

Очерки по истории русской философии

С.А. Левицкий

От автора

От автора

Настоящие «Очерки по истории русской философии» не претендуют на полноту. В них пропущен ряд немаловажных звеньев (например. Гоголь как мыслитель, некоторые русские материалисты и позитивисты и др.). Все же главные исторические вехи русской мысли, как кажется автору, учтены и нашли свое отражение в книге.

В распоряжении читателей имеются теперь такие основательные и энциклопедические труды по истории русской мысли, как «История русской философии» отца Василия Зеньковского и «History of Russian Philosophy» Н.О. Лосского.

Тем не менее я считаю, что и мои скромные «Очерки» могут принести пользу, хотя бы в качестве дополнительного пособия. Во-первых, потому, что эти очерки написаны по смыслу более популярно.

Во-вторых потому, что я стремлюсь, иногда даже ценой некоторого упрощения, очертить более выпукло основные линии развития русской мысли и подчеркнуть историческую логику этого развития. Я преследовал более педагогическую и литературную цели, нежели собственно исследовательскую, хотя мне пришлось, конечно, заниматься и исследованиями.

Настоящая книга – первый том моего труда. Книга родилась из желания воссоздать историю русской мысли XX века, и данный том должен служить введением к этой истории.

Классификация, мыслителей дана в книге более по общественному, чем по чисто философскому признаку. Будучи по профессии более философом, чем историком, я не ограничиваюсь только общественными или историософскими аспектами, а даю, хотя и краткие, изложения философских систем и идей русских мыслителей, даже если их значение лежит более в социальной области. Во втором томе, при изложении учений таких мыслителей, как Лосский, Франк,

Бердяев и других, это философское ядро займет, естественно, центральное место. При соблюдении пропорций места, отведенных русским мыслителям, я стремлюсь брать, так сказать, среднюю линию между чисто философским значением данного мыслителя и общественным значением его идей. Дифференцировать социальную, религиозную и собственно философскую мысль значило бы создать многотомный труд, а это противоречит моему замыслу написать популярные очерки. Ближайшим толчком к составлению «Очерков» явились лекции по истории русской мысли, которые я читал ранее в Джорджтаунском университете в Вашингтоне. Конечно, для печати эти лекции радикально переработаны; также специально написаны новые главы.

Том первый. От истоков до XIX века

Очерк первый. Киевская и Московская Русь

О русской мысли в собственном, философско-научном смысле слова всерьез можно говорить лишь начиная с 40-х годов XIX столетия, когда впервые Чаадаевым был поставлен ребром вопрос о смысле существования России, а русская мыслящая интеллигенция разделилась на два лагеря – западников и славянофилов. Влияние немецкой идеалистической философии и успехи западной науки и техники оказали главное влияние на пробуждение русской мысли. Пробуждение, ибо вольнодумное вольтерьянство конца XVIII века было лишь ученическим перепевом мотивов западной просветительной философии. В Древней Руси – как Киевской, так и Московской – мы видим лишь бледные намеки на мысль: Древняя Русь не знала ни богословия, ни философии, ей была чужда стихия отвлеченной ищущей мысли.

Древняя Русь имела свою художественную письменность, где мы можем гордиться не только «Словомо полку Игореве»; она имела богатую житийную литературу («Жития святых»); в народе были популярны такие произведения народного творчества, как былины, как многочисленные «Повести» (о Горе-злосчасти, о Шемякином суде и пр.); широкое распространение имели апокрифы; «духовные стихи»; наконец, первый очерк русской истории «Повесть временных лет» можно считать единственным в своем роде историческим документом по его правдивости и патриотическому духу. Мы не говорим уже о таких сборниках, как Патерики, Смарагды или Четьи-Минеи. Слово о законе и благодати» первого русского митрополита Илариона (эпоха Ярослава Мудрого) поражает стройностью замысла и живым красноречием. Проповеди Кирилла Туровского построены уже более искусственно и витиевато. О Клименте Смолятиче летописец сообщает, что он «был философ и писал от Платона и от Аристотеля», но далее искусного лавирования между приводимыми текстами он не пошел, да и трудно было бы ожидать большего от того периода. Везде по этим, далеко не скудным, памятникам древнерусской

культуры рассыпаны золотые зерна народной и духовной мудрости. Но все же это – только зерна. Мы не видим в них сколько-нибудь зрелых плодов мысли.

А между тем разговоры о «некультурности» Древней Руси давно пора оставить. Русский народ сумел отстоять свою веру, свои обычаи, свою особую стать во всех исторических испытаниях, когда многострадальная Русь, по слову историка Ключевского, заслонила собой Европу от нашествия азиатских орд и медленным и упорным жертвенным трудом выковывала свою государственность. Своеобразие русского зодчества пробивается и сквозь византийские влияния, а русская иконопись, также первоначально подражавшая византийским образцам, нашла свое яркое выражение в творениях новгородских и суздальских мастеров. В этой иконописи запечатлены такие высоты духовных прозрений, что князь Евгений Трубецкой назвал ее «умозрением в красках». Следовательно, причины умственного застоя Древней Руси нужно искать не в некультурности, а в своеобразном характере этой культуры. Были удивительные духовные прозрения, но эта мудрость была нема, бессловесна. Лик Христа был воспринят в своем наиболее чистом виде, но русский Логос немотствовал. Историки не раз ломали себе голову над загадкой древнерусского сфинкса, исполненного мудрости, но косноязычного на ее выражение. «В истории русской мысли много загадочного и непонятного, – говорит Флоровский, – и прежде всего, что означает это слишком долгое и затяжное молчание? Как объяснить это позднее и запоздалое пробуждение русской мысли?». Историк Федотов говорит: «Она (Древняя Русь. – СЛ.) так скупа на слова и так косноязычна. Даже образы своих святых она не умеет выразить в их неповторимом своеобразии, в их подлинном русском лике и заглушает дивный колос плевелами переводного византийского красноречия, пустого и многословного...» «В грязном и бедном Париже XIII века гремели битвы схоластиков, а в золотом Киеве, сиявшем мозаиками своих храмов, – ничего, кроме иноков, слагавших летописи и патерики...»

Ближайшая причина этой умственной немоты была угадана еще Чаадаевым: в то время как западные народы получили просвещение от Рима, облакавшего христианские проповеди в эллинские и латинские формы, с их богатой мыслью традицией, мы приняли христианство от Византии, где риторика и благолепие обряда часто заслоняли мысль. Но это, само по себе, не могло бы служить достаточным основанием немоты русской мысли. Ведь Византия все же – наследница Древней Греции, хотя и оправославленной, и в Византии бился импульс мысли. Дополнительную причину приходится искать в кирилло-мефодиевском наследии – в том факте, что Библия и благая весть Евангелия были получены нами в македонском наречии древнеболгарского языка, понятного тогда народу. В то время как Библия на Западе существовала в греческом и больше всего в латинском переводе – наш народ мог слушать Слово Божие на церковнославянском языке, который был очень близок древнерусским говорам. Это, конечно, неоценимое преимущество, и в этом, может быть, одна из причин того, что русский народ так близко к сердцу принял образ Христов. Недаром говорят, что, подобно тому, как человеческая душа по природе своей – христианка, так и русская душа по природе своей – православна. Но в этом же заключается истинная причина отрыва от традиций классической древности. Западные монахи должны были знать язык Вергилия и таким образом невольно приобщались идеям римского права и эллинской философии. Древнерусские книжники редко знали греческий язык и приглашали для переводов ученых греков и еще чаще болгар и сербов. Ведь в Западной Европе мысль пробудилась в результате долгого освоения эллинско-римского культурного наследия. На Руси же не было исторических предпосылок для пробуждения сознательной мысли. Конечно, нет худа без добра, и умственная немота искупалась другим – строгостью обряда и его одухотворением. Недаром русское православное богослужение исполнено такого благолепия и одухотворенности, что богослужение католическое, не говоря уже о протестантском, кажется нам, русским, чересчур холодным и официальным. Недаром перед русскими иконами народ

изливал свой сердечный религиозный жар и свою человеческую муку. В Древней Руси развился истинный религиозный инстинкт, предохранявший от ересей иногда лучше ученых аргументов западных схоластиков. На Руси развилось так называемое бытовое исповедничество, вместо утонченного богословия. Характерно, что на Руси не было таких острых религиозных распрей, какими отличалась история Запада.

Однако инстинкта, даже самого тонкого, недостаточно для развития культуры, и нам впоследствии пришлось долгим ученичеством у Запада, петровскими крутыми реформами расплачиваться за нашу умственную отсталость. Расколом между народом и интеллигенцией поплатилась Русь за многовековой умственный застой. Именно этот застой явился впоследствии причиной раздвоения русской души – между верностью и преданностью России и православию, с одной стороны, и сознанием необходимости выучки у «латинского» или «немецкого» Запада – с другой. По словам английского историка Тойнби, «для того, чтобы спасти себя от насильственной вестернизации, русские должны были вестернизироваться, частично усваивать начала западной науки и техники». Но наука и техника не падают с неба и должны быть культивированы традицией научного мышления. Известный комплекс неполноценности, который многие русские ощущали по отношению к Западу, коренится именно в упомянутом нами многовековом умственном застое. Нынче у нас уже есть самостоятельные традиции русской науки, русской философии, что предохранит в будущем от ненужных расколов, но мы говорим сейчас о Древней Руси. Однако приступим к теме. Если мы посмотримся в киевский период, то поразимся чистоте восприятия нашими предками христианства. Благая весть была воспринята необычайно гармонично и светло. Не было уклона ни в односторонний аскетизм, ни в отрыв морали от мистики. Наши киевские предки, разумеется, лучшие из них, были вдохновлены стремлением к деятельности христианской любви. Недаром один из первых русских святых – Феодосий Печерский – не был таким затворным отшельником, как его учитель, преподобный Антоний, грек родом. Феодосий осуществлял в

своей жизни монашество в миру – «кенозис». «Поучение Владимира Мономаха» также поражает своим истинно христианским настроением. Владимир понимает, что в качестве великого князя должен соблюдать закон, но в то же время стремится быть христианским государем. Сыновьям своим он заповедует: «Всего же паче убогих не забывают, но вся кого могуще по силе кормите и помогайте и сироте и вдовице и не давайте сильным губить человека». О себе же он говорит, что «тоже и худого смерда и убогы вдовицы не дал семь сильным обидети». Русские митрополиты и епископы в древнее время пользовались исключительным нравственным авторитетом. Между князьями и митрополитами почти никогда не бывало конфликтов, ибо как-то само собой понималось, что духовная власть нравственно выше светской, но что духовным владыкам не приличествует брать на себя прерогативы светской власти. В то же время Церковь не была слепа к мирским делам. Очень часто Церковь выступала в качестве примиряющей силы, мира склонных к междоусобиям князей. В Новгородской же Руси Владыка всегда примирял враждующие стороны веча, когда доходило до кровавых побоищ. В Московское время отношения между церковью и государством приобретают уже другой оттенок. Происходит процесс их более тесного сближения, с вытекающими отсюда положительными и отрицательными сторонами. Положительными, ибо не слишком еще мощная Москва получает деятельную поддержку со стороны Церкви в деле защиты русской земли от иноверцев и в деле собирания Руси. Особенно характерен в этом отношении преподобный Сергей Радонежский. На Московской Руси христианство успело уже достаточно прочно войти в быт русского народа, в то время как в Киеве христианские традиции только прививались. Следствием явилась растущая национализация церкви, приведшая впоследствии к ее автокефалии – к введению русского патриархата. Но в то же время слабеет общение с другими православными церквями, в частности с византийской церковью. «Русское» начинает противопоставляться «греческому». Уже Иван IV говорит, что «наша вера – не греческая, а русская, христианская». «Измена» греков на

лорентийской Унии в 1439 году заставляет с еще большей осторожностью относиться к греческой церкви. В результате происходит дальнейший отрыв от вселенскости и утверждение русского, как синонима истинно православного. Так готовится почва для возникновения идеи о Москве как о Третьем Риме, идея избранничества русского народа как «нового Израиля». Происходит обособление и самозамыкание русской церкви, подмена вселенских традиций – традициями местными.

Первый церковно-идеологический конфликт

На этом фоне становится понятным первый внутри церковный конфликт – знаменитый спор между иосифлянами и заволжскими старцами, на котором мне придется остановиться несколько подробнее, ибо здесь столкнулись, в сущности, два понимания православия в его отношении к «миру». Хотя конфликт этот также не получил принципиальной формулировки в силу достаточно подчеркнутого нами умственного косноязычия Древней Руси, дело здесь было именно в принципах. Спор между иосифлянами и заволжскими старцами возник по двум конкретным вопросам: по вопросу о судьбе монастырских имуществ и по вопросу о методах борьбы с появившейся тогда в Новгороде «ересью жидовствующих». Но в отношении к этим двум вопросам ярко выявилось различие между социальным и этическим мировоззрением обоих течений. Сначала нужно, однако, сказать несколько слов об исторической подоплеке спора. С самого начала христианства на Руси монастыри были рассадниками христианского просвещения и сыграли решающую роль в христианизации нравов. Однако с течением времени, когда монастыри оказались собственниками обширных земель и всякого богатства, жизнь в монастыре стала соблазном для разного рода тунеядцев и шедших туда не столько ради спасения души, сколько для безбедной и безопасной жизни. Монастырские нравы, бывшие строгими раньше, значительно расшатались. Но, помимо того, в самих монастырях возникло движение, возглавляемое Нилом Сорским, который считал, что монастыри должны быть прежде всего средоточием подвижничества и молитвы, что монахи должны быть «нестяжателями» – не иметь никаких имуществ и питаться лишь за счет плодов собственного труда. Против него выступил энергичный и властный Иосиф Волоцкий, настоятель Волоколамского монастыря. Иосиф также признавал, что происходит падение нравов в монастырях, но предлагал бороться с этим злом введением строгой дисциплины. Само же сосредоточение богатств в монастырях он считал полезным для

укрепления авторитета и власти церкви. Выступая в защиту монастырских имуществ, Иосиф был в то же время ярким апологетом авторитета царской власти. Он как бы предлагал государству теснейший союз с церковью, всячески поддерживая князей московских в их объединительной политике. Поэтому на созванном церковном Соборе великий князь Московский поддержал в конце концов иосифлян, которые вышли победителями в спорах с «заволжцами». Победа иосифлян соответствовала тогдашним тенденциям общего развития Руси в сторону укрепления единства за счет, может быть, духовной свободы (XV–XV вв.). Идеал заволжцев, призывавших к нестяжанию, к духовному возрождению («умной молитве»), к уходу в обитель, был слишком непрактичен для того сурового времени. Следует отметить, что Нил Сорский, один из наиболее просвещенных русских святых, выступал и против излишеств внешнего подвижничества (аскетизма, умерщвления плоти и т.п.). Выше всего он ставил «умную молитву», чистоту душевного устроения и деятельную помощь ближним. Его ученики даже высказывались в том духе, что лучше оказать помощь людям, чем тратить деньги на слишком благолепное украшение храмов. Он недаром провел много лет на Афоне, который переживал свое возрождение, где было тогда сильно влияние великого подвижника и отца церкви св. Григория Паламы. В противоположность этому, Иосиф в первую очередь подчеркивал строгость монастырского устава, чистоту обряда и церковное «благолепие». Если Нил взывал к высшим струнам души – к внутренней свободе, к чистоте духовной направленности, то Иосиф, как строгий педагог и организатор, имел в виду прежде всего рядовых монахов, для которых дисциплина и вообще строгое исполнение устава должны иметь главное воспитательное значение. Иосиф действовал строгостью, преподобный Нил – благостью.

В русской историографии симпатии историков неизменно оказывались на стороне Нила, и многие считают саму фигуру Иосифа роковой для судеб церкви в России. Нил же Сорский стал любимым святым русской интеллигенции. Такая оценка и с нашей, современной точки зрения, и вообще – правильна.

Однако исторически она нуждается в оговорках: нельзя с исторической точки зрения изображать Нила «передовым, просвещенным пастырем», а Иосифа – только «реакционером». Нил ратовал за «старину» – за восстановление былой нравственной и мистической высоты монастырей. Иосиф же для того времени был своего рода «новатором»; он подчеркивал, говоря современным языком и применительно к тогдашним условиям, социально-политическую миссию православия, которую он видел в исправлении нравов через строгость и истовость обряда и устава и в теснейшем сотрудничестве с великокняжеской властью. Идеалы же Нила фактически проводились в жизнь на заре христианства на Руси, когда церковь не была так тесно связана с политической жизнью страны и заботилась больше о нравственном просвещении народа. Еще ярче различие между обоими лагерями сказалось в их отношении к ереси жидовствующих. Родоначальником ереси был ученый еврей Схария, и распространилась она главным образом в Новгороде. «Жидовствующие» отдавали Библии преимущество перед Новым Заветом, они отрицали таинства и сомневались в догмате о Пресвятой Троице. Словом, это была рационалистическая, как бы протестантствующая секта. Не случайно ересь эта распространилась именно в Новгороде, всегда поддерживавшем близкие сношения с Западом. Одно время «жидовствующие» имели успех – сам митрополит Новгородский был ей близок, и одно время даже великий князь Иоанн III склонялся к этой ереси. Но благодаря обличительным проповедям нового новгородского митрополита Геннадия и затем самого Иосифа Волоколамского ересь эта была разоблачена и подавлена.

Однако ученики Нила Сорского на церковном Соборе предлагали бороться с новой ересью словом и убеждением, в то время как Иосиф был сторонником прямого преследования еретиков. И в этом вопросе верх взяли иосифляне, причем некоторые из заволжцев (в частности, «князь-инок» Вассиан Патрикеев) поплатились впоследствии жизнью.

Мы напомнили вкратце историю этого спора. Но для нас важен прежде всего его смысл. Некоторые историки, например о. Георгий Флоровский, считают победу иосифлян по существу разрывом с византизмом в пользу московско-русского начала. Они ссылаются на тот факт, что движение заволжских старцев возникло благодаря влиянию греческих «исихастов» – учения о необходимости нравственного очищения и удаления от мирской суеты, шедшего с Афонской обители. Учение это связывалось еще с так называемым фаворским светом, предвещающим скорый конец мира. Однако и тенденция Иосифа Волоцкого имеет свои параллели в Византии. Подчеркивание строгости устава и обряда, тесное сотрудничество церкви с государством – ведь это также византийская традиция. По существу, спор между иосифлянами и заволжскими старцами был спором между двумя византийскими традициями, причем уже достаточно прочно пересаженными на русскую почву. Но во всяком случае победа строго «бытового исповедничества» над мистической, благодатной струей способствовала дальнейшей национализации русской церкви, отрыву от традиции вселенского христианства. Победа иосифлян явилась предпосылкой позднейшего раскола, основанного на противопоставлении «русского» православия «греческому». Она же способствовала дальнейшей богословской летаргии, ибо, хотя и Нила Сорского нельзя считать христианским мыслителем, он только более свободомысленный начетчик, чем Иосиф, однако его традиция, дававшая разуму большой простор, могла бы создать предпосылки для более раннего пробуждения у нас религиозно-философской мысли.

Говоря о «заволжцах», нельзя пройти мимо Максима Грека, приглашенного еще Иоанном III для перевода греческих оригиналов. Этот замечательный ученый, грек из Италии, мог бы, по отзывам его современников, стать гордостью греко-итальянской науки; однако он предпочел принять приглашение великого князя и поехать в Московию, где судьба его была печальна. Сосланный на долгие годы в глухие места, он погиб преждевременно. Против него были выдвинуты обвинения политического характера, которые, может быть, и имели

основания. Но характерно, что он поддерживал своим авторитетом «заволжцев» и даже сумел создать вокруг себя небольшой круг «христианских гуманистов». Из школы Максима Грека вышел единственный более или менее самостоятельный русский богословский писатель XVI века – Зиновий Отенский, автор произведения «Истины показание к вопросившим о новом учении». Он движется всецело в традициях греческой патристики, и его трудно назвать более чем сведущим компилятором, но все же это был достойный внимания историка плод зачатков русского богословия. К сожалению, он подвергся репрессиям, и традиция эта продолжена не была. Из этого круга вышел впоследствии такой выдающийся деятель, как первый русский эмигрант князь Курбский. В известной переписке между Курбским и Иваном Грозным князь, между прочим, обвинял Ивана в том, что он «затворил русскую землю, сиречь, свободное естество человеческое, аки вадовой твердыне». Это подчеркивание «естественного права» («свободного естества человеческого») несомненно идет из Италии и через Максима Грека как-то перекликается с более гуманистическим направлением «заволжцев». Иван же в своих «многоречивых» писаниях особенно подчеркивал божественное происхождение царской власти и свое право «казнить и миловать» по своему усмотрению. Ответ-де он даст только перед Божьим судом.

Впрочем, следует заметить, что знаменитый Стоглавый Собор, созванный при Иване Грозном, был организован по инициативе Макария и Сильвестра – выучеников Иосифа Волоколамского. Макарий, главный составитель «Четьи-Миней», этой энциклопедии древнерусской церковной образованности, был просвещенным иосифлянцем. Известно, что он оказывал благое Влияние на молодого Иоанна. Уже это указывает на то, что иосифляне, разгромив заволжцев, во втором поколении не стали «реакционерами», а усвоили в какой-то степени заволжский дух терпимости и гуманности. Но так или иначе, идея Москвы как Третьего Рима, выдвинутая в начале XVI века монахом Псковского монастыря Филофеем, делается в течение XVI века ведущей идеологией позднейшей Московской Руси. «Два Рима падоша, а третий – стоит, а четвертому не быти».

Распространение этой мессианской идеи «священного царства» стало возможным благодаря победе иосифлян, которые в выражении «русское православие» делали ударение на слове «русское». Именно в это время догматизируется само выражение «святая Русь».

Раскол

И на этой только почве становится понятной трагедия никоновского раскола в XVII веке. Ибо, когда русские православные традиции стали все более уклоняться от греческих, патриарх Никон решил произвести сверку русских переводов и обрядов с греческими источниками. Следует заметить, что сам вопрос об исправлениях некоторых церковных переводов был отнюдь не нов. Его возбуждали еще при митрополите Филарете, отце Михаила Федоровича. Но при Алексее Михайловиче нужда в таких исправлениях, равно как и в общей ревизии обрядов, уже назрела. Здесь следует отметить растущую роль малороссийского православного духовенства, ведшего со времен насаждения унии героическую борьбу за православие. Так как малороссийскому духовенству приходилось вступать в полемику с высокообразованными польскими иезуитами, оно поневоле должно было поднять уровень своей богословской культуры, пойти для этого на выучку к грекам и знакомиться с латинскими источниками. Из этой украинской православной среды вышли такие ученые защитники православия, как Петр Могила и Епифаний Славенецкий. Влияние киевских монахов начало сказываться в Москве особенно после воссоединения с Малороссией. Через Малороссию же приезжали в Московскую Русь греческие иерархи. Все это заставляло и русское московское духовенство задумываться над расхождениями в греческих и московских разночтениях одних и тех же богословских текстов. Но это поневоле разрывало самозамыкание Московской церкви, установившееся особенно после победы иосифлян и после Стоглавого Собора при Иване Грозном.

Таким образом, новая встреча с Византией, в которой были элементы косвенной встречи с Западом, стала подоплекой возникновения раскола. Результаты – общеизвестны: так называемые старообрядцы, которых было едва ли не большинство, отказывались принять «новшества», являющиеся по существу возвращением к более древней старине. Так как и

староверы и иконовцы проявили в этом споре фанатическую непримиримость, дело дошло до раскола, до ухода в религиозное подполье, в отдельных случаях до ссылок и казней. Дело было, разумеется, не только в дву- или троеперстии или в других обрядовых различиях, которые теперь представляются нам столь малозначащими, что многие объясняют трагедию раскола простым суеверием и невежеством. Нет, настоящие причины раскола лежат гораздо глубже. Ибо, по мнению староверов, если Русь есть «святая Русь» и Москва – Третий Рим, то зачем нам брать пример с греков, предавших в свое время дело православия на Флорентийском Соборе? Ведь «наша вера не греческая, а христианская» (т.е. русско-православная). Отречение от русской «старины» было для Аввакума и его единомышленников отречением от идеи Третьего Рима, т.е. было в их глазах предательством православия, сохранившегося, по их вере, *только* на Руси. А раз царь и патриарх упорствуют в этом «предательстве», следовательно, Москва – Третий Рим погибает. А это значит, что приходит конец света, «последние времена». Именно так трагически и воспринимали реформы Никона староверы. Недаром Аввакум писал, что у него «сердце обязуло и ноги задрожали», когда он понял смысл иконовских «новшеств». Эти апокалиптические настроения и объясняют, почему староверы шли с таким фанатизмом на мучения и казни и даже устраивали жуткие оргии самосожжения. Москва – Третий Рим гибнет, а ведь четвертому не бывать! В Московской Руси уже установился свой ритм и свой уклад церковной жизни, который был почитаем за священный. Чин и ритуал жизни, видимое «благообразие», благосостояние церковного быта – одним словом, подчеркнутое «бытовое исповедничество» – это был стиль церковного быта в Московской Руси. Православное духовенство в Москве было проникнуто убеждением, что только на Руси сохранилось (после гибели Византии) истинное благочестие, ведь только Москва – Третий Рим. Это была своего рода теократическая утопия «земного, здешнего Града». Поэтому реформы Никона произвели среди большинства духовенства впечатление отступничества от истинного

православия, и сам Никон стал в глазах ревнителей старой веры чуть ли не Антихристом. Сам Аввакум считал его предтечей Антихриста. «Дела-то его и ныне уже делают, только последний – где черт не бывал еще». (А о никоновской церкви говорилось в таких выражениях: «Яко нынешняя церковь несть церковь, тайны божественны не Тайны, крещение не крещение, писания лестна, учение неправедное и вся скверна и небагочестия». «Антихристова прелесть показывает свою личину».)

Единственный выход – в уходе в религиозное подполье. Но самые крайние защитники старой веры не останавливались на этом. Они утверждали, что настали «последние времена» и что единственный выход – в добровольной мученической смерти во имя Христово. Они развивали теорию, согласно которой теперь недостаточно одного покаяния – необходим уход из мира. «Смерть одна может спасти нас, смерть», «в нынешнее время Христос немилостив, пришедших на покаяние не приемлет». Все спасение – во втором, огненном крещении, то есть в добровольном самосжигании. И, как известно, по Руси имели место дикие оргии самосжигания (одна из тем оперы Мусоргского «Хованщина»). Правильно говорит о. Георгий Флоровский, что тайна раскола – не обряд, но Антихрист – пламенное (в буквальном смысле) ожидание конца мира, связанное с практическим крушением идеи о Москве как о Третьем Риме. Общеизвестно, что обе стороны проявили в этой борьбе страстность и фанатизм. Патриарх Никон был крайне властным и даже жестоким иерархом, отнюдь не склонным ни к каким компромиссам. По существу раскол был великой неудачей, ибо в нем старорусское предание заменялось новогреческим. Протест староверов против Никона Владимир Соловьев метко охарактеризовал как протестантизм местного предания. Если русская церковь все же пережила раскол, то благодаря неискоренимой православности русского духа. Но раны, нанесенные расколом, не зарубцовывались в течение очень долгого времени, и следы эти были видны еще до недавнего времени. Раскол был обнаружением духовного неблагополучия Москвы. В расколе местная русская старина

возводилась в степень святыни. Хорошо говорит в этой связи о расколе историк Костомаров: «Раскол гонялся за стариной, старался как можно точнее держаться старины, но раскол был явлением новой, а не древней русской жизни». «В этом – роковой парадокс раскола...» «Раскол – не старая Русь, а мечта о старине», – замечает по этому поводу Флоровский. Действительно, в расколе было что-то от своеобразной героической романтики старины, и недаром расколом так интересовались родственные романтикам по духу символисты начала XX века – философ Розанов, писатель Ремизов и другие. В русской художественной литературе быт позднейших раскольников был особенно ярко отражен в замечательной повести Лескова «Запечатленный ангел». Нечего и говорить, что раскол страшно подорвал духовные и физические силы церкви. Наиболее крепкие в вере ушли именно в раскол. И неудивительно поэтому, что ослабевшая русская церковь оказала такое слабое сопротивление позднейшим церковным реформам Петра Великого, упразднившего былую самостоятельность духовной власти в России и введшего вместо патриаршества по протестантскому образцу Священный Синод, в состав которого было введено светское лицо обер-прокурор Синода. Но сам Никон, как известно, еще в процессе раскола впал в немилость царя Алексея Михайловича. Ближайшие причины этой немилости заключались в крайней властности Никона. Но тут были еще идеологические причины: Никон стал претендовать не только на роль русского первоиерарха, но и на роль верховного руководителя государства. Впервые в нашей истории, чуждой западной борьбы между государством и церковью, церковь в лице Никона посягнула на власть над государством. Никон, как известно, сравнивал власть патриарха со светом солнца, а власть царя – со светом луны. В этом – парадоксальное совпадение мыслей Никона с латинством, также претендовавшим на земную власть. По поводу этого славянофил Самарин писал, что «за великой тенью Никона встает грозный призрак папизма». Философ Владимир Соловьев до своего увлечения католичеством также считал, что в лице Никона русская церковь соблазнилась,

правда на короткое время, соблазном Рима – земной властью. Это посягательство Никона было отвергнуто царем при поддержке большинства духовенства. Так или иначе, русская церковь, как известно, оказывала реформам Петра Великого пассивное сопротивление. Стремление к европеизации России, к выходу из национального самозамыкания воспринималось тогда большинством духовенства как измена делу православия. Ибо и представители официальной, не раскольниковой церкви были по духу близки староверам с их пафосом изоляции Москвы от Запада. Запад был соблазном, запретным плодом для Руси в течение XVII века. Все европейское имело для вкушавших его плодов прелесть неизъяснимую. Именно это пассивное сопротивление церкви побудило Петра разрубить гордиев узел и упразднить самостоятельность церковной власти. Когда Стефан Яворский, приветствовавший внешние, политические реформы Петра, стал противиться крайностям его западных увлечений, то Петр назначил на его место Феофана Прокоповича, автора апологетической «Правды воли монаршей». Феофан сам был в высшей степени образованным человеком и пламенным поклонником Петра, но к нему можно отнести упреки в излишней податливости петровской церковной реформе со всеми ее крайностями. Позднее Юрий Самарин в своей диссертации утверждал, что Стефан Яворский представлял собой католический уклон в нашей церкви, в то время как Феофан Прокопович – уклон протестантский. Об этом можно спорить, но несомненно, что церковь со времен Петра потеряла былую самостоятельность и очутилась под опекой государства. Опека эта была дружественная, ибо само государство почитало себя христианским и православным. Поэтому проводимые теперь иногда аналогии между положением церкви в Советском Союзе и при Петре лишены положительного смысла. Но общая секуляризация и европеизация жизни привела постепенно к разрыву живых связей общества с церковью и к снижению авторитета церкви.

Реформы Петра, исторически оправданные и создавшие из Московской Руси Российскую Империю, означали чересчур резкий разрыв с былой московской традицией. Высшее

общество начало европеизироваться, в то время как купечество, крестьянство и духовенство продолжали жить по-петровски. Это и привело к новому великому расколу между обществом и народом и позднее между обществом и государством, в чем и нужно видеть историческую подоплеку возможности революции. Выводить большевистскую революцию только из русских условий жизни, рассматривать большевизм как внутрирусское явление – величайшее заблуждение. Ведь марксизм все еще является господствующей доктриной в СССР, а марксизм – явно западный продукт, яд, заготовленный в лаборатории Запада. Даже такой историк, как Тойнби, суждения которого о России, вообще говоря, заставляют желать лучшего, все-таки всегда подчеркивает факт западного происхождения большевизма.

Однако назревавший со времен Петра раскол между обществом и народом создал благоприятные предпосылки для возможности новой пугачевщины, как в свое время он создал предпосылки для появления первой пугачевщины. Реформы Петра были необходимы для России, для ее вступления на путь исторической жизни. И недаром петербургский период нашей истории – период Российской Империи – был наиболее блестящим периодом русской истории. Без Петра не было бы ни Ломоносова, ни Пушкина, ни Достоевского. Не было бы позднейшего цветения русской культуры. Но вступление России на путь истории и культуры было куплено дорогой ценой. И правильно говорит Владимир Соловьев: «Когда Московской Руси грозила опасность неправильно понять свое предназначение и стать исключительно восточным царством, Провидение наложило на нее тяжелую руку Петра»

Петровскими реформами и рядом позднейших расколов должны были мы платить за отмеченный нами недобровольный вначале отрыв от Византии и Запада.

Поэтому без понимания смысла происходивших в Древней Руси событий невозможно понять позднейшую русскую историю и, в частности, невозможно понять возникновения русской мысли в ее славянофильском и западническом ключе в XIX веке. Темы о смысле истории, об отрыве светской цивилизации

от духовной культуры, занимавшие русскую мысль в XIX и XX веках, были исторически подсказаны всей русской историей. Сделанный мною обзор не дает еще истории русской мысли – я недаром оговорился, что буду сначала говорить о предварениях русской мысли, об исторически-культурной подпочве ее возникновения и развития. Но эти предварения, эта подпочва в высшей степени важны для понимания дальнейшего. И в связи с этим мне хочется закончить этот краткий обзор словами Ключевского, сказанными им как раз по поводу событий XVII века: «Россия – это неопрятная, деревенская люлька, в которой беспокойно возится и кричит мировое будущее».

Очерк второй. Восемнадцатый век

Московский период истории России кончился Петровскими реформами, выведшими Русь на путь исторической жизни из многовекового застоя. Но кризис Московской Руси назревал еще задолго до реформ. В XVII веке московским царям приходилось пользоваться услугами немецких наемников, более сведущих в «ратном деле», чем тяжелые на подъем московские стрельцы. Превосходство западной техники, еще не так заметное в XV веке, теперь давало себя чувствовать. Влияние более высоко тогда стоявшей польской культуры также медленно просачивалось несмотря на враждебные политические отношения с Польшей. (При царе Федоре Алексеевиче (1676–1682) польские нравы и польские книги были очень влиятельны при царском дворе.) Наконец, сам церковный раскол был вызван греческими и малороссийскими влияниями, ибо именно ориентация на греков и малороссов, более ученых, чем московское духовенство, послужило для Никона главным поводом к ревизии обрядов и церковных переводов. Влияние более высокого западного просвещения, западных нравов, более свободных, неудержимо стучалось в двери застывшей в полуазиатском сне Москвы. Идея русского священного царства, идея «святой Руси» как Третьего Рима, хотя не была отменена официально, но сгорела в кострах самосжигавшихся раскольников. При Михаиле и при Алексее уже появляются первые ренегаты московской культуры. Так, при Михаиле состоялся процесс некоего Хворостинина, утверждавшего, что московский народ «глуп» и что в Москве «не с кем жить». При Алексее в Швецию дезертировал посольский дьяк (секретарь) Григорий Котошихин, написавший затем пасквиль на московские нравы, которые он подвергал осмеянию. Это были, конечно, национально-культурные дезертиры Москвы, от которых выгодно отличались такие деятели, как Нащокин или Матвеев, уважавшие западное просвещение, но державшиеся в религиозном и бытовом отношении московских нравов. Но все же появление таких дезертиров симптоматично. В XVI веке

первый русский эмигрант князь Курбский протестовал лишь против эксцессов Ивана Грозного, сам же оставался москвичом по своему бытовому и культурному укладу и, как известно, много сделал для дела православия в Западной Руси. Нужда в европеизирующих реформах подсказывалась самой жизнью, и не будь реформ Петра, Россию, вероятно, ждала бы судьба Индии или Китая. С другой стороны, несомненна резкость и эксцессивность многих реформ, особенно в церковном вопросе. Если при Никоне и при Стефане Яворском заметно некоторое католическое влияние, то Феофан Прокопович по духу был более протестантом, чем православным. В его писаниях поражает непонимание им природы церкви как мистического тела Христова, поражает и его чрезмерная угодливость светской власти. Сам Петр сочувствовал протестантству, хотя и оставался православным, и неудивительно, что последствия Екатерина, не очень, впрочем, сведущая в религиозных делах, утверждала, что она не видит «почти» никакого различия между лютеранством и православием. Вообще положение православной церкви почти на всем протяжении XVIII века оставляло желать лучшего. В духовных семинариях получили преобладание преимущественно западнорусские, малороссийские ученые, потому что собственных еще не было. А малороссы, будучи православными, тем не менее принесли с собой значительную долю католического духа (упор на латынь, на катехизисы, составленные по католическим образцам, хотя и претендующие на православность). На верхах православной иерархии утвердилось смешанное протестантско-католическое влияние, находившееся в противоречии с православным церковным духом и укладом жизни. От духовных семинарий веяло схоластической скукой, низкое духовенство теряло искусство проповеди, ограничиваясь только храмовым православием. Не случайно поэтому, что именно в течение второй половины XVIII века образуются многочисленные секты — молокане, хлысты, скопцы и т.д., выпадающие из православия. Проф. Флоровский правильно характеризует этот период как разрыв между богословской ученостью и живым церковным опытом. Поворот к лучшему произошел уже в конце

XVIII века, главным образом благодаря обновлению влияния Афона и традиции заволжских старцев. Этот религиозный ренессанс был делом двух замечательных старцев – Паисия Величковского и св. Тихона Задонского, послужившего, между прочим, главным прототипом образа Зосимы в «Братьях Карамазовых» Достоевского. Но об этом поговорим позже. Сейчас же займемся развитием светской культуры в России XVIII века. Светская западная культура насаждалась Петром Великим, главным образом, с практической, военно-технической стороны. Но все же Петр понимал, что практическая польза техники невозможна без культуры научного мышления, и потому в России прежде университетов была основана Академия наук, которая должна была подготовить кадры будущих русских ученых. О том, что Петр понимал и пользу светской литературы, доказывает поддержка, которую он оказывал первому русскому светскому писателю – Кантемиру. Ломоносов мог появиться и пробить себе путь к славе только в послепетровских условиях. Однако русскому обществу потребовалось почти полвека, чтобы у нас появились, наконец, кадры интеллигенции, появилась среда, способствующая развитию мысли и литературы. Такой средой в эпоху Екатерины стало дворянское сословие, которое и было до начала XIX века единственным носителем русской культуры того времени. Дворянская интеллигенция была настроена в высшей степени патриотично, и в тоже время в культурном отношении она придерживалась западнической ориентации – ведь в то время на троне была Екатерина Великая, поклонница Вольтера и западного просвещения. Интересно, что ее «Наказ» был запрещен в дореволюционной Франции, как чересчур либеральная книга. Союз между (дворянской) интеллигенцией и правительством был разорван уже впоследствии – к концу царствования Александра 1 и особенно после восстания декабристов. Но и самый патриотизм русской интеллигенции екатерининской эпохи носил уже секуляризованный характер. «Екатерининских орлов» вдохновляла уже не столько «святая Русь», «Третий Рим», сколько «Великая Россия», пафос имперского строительства. Сама миссия Российской Империи понималась как утверждение

политического величия России, превращение ее в просвещенную державу. Эти культурные претензии России были хорошо выражены Ломоносовым в знаменитых стихах о том, что «может собственных Платонов и быстрых разумом Невтонов Российская земля рождать». Сам Ломоносов (1711–1767), как известно, был гениальным ученым, предвосхитившим, между прочим, закон сохранения материи и энергии до Лавуазье. Его знания носили энциклопедический характер, и недаром Пушкин сказал о нем, что он не только основал первый русский университет (еще при Елизавете в 1755 г.), но и был нашим «первым университетом». При этом Ломоносов был религиозным человеком, правда, скорее просвещенным деистом, чем православным по духу. Но характерно, что он уже не видел противоречия между наукой и религией. «Неверно рассуждает математик, если захочет циркулем измерить Божью волю, но не прав и богослов, если он думает, что по Псалтири можно научиться астрономии и химии», – писал он. Научное изучение природы и Евангелие – для него два способа откровения Божества: одно – внешнее, другое – внутреннее. В этом Ломоносов следовал традиции западных рационалистов – Декарта и Лейбница, для которых наука, философия и религия не исключают, а восполняют друг друга. Правда, тут уже Бог превращался скорее в философский Абсолют и переставал быть живым Богом Авраама, Исаака и Иакова.

Но в середине XVIII века на Западе жил и действовал Вольтер, резко критиковавший суеверия и пороки духовенства и церкви, хотя и бывший еще не атеистом, а деистом. Если для Вольтера также не было противоречия между религией и наукой, то для него уже существовало противоречие между церковным христианством и просвещением. Насмешки Вольтера над церковью и религиозными предрассудками гремели на всю Европу. Поэтому неудивительно, что смех Вольтера был услышан и отдавался эхом в России, жадно ловившей тогда «последнее слово» просвещенного Запада – тем более что сама Екатерина слыла его «ученицей». Таким образом рождается новый вариант русского западничества – русское вольтерианство или «вольнодумство». Оно началось как

подражание последнему крику западной моды, но развилось вскоре в весьма влиятельное умонастроение. Насмешки над церковью и «попами» именно тогда становятся особенно популярными. Но интересно, что русские «вольтерьянцы» очень скоро пошли далее Вольтера. Положительная сторона учения Вольтера – его гуманизм, его проповедь терпимости были усвоены у нас менее, чем его скепсис. Поэтому русские вольтерьянцы скоро стали и атеистами. Хорошо говорит об этом историк Ключевский: «Потеряв своего Бога, русские вольтерьянцы не просто уходили из Его храма, но, оставаясь в церкви, хулили и поносили ее». Гармония между российским патриотизмом и поклонением западному просвещению вскоре начала теряться, уступая место слепому подражанию всему французскому – ибо Франция была тогда средоточием умственной жизни Запада. Русский сатирик Фонвизин изобличал это слепое поклонение всему французскому в своем «Бригадире», где Иванушка говорит: «Тело мое родилось в России, это правда, однако дух мой принадлежал короне французской». Эти слова могли бы повторить очень многие из тогдашних «западников», нередко лучше изъяснявшихся по-французски, чем по-русски. Но, помимо вольтерьянского вольнодумства, в Россию проникали и иные западные влияния, бывшие в некотором роде реакцией на вольтерьянство. Сюда нужно прежде всего отнести масонство и затем сентиментализм, бывший больше чем только литературным течением. Масонство на Западе было реакцией против одностороннего рационализма и иссушающего душу скептицизма Вольтера и энциклопедистов. Оно стремилось примирить разум и веру, науку и религию через «очищение» религии от суеверий. При этом само масонское движение получило характер какой-то эзотерической новой церкви, с таинствами, с посвящениями, со своей дисциплиной. Масонство не отрицало христианства, но ценило в нем преимущественно моральное содержание. Фактически же оно стремилось подменить собой традиционное церковное христианство (религией более «просвещенного» типа).

В России главными представителями масонов были Новиков, Лопухин, Гамалея и некоторые другие. Но мы будем говорить только о Новикове. Новиков был первым видным русским публицистом полемического стиля, ведшим борьбу на два фронта: против суеверий, предрассудков и злоупотреблений властью помещиков, с одной стороны, и против слепого подражания западным нравам – с другой. Он проделал огромную просветительную работу, был редактором первых русских журналов («Трутенъ» и др.), полемизировал с самой Екатериной, которая вначале благосклонно поощряла такое свободомыслие. Впоследствии он стал масоном умеренного толка и проповедовал масонство с большим искусством и осторожностью. Когда, после Французской революции, императрица стала относиться подозрительно ко всякому неортодоксальному вольнодумству, она отдала Новикова под суд и заключила его в Шлиссельбургскую крепость. Между прочим, перед тем она просила митрополита Платона «проверить» его религиозные взгляды.

Митрополит Платон дал отзыв, что он в жизни не встречал лучшего христианина, чем Новиков. (Но нет сомнения, что если бы митрополит лучше разбирался в богословии, он должен был бы заклеить взгляды Новикова – не его поведение – как не православные.)

А. Н. Радищев

Но самым значительным из радикалов екатерининской эпохи является, безусловно, Радищев (1749–1802). Интересно, что он в числе других молодых людей был послан императрицей для обучения в Германию, где и кончил Лейпцигский университет. Он хорошо усвоил идеи Лейбница и впоследствии французских энциклопедистов, крайние из которых были материалистами и атеистами. Он усвоил «западные идеи» не только с их критической, отрицательной, но и с положительной стороны. Он был первым полноценным русским гуманистом и рационалистом. Усвоив дух западного гуманизма, он резко критиковал недостатки русского быта и особенно крепостное право. В этом он был союзником Новикова. Но если Новиков разоблачал только злоупотребления крепостным правом, то Радищев подверг осуждению сам принцип рабовладения, как несовместимый с достоинством человека, в своем знаменитом «Путешествии из Петербурга в Москву». Книга эта начинается характерными словами: «Я взглянул окрест меня – и душа моя страданиями человечества уязвлена стала» – слова, которые русская интеллигенция могла бы взять своим «мотто». Если бы эта книга появилась до пугачевщины и до Французской революции, то она вряд ли вызвала столь резкую реакцию со стороны императрицы, которая ведь и сама в молодости увлекалась просветительными идеями. Но книга Радищева вышла в 1790 году, когда всякий либерализм стал для Екатерины пугалом. Императрица, прочитав книгу, пришла в ужас от радикализма автора, характеризовала книгу как «рассеяние французской заразы» и устроила суд, который приговорил автора к смертной казни, замененной 10-летней ссылкой в Сибирь. Русская интеллигенция зачислила многострадального автора в свой мартиролог как первого мученика. Впрочем, в 1796 году Павел освободил Радищева, который покончил жизнь самоубийством при Александре. Для нас интересно, что значение Радищева не исчерпывается его обличительным «Путешествием». Из-под его

пера вышел также замечательный философский трактат «О смертности человека и его бессмертии». Составлен этот трактат с большим искусством, основательностью и некоторой самостоятельностью мысли. В нем Радищев подробно приводит аргументы материалистов против бессмертия души и затем опровергает эти аргументы, выступая в качестве защитника бессмертия, понимаемого им в духе учения Лейбница о перевоплощениях («метаморфозе»). Большевики изображают теперь Радищева в качестве первого русского материалиста и атеиста, что совершенно неверно. Радищев, правда, с сочувствием приводил некоторые взгляды французских энциклопедистов, но в то же время критиковал их. Он признавал реальность материи, отрицаемую спиритуалистами, но отрицал первичность материи по отношению к духу. Радищев был реалистом и дуалистом, а не материалистом. Изображать его защиту бессмертия как самозащиту против цензуры, как это делают большевики, – значит извращать факты. Радищевская концепция бессмертия далека от христианского учения и могла уже поэтому подвергнуться давлению цензуры, если бы цензура в то время была столь строгой, как в позднейшие, николаевские времена. Но трактат Радищева появился до Французской революции, когда цензура была еще достаточно либеральной. В своей этике Радищев также выступает как последовательный гуманист. Он ратует за подчинение страстей разуму, во имя человеческого достоинства и свободы духа, но он – против всякого аскетизма. «В человеке... никогда не иссякают права природы, – пишет он, – совершенное умерщвление страстей – уродливо». Трактат Радищева написан в высшей степени зрело. Это – первая русская философская работа, стоящая вполне на уровне тогдашней философской культуры, не потерявшая интереса и по сегодняшний день. В лице Радищева русская мысль еще не научилась летать, но она уже расправила крылья. Как известно, Радищева высоко ценил Пушкин, и одна из редакций «Памятника» гласит: «Вослед Радищеву восславил я свободу». Большевики без достаточного основания причисляют его к своим предшественникам. «Друг свободы» не мог быть предтечей рабства.

Радищев – первый из крупных представителей дворянской интеллигенции, который предвосхитил позднейший разрыв интеллигенции с правящим слоем. Говоря словами историка Федотова, русская интеллигенция, в ее целом, в эпоху Екатерины II и Александра 1 шла вместе с правительством – с тем, чтобы впоследствии перейти во враждебный лагерь. И Радищев был застрельщиком этой вражды, этого раскола между правящим слоем и большинством интелгенции.

* * *

Перейдем теперь к другому течению, излагаемому в историях литературы под именем «сентиментализма». Сентиментализм прежде всего – новый литературный стиль, проникнутый «чувствительностью», жалостью к униженным и оскорбленным мира сего. В нем было много искусственной слезоточивости, но в основе его скрывался высокий гуманизм, призыв к раскрепощению чувств. Собственно, под «сентименталистами» подразумевалось в то время то, что мы называем теперь «тонкой душевной организацией». Это была проекция гуманизма на литературу плюс искусственное культивирование «чувствительной сердечности». Сентиментализм не имел никаких общественных или философских тенденций или претензий. Он был школой внутреннего воспитания чувств – «эдюкасион сентименталь». Но он сообщил свой стиль целой эпохе. У нас представителем сентиментализма выступил молодой Карамзин («Бедная Лиза» и другие произведения). Он призывал к гуманизации чувств, а не общественного строя. Поэтому характерно, что Карамзин (1766–1821) писал о себе И. И. Дмитриеву: «По чувству я остаюсь республиканцем, – но при том верным подданным русского царя». И Державин, в плане литературном отнюдь не сентименталист, обращаясь к наследнику престола Александру 1, призывал: «Будь страстей твоих владыка, будь на троне человек». Александр 1, можно сказать, был воспитан в духе сентиментализма. Интересно, что именно в школе сентиментализма раскрепостилась русская речь, русский литературный язык. Уже Ломоносов предпринял первую реформу русского литературного языка, очистив его от смеси

простонародного говора с обилием иностранных варваризмов, характерных для петровской эпохи. Карамзин сделал новый шаг вперед, сблизив русский литературный язык с разговорным, но введя в то же время выражения, удачно переводимые с французского. Известно, что против Карамзина и его школы выступил адмирал Шишков, поклонник славяно-русского стиля. Этот спор был первым предварением позднейшего раскола между славянофилами и западниками. Но нужно подчеркнуть, что это было только предварение, что дело ограничивалось литературными вопросами, а не выросло в спор мировоззрений. Здесь по своей литературной ориентации Карамзин был «западником». Но это не мешало тому же Карамзину резко выступить против знаменитого Сперанского (1772–1834), творца «Проекта», означавшего переход от самодержавия к конституционному образу правления. Образцом для Сперанского служил «Codex Napoleonicum», да и вся ориентация его была западническая, что не противоречит тому, что он очень считался с русскими условиями жизни, и труд его был, конечно, чем-то гораздо большим, чем копирование. Александр одно время склонялся к проекту Сперанского. Тогда-то Карамзин выступил против государева фаворита в защиту «исконно-русских начал» самодержавия и преданности вере («Записка о древней и новой России»). В конце концов государь охладел к Сперанскому, и из его «Проекта» реальное осуществление получил лишь «Государственный Совет». Это столкновение (Сперанского с Карамзиным) можно также считать предварением будущего спора между славянофилами и западниками. Интересно, что Карамзин выступал в одном случае как «западник» (реформа литературного языка) – что вполне согласуется с его словами «по чувству я республиканец», в другом же – как «славянофил» (в общественно-политическом плане) – «и при том верный подданный русского царя».

Религиозная мысль

Займемся теперь русской религиозной мыслью конца XVIII века. Центральными фигурами здесь являются Паисий Величковский и Тихон Задонский. Паисий Величковский (1722–1794), побывав на Афоне (как и его предшественник Нил Сорский), решил обновить по афонскому образцу традиции «старчества», столь популярные в Древней Руси, но заглохшие после победы иосифлян и особенно после петровских реформ. Эти традиции, живые еще в народной памяти, были им оживлены, и именно от Паисия и от Тихона идет то оживотворение русского подвижничества, которое вскоре дало такие драгоценные плоды, как Оптина Пустынь и Серафим Саровский. Характерно глубокое отличие этого нового (в сущности, древнего) стиля русского благочестия от московского стиля. Там – упор на «бытовое исповедничество», на строгий ритуал и чин, идея русского «священного царства». Тут – возвращение к традициям первохристианства, упор на слова Христа: «Царствие Мое не от мира сего», жажда обожения и преображения вне каких-либо политических проекций. Это – не уход от мира, а если уход, то временный, для духовного самособирания. Это – монашество в миру, отнюдь не мрачное и строгое, а, наоборот, светлое, исполненное радости о Господе. В особенности Тихон Задонский (1724–1783) может считаться предшественником Серафима Саровского, всякого приходящего к нему встречавшего восклицанием: «Радость моя». Эта традиция «старчества» в сущности более православна по духу, чем мессианская мечта о «Третьем Риме», все еще популярная в значительной части русского духовенства.

Сам Тихон был не только подвижником, но и духовным писателем, стиль которого поражает своей простотой и прозрачностью, «безбытной обнаженностью души». «Он великий был страстей Спасителей любитель, и не токмо умозрительно», – сообщает о нем биограф. В своих писаниях он не только писал о своем мистическом опыте, но откликался и на злобу дня – на падение веры в русском обществе.

«Уменьшились суеверия, но уменьшились и вера». Это был, по словам Флоровского, «апостольский отклик на безумие вольнодумного века». Правда, в нашем обществе мало знали Тихона. Но он был хорошо знаком монашеству, ибо явился одним из родоначальников новой, благодатной струи и истории русского монашества. И недаром Достоевский, через инок Парфения, обратил такое внимание на образ Тихона, сделав его прототипом двух гениальных созданий своей пророческой фантазии: Тихона в «Бесах» и старца Зосимы в «Братьях Карамазовых».

Г. С. Сковорода

Философски наиболее ценным мыслителем конца XVIII века был «старчик» Григорий Сковорода (1722–1794). Сковорода был воспитанником Киевской семинарии. Обладая прекрасным голосом, он был послан в Петербург, где пел в придворной капелле. Затем он стал домашним учителем в семье одного генерала и вместе с ним выехал за границу, проведя много лет в Германии. Вскоре, по возвращении на родину, он отверг предлагаемые ему должности и, пережив религиозный кризис, стал на всю жизнь «странником». Умер в глубокой старости, почитаемый своими учениками, хотя и мало известный обществу. Над его могилой на памятнике вырезана надпись, составленная им самим: «Мир ловил меня, но не поймал». Сковорода с молодости был религиозен, а в зрелые годы его религиозность углубилась. Он отверг компромиссы между житейским благополучием и религиозным самоуглублением. Оставаясь до конца жизни православным, он, однако, жаждал христианского самопознания, а не только благочестивой жизни. Он был прирожденным мыслителем, всецело подчинившим свои философские помыслы религиозной жажде слияния с Богом. Он не оставил системы, но все его писания проникнуты единым христианским миропониманием. Он ни в чем не противоречил традиционному богословию, но выходил за рамки богословия. Его можно назвать первым русским свободным православным мыслителем. Его философия построена на дуализме мира видимого, земного и невидимого, божественного. Все земное для него – только тень и след Божественного. Корень зла он усматривает в самообожествлении воли. О такой воле он и говорит: «Воля, насытый ад, все тебе яд, всем ты яд». «Всяк, обоживший волю свою, враг есть Божией воле и не может войти в царство Божие». Поэтому он просит Творца свободить его от «клеякой стихийности мира». Под внешним благополучием мира, по слову Сковороды, таится тайная скорбь, тайное отчаяние, истекающее от мирового и личного греха:

Мир сей являет вид благолепный, Но в нем таится червь неусыпный. Горе ти, мире! Смех мне являешь, Внутрь же душою тайно рыдаешь.

И в другом стихотворении он говорит: «О, прелестный мир! Ты – океан, пучина, ты мрак, вихрь, тоска, кручина!» Для Сковороды познать себя – значит познать Бога, увидеть Бога в себе. В этом он следует и за блаженным Августином, и за немецкими мистиками позднего средневековья, особенно за Яковом Бёме и за Мейстером Экхартом. «Познать себя и уразуметь Бога – один труд». «Что есть сердце, если не душа. Что есть душа, если не бездонная мыслей бездна... и кто объемлет эту бездну, если не Бог». В то же время Сковорода откликался и на современные ему темы. Успехи светской западной цивилизации для него несомненны, но он осуждает их с точки зрения религиозного идеала: «Мы измерили море, землю, воздух и небеса... Что ни день, то новые опыты. Чего только мы не умеем, чего не можем! Но то горе, что при всем том чего-то великого недостает». Сковорода не оставил школы, хотя имел учеников. Он был скорее высоко поучительным эпизодом в истории русской мысли, чем основоположником какой-то традиции. И настоящая оценка Сковороды пришла спустя столетие после его смерти. Но он – вершина русской религиозно-философской мысли XVIII века, так же как Паисий Величковский и Тихон Задонский были вершинами мысли чисто религиозной. Говоря о начатках философии в XVIII веке, нельзя пройти мимо Державина, создателя жанра «философской лирики», достигшей позже такого совершенства в поэзии Фета и Тютчева. Его ода «Бог» философски (*пропуск...*)

На пороге XIX века

Что же касается тех, менее высоких идей, которыми жило русское общество, – то к началу XIX века влиятельными оставались вольтерьянство, отчасти масонство и особенно сентиментальный квиетизм – самонастроение, ставившее себе главной целью «внутреннее облагораживание сердца», внутренний покой. Сам Александр 1, после победы над Наполеоном, все более склонялся к квиетизму мистического оттенка и отошел вскоре от политики, где первым лицом стал пресловутый Аракчеев, фанатик военной дисциплины прусского образца. В области же политической преобладающим направлением был умеренный либерализм, правда сочетаемый в начале XIX века с государственным патриотизмом. Ведь и сам Александр 1 склонялся в первый период своего царствования к либерализму и вместе со Сперанским лелеял мечту о введении Конституционной монархии. Высокий патриотический подъем во время и после наполеоновских войн не только не умерил этого либерализма, но даже подкреплял его. Русским патриотам хотелось видеть свою страну освобожденной от крепостного права и самодержавия, просвещенной и свободной. В 1816 году по образцу немецкого «Тугендбунда» создается «Союз спасения» (позднее «Союз благоденствия»), прямой целью которого была помощь правительству в деле просвещения народа и возвеличения России. Цель эта официально была формулирована как «распространение между соотечественниками истинных правил просвещения и нравственности и помощь правительству к возведению России в степень величия и благоденствия, к коим она Творцом предназначена».

Этот Союз существовал открыто, но после 1821 года, когда случился бунт в Семеновском полку (вовсе не связанный с деятельностью общества) и когда государь фактически передал внутреннее управление реакционному Аракчееву, он вынужден был объявить себя «распущенным». Правительство этим как бы отвергло поддержку общества. Тогда-то и возникли «тайные

общества», которые ставили себе уже революционные цели. Нужно, однако, заметить, что эти общества не были еще социалистическими, ибо идеи социализма тогда не были известны. Общества эти руководились либеральными идеями, причем многие из членов обществ ставили себе в качестве образца американскую Конституцию. Этих обществ было два – Северное и Южное. Северное общество, во главе с поэтом Рылеевым, братьями Муравьевыми и другими, было более умеренным. Оно стояло за введение конституции с федеративным устройством, наподобие Соединенных Штатов. Интересно, что оно хотело возродить Народное Вече. Южное общество было более радикальным. Оно стояло за республиканский образ правления и даже готово было не остановиться перед цареубийством. Но, будучи более левым, оно было и более тоталитарным. Члены его отвергли федеративное устройство и были сторонниками централизации. Во главе этого общества стоял полковник Пестель. Как известно, организованное Северным обществом восстание декабристов в 1825 году потерпело неудачу, так как они действовали слишком неумело, не нашли себе поддержки в широких кругах народа и общества и встретили решительное сопротивление власти. Как бы то ни было, восстание декабристов знаменовало собой в культурном отношении разрыв между элитой общества и правящим слоем. После восстания, при Николае I, общество больше не чувствует себя союзником правительства, как это имело место при Екатерине II и при Александре I, оно становится менее патриотичным. В свою очередь правящий слой, лишенный поддержки общества, становится все более бюрократическим. Былая дворянская монархия уступает место монархии бюрократической.

Общество окончательно лишается возможности политической и социальной активности. Но этим создаются предпосылки для рефлексии, для поисков нового мировоззрения. Ибо течения, господствовавшие в XVIII веке – вольтерьянство, масонство и другие, – были скорее умонастроением, чем мировоззрением. Им недоставало глубины, четкости, не говоря уже о самостоятельности. Как это

ни парадоксально, но достаточно реакционная эпоха Николая 1 (1825–1856) была эпохой золотого века русской поэзии (Пушкин, Лермонтов, Гоголь), и она же была эпохой пробуждения русской мысли.

Толчком к этому пробуждению явилось влияние немецкой идеалистической философии (Канта, Фихте и особенно Шеллинга и Гегеля). Нужно заметить, что начало XIX века было в культурном отношении вершиной расцвета европейской философской мысли. Немецкая философская мысль выгодно отличалась от французской и английской мысли того времени своей глубиной, своим синтетическим, мировоззрительным характером, высотой своих нравственных воззрений и, наконец, своим профетическим характером (устремлением к будущему). В тридцатые годы, вместо политических кружков, у нас начинают процветать философские кружки – молодых русских шеллингианцев и гегелианцев («любомудры»). В этих кружках и произошел первый раскол между двумя мировоззрениями – национально-религиозным и религиозно-философским (славянофилы) и – космополитическим и социальным (западники). Самостоятельная русская мысль начинается именно с этого раскола. Здесь впервые был поставлен вопрос об историческом предназначении России, вопрос об ее верховном идеале. Это и будет собственно предметом настоящих очерков. До сих пор я говорил или об исторически-культурной подоплеке возникновения русской мысли, или же излагал ее первые, ученические опыты. Ибо XVIII век в культурном отношении был периодом ученичества у Запада; русская мысль здесь пробуждалась, но еще не пробудилась. Тем не менее я считал своим научным долгом бросить хотя бы слабый свет на XVIII век – век перехода России из культурного полубытия к пробуждению самобытного творчества, самобытной мысли. Но об этом – уже в следующем очерке.

Приложение 1. «Любомудры». Предварение славянофильства

Первое подлинное пробуждение русской философской мысли относится к началу 20-х годов XIX века. Помимо исторических условий (назревавшая потребность самосознания после Отечественной войны 1812 года), мощным толчком здесь послужила немецкая идеалистическая философия. Киреевский в начале тридцатых годов писал: «Нам необходима философия, все развитие нашего ума ее требует... но откуда придет она?... конечно, из страны, которая в умозрении определила другие народы» (имеется в виду, конечно, Германия). Недаром Пушкин представлял Ленского как «поклонника Канта». Но первым вдохновителем русской мысли явился Шеллинг, этот наиболее романтический философ немецкого идеализма. Последующее увлечение Гегелем было более «браком по логической необходимости». Душевно же русским философам более импонировал Шеллинг. Первыми проповедниками Шеллинга в России были профессора Московского университета Велланский и особенно Павлов. Но они были более популяризаторами, чем самостоятельными мыслителями, – сколь ни велика их роль была исторически.

Русские шеллингианцы сосредоточились в кружке «любомудров» (основан в 1823 году, «самозакрылся» в 1825 году). В него входили: кн. В. Ф. Одоевский (председатель), Д. Веневитинов (секретарь), И. Киреевский, С. Шевырев, М. Погодин и некоторые другие. Это были все очень молодые люди (Одоевскому было 20 лет, Веаевитинову – 18, Киреевскому – 17). Участник этих собраний Кошелев писал впоследствии: «Тут мы читали иногда наши философские сочинения. Но все чаще... беседовали мы о прочтенных нами творениях немецких философов... Христианское учение казалось нам пригодным только для народных масс, а не для нас, философов». Кн. В. Ф. Одоевский писал в том же духе: «Моя юность протекала в ту эпоху, когда метафизика была такой же общей атмосферой, как ныне политические науки. Мы верили в возможность такой

абсолютной теории, посредством которой можно было бы строить все явления природы...».

Главным оратором обычно выступал поэт Вeneвитинов, приводивший своими вдохновенными речами всех в восторг. Философских отрывков, принадлежащих его перу, почти не сохранилось (он умер 22 лет от роду). Но известно, что он защищал интуицию и утверждал, что «Россия найдет свое основание, свой залог самобытности... в философии». Первым русским шеллингианцем, оставившим более чем заметный след в русской мысли, нужно считать князя В. Ф. Одоевского (1803–1869). Вначале Одоевский увлекался натурфилософией. Он утверждал необходимость «познания живой связи всех наук» и стремился построить «гармоничное здание целого». Вскоре он перешел к мистике (мистическая литература была очень в ходу в начале XIX века). Философское завершение этих исканий он нашел в Шеллинге, главным образом, «трансцендентального периода». Шеллинг стал для него высшим философским авторитетом. Мысли Одоевского, хотя они и представляют собой перепев идей Шеллинга (отчасти и других философов-монистов), носят на себе, тем не менее, яркий индивидуальный отпечаток автора. В них содержится протест против засилия рассудка – тема, которая будет одушевлять и Киреевского, выразившего это стремление к преодолению рационализма много зрелее. Но в русской философии почин в этом отношении принадлежит Одоевскому. «Рассудок, предоставленный самому себе, мог произвести лишь синкретизм, – пишет Одоевский, – дальше сего идти не мог». Одоевский далее повторяет мысль многих мистиков и романтиков о том, что «раньше в людях было больше инстинктуальной силы». В то же время он не хочет быть врагом разума, стремясь к синтезу интуиции («инстинктуальной силы») и рассудка, чем к их резкому противопоставлению. «Великое дело – понять инстинкт, то есть возвести его в степень разумности». Оригинально перефразируя динамическую теорию материи Канта, Одоевский пишет: «Может быть, один день отделяет нас от такого открытия, которое покажет произведение вещества от невещественной силы». Эта мысль звучит актуально именно

теперь. Одоевский мечтает о создании новой, всеобъемлющей науки, которая примирила бы инстинкт и разум и начала которой он находит у Каруса, Гёте и Ломоносова. Весьма интересны мысли Одоевского об искусстве, в котором он, следуя за Шеллингом, видит великую силу. По мысли Одоевского, в искусстве действует великая сила, которую, быть может, имели раньше все.

Особенно ценил он музыку, которой посвятил своего рода философский гимн в «Русских ночах». Интересно также, что Одоевский явился первым в России философским предшественником славянофильства. Основные идеи славянофильства, выраженные в сороковых годах Хомяковым и Киреевским, содержались уже в потенциальном виде в писаниях Одоевского, относящихся к двадцатым и тридцатым годам. Одоевский первый сформулировал идеи, легшие в основу славянофильского мессианизма, и сказал устами главного героя своего сборника философски-фантастических новелл «Русские ночи»: «Осмелимся же выговорить слово, которое, может быть, теперь многим покажется странным, а через несколько времени слишком простым: Запад гибнет». «Не одно тело спасти должны мы, русские, – но и душу Европы». И далее: «В святом триединстве веры, науки и искусства ты найдешь то спокойствие, о котором молились твои отцы... Деятнадцатый век принадлежит России». (Эта мысль, возможно, легла в основу известной статьи И. Киреевского «Деятнадцатый век».) Наконец, Одоевский первый высказал мысль о русской идее как о синтетическом примирении всех идей – мысль, которую впоследствии столь пламенно проповедовал Достоевский. Недаром Одоевский говорил о «всеобъемлющей многосторонности русского духа» и о «стихии всеобщности или, лучше сказать, – всеобнимаемости». Таким образом, Одоевского можно по справедливости считать главным предшественником славянофильства или, если угодно, «славянофилом до славянофильства».

Очерк третий. Ранние славянофилы

Целью реформ Петра Великого было создать из России великую и просвещенную державу путем прививки сильной дозы европейской культуры. Тело Российской Империи создавалось при самом Петре. Но душа новой России пробудилась значительно позже. Первые ростки новой русской литературы взошли уже при Екатерине – имена Ломоносова, Державина, Фонвизина, Новикова явились здесь достойным обещанием будущего расцвета. Огромная черновая работа, проделанная Ломоносовым над русским языком, и литературная реформа языка, произведенная Карамзиным, создали условия дальнейшего развития русской культуры. Но это были только обещания и условия – сам первый расцвет русской литературы наступил лишь во второй четверти XIX века, и он неразрывно связан с именем Пушкина – первого русского гения глубоко национального и в то же время стоящего на высоте европейской культуры. По словам Герцена, «на вызов Петра Великого Россия ответила через сто лет колоссальным явлением Пушкина». Период тридцатых и сороковых годов был периодом Золотого века русской поэзии, но и проза Пушкина и Лермонтова до сих пор является непревзойденной по умению многое сказать в немногом, по мастерству оформления материала. К этому же времени относится расцвет такого гениального, хотя и больного таланта, как Гоголь, «горький смех сквозь слезы» которого так контрастировал с солнечной ясностью Пушкина. Историки литературы с полным правом говорят о двух главных линиях русской прозы: пушкинской и гоголевской. Пушкинскую традицию продолжили Гончаров, Тургенев, Толстой, Чехов, гоголевскую – Достоевский, Салтыков, Лесков. К этому же периоду относится и первое пробуждение самостоятельной русской мысли. Правда, достижения русской литературы заслонили собой более скромные достижения русской мысли в то время. Тем не менее эти достижения гораздо значительней, чем об этом принято думать. Достаточно указать, что они наложили свою

неизгладимую печать на весь умственный облик русской интеллигенции; ведь Белинского называют отцом русской интеллигенции, а он и позднее Герцен были долгое время ее «властителями дум». Но справедливость требует сказать, что самостоятельная русская мысль впервые пробудилась в гораздо менее популярном и менее известном лагере славянофилов, и на чисто философских весах Киреевский и Хомяков весят больше, чем Белинский и Герцен. Само разделение мыслящей русской интеллигенции на западников и славянофилов было и следствием и стимулом пробуждения русской мысли – первым пробуждением после почти что тысячелетней умственной спячки. Русская мысль пробудилась позже, чем русское слово (литература), и пробуждение ее было гораздо менее импозантным, но именно русская мысль составляет предмет моих очерков. Об эпохальном значении этого пробуждения хорошо говорит Достоевский: «Это была эпоха, впервые сознательно на себя взглянувшая». Гершензон называет этот период «великим ледоходом русской мысли». Словом, значение этого периода нельзя переоценить. Уже в 20-х годах XIX века влияние Вольтера и французских энциклопедистов стало сменяться влиянием немецкой идеалистической философии – Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. В особенности идеи Шеллинга и Гегеля о всемирно-историческом призвании великих народов привлекали молодые русские умы. Для всех несомненна была культурная бедность тогдашней России, так контрастирующей с величием Империи, и вопрос о смысле существования России волновал умы. Еще в 20-х годах возникло общество «любомудров» (1823 г.), куда входили и Одоевский, и Веневитинов, и совсем юные тогда Хомяков и Киреевский. В этом обществе господствовал культ Шеллинга, наиболее романтически настроенного философа того времени. Эти «занятия» философией были продолжены в кружке Станкевича. Один из участников собраний общества красочно описывает эти «ночи умственных беснований, вплоть до рассвета и звона к заутрене» – всякий стремился углубиться в тайны немецкой метафизики, ибо только знание ее давало в глазах участников право ставить иные, более близкие злобе дня

вопросы. Одоевский говорит о культе Шеллинга так: «В начале XIX века Шеллинг был тем же, что Христофор Колумб в XV веке: он открыл человеку неизвестную часть мира, о которой существовали какие-то баснословные предания, – его душу». В 30-е годы увлечение Шеллингом сменилось увлечением Гегелем; в то же время из метафизического тумана стали показываться более ясные очертания и мысли: овладев метафизической алгеброй, молодые русские мыслители, вооруженные философией, стали ставить вопрос о смысле русского бытия сознательно и конкретно. Мнения при этом разделялись. Одни считали, что Россия просто отстала от ведущих европейских стран и что ей нужно продолжать учиться у Запада. Другие, наоборот, думали, что под влиянием реформ Петра Россия потеряла свое собственное культурное лицо и что ей надлежит воскресить в себе древнерусские начала быта и культуры, чтобы быть в состоянии сказать миру свое, новое слово. Оба лагеря были преисполнены любовью к родине и желали ей блага, но культурная и философская ориентация у них была противоположная. По словам Герцена, «наше сердце билось одно, но головы, как у двуликого Януса, смотрели в разные стороны».

В 1836 г. в журнале «Телескоп» было опубликовано знаменитое первое «Философическое письмо» Чаадаева, где он начисто отрицал культурно-историческое значение России, называя само бытие ее «недоразумением» и «пробелом в плане мироздания». Письмо это произвело ошеломляющее впечатление и способствовало обострению спора. В полемике, поднявшейся вокруг письма, славянофилы и западники разделились окончательно на враждебные лагеря. Обыкновенно славянофилов рисуют как каких-то культурных реакционеров, достойных лишь насмешки, мечтавших повернуть историю назад, а западников – как поклонников слепого подражания всему западному. Действительная картина много сложнее: западники по-своему не менее любили Россию, хотя к этой любви у них нередко примешивалась ненависть к отрицательным чертам русского быта и к русскому невежеству. Иногда этот элемент ненависти брал верх. Так, поэт Алмазов

писал: «Как сладостно отчизну ненавидеть и жадно ждать ее уничтоженья»^{*}. Но лучшие западники – Белинский и Герцен с негодованием отмежевывались от таких строк и мечтали видеть Россию «стоящей впереди умственного прогресса человечества». Что же касается славянофилов, то лишь более наивные из них стремились к простому возврату в допетровский быт. Лучшие же славянофилы – Киреевский и Хомяков считали, что Россию нужно вернуть к началам православного быта с тем, чтобы затем развивать эти начала, беря при этом у Запада все его положительные достижения. Хомяков называл Запад «страной святых чудес», а Киреевский назвал свой первый журнал «Европеец» – да и сами они прекрасно знали Запад, кстати сказать, лучше, чем большинство западников (кроме Герцена). Их движущей силой была вовсе не ненависть к Западу, а борьба за русскую самобытность. Мало того, они верили, что будущая русская культура впитает в себя и все положительные начала европейской культуры, но ассимилирует их на основе православия.

Принято также нередко смешивать славянофильство и панславизм. Панславизм был лишь политической проекцией славянофильства, притом далеко не у всех славянофилов. Киреевский, например, никогда не увлекался идеями политического панславизма. Существенно, что при таком подходе сводится на нет главное и самое ценное в славянофильстве: стремление к созданию православной целостной культуры. Вообще, название «славянофильство» выбрано по вторичному признаку и дает повод к недоразумениям. Термин «православный русизм» был бы гораздо точнее. Во всяком случае, у большинства историков культуры, особенно иностранных, установилась какая-то традиционная несправедливость в оценке славянофильства.

Идеология славянофилов на первый взгляд сходна с официальной правительственной идеологией того времени, сформулированной в тезисах министра Уварова: «Православие, самодержавие, народность». Славянофилы действительно превыше всего ставили православие, были стопроцентными монархистами и стремились возвеличить русский народ. Но

мотивы у славянофилов были совсем другие, и в эти тезисы они вкладывали иное содержание. Они стремились не к официальной церковности, а к возрождению православного духа, который, по их вере, хранился в народе, и к созданию православной культуры, только начала которой, повторяю, они видели в Киевской и Московской Руси. Они были монархистами, но находились в негласной оппозиции к бюрократической монархии Николая I; они хотели совместить единовластие государя с самым широким выражением народного мнения – недаром некоторые из них стремились возродить Земские соборы. Во всяком случае, они были либеральными, можно даже сказать демократическими, монархистами. И наконец, их стояние за «русскость», за «русский дух» ничего общего не имело с квасным патриотизмом или со стремлением к государственному империализму. Хомяков, правда, в молодости мечтал об объединении славян под эгидой России, но более всего славянофилы были заинтересованы в развитии национально-православной русской культуры, мессианизм их носил более национально-культурный, чем государственно-империалистический, характер.

Они, правда, мечтали о возрождении Запада светом православной культуры, но ни в коем случае не на основе насилия. Можно говорить скорее об утопическом, чем об империалистическом, характере их мессианизма.

Но горе – свет погас и мертвенным покровом

Задернут Запад весь – там будет мрак глубок.

Услышь же глас судьбы, воспрянь в сияньи новом

Проснися, дремлющий Восток!

Нередко принято также смешивать славянофильство Киреевского и Хомякова со славянофильской группой Кошелева и Погодина. Кошелев и Погодин действительно издавали славянофильские журналы и были более на виду общества, чем Киреевский и Хомяков. Но Кошелев и Погодин были более заинтересованы политическими вопросами, чем проблемами культуры, а как раз оцерковление и создание культуры было центральной темой первых славянофилов. Из истории славянофильства, правда, нельзя вычеркнуть Кошелева и

Погодина, но Киреевский и Хомяков, сами иногда сотрудничавшие с Кошелевым, сочли, тем не менее, нужным отмежеваться от них. О славянофильстве следует судить прежде всего по Хомякову и Киреевскому, к которым на десятилетие позднее присоединились «младшие славянофилы» – Константин Аксаков и Юрий Самарин. Кошелеву же и Погодину принадлежит видное место в политической истории славянофильства, но весьма скромное место в истории русской мысли. Я изложил в самых общих чертах ту платформу, на которой стояли славянофилы, платформу национально-религиозную, притом весьма либеральную в социально-политических вопросах. Однако саму философию славянофилов нельзя излагать столь безлично, хотя бы потому, что создатели ее были в высшей степени яркими личностями и самобытными умами. Киреевский и Хомяков, правда, почти никогда не противоречат друг другу. Но если они говорят в сущности об одном и том же, то глубоко по-разному, так что нам придется сказать о каждом из них отдельно.

А. С. Хомяков

Наиболее видной и основоположной фигурой в истории славянофильства был, без сомнения, Хомяков (1804–1860). Главный его единомышленник Иван Киреевский обладал философски более углубленным умом и имел более заслуг перед историей русской мысли. Но ему не хватало той универсальности интересов, той кипучей энергии и того темперамента бойца, которые необходимы для создания движения. А Хомяков обладал этими качествами в высшей степени. Он был на редкость одаренной натурой и с молодости поражал современников эрудицией и, главное, блеском своей мысли и необыкновенной находчивостью в спорах, из которых он почти всегда выходил победителем. Он умел не только «мыслить вслух», но и зажигать огонь мысли в других. Историк Погодин пишет о нем в таком апологическом тоне: «Что это была за натура, даровитая, любящая, своеобразная. Какой ум необыкновенный, какая живость, обилие в мыслях, которых у него в голове заключался, кажется, источник неиссякаемый, бывший ключом, при всяком случае, направо и налево. Сколько сведений, самых разнообразных, соединенных с необыкновенным даром слова, текущего из его уст живым потоком! Чего он не знал! Не было науки, о которой Хомяков не имел бы обширнейших познаний...» Современник дает такую ему стихотворную характеристику:

Врач, механик и геолог Поэт, философ и теолог. Общины русский публицист, Он мудр, как змий, как голубь чист.

Это совмещение змеиной мудрости с голубиной чистотой в самом деле характерно для Хомякова: он был глубоко и горячо верующим человеком, был счастливо женат, имел привычки хорошего русского барина; был образцовым семьянином и охотником, любил принимать гостей, что не мешало ему блистать в салонах, где вокруг него сразу образовывалась толпа слушателей, ловивших каждое его слово. Он был храбр и благороден, и вообще в характере его было нечто рыцарское. Бердяев сказал о нем меткое слово: «рыцарь Церкви». Его враг,

Герцен, говорит, что он «спал вооруженный» (имея в виду его способность в любую минуту вступать в принципиальный идеологический спор). Тот же Герцен отдает должное Хомякову в следующей характеристике: «Ум сильный, подвижной, богатый средствами и неразборчивый на них, он горячо и неумолимо проспорил всю свою жизнь. Боец без усталости и отдыха, он бил, колот, нападал и преследовал, сыпал остротами и цитатами, пугал и заводил в лес, из которого без молитвы не выйти».

Главные заслуги Хомякова лежат в области богословия и социальной философии. В области богословия можно сказать, что он был первым русским светским философом, попытавшимся выразить в философских категориях дух православия. В противоположность официальным катехизисам того времени, где странным образом смешивалось протестантское и католическое влияние, Хомяков исходит из идеи Церкви, как мистического тела Христова, как богочеловеческого организма. «Церковь не доктрина, не система и не учреждение. Церковь есть живой организм истины и любви или, точнее, истина и любовь как организм». И далее: «Церковь – единство благодати, живущей во множестве разумных творений», она – «многоипостасна», она не просто «коллектив», не просто «идея», но именно целостный многочеловеческий организм.

Он даже считает, что отдельная личность человеческая преображается, поскольку она – пусть временно – входит в лоно церкви. Вне церкви человек – не то, что он есть в церкви. «Каждый человек находит в Церкви самого себя, но не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе духовного единения с братьями, со Спасителем». «Отдельная личность, – пишет он далее, – есть совершенное бессилие и внутренний непримиримый разлад». Эта мысль о том, что отдельный человек, в отрыве от Церкви, рассыпается в противоречиях и неизбежно вступает на путь вражды, была излюбленной мыслью Хомякова. Он даже считал, что целостная истина доступна человеку, лишь поскольку он причастен Церкви, вне Церкви он способен усваивать лишь отдельные истины с маленькой буквы. «Истина, недоступная для отдельного мышления, доступна

только совокупности мышлений, связанных любовью», «церковный разум» является органом познания всецелой истины. Индивидуум может понимать лишь «полуправды», которые легко обращаются в «неправду». Эта «соборная гносеология» является одной из самых оригинальных сторон Хомяковского учения. Она получила, между прочим, систематическое выражение в позднейших трудах князя Евгения Трубецкого. Это учение Хомякова нередко истолковывалось на Западе как проявление якобы врожденного «коллективизма» русского духа. На самом деле учение Хомякова ничего общего не имеет с культом безликого коллектива. Он сам говорит об этом красноречивее всего: «Единство Церкви свободно. Точнее, единство была сама свобода в стройном выражении ее внутреннего согласия». И дальше: «Церковь знает братство, но не знает подданства». И еще дальше: «В делах веры принужденное единство есть ложь, а принужденное послушание есть смерть». Хомяков проповедовал соборность, а не коллективизм. Он является автором мысли о том, что в католичестве единство доминирует над свободой, в протестанстве свобода – над единством и что православие являет собой синтез единства и свободы. Для выражения этого синтеза он вводит понятие «соборность», неперебиваемое на другие языки, – в нем скрещивается внутренняя собранность духа с единством (соборностью) церкви. Из троиственного лозунга Французской революции – свобода, равенство и братство – Хомяков как бы ставит на первое место братство (а не свободу или равенство), возводя это братство в религиозную степень, оцерковляя его. Если говорить о природенных чертах русского духа, то ему присущ дух симфонической соборности, а не дух безликого, однотонного коллектива. Недаром Кайзерлинг заметил, что «русский народ единственный из народов, сохранивших непосредственное отношение к душе своего ближнего». С высот богословия спустимся теперь в область социальной философии, которую, однако, можно понять лишь в свете его богословских идей. Здесь излюбленной мыслью Хомякова была мысль о духе братства и смирения, как главных чертах русского духовного характера. Это именно Хомяков

увидел в сельской общине («мир»), так сказать, экономическое воплощение духа братства. От Хомякова к народникам перешел культ «общины». И это именно Хомяков является автором мысли о «негласном договоре» народа с царем, в силу которого народ перелагает свой изначальный суверенитет на царя – передает ему полноту власти, требуя для себя взамен лишь права на полноту выражения мнения народного. В практике Земских соборов он видел конкретное воплощение этого «демократического монархизма» в Московской Руси. Мистическое понимание царской власти, столь характерное для монархистов, было чуждо Хомякову. Царь, по его концепции, – первый слуга народный, принявший на себя бремя власти и отвечающий за нее перед Богом. Мысль о том, что власть является бременем и грехом, по Хомякову, глубоко коренится в характере русского народа, не желающего править собой. «Самодержавие безгранично, – пишет он, – лишь в ограниченной области избрания его народом». И далее: «Власть должна понять, что ее собственное бытие основано на нежелании народа властвовать». К. Аксаков выразил эту хомяковскую мысль в удачной формуле: «Царю – вся полнота власти, народу – вся полнота мнения и свободы духовной жизни».

Вообще свободолюбие было одной из характернейших черт Хомякова. Интересно, что он обосновал идею свободы прежде всего религиозно: само христианство было для него религией благой свободы – мысль, которую, не без влияния Хомякова, усвоил и Достоевский. «Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос. Ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина...» На этом же основании он отвергает папизм: «Никакого главы церкви, ни духовного, ни светского, мы не признаем. Христос ее глаза, и другого она не знает». И далее: «Христос зримый – это была бы истина навязанная, неотразимая. А Богу угодно было, чтобы истина усвоилась свободно». То же свободолюбие проявлял Хомяков и в социально-политической области. Он протестовал, например, против опеки государства над церковью: «Было бы лучше, если бы у нас было поменьше официальной,

политической религии и если бы правительство могло убедиться в том, что христианская истина не нуждается в покровительстве и что чрезмерная заботливость ослабевает, а не усиливает ее».

По его учению, если в делах политических лучше единовластие, то в делах общественных единогласие есть смерть духовная. Его идеалом было «самодержавие политическое и республика в области духа». Это, конечно, вызвало подозрение со стороны властей – напомним, что николаевский режим был одним из самых реакционных в истории царской России. Поэтому правящие круги относились к славянофилам с неменьшим подозрением, чем к западникам, ибо славянофилы никак не уступали западникам в своем свободолюбии. Дубельт, например, доносил: «Московские славянофилы смешивают приверженность к русской старине с такими началами, которые не могут существовать в монархическом государстве». Правда, в отличие от западников, славянофилы не становились на путь противления власти, ибо лояльность царю содержалась в принципе их учения. Тем не менее московский генерал-губернатор Закревский доносил: «Хотя в их писаниях нет ничего вредного, но под руководством людей неблагонамеренных они могут получить и вредное политическое направление». Но если свободолюбие характерно для всех славянофилов, то у Хомякова был настоящий культ свободы, который можно было бы назвать даже анархическим, если бы он не сублимировал его глубокой религиозностью. Хомяков понимал, что в абсолютной непросветленной свободе таятся соблазны и опасности, но тема эта мало занимала его. Вообще тема зла, столь мучившая, например, Гоголя и Достоевского, для Хомякова как бы не существовала. Он был слишком убежден в том, что христианизация свободы делает ее благой. И он противопоставлял эту благоую свободу эгоистическому индивидуализму, на котором, по его мнению, построена жизнь Запада. Западный культ «разумно эгоистической» личности он противопоставлял русской и православной идее соборности, свободный общественный организм – политическому принуждению, считая это принуждение оправданным лишь в порядке защиты от внешнего

врага. Тот примат социального над политическим, которым так гордились позднейшие народники, берет свое начало также от Хомякова. Хотя в учении славянофилов несомненны элементы утопизма и идеализации древнерусских начал, Хомякова менее всего можно упрекнуть в идеализации всего русского. Это он является автором стихов о России, возбуждавших такое негодование правящих сфер:

В судах черна неправдой черной ... и лени мертвой и позорной И всякой мерзости полна...

Как я уже говорил, Хомяков обладал блестящим полемическим талантом – недаром Герцен считал, что он «всю жизнь проспорил». Но он не любил писать, и приятелям его приходилось иногда чуть ли не силой запереть его в кабинет, чтобы заставить его изложить свои мысли на бумаге. Поэтому литературное наследие Хомякова, по-видимому, уступает действительному богатству его мысли. Тем не менее он является автором замечательного сочинения о церкви «Церковь – одна», лучшего его произведения. Обширные «Записки по всемирной истории» также интересны, но слишком разбросанны (наряду с глубокими и блестящими мыслями там много необоснованных догадок и соображений, сейчас потерявших значение).

Ярче всего Хомяков раскрывается в переписке с друзьями, и составить себе понятие о его личности и философии можно, только ознакомившись с его эпистолярным наследием. Из вещей чисто полемических особенно интересны его «Мысли православного христианина по поводу иных вероисповеданий», где он проводит мысль о преимуществе православия, обвиняя западные церкви в зараженности рационализмом, делающим их слепыми к высшим истинам духа, постижимым лишь интуитивно. Но, по мнению Хомякова, разум нигде не противоречит вере, и только рационалистический рассудок, строящий сеть силлогизмов, приводит к безбожию. Обвинение Запада в зараженности индивидуализмом – и рационализмом – одна из главных тем Хомякова. Впрочем, в его обвинениях нет и тени враждебности, он всегда считал, что мистически церковь

едина и в католичестве и в протестантстве и что они отклонились от целостной истины лишь на поверхности.

Во всяком случае, Хомяков задал тон всему славянофильству и может считаться главным основоположником этого движения.

И. В. Киреевский

Иван Киреевский (1806–1856) – представитель раннего либерального славянофильства. Если его друг и собрат Хомяков был более яркой и динамической фигурой, то Киреевский превосходил Хомякова глубиной и тихой сосредоточенностью своей мысли. Он, безусловно, был наиболее значительным философским представителем славянофильства, обладая нужными для этого качествами – первородством мысли, тонкой философской культурой, писательским даром.

Киреевский написал немного – все его литературное наследие вместе с перепиской уместается в двух томах. Но он не сказал ни одного лишнего слова, и все мысли его, изложенные со скромным изяществом, полны глубокого значения. Выраженной им идеей цельности духа вдохновлялись и Вл. Соловьев, и Лосский, и Франк. Та иконописность духа, та тихая, но твердая сосредоточенность на «едином на потребу», та духовная трезвость, которые составляют отличительные черты православия, были выражены Киреевским с проникновенностью. Личная судьба Киреевского сложилась довольно печально: несправедливые удары судьбы не раз приводили его в длительное состояние уныния, и он не раз прерывал свое творчество. Происходя из просвещенной семьи и будучи на редкость образованным человеком, Иван Киреевский в юности принимал участие в кружке «любомудров», в который входил и юный Хомяков и одно время главенствующую роль играл поэт-философ Веневитинов. В 1831 году Киреевский совершил путешествие в Европу и некоторое время слушал лекции Гегеля в Берлине; в Мюнхене он сошелся с Шеллингом, которого всю жизнь особенно чтил. Возвратившись в Россию, Киреевский начал издавать журнал «Европеец», где поместил статью о современном состоянии русской литературы, обратившую на себя внимание Пушкина. Пушкин тогда сказал, что автору нечего жаловаться на бедность мысли в русской словесности, ибо его статья является живым

тому опровержением. В том же журнале Киреевский поместил свою первую статью «Девятнадцатый век», где он проводил мысль, что скептическому восемнадцатому веку приходит конец и что новый, девятнадцатый век явится веком духовного возрождения, причем России суждено играть в этом возрождении главенствующую роль. Парадоксальным образом, однако, журнал был закрыт за «чересчур высокую оценку западных идей» и за содержащиеся в нем якобы скрытые призывы к либеральным реформам – образец мании болезненной подозрительности со стороны Николая 1, лично давшего о статье автора отрицательный отзыв. Теперь мы знаем, что Киреевский хотел лишь отдать должное Западу с тем, чтобы в продолжении статьи выступить апологетом истинно русских начал. Это произвело на Киреевского, менее всего думавшего о «расшатывании основ», самое тягостное впечатление, и он умолк надолго. Киреевский не принадлежал к сильным натурам, он падал духом после неудач. В 1834 году он женился на Наталье Петровне Арбениной, в которую был влюблен страстно в течение многих лет и глубокая религиозность которой оказала на Киреевского, в молодости лишь «положительно» относившегося к религии, большое влияние. Так, раньше он писал: «Мы возвратим права истинной религии, изящное согласим с нравственностью, глупый либерализм заменим уважением законов и чистоту жизни возвысим над чистотой слога». Это звучит очень благородно, но в то время под «истинной религией» он разумел не православное христианство, а скорее религию вообще – взгляд, который он сам впоследствии отверг как чересчур человечески самонадеянный. Жена Киреевского была духовной дочерью св. Серафима Саровского, и именно через нее Киреевский сблизился со старцами Оптиной Пустыни и от Шеллинга перешел к святым отцам церкви. Поводом к этому явилось замечание его жены, которую он заставил читать Шеллинга. Жена сказала, что вычитанные ею идеи ей знакомы из других источников и в более глубокой форме, а именно из писаний восточных отцов церкви. В 1845 году Киреевский пытается возобновить литературную деятельность и становится

редактором «Московитянина» в сотрудничестве с М. П. Погодиным. Однако из-за расхождений с Погодиным, более заинтересованным в политической, чем философской, стороне славянофильства, он прекращает свое участие в этом журнале. В 1852 году Киреевский напечатал в «Московском сборнике» свою основоположную статью «О характере европейского просвещения в его отношении к просвещению в России», где он выступил уже с развернутой программой славянофильской философии. Но и эта статья, несмотря на ее антизападность, вызвала неудовольствие цензуры из-за ее «либерализма». Наконец в 1856 году, уже после смерти Николая 1, появилась в журнале «Русская беседа» самая значительная философская работа Киреевского «О возможности и необходимости новых начал в философии», в которой ему удалось выразить и обосновать свое философское кредо. Однако одновременно со статьей появилась и заметка о смерти автора: он умер в расцвете творческих сил от холеры. Таким образом, три статьи составляют основное наследие Киреевского. Его творчество прерывалось вследствие внешних причин.

Недаром его друг-враг Герцен писал: «Что за прекрасная, сильная личность Ивана Киреевского: сколько погибло в нем, и притом развитого. Он сломался так, как может сломаться дуб. Он чахнет, борьба в нем продолжается глухо и подрывает его». Тот же Герцен отмечает «печать меланхолии» в Киреевском – не даром на его душевный строй оказал такое влияние Жуковский, кстати сказать, спасший философа от репрессий после закрытия журнала «Европеец». Монах Оптиной Пустыни писал К. Леонтьеву о Киреевском: «Он был весь душа и любовь». Вообще все отзывы о Киреевском полны восторженного преклонения. Он был мягкой, созерцательной натурой, глубоко одаренной, с сильным, самобытным умом, проникнутым «трезвомистическим умонастроением». Ум и чувство были у него в ладу. Он даже настаивал на том, что, «кто не понял мысль чувством, тот не понял ее точно так же, как и тот, кто понял ее одним чувством». Любовь к философии составляла главную творческую страсть Киреевского. Мечта о создании русской, самобытной философии преследовала его с

молодых лет: «Нам необходима философия – все развитие нашего ума ее требует». Взоры его обращались, конечно, к властителям дум того времени – к Шеллингу и Гегелю. «Но откуда придет она, – спрашивал он, – конечно, первый шаг к ней должен быть присвоением умственного богатства той страны, которая в умозрении опередила другие народы». Но, замечает он далее, «чужие мысли полезны только для развития собственных». Считать идеи Киреевского перепевом шеллингианства или гегелианства было бы, однако, глубоким заблуждением. Киреевский овладел оружием современной ему философии с тем, чтобы строить свое учение на иных, глубоко религиозных, православных основаниях. Этими незыблемыми основаниями служили для него писания святых отцов церкви. В них он нашел умозрения не менее глубокие, чем у Шеллинга. Главное же – в них он обнаружил то истинное благочестие, тот дух смирения, ту духовную трезвость, которых не доставало, по его мнению, слишком горделивым и самонадеянным умам Запада. Киреевский хочет «поднять разум выше его обычного уровня», что возможно лишь в том случае, если разум движим верой.

«Святые отцы, – пишет он, – не увлекаясь односторонностью силлогистических построений, держались постоянно той полноты и цельности умозрения, которые составляют отличительный признак христианского любомудрия». Это христианское любомудрие проникнуто духом смирения (в противоположность западной горделивой вере в человеческий разум) и братства (в противоположность западному индивидуализму).

По убеждению Киреевского, «русский быт, еще уцелевший в низших классах, хранит на себе печать восточного любомудрия». Но Древняя Русь мила его сердцу не столько своей русскостью, сколько тем, что в ее образе жизни он видел наиболее чистое воплощение христианских начал в их первоисточной целостности. «Начала русской образованности, – пишет он, – только потому особенны, что они – высшая ее ступень, а не потому, что они совершенно иные». Но Киреевский понимает, что «возобновить философию святых отцов в том

виде, в каком она была в то время, теперь невозможно», ибо «любомудрие святых отцов представляет собой только зародыш будущей философии – зародыш живой и ясный, но нуждающийся еще в развитии». Поэтому Киреевский вовсе не мечтал о возврате к допетровской старине (как нередко представляют себе славянофилов), а рекомендовал на основе этой старины строить новое здание русской культуры. Он хочет, чтобы «православное просвещение овладело всем умственным развитием современного мира, чтобы, обогатившись мирской мудростью, истина христианская тем полнее и торжественнее явила свое господство над относительными истинами человеческого разума». И в другом месте он пишет: «Простое развитие его (зародыша философии в писаниях святых отцов. – С. Л.), соответственное современному состоянию науки и сообразное требованиям и вопросам современного разума, составило бы само собой новую науку мышления». Как видно отсюда, Киреевский вовсе не был врагом умственного прогресса или апостолом реакции. Он хотел лишь, чтобы человеческий прогресс основывался на божественном фундаменте. Его главной идеей была христианизация культуры, ее оцерковление. Руководящей идеей всей его философии была идея цельности человеческого духа, свободной как от отвлеченного рационализма, так и от романтической экзальтации. Эта духовная цельность, по его убеждению, нарушалась «аналитическим ножом» отвлеченного рассудка, поселяя в душе раздвоение между запросами сердца, жаждущего веры, и требованиями холодного разума. Рационализму он противопоставлял веру, а романтической экзальтации – духовную трезвость. Он призывал к утраченной цельности и сосредоточенности духа. «В глубине души есть живое общее средоточие для всех отдельных сил разума, сокрытое от обыкновенного состояния духа человеческого». Киреевский говорит, что нужно искать «в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума». Только устремленность к Богу может дать эту чистоту и первозданную цельность духа, ибо «тот смысл, которым человек понимает

Божественное, служит ему и к уразумению истин вообще». Поэтому-то индивидуализм и рационализм являются врагами целостной истины. Человеческая односторонняя «полуправда» претендует здесь на целостную истину, на самом деле извращая живой образ истины, приводя к нравственному падению. В свете этих воззрений становится понятным главный аргумент Киреевского, выдвигаемый им против западного просвещения: отрыв отвлеченного рассудка от целостного разума, отрыв просвещения умственного от просвещения нравственного, приводящий к тому, что сами достижения ума человеческого обращаются ему во вред. «Мышление, отделенное от сердечного стремления, – пишет он, – есть развлечение для души; чем глубже такое мышление, чем оно важнее, по-видимому, тем легкомысленнее, в сущности, делает оно человека». Этот аргумент – нравственная нейтральность рассудочного знания – повторяется им неустанно. Западное «просвещение, будучи основано на развитии распавшихся сил разума, не имеет существенного отношения к нравственному настроению человека».

В результате это просвещение не утоляет духовной жажды, а оставляет в душах пустоту. «Европейское просвещение, – пишет он далее, – достигло ныне полноты развития... но результатом этой полноты было почти всеобщее чувство недовольства и обманутой надежды... самое торжество европейского ума обнаружило односторонность коренных его стремлений... Многовековой холодный анализ разрушил все те основы, на которых стояло европейское просвещение... так что его собственные начала (т.е. христианство) сделались для него посторонними и чуждыми, а прямой его собственностью оказался этот самый, разрушивший его корни, анализ, этот самодвижущийся нож разума, не признающего ничего, кроме себя и личного опыта, – этот самовластвующий рассудок – эта логическая деятельность, отрешенная от всех других познавательных сил человека». Отсюда «раздвоение и рассудочность – последнее выражение западной культуры». В наше время эти утверждения звучат несколько утрированно, ибо в двадцатом веке в западной мысли началось движение в

направлении реабилитации ценностей духа. Интересно, что мысли, сходные с мыслями Киреевского, высказывал в наше время немецкий философ Макс Шелер (видя в эмоциях и в «логике сердца» орган познания ценностей).

Но господствовавший тогда на Западе культ отвлеченного рассудка был правильно и с редкой яркостью отмечен Киреевским. Суммирую теперь общий смысл учения Киреевского: Западная цивилизация – законный наследник Древнего Рима, от которого она унаследовала индивидуализм (культ отдельной личности) и рационализм.

Поэтому силы эгоизма преобладают на Западе над силами солидарности. Поэтому же на Западе господствует культ личной собственности и личных прав в ущерб сознанию обязанностей и духу служения. Индивидуализм на Западе приводит, по учению Киреевского, к раздроблению общественного целого, к разброду мнений, что, как реакция, вызывает нужду в «единоспасающем догмате», роль которого принимает на себя социализм, являющийся жалкой пародией на христианство. Господство рассудка над интуицией и верой привело к тому, что «развилась сперва схоластическая философия внутри веры, потом реформация в вере и, наконец, в последнее время – философия вне и против веры». Поэтому западная цивилизация становится безбожной и материалистической, что грозит ей духовной гибелью. В противоположность этому Русь приняла христианство из Византии, сохранившей первоначальную чистоту веры. В противоположность западному индивидуализму, на Руси господствовали братство и смирение, получившие свое реальное воплощение в крестьянской общине и в культе гостеприимства. Если на Западе долгое время шла борьба государства с церковью, то на Руси имел место союз государства и церкви. По мысли Киреевского, Россия должна вернуться к утраченному после реформ Петра патриархальному и гармоническому укладу жизни. Это не значит, однако, что России следует замкнуться в своей национальной обособленности. Она должна, на основах православия, самодержавия и народности, развивать православную культуру, в чем воочию обнаружится ее превосходство перед

разлагающимся Западом. В этом учении сразу можно найти болезненное место: прежде всего неоправданная идеализация Древней Руси и чересчур огульная критика западной культуры. Этот упрек относится ко всем славянофилам, но к Киреевскому (и еще более к Аксакову) в особенности. По словам Владимира Соловьева, славянофилы сравнивали идеалы Древней Руси с фактическими грехами Запада. Преимущество, конечно, оставалось на стороне русских идеалов. Однако в учении славянофилов была большая, хотя и односторонняя, правда. Нередко многие критики России совершали ошибку, обратную той, в которой справедливо упрекал славянофилов Вл. Соловьев: западные идеалы гуманности они сравнивали с грешной русской действительностью, причем преимущество оставалось, конечно, на стороне гуманного Запада. Но настоящий метод заключается в том, чтобы сравнивать идеалы с идеалами и действительность с действительностью. И с этой точки зрения за славянофилами остается та заслуга, что они увидели и в философских категориях выразили лучшие стороны русского духа. Пусть эти идеалы не были стопроцентно воплощены – все же русская действительность в лучшие моменты озарялась ими, подобно тому как идеал свободы остается бессмертной заслугой Запада, несмотря на фактические нарушения свобод на Западе. Далее, пусть в своей критике западной культуры славянофилы были односторонни. Но они были первыми, увидевшими и отметившими тот кризис безрелигиозного гуманизма, который принес свои злые плоды в двадцатом веке, но который назревал еще в их время. Славянофилы понимали, что безбожный гуманизм и культ разумной выгоды приводят к нравственному ослеплению и падению. Недаром такой тонкий ум, как Фультон Шин, так любит ссылаться в своих книгах на славянофилов, как на первых возвестителей и обличителей современного кризиса культуры. А Бердяев говорит о «философском подвиге» славянофилов, пробудивших русскую мысль после многовекового застоя. В этом отношении уместно припомнить оценку славянофилов их врагом, западником Герценом. В сороковых годах он еще писал: «Мы видели в их

учении новый елей, помазывающий благочестивого монарха всероссийского, новую цепь, накладываемую на независимую мысль, новое подчинение какому-то монастырскому чину азиатской церкви».

Но двадцатью годами позже, уже прожив на Западе долгое время, Герцен писал совсем в другом тоне: «Во взглядах славянофилов – и это я оценил позже – была доля тех горьких подавляющих истин об общественном состоянии Запада, до которых мы дошли лишь позднее». Правда славянофильства была предана в течение долгого времени забвению или искажению. Только с наступлением русского религиозно-философского ренессанса было вспомнано о заслугах раннего славянофильства (работы Н. Бердяева о Хомякове, Гершензона о Киреевском). Но эта реабилитация славянофилов недостаточно внедрилась в сознание русской общественности. В Советском Союзе о славянофилах упоминается в лучшем случае вкратце, обычно в клеветнически искажающих тонах. Славянофилов нельзя не критиковать, и многие их ошибки видны теперь во весь рост. Но нельзя забывать, что они явились пионерами русской философии и будителями русской мысли. И Ивану Киреевскому принадлежит львиная доля заслуг в этом великом деле.

Младшие славянофилы

Хотя основы славянофильства были заложены Киреевским и Хомяковым, важную роль в окончательном оформлении и популяризации этого движения играли так называемые «младшие славянофилы» – прежде всего Константин Сергеевич Аксаков и Юрий Федорович Самарин.

Упоминавшийся уже выше К. Аксаков (1817–1860) приобрел известность своей диссертацией о Ломоносове и своими работами по русскому языку. Но ему принадлежит также важная роль в популяризации славянофильского учения. При этой популяризации он допускал многие упрощения, вследствие чего бывал нередко мишенью нападок западников. Он был менее утончен, но более прямолинеен в своих славянофильских концепциях. Из бытовых деталей отметим, что он любил ходить в стариннорусском костюме, вследствие чего, по ироническому замечанию одного из критиков, народ принимал его иногда за персиянина. Но Аксаков внес много важных дополнений и формулировок в славянофильство. Он удачно выразил дух критики славянофилами Запада в своей формуле «на Западе душа убывает». Он же ввел термин «хоровое начало» для характеристики хомяковского учения о «соборности». Противоположение социальной сферы – государственной, при примате первой, перенятое затем народниками, было также сформулировано им. Не менее важную роль в судьбах славянофильства сыграл Юрий Самарин (1819–1876). Его диссертация о Стефане Яворском и Феофане Прокоповиче обратила на себя внимание. Публичное издание этой диссертации было временно запрещено ввиду обвинения Феофана (а, следовательно, и Синода) – в протестантском уклоне. За осуждение им в «Письмах из Риги» покровительства, оказываемого правительством балтийским немцам, Самарин был арестован, но вскоре выпущен на свободу. Вообще его воинствующие либерально-славянофильские воззрения вызвали оппозицию у властей. Хотя сам Самарин был убежденным монархистом, он выступал сторонником

постепенных реформ и сыграл немалую роль в подготовке реформы освобождения крестьян. Состоя на правительственной службе, он сделался признанным специалистом по финансовым вопросам. Философии он уделял лишь часть своего времени, но немногое написанное им в этой области полно значения. В ранней молодости Самарин до того увлекся Гегелем, что хотел «обосновать православие Гегелем». Но после сближения с Хомяковым в начале сороковых годов он сделался верным последователем Хомякова, после смерти которого он считался многими его законным преемником на неофициальном посту главы славянофильского движения. В своем вдохновенном предисловии к богословским сочинениям Хомякова он назвал своего учителя «учителем церкви», что также вызвало трения с Синодом. Самарин был блестящим полемистом. Недаром Герцен считал его в этом отношении более опасным противником, чем Хомякова. Два литературных спора, которые вел Самарин (с Герценом и позднее с Кавелиным), имеют чрезвычайно важное значение для истории русской мысли. Эти споры выделены мною в особую подглаву. (см. Приложение II. С. 94–95). Большое философское значение имеют также самаринские «Письма о материализме», к сожалению, не законченные. В них Самарин, отдавая, как это было его обычаем, известное признание заслугам материализма, с тем большей страстностью подвергает острой критике основные пороки этого учения. Посетив в семидесятые годы Германию и ознакомившись с взглядами так называемой «исторической школы» в подходе к христианству, Самарин написал по-немецки несколько острых этюдов, направленных против главы исторической школы Макса Мюллера. В этих этюдах Самарин доказывал, что, хотя исторический метод в подходе к религии может играть полезную подсобную роль, существо религии, как непосредственного общения человека с Богом, ускользает от этого подхода.

Очерк четвертый. Западники-гуманисты

Славянофильство было по преимуществу движением религиозно-национальным и в своей социально-политической проекции патриархально-монархическим. Это не мешало ранним славянофилам быть свободолюбивыми либералами, хотя и консервативного оттенка. Позднейшее славянофильство, однако, утеряло либерализм и быллой высокий идеализм, но зато приобрело большую историческую чуткость. Эволюция западничества протекала в обратном направлении. Чаадаев был религиозным либералом, проповедником социального христианства. Но мы сказали уже, что он не был характерной фигурой для западничества. Классическое западничество было движением секулярным и космополитическим, хотя не чуждым внецерковного христианства и патриотизма. Оно было движением либерального, прогрессивного характера. Позднейшее же западничество характеризуется воинствующим секуляризмом, враждебным христианству, с сильным душком интернационализма, доходившим до ненависти к родине (стихи Печерина: «Как сладостно отчизну ненавидеть и жадно ждать ее уничтоженья...»). И если ранние западники были поклонниками западного гуманизма, еще идеалистически окрашенного, то позднейшие западники впали в довольно примитивный материализм. Тут, даже в деталях, соблюдена обратная пропорциональность. История западничества есть поучительная история вырождения идеи свободы, которая, будучи лишенной религиозных и идеальных источников, стала поклоняться новым кумирам «прогресса», «народа», «коллектива». В этом смысле появившийся в конце столетия ранний русский марксизм есть в какой-то мере законный наследник позднего русского западничества. Для понимания истории русского западничества важно подчеркнуть, что оно есть в каком-то смысле наследие реформ Петра Великого. Отсюда – крайний культ Петра у русских западников. Было время в России, когда западники сидели на троне и задавали тон всей русской жизни (сам Петр, Екатерина Великая до пугачевского восстания, отчасти

Александр 1 в первые годы своего царствования – «дней Александровых прекрасное начало»). Этим объясняется тот парадоксальный факт, что западники могли, под предлогом славословия Петра, проводить по существу враждебные правительству западнические идеи, в то время как националистически настроенные славянофилы за малейшую критику реформ Петра были безжалостно преследуемы цензурой. Вольтерианство было первым предшественником западничества еще в XVIII веке. Я уже указывал на то, что вольтерианство тогда привилось у нас более своим скепсисом, чем пафосом свободы и терпимости. Зато в XIX веке именно положительная сторона западного гуманизма – идеи свободы и достоинства личности, жажда социальной справедливости – делаются ведущими идеями раннего русского западничества. Характерно, что, помимо Монтескье и Адама Смита, помимо Шеллинга и гегеля, на русское западничество наложил свою яркую печать Шиллер – поэт свободы, личного достоинства и справедливости. У нас больше уважали Гёте, но более вдохновлялись Шиллером. Чистейшими, хотя и несколько бледными первыми цветами русского западничества были Станкевич и Грановский – тот самый Грановский, которого в карикатурном виде обессмертил впоследствии Достоевский в лице Степана Трофимовича Верховенского, по поводу которого он приводил стихи: «Воплощенной укоризною ты стоял перед отчизною, либерал-идеалист». Он написал мало, но нравственное обаяние его личности было велико, и не только Белинский и Герцен, но и славянофилы свято чтили его память.

П. Я. Чаадаев

Первым видным русским западником в XIX веке принято с основанием считать П. Я. Чаадаева (1794–1856)^{16а}. Он принадлежал к тем высокообразованным офицерам, которые, проделав поход в Европу во время Освободительной войны против Наполеона, восприняли западный либерализм и мечтали о водворении в России начал европейского просвещения. Однако неудача дела декабристов и начавшаяся при Николае I реакция привели Чаадаева к его весьма пессимистической оценке России. (Собственно, тут были также более глубокие причины, о которых – ниже.) Еще сам царь Петр, как известно, ненавидел русскую старину. В Чаадаеве эта ненависть (конечно, самая ее болезненная форма – любящая ненависть) перешла в осуждение России вообще. Ни один русофоб не написал про Россию таких страшных осуждающих слов, как Чаадаев. Мысли эти были изложены им в знаменитом «Философическом письме» (первом из восьми), опубликованном в журнале Надеждина «Телескоп» в 1836 году. Вот отрывки из этого знаменитого письма, буквально взбудоражившего тогдашнюю общественность: «Я не могу вдоволь надивиться необычайной пустоте нашего социального существования... мы замкнулись в нашем религиозном обособлении... нам не было дела до великой мировой работы... где развивалась и формулировалась социальная идея христианства». Именно в отрыве России от Запада с его светской цивилизацией, основанной, по мнению Чаадаева, на «социальном христианстве», следует искать основную причину этой, по его мнению, культурной пустоты русского национального бытия. В этом смысле он говорит, что «мы живем одним настоящим... без прошедшего и будущего» и что «прошлое России – пусто, настоящее – невыносимо, а будущего у нее нет». «Мы ничего не восприняли из преемственных идей рода человеческого», – продолжает Чаадаев. Он договаривается даже до того, что в «крови русских есть нечто враждебное истинному прогрессу» и что «мы – пробел в нравственном миропорядке». Если Господь Бог все же

создал Россию, то как пример того, что не должно быть, – «чтобы дать миру какой-нибудь важный урок». Иными словами, Россия для него как бы проклята исторической судьбой. Все недостатки и пороки русской жизни, включая самодержавие и крепостное право, он считал следствием отрыва от просвещенного Запада, отчасти же коренящимися в самом русском характере – «ленивом и нелюбопытном» (Пушкин), склонном к рабству и охотно терпящем тиранию. Словом – хуже не выдумаешь. Естественно, что письмо это произвело впечатление «выстрела, раздавшегося в темную ночь» (Герцен), и правительство приняло свои меры. Журнал «Телескоп» был закрыт, сам Чаадаев официально объявлен сумасшедшим, и за ним был установлен строгий надзор. Впрочем, до ареста дело не дошло, и надзор был впоследствии снят. Это письмо Чаадаева послужило одной из главных причин раскола между западниками и славянофилами, и вообще долгое время оно было «соблазном для западников, безумием для славянофилов». Чаадаеву открылась какая-то страшная правда о России – темная правда, от которой нельзя просто отмахнуться. Но, как увидим ниже, он понял впоследствии и другую, более светлую сторону целостной правды о России. Чаадаев вообще был своеобразнейшей фигурой. За внешностью гвардейского офицера в нем скрывался один из глубочайших в тогдашней России умов и инстинкт революционера. Недаром хорошо знавший его Пушкин писал: «Рожден в оковах службы царской, он в Риме был бы Брут, в Афинах – Периклес, а здесь он – офицер гусарский». Теперь, после опубликования в советском журнале «Литературное наследство» в 1935 году пяти из считавшихся ранее утраченными «Философических писем» Чаадаева и части его переписки¹⁷, мы знаем, что все это страшное осуждение России было следствием или, вернее, одним из возможных логических выводов из общего мировоззрения Чаадаева, а вовсе не исчерпывалось только «вызовом» (хотя такой элемент несомненно играл роль важного повода в его высказываниях). Ибо Чаадаев был прежде всего глубоким религиозным мыслителем, первым в России создавшим оригинальную

концепцию христианской философии, ориентированной, однако, на католичество, а не на православие. К традиционному богословию он относился, впрочем, с большим недоверием. Он сам писал: «Я, благодарение Богу, не богослов и не законник, а просто христианский философ». При этом Чаадаев был, так сказать, «религиозным имманентистом». Высшая цель для него – достижение Царства Божьего здесь, на земле. Об этом он пишет во вдохновенных словах: «Истина едина: Царство Божие, небо на земле, осуществленный нравственный закон. Это есть предел и цель всего, последняя фаза человеческой природы, разрешение мировой драмы, великий апокалиптический синтез». Эта высшая цель достигается для него посредством исторического процесса, который – провиденциален, хотя, в силу присущей человеку свободы, отнюдь не предначертан с необходимостью. В этом смысле он говорит о том, что свобода – страшная сила, потрясающая мироздание. Тем не менее он больше сосредоточивается на провиденциальном смысле истории, чем на иррациональной силе свободы. «Христианство, – говорит он далее, – является не только нравственной системой, но и вечной божественной силой, действующей универсально в духовном мире». Но благая весть христианства, по Чаадаеву, обращена не только к индивидуальным душам, для их личного спасения, – а прежде всего ко всему человечеству, как оно развивается в историческом процессе. «Историческая сторона христианства включает в себе всю философию христианства». И далее: «Призвание Церкви в веках было дать миру христианскую цивилизацию». При такой установке религиозного имманентизма становятся более понятными высказывания Чаадаева о России. Ведь православие по преимуществу – мистично, а не социально, оно более подчеркивало спасение индивидуальных душ, чем нравственный прогресс человечества. Для трансцендентного православия, по мысли Чаадаева, времени как бы нет. Между тем для него путь к Вечности лежит именно через время – через исторический процесс. В этом смысле характерно выраженное им «пламеннейшее желание – видеть Пушкина посвященным в тайну времени». Проф. В. В. Зеньковский хорошо говорит о том,

что Чаадаев остро чувствовал «пламень истории» и горел этим пламенем. Эта основная установка религиозного имманентизма и упора на философию истории у Чаадаева не менялась. Но впоследствии изменились те выводы, которые он делал применительно к России. Сначала он отвечал на нападки противников, не сдавая своих позиций: «Я любил мою страну по-своему, и прослыть за ненавистника России мне тяжелее, чем я могу Вам выразить», но, как ни «прекрасна любовь к отечеству, есть нечто еще более прекрасное – любовь к Истине. Не через родину, а через Истину ведет путь на небо». Однако в сороковых годах в его оценках России и смысла ее бытия произошел довольно радикальный переворот. Он пришел к выводу, что некоторые из тех самых недостатков, за которые он так бичевал Россию, могут послужить залогом ее будущего величия.

Так, он писал: «Россия, если только она правильно уразумеет свое призвание, должна взять на себя инициативу проведения всех великодушных мыслей, ибо она не имеет привязанностей, страстей, идей и интересов Европы». В другом письме А. Тургеневу он высказывается еще радикальнее в направлении признания миссии России: «Мы призваны обучить Европу множеству вещей, которых ей не понять без этого. Не смейтесь, Вы знаете, – это мое глубокое убеждение. Придет день, когда мы станем умственным средоточием Европы... таков будет логический результат нашего долгого одиночества... наша вселенская миссия уже началась». И наконец, он писал: «Провидение сделало нас слишком великими, чтобы быть эгоистами. Оно поставило нас выше интересов национальностей и поручило нам интересы человечества... Переворот в его взглядах на Россию в позднейшие годы, таким образом, вряд ли может подлежать сомнению. Поэтому изображать Чаадаева только как крайнего русофоба было бы по меньшей мере односторонне. Мысль его описала своеобразный круг: из крайнего западника, ненавистника России он стал чуть ли не пророком всемирно-исторического призвания России, то есть приблизился к гавани славянофилов, отнюдь не став славянофилом. (Возможно, что известную роль в этой перемене

взглядов сыграло и его общение с бывшими членами кружка «любомудров», особенно с князем В. Ф. Одоевским.) Возможно также, что в его первых, крайне отрицательных высказываниях о России был элемент вызова, но объяснять этим «вызовом» все первое философическое письмо можно только путем весьма искусственной натяжки. Нужно сказать также, что новая концепция России у позднейшего Чаадаева более согласуется с его общей религиозной философией истории, чем его прежние высказывания. Ибо утверждать, что «мы – пробел в нравственном миропорядке», – значит возлагать ответственность не только на Россию, но и на Провидение, как будто «забывшее» Россию, – что было бы просто нечестиво. Можно понять, что на основе своей исторической концепции, подчеркивавшей исторически-социальную миссию христианства, Чаадаев имел основания считать Россию сильно отставшей по сравнению с Западом. Ведь он продолжал считать Россию отставшей и позднее. Но почти полное отрицание исторического смысла бытия России можно объяснить лишь переходящей в ненависть горечью, а не обязательным логическим выводом. Повторяю: позднейшая, мессианская концепция призвания России гораздо более выдержана в духе его исторического провиденциализма. Нет поэтому достаточных оснований не верить Чаадаеву, когда он писал в «Апологии сумасшедшего»: «Я счастлив, что имею случай сделать признание: да, было преувеличение в обвинительном акте, предъявленном великому народу... было преувеличением не воздать должного (Православной) Церкви, столь могучей, иногда столь героической». Ведь новый строй мыслей Чаадаева нашел свое отражение не только в «Апологии сумасшедшего» (опубликованной лишь в 1867 году, после смерти философа), но и в его переписке. Так, в письме графу Сиркуру он писал: «Наша церковь по существу – церковь аскетическая, как Ваша – социальная... это – два полюса христианской сферы, вращающейся вокруг оси своей безусловной истины». В историю русской мысли и всей русской культуры Чаадаев вошел преимущественно «отрицательным» аспектом своих суждений о России. Произведенный его первым философическим письмом

шок был внешне ранящим, но внутренне здоровым явлением: предъявленный им русской культуре обвинительный акт вынуждал к защите и тем самым разбудил русскую мысль. В этом – вольная или невольная историческая заслуга Чаадаева. Но теперь, когда в распоряжении исследователей имеется гораздо более полное наследие Чаадаева, чем век или даже полвека тому назад, долг историка – восстановить целостный образ Чаадаева, включая весь диапазон его мыслей о России. Вообще же Чаадаев принадлежал к умам, опередившим свое время и тем самым осужденным на одиночество. Этот ореол трагизма был хорошо подмечен Герценом, давшим запоминающуюся зарисовку Чаадаева в сороковые годы – в период «Апологии сумасшедшего»: «Печальная и своеобразная фигура Чаадаева резко отделялась грустным упреком на темном фоне Московской high life... Как бы ни была густа толпа, глаз находил его тотчас – лета не исказили его стройного стана, его бледное, нежное лицо было совершенно неподвижно... воплощенным «veto», живой протестацией смотрел он на вихрь лиц, бессмысленно вертевшихся около него...»¹⁸ Интересным дополнением к этой характеристике может служить отзыв его идеологического врага, вождя славянофилов А. Хомякова: «Просвященный ум, художественное чувство, благородное сердце... привлекали к нему всех. В то время, когда, по-видимому, мысль погружалась в тяжкий и невольный сон, он особенно был дорог тем, что он и сам бодрствовал и других побуждал... Еще более дорог он был друзьям своим какой-то постоянной печалью, которой сопровождалась бодрость его живого ума...» От большинства остальных западников Чаадаев отличался своей глубокой религиозностью. Позднейшее западничество восприняло от Чаадаева его гуманизм, но отвергло его религиозное обоснование гуманизма. Оно смягчило его беспощадный суд над прошлым России, но и не разделило его позднейшего мессианизма.

* * *

Упомянем об еще одном представителе раннего западничества – о Козловском¹⁹. Позднейший отпрыск русского вольтерианства, Козловский был непримиримым скептиком в

отношении России. Он отрицательно относился не только к правительству или порядку, но и к самому русскому народу. Он был действительно ненавистником России. Интересно, что Козловский познакомился во время одной из своих поездок за границу с маркизом Кюстином и успел посеять в последнем семена русофобства еще до того, как Кюстин попал в Россию. Это именно Козловский является автором мысли о том, что русские мстят за свою моральную и культурную неполноценность внешним величием Империи – мысль, которая обычно приписывается Кюстину и на которую так любят ссылаться русофобы (в том числе генерал Бедел Смит в своей книге «Мои три года в Москве»). Но главными представителями западничества были Белинский, Герцен и Михаил Бакунин. Каждый из них был яркой индивидуальностью, каждый оставил богатое литературное наследство и наложил свою неизгладимую печать на дальнейшие судьбы русской культуры. Я упоминал уже, что, будучи философски менее оригинальными, западники наложили большую печать на облик русской интеллигенции, чем славянофилы, которым суждено было быть недопонятыми.

В. Г. Белинский

Виссарион Григорьевич Белинский (1811—1848), прозванный за свою пламенность «неистовым Виссарионом», был ведущим русским литературным критиком, законодателем литературных оценок своего времени, к слову которого прислушивалась вся причастная литературе Россия. В его оценках немало промахов, но он обладал несомненным критическим чутьем и силой убеждения, и мы в значительной степени до сих пор оцениваем Пушкина, Лермонтова, Гоголя сквозь призму оценок Белинского. Но он был больше чем только литературным критиком – он был прирожденным трибуном, глашатаем общественных идеалов, почти что общественной совестью тогдашней России. Будучи философским дилетантом, он обладал тем не менее способностью схватывать нравственный смысл влиявших на него учений. Вообще для него характерна крайняя обостренность нравственной совести, соединяемая с фанатичной нетерпимостью к инакомыслящим, – комбинация качеств, характерная для значительной части русской интеллигенции. Я не буду излагать историю его увлечений сначала Шеллингом, затем Фихте, затем Гегелем (здесь он следовал за историей увлечений Бакунина) и, наконец, утопическим социализмом. Об этом слишком много писалось. Но важно отметить два обстоятельства: почти до последних лет своей жизни он был философским идеалистом, но делал из идеализма выводы, обратные выводам славянофилов: он с самого начала оставался на почве секуляризма и был исповедником внецерковного, адогматического христианства. И во-вторых, он был персоналистом: в центре его мировоззрения, при всех сменах его философских кумиров, всегда стояла человеческая личность. Именно это последнее обстоятельство, соединяемое с крайней нравственной чуткостью Белинского, привело его впоследствии к разрыву с Гегелем – и в этом разрыве, как ни странно это может показаться, нравственная правда была на стороне философского дилетанта Белинского, а не властителя дум Гегеля. Уже в первый, «шеллинговский»

период своей деятельности, например в «Литературных мечтаниях», Белинский превозносил нарождающуюся русскую литературу за ее гуманное направление, за ее обличение темных сторон русского быта. Мы оставляем здесь в стороне его литературно-критические оценки. Под влиянием Шеллинга он тогда превозносил народность русской литературы. Напомню, что учение Шеллинга о «национальном духе», в котором проявляется Мировой Дух, было тогда очень популярно в России. Но когда Белинский, увлекся Гегелем, то он принял и тезис последнего о том, что «все действительное – разумно». Из этого Белинский делал вывод, что и мрачные, реакционные эпохи, каковой была эпоха Николая 1, представляют собой необходимый момент в русской истории. Поэтому наперекор своей нравственной совести он пытался дать философское оправдание реакции Николаевской эпохи в своей статье «Бородинская годовщина». Замечу в скобках, что здесь Белинский, следуя за Бакуниным, недопонял Гегеля, который «действительное» отличал от просто «существующего». Сам Бакунин впоследствии понял свою ошибку, но впал в обратную крайность: он стал придавать исключительное значение гегелевскому моменту «антитезиса», то есть отрицания. Этот пафос отрицания и разрушения был для него мостом к переходу к анархизму. Белинский же, пережив четырехлетнее увлечение гегелем, покорившим его именно философским реализмом, порвал с Гегелем. Эти метаморфозы имеют свои параллели и в развитии западной философии, где также шел спор между гегелевской «правой», то есть ортодоксальным гегелианством, и гегелевской «левой», подчеркивающей революционные моменты в учении знаменитого философа. Из гегелевской «левой» и вышел Людвиг Фейербах, автор глубоко атеистической книги «Сущность христианства», оказавшей огромное влияние на формирование философских взглядов Карла Маркса. Разрыв Белинского с Гегелем и переход критика в стан атеистического социализма имеют огромное значение для эволюции мировоззрения всей русской интеллигенции. Поэтому на этом аспекте взглядов Белинского я и останавливаю особое внимание. По учению Гегеля, исторический процесс есть

процесс самоосуществления Мирового Духа. В истории нет ничего случайного, даже зло и страдания, эпохи деспотизма и реакции суть необходимые диалектические моменты в развитии человеческого духа. Мало того, периоды мирного благоденствия Гегель считает неблагоприятными для развития, так как они усыпляют человеческий дух. Такие мирные периоды он называет «пустыми страницами истории». Нравственная совесть Белинского подняла бунт именно против такой ложной, по его мнению, теодицеи. Здесь, по его мнению, в жертву прогрессу приносится человеческая личность. «Вопрос о личном бессмертии, – писал Белинский, – альфа и омега истины... Я не отстану от Молоха, которого философия называет «Общее», и буду спрашивать у него, куда она дела его». «Что мне в том, что живет общее, когда страдает личность, – писал он далее. – Общее, это – палач человеческой индивидуальности...» В письме к Боткину он написал строки, которые знала в свое время вся русская интеллигенция и которые являются как бы манифестом его бунта не только против Гегеля, но и против ортодоксального христианства. «Субъект у Гегеля, – пишет он, – не сам по себе цель, но средство для мгновенного выражения общего... Смейся, как хочешь, а я свое: судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира... и гегелевской Allgemeinheit. Мне говорят: развивай все сокровища своего духа для свободного самонаслаждения духом... Кланяюсь покорно, Егор Федорович... но если бы мне удалось влезть на высшую ступень лестницы развития, я и там попросил бы вас дать мне отчет во всех жертвах живой жизни и истории... иначе я с верхней ступени лестницы бросаюсь вниз головой. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев... Говорят, что дисгармония есть условие гармонии. Может быть, это очень выгодно и усладительно для меломанов, но уж, конечно, не для тех, кому суждено выразить своей участью идею дисгармонии...» Эти слова, между прочим предвосхищающие бунт Ивана Карамазова, делают честь нравственной чуткости Белинского, который, подобно Иову, не хотел дешевых утешений и дерзновенно требовал отчета у Бога. Практическое следствие этого бунта таково:

идеалистическая философия, а также и традиционное христианство дают слишком дешевое утешение, предлагая покорность судьбе и личное совершенствование и забывая о муках и страданиях «униженных и оскорбленных». Поэтому Белинский, а за ним и большинство русской интеллигенции отвернулись от философского идеализма, а заодно и от церковного христианства, идя навстречу материализму, имеющему-де смелость смотреть прямо в глаза жестокой действительности и бороться с ней, и навстречу социализму, который тогда был единственным течением, боровшимся за социальную справедливость. То, что истинная сущность христианства смешивалась при этом с параграфами катехизисов, что настоящее христианство призывает к помощи ближним, при этом забывалось. Вернее, это помнилось, но истинное христианство при этом резкой гранью отделилось от Церкви, которая своей покорностью несправедливой власти казалась поддержкой Молоху богатства и Левиафану власти. Фейербах учил, что любовь к Богу несовместима с любовью к ближним, так как человек, верующий в Бога, будет переносить свои лучшие чувства на загробный мир и не будет бороться активно со злом, в то время как атеист, по его мнению, обратит все свои силы на борьбу со злом во имя блага человечества. Белинский в то время страстно воспринял учение Фейербаха – и как раз к этому периоду относятся его знаменитые споры с Достоевским, о которых я буду говорить в одном из следующих очерков. Самое решительное исповедание новой веры Белинского было дано им в знаменитом письме к Гоголю, где критик огненными словами обличает писателя за его позднейшую проповедь христианского смирения и за отказ от его лучших произведений («Мертвые души»). Гоголь, так представлялось Белинскому, невольно обличал раньше социальное зло, в то время как после своего «обращения» он впал в нездоровый мистицизм и религиозное ханжество. Слова Белинского дышат ненавистью к церкви. «В словах Бог и религия вижу тьму, мрак, цепи и кнут», – писал Белинский Герцену. В письме к Гоголю он утверждает: «Церковь была и остается поборницей неравенства, льстецом власти, врагом и

гонительницей братства между людьми». Далее он говорит, что русский народ – «глубоко атеистический народ», хотя и пребывающий еще во власти религиозных предрассудков. Письмо Белинского Гоголю – это манифест русского западничества позднейшего издания. Оно может считаться и манифестом русского «просвещения» – термин, которого мне придется подробнее коснуться позднее. Сейчас лишь скажу, что «просвещение» означает наивную веру в разум, науку, прогресс, веру во всемогущество экономики, техники, совмещаемую с презрением к религии, философии, чистому искусству за их якобы бесполезность или даже вредность. В истории русской интеллигенции «просвещение», с легкой руки Белинского, укоренилось и дало свои плоды в лице позднейших шестидесятников и отчасти в лице большевизма. Как бы то ни было, эволюция Белинского от прекраснодушного, «шиллеровского» идеализма к Гегелю и затем к социализму и атеизму совпадает с эволюцией взглядов большинства русской интеллигенции и с эволюцией русского западничества. Именно поэтому история эволюции взглядов Белинского столь поучительна для нашей общей темы.

А. И. Герцен

Перейдем теперь к другому яркому представителю русского западничества – А. И. Герцену (1812–1870). Герцен обладал, безусловно, самым блестящим литературным дарованием среди западников. Он был также самым широким из них по своему культурному кругозору и единственным из ведущих западников, который действительно знал хорошо Запад. В молодости он вместе с другом своего детства, Огаревым, основал свой собственный кружок, конкурировавший с кружком Станкевича. Об его «аннибаловой клятве» борьбы за свободу в России, данной им на заре юности, написано во всех литературных хрестоматиях. Кружок Герцена, в противоположность философскому кружку Станкевича, носил социально-политический характер. Герцен был одним из первых у нас проповедников утопического социализма. Социальный вопрос так и остался главной темой всей его жизни. За антиправительственную деятельность он был сослан в Вятку, но через несколько лет мог опять вернуться в Москву. В молодости Герцен сочетал социалистические увлечения с внецерковным христианством и даже прошел через период религиозной экзальтации и мистицизма. Впоследствии, однако, он пришел к убеждению, что мистицизм размагничивает волю к борьбе за свободу, которой он хотел посвятить свою жизнь, и стал склоняться к агностицизму, иногда переходившему в прямой атеизм. Этому способствовали его занятия естественными науками: он был автором ценных статей по философии естествознания («О дилетантизме в науке», «Письма об изучении природы» и пр.). Большевики, конечно, изображают Герцена материалистом, тогда как он был первым у нас апостолом философского позитивизма. Но этот философский позитивизм сочетался у Герцена с высоким этическим идеализмом²⁰. Он глубже, чем кто-либо другой из западников, усвоил лучшие заветы западной культуры – гуманизм, веру в свободу и в нравственное достоинство человеческой личности. Он, конечно, был более гуманистом по духу, чем слишком

нетерпимый Белинский. В середине сороковых годов Герцену удается получить разрешение на выезд за границу, где он оставался до конца своих дней в качестве политического эмигранта. Революция 1848 года застала его в Париже; он жил также некоторое время в Швейцарии, пока не обосновался в Лондоне, где и прожил большую часть своей заграничной жизни. В Лондоне он издавал свой знаменитый «Колокол», самое название которого показывает, что он ставил себе целью будить русское общество, призывая его к борьбе с реакцией за свободу. За границей он вскоре создал себе репутацию как бы посла русской свободы, вождя русских революционных сил. Его знали и с ним считались все выдающиеся западные борцы за свободу, начиная от Гарибальди и Прудона и кончая Карлом Марксом. Последний, впрочем, ненавидел Герцена, как своего соперника, и вел против него кампанию клеветы. В своей лучшей книге «Былое и думы» Герцен подробно рассказал об эпопее своих европейских скитаний и о своей душевной драме, которая представляет не только биографический, но прежде всего общекультурный интерес. Дело в том, что, уехав за границу в качестве стопроцентного поклонника светской культуры Запада, Герцен вскоре стал разочаровываться в Западе, который, по его убеждению, стоит бесконечно ниже своих идеалов и органически неспособен воплощать высокие принципы свободы и равенства. В этом он поневоле несколько сблизился со своими прежними врагами – славянофилами, хотя в то же время он никогда не переходил в их лагерь. Между прочим, он был едва ли не единственный из западников, воздавший должное своим идейным врагам: он чрезвычайно высоко ценил Киреевского и Хомякова. Разочарование в Западе, при органической невозможности для него отказаться от западной идеологии, и составляет стержень душевной драмы Герцена, которая, между прочим, была прекрасно проанализирована в статье о. Сергия Булгакова «Душевная драма Герцена» – лучший до сих пор работе о Герцене²¹. Перейдем теперь к краткому изложению социального мировоззрения Герцена. Если главными врагами России являлись, по его мнению, невежество народа и деспотическая самодержавная власть (а таковой она

была в эпоху Николая 1), то на просвещенном и либеральном Западе главным врагом прогресса является мещанство, то есть узкий эгоизм, погоня за комфортом, половинчатость мысли и действия и филистерское лицемерие. С легкой руки Герцена самое слово «мещанство» вошло прочно в обиход русской публицистики, и по-русски оно звучит сильнее и выразительнее, чем немецкое слово «шписертум» или английское «филистинизм».

Иначе говоря, по мнению Герцена, на Западе люди более свободны, но они пользуются свободой лишь для устройства своих мелких делишек. На Западе больше социальной справедливости, но она носит чисто формальный характер. Фактически Запад чтит свои высокие идеалы лишь в теории, оставаясь на практике погруженным в засасывающую тину мещанства. Отсюда – типично западное лицемерие, сочетающее политическую мелодекламацию с культом посредственности и узкого эгоизма. В ярких красках выражает Герцен свой протест против западного мещанства: «Современное поколение имеет единого бога, имя которому капитал; у буржуазной европейской цивилизации нет соперников, но есть – эпоха мещанства, эта гнилая червоточина в организме Европы... тяжело видеть, что это – та Европа, в которую мы верили... Здесь само христианство обмелело в мирной гавани реформации, обмелела и революция в мирной гавани либерализма... печать мещанства стерла с чела Европы печать Духа Святого...»

«Европа погрязла в невылазном болоте мещанства. Она, быть может, от самодержавия частной собственности и избавится, реализовав экономическую сторону социализма. Это будет лучший случай, но и тогда ей не смыть с себя мещанства. Самый социализм ее будет мещанским». Единственную прогрессивную силу на Западе Герцен видел в социализме. Однако, приветствуя социализм в его тогдашнем настоящем, как врага правой реакции, Герцен в то же время опасался торжества социализма в будущем, такого социализма, который во имя общественного блага приносит в жертву самую дорогую для него ценность – человеческую личность. «Подчинение

личности обществу, народу, человечеству, идее есть продолжение человеческих жертвоприношений», – пишет он. И в пророческую минуту из-под его пера вырвались следующие строки: «Быть может, настанет день, когда социализм окажется худшей формой тирании – тиранией без тирана, тогда в душах неведомого нам нового поколения проснется новая жажда свободы, и оно подымет бунт против социализма во имя свободы». В особенности подозрительно относится он к марксизму – самих марксистов он называл презрительно «марксидами». Он был одним из немногих тогда, кто предвидел неизбежность вырождения победившего марксизма в новую, страшную самодержавную диктатуру. Нужно сказать, что Маркс ненавидел Герцена и клеветнически называл его платным агентом правительства, только для виду притворявшимся социалистом. Это, конечно, была клевета, но ей тогда кое-кто верил. Мы сказали, что Герцен опасался торжества крайнего социализма, но, с другой стороны, он создал собственную разновидность социализма. Он, правда, заимствовал идею безгосударственного социализма у Прудона, но проводил эту идею глубоко по-своему. Герцен никогда не забывал, что социализм должен быть только средством освобождения личности, а ни в коем случае не самоцелью. Социализм, ставший самоцелью, неизбежно приведет к тирании самого страшного вида – тирании анонимного общественного блага над живой личностью. В центре социального мировоззрения Герцена стояла всегда человеческая личность, ее нравственная свобода и достоинство. Выражаясь современным языком, он был проповедником «персоналистического социализма». Насколько такой социализм заслуживает названия социализма – другой вопрос. Во всяком случае, от Герцена тянется нить к народничеству и, тем самым, к партии эсеров, собравшей, как известно, наибольшее количество голосов на выборах в Учредительное собрание, разогнанное в 1918 году большевиками. Социализм в России имел двух апостолов – Маркса и Герцена. Победил социализм Маркса, но именно потому, что он был циничнее, последовательнее и реалистичнее, чем этический социализм Герцена. Характерной

чертой герценовского социализма была унаследованная им от славянофилов вера в крестьянскую общину. Подобно славянофилам, Герцен высоко ценил общину как зародыш расцвета русского социализма. Он думал даже, что Россия сможет миновать капитализм и из феодального, самодержавного периода через социальную революцию перейти прямо в социализм. Но если для славянофилов община была проявлением христианского духа братства, то для Герцена община была проявлением социалистического инстинкта русского народа. Живучесть крестьянской общины являлась для Герцена залогом того, что в русском народе живет идея социальной справедливости. Разочаровавшись в живых силах Запада, он с тем большей силой стал все свои надежды возлагать на Россию. Это не значит, что он отказался от западных идеалов свободы, но он считал, что Запад не в силах осуществлять свои идеалы и что осуществить эти идеалы призвана Россия, которая чужда западного мещанства и в которой живет живой дух братства. В этом – своеобразие позиции Герцена, западника по убеждению, славянофила по инстинкту. Писания Герцена пользовались в николаевской России огромной популярностью, он был тогда общепризнанным «властителем дум», кумиром русской интеллигенции. Но положение изменилось в шестидесятых годах, после освобождения крестьян, которое Герцен приветствовал в своей пламенной статье под названием «Ты победил. Галилеянин». Дело в том, что ученики Белинского и Герцена – Чернышевский, Добролюбов, Писарев были примитивнее, но последовательнее своих учителей. Им казалось непоследовательным совмещение натурализма и позитивизма в философском мировоззрении с идеализмом в области социальной этики. Для них и этика должна быть обоснована на разумном эгоизме, на утилитаризме, а не на гуманистических идеалах, которые, по их мнению, остаются при этом висящими в воздухе. Для Герцена все дело заключалось в социальном освобождении, и он был довольно равнодушен к политическим формам борьбы. Для его же учеников именно политическая революционная борьба должна быть главным делом, социальное же освобождение при

этом приложится само собой. Им была неприемлема позиция Герцена – материализм в естествознании, позитивизм в философии, идеализм в этике. Они хотели быть стопроцентными реалистами, отказавшимися от всех гуманистических «предрассудков», которые для них были неосознанным наследием ненавидимого ими христианства. По всем этим причинам новое поколение «шестидесятников» относилось к Герцену как к наивному идеалистическому старцу, который не может больше идти в ногу с эпохой. Поэтому в шестидесятых годах влияние «Колокола» стало ослабевать. К этому присоединилось еще одно обстоятельство: во время польского восстания Герцен стал на сторону поляков, провозгласив лозунг: «За нашу и вашу свободу». Между тем, когда русское общество из статей Каткова узнало, что поляки хотят не только освобождения, но и «Польшу от моря до моря», по русскому обществу прошла волна патриотического подъема, и Герцен в глазах многих стал ренегатом. В целом можно сказать, что Герцен представляет собой яркий пример человека, сохранившего бессознательную религиозность, но сознанием своим ушедшего в проповедь секуляризма. Его лучшие черты – высокий этический идеализм, нравственная чуткость – вскормлены и воспитаны в нем христианством: ведь и западный гуманизм есть не что иное, как проекция христианской этики на светскую культуру. «Гуманизм – это единственное, что у нас осталось практически от христианства» (Кьеркегор). Поэтому Герцен был раздвоенной натурой: сознанием своим он отвращался от церкви и христианства и мечтал об эпохе, когда люди устроятся на началах науки и разума.

Подсознанием же своим он был обуреваем религиозными исканиями, которые не могли найти адекватного выхода при его натуралистическом мировоззрении. Отсюда – раздвоение между этикой и философией, между западническими идеалами и верой в Россию и ее великую миссию.

Приложение II. Спор между Самариным и Кавелиным

Один из самых видных представителей позднейшего западничества – Кавелин опубликовал в начале 70-х годов свою главную книгу «Задачи психологии». В этой книге Кавелин поставил себе целью не только обосновать психологию как науку, но и найти в ней источник нравственного возрождения личности. По убеждению Кавелина, нравственность может иметь своим основанием два источника – религию и науку. Но религия в силу своей субъективности может иметь значение лишь для данной личности. Естественные науки могут играть для морали лишь подсобную роль. Поэтому он считал, что нравственность может опереться на твердые и конструктивные начала лишь в психологии, если последняя может стать наукой. Как видно отсюда, Кавелин стоял за чисто гуманистическую этику. Против этого гуманистического обоснования этики и выступил Самарин. Polemika между обоими мыслителями продолжалась три года (1872–1875), причем был проведен троекратный обмен мнениями. В своем ответе Самарин обвинял Кавелина в противоречии между требованиями, предъявляемыми его противником к нравственности, и выводами, к которым последний приходит.

«Вы захотели, – писал Самарин, – научно, то есть безрелигиозно, обосновать требования, опирающиеся в действительности на данные религиозного свойства». Самарин поясняет, что не может быть неверующего сознания, что сознание без высшего критерия или идеала есть выдумка психологов, а не подлинная психическая реальность. Безрелигиозное сознание, говорит Самарин, есть «*contradictio in adiecto*», и дело может идти лишь о замене одной религии другой или о замене подлинной веры наукообразным суеверием. Далее Самарин обращает внимание на «полупозитивистическое» мировоззрение Кавелина, согласно которому признается дуализм материи и психики, но

одновременно утверждается, что в мире явлений (а сущность вещей непознаваема) материя определяет психику.

Но если дело обстоит так, продолжает Самарин, то, значит, и мораль, как основывающаяся на психологии, основывается в конце концов на слепой материи, что никак не может быть основанием морали. Что касается свободы, то Кавелин, утверждая психологический детерминизм, признает в то же время возможность «произвольных» побуждений – в случаях, когда человек находится в спокойном состоянии и не побуждается к действию внешними обстоятельствами. Против этого тезиса Самарин возражает, что и при так называемом спокойном состоянии духа должны быть какие-то причины поступков, которые, в духе мировоззрения Кавелина, могут быть, в конце концов, только материальными. Однако, продолжает Самарин, свобода личности ярче всего проявляется именно в беспокойном состоянии, ибо при этом обнаруживается, какой именно ценностью данный человек руководится. Выбор, продолжает он, проявляется именно при конфликтах. «Материалист по мировоззрению, – пишет Самарин, – Вы в Ваших требованиях, сами того не замечая, исходите в первом случае (свобода) из признания полной независимости души, для которой при Вашем детерминизме не может быть места, а во втором (нравственность) – из представления об устойчивых психологических ассоциациях, которые, однако, оказываются функцией материи». Иначе говоря, Самарин утверждает, что при позитивистическом мировоззрении, подобном мировоззрению Кавелина, невозможно обосновать ни нравственность, ни свободу и тем менее понять нравственную ответственность человека. Феномен нравственной ответственности, основывающейся на истинно понятой свободе, говорит он, может быть основан лишь религиозно. Иначе место подлинной морали займет мораль пользы или удовольствия, которая может быть называема моралью лишь фигуративно. Замечания Самарина, как мне представляется, попадают в самое больное место того «полупозитивизма» (совмещения материализма в теоретической философии с гуманизмом в области этики), которое характерно для большинства западников и которое, по

мнению Самарина, не выдерживает строгой философской критики.

М. А. Бакунин

М. А. Бакунин (1814–1876) был наиболее яркой, хотя наименее типичной и наименее популярной фигурой русского западничества. Даже слово «западник» звучит здесь какой-то иронией, ибо он был воплощением широкой русской натуры, русского бунтарства. Психологически говоря, он был руссешшим из русских, но в плане социально-политическом его приходится отнести к западникам. Вся жизнь его, как и натура, была исполнена противоречий. Он родился в настоящем «дворянском гнезде», был высококультурным русским баринном, пережил период экзальтированной религиозности, но кончил свою жизнь в швейцарской больнице для чернорабочих; в жертву делу всемирной революции он принес и личную популярность и свой несомненный философский дар. В ранней молодости, еще будучи офицером, он прошел через увлечение немецкой идеалистической философией, сначала – Фихте, затем – Гегелем. Его первые философские опыты преисполнены огненным этическим пафосом и своеобразной религиозностью, конечно, абсолютно внецерковной. «Цель жизни – Бог, но не тот Бог, которому молятся в церквах... но тот, который живет в человечестве...» – писал он в период своего увлечения Фихте. И нужно сказать, что Фихте вряд ли одобрил бы такое толкование своего учения. Но для Бакунина Фихте был только трамплином для скачков его собственной мысли. И далее: «Человечество есть Бог, вложенный в материю».

Бакунин верит, точнее, хочет верить в Бога, но Бог для него заключен в человечестве. Поэтому он скоро приходит к религии божественного человечества, подобно Фейербаху и Конту, но с неизмеримо большим пафосом. «Друзья мои, – пишет он в письме, – земля уже не есть наше отечество, счастье наше – небесное... религия наша – бесконечна... все освящается ею, все должно проявлять бесконечное приближение божественного человечества к божественной цели...» От увлечения Фихте Бакунин вскоре переходит к увлечению Гегелем. Гегелевский пафос абсолютности и непогрешимости еще больше

соответствовал его натуре. Ему казалось тогда, что он обрел абсолютную истину. «Мое личное «я»... обрело абсолют... – писал он, – моя жизнь... отождествилась с абсолютной жизнью». И здесь мессианско-трагическое мироощущение не оставило Бакунина. Он понимал, что история есть процесс трагический, что жизнь полна противоречий и ужасов, но, с высоты своего причастия Абсолюту, он благословлял эти ужасы. «Жизнь полна ужасных противоречий, – писал тогда он, – но она прекрасна, полна мистического, святого значения...» И в своих письмах он не устает говорить о «святой необходимости», которая господствует в мире. Кстати сказать, это был именно Бакунин, который внушил тогда Белинскому мысль о «святой необходимости», оправдывающей даже самые темные периоды истории, и Белинский под влиянием Бакунина написал свою знаменитую статью «Бородинская годовщина», где он оправдывал реакцию Николая 1. В 1840 году Бакунин уезжает за границу, в Берлин, и сближается там с представителями гегелевской «левой», главным образом с Руге. Как известно, левый лагерь гегелианцев делал из философии своего учителя революционные выводы. Бакунин, который, по его позднему признанию, всегда *искал Бога в революции*, склонился под влиянием Руге к такому не ортодоксальному пониманию учения Гегеля²³. Если в начале своего увлечения Гегелем он придавал главное значение синтезу, то теперь он начинает считать синтез только заданием, подчеркивает момент отрицания, «антитезиса». Но отрицание на практике означает разрушение, и Бакунин находит, таким образом, философское оправдание заложенному в его натуре бунтарству. В 1842 году он пишет на шумевшую статью «Реакция в Германии», под псевдонимом Жюль Элизар, где он впервые высказывает свое новое, «отрицательное» кредо и где, между прочим, содержится облетевшая весь мир фраза: «Радость разрушения есть творческая радость». Отныне Бакунин преисполняется мистикой отрицания и борьбы. Он порывает со своим русским подданством и не возвращается на родину, стремясь посвятить свои силы борьбе за освобождение человечества. Под влиянием Прудона он приходит к идее безгосударственного

социализма, идее, которую он впоследствии самостоятельно разработал далее, доведя ее до крайностей, и дал ей новое имя «анархизм». Впрочем, и тогда, в конце 40-х годов, Бакунин уже был анархистом по инстинкту. Его душа охвачена теперь жадной разрушения старого мира, и прежде всего – оков государственности. Так как наиболее государственным и, следовательно, реакционным народом он считал немцев, а наиболее свободолюбивым – славян, то первым этапом на пути освобождения для него становится задача разрушения немецкого владычества над славянами, после которой должна последовать всеславянская федерация. Нужно подчеркнуть, что идея всеславянской федерации носит у Бакунина сугубо неимпериалистический характер и что эти мечты Бакунина испугали не столько немцев, сколько русское правительство. «Боже, избави нас от всякого жалкого миролюбия», – пишет в эти годы Бакунин и скоро доказывает свою воинственность на деле. Он принял деятельное участие в первом всеславянском съезде в Праге – съезде, который вылился 12 июня 1848 года в открытую революцию против Габсбургов. Бакунин стал одним из главных вождей этой революции, «баррикадным генералом». Когда революция была подавлена войсками Виндишгреца, Бакунин успел убежать в Германию. Однако там в мае 1849 года вспыхнуло восстание в Дрездене. Бакунин, волей судеб очутившийся тогда именно там, принял активное участие и в этом восстании, окончившемся также неудачно. На этот раз ему не удалось скрыться: он был арестован немецкими властями и, как опаснейший революционер, приговорен к смерти, замененной двадцатилетней каторгой. Вскоре, однако, прусское правительство выдает его австрийскому, так как надо было отвечать за участие в пражском восстании. Там его, между прочим, приковывают к стене. Император Николай мечтал, однако, сам заполучить Бакунина, и в 1851 году австрийское правительство передает его царской полиции. В России Бакунина заключают сначала в Петропавловскую, затем в Шлиссельбургскую крепость и наконец, после восьмилетнего заточения в казематах, высылают в Сибирь. Между прочим, Бакунин впоследствии говорил, что тюремный режим в России

был гораздо мягче австрийского или прусского режима. Измученный долголетним сидением в тюрьме, он пишет в Петропавловской крепости покаянную («Исповедь»), где кается в своих грехах и заблуждениях. Но, конечно, это покаяние было лишь тактическим ходом, или уступкой слабости натуры. Из Сибири в 1861 году Бакунину удается бежать через Японию и Америку в Англию, где он является к Герцену. Однако он вскоре оказался слишком радикальным для Герцена, который хотя и не рвал с Бакуниным, но предпочитал держать его подальше. В 1863 году Бакунин, с группой русских добровольцев, принимает участие в польском восстании, конечно, на стороне поляков. Но предприятие его заканчивается полной неудачей, и ему еле удается спастись. В течение 60-х годов Бакунин разрабатывает свое анархическое учение, а также принимает деятельное участие в организации революционного движения. За эти годы, под влиянием тяжелых испытаний, в Бакунине происходит новый переворот. Если раньше он был по-своему религиозен, то теперь он становится полным атеистом. Еще в начале 60-х годов он писал о необходимости «посюстороннего осуществления того, что составляет сущность христианства», то есть он мечтал подвести христианскую базу под дело революции. Впоследствии же он приходит к более радикальному атеизму, чем атеизм Фейербаха. По мнению Бакунина, Бог не только не существует, но и не должен быть. Вот его аргументация: «Если Бог существует, то у человека нет свободы, он – раб; но если человек может и должен быть свободен, то, значит, Бога нет». То есть он видит непримиримое противоречие между человеческой свободой и Божиим всемогуществом и решает эту антиномию в пользу человеческой свободы. Масарик остроумно назвал аргументацию Бакунина «онтологическим доказательством атеизма». Между прочим, Достоевский вложил эту аргументацию в измененном и углубленном виде в уста одного из героев романа «Бесы» – Кириллова. «Если Бог есть, то вся воля Его, и из воли Его я не могу. Если нет Бога, то вся воля моя, и я обязан заявить своеволие». Образ Бакунина нашел свое отражение в двух больших созданиях русской литературы: в «Рудине» Тургенева и

«Бесах» Достоевского. Но хотя некоторые черты Бакунина («нетерпеливое красноречие») удачно были схвачены Тургеневым, образ Рудина слишком мягок для Бакунина, у которого слово не расходилось с делом. Другое воплощение Бакунина – это Ставрогин. Правда, новейшие исследователи отрицают, что Бакунин был прообразом Ставрогина, находя, что роль этого прообраза играл друг молодости Достоевского петрашевец Спешнев; в пользу этой гипотезы существуют весьма серьезные аргументы²⁴. Однако если это и так, то некоторые черты Бакунина все же отражены в Ставрогине.

Но вернемся к учению Бакунина, которое было неразрывно связано с его жизнью. Даже в старости Бакунин не потерял своего энтузиазма. Он становится теперь пророком демократии, которая для него – мост к анархизму. «Мы накануне великого всемирного исторического переворота... – восклицал Бакунин, – он будет носить не политический, а принципиальный, религиозный характер... Речь идет не меньше чем о новой религии, о религии демократии... ибо не в отдельном лице, а только в общении и присутствует Бог». И далее: «Торжество демократии будет не только количественным изменением – подобное расширение привело бы только ко всеобщему опошлению, – но и качественным преобразованием...» Характерно, что Бакунин славословит именно демократию, а не социализм. Свобода лица и дух свободного братства были для него главным содержанием демократического идеала. Он был одержим идеей свободы, а не равенства. Идея равенства была для него подчинена идее свободы. Поэтому он видел в социализме только временного союзника. В этом – глубочайший идеологический корень его расхождений с Карлом Марксом. Как известно, Бакунин и Маркс в течение нескольких лет вели упорную борьбу за первенство в возглавлении рабочего движения. В этой борьбе победил в конце концов Маркс, как больший реалист, лучший организатор и как человек, в духе своей аморальной доктрины не гнушавшийся никакими средствами. Большевики стараются теперь замолчать или затушевать тот факт, что Маркс пускал о Бакунине слухи, якобы он был царским шпионом, и эти слухи сыграли свою роль в

подрыве авторитета Бакунина. Между прочим, Бакунин предвидел, что победа марксизма приведет к величайшему порабощению того же рабочего класса. «Самодержавный коммунизм» был для него худшей формой тирании, чем даже столь ненавидимый им царизм.

Анархический идеал Бакунина, конечно, утопичен. Он понимал, что свобода без братства неосуществима, но он думал, что достаточно осуществить идеал безграничной свободы, чтобы братство воцарилось само собой. Вот как он определяет свой позднейший анархический идеал: «Через анархию – к свободе, по принципу свободы – не сверху вниз, не от центра к окружности, а снизу вверх, от окружности к центру». Он был крайним идолопоклонником свободы и всю жизнь стремился деятельно осуществлять свой идеал. Под конец жизни Бакунин, всегда живший в стесненных материальных обстоятельствах, очутился в крайней нужде. Он умер в больнице для чернорабочих в Берне, в Швейцарии. Перед смертью он пережил разочарование – если не в своем конечном идеале, то в перспективах освобождения человечества. Из его уст вырвались следующие горькие слова: «Мы рассчитывали на массы, которые, однако, не захотели со страстью отнестись к делу своего собственного освобождения, а за отсутствием этой народной страсти мы, при всей своей теоретической правоте, были бессильны». Бакунин был прирожденный бунтарь, революционер, своей демагогией и несомненными организаторскими способностями заражавший окружающих. Он умел подымать на революционное дело, но не умел вести это дело. Префект парижской полиции сказал о нем: «В первый день революции это – клад, а на другой день его надо расстрелять». Большевики, несмотря на вражду Бакунина к Марксу, пишут теперь о нем в смягченных тонах, пытаются даже оправдать вину Маркса. Но нет сомнения, что идеалы Бакунина, пусть идеалы еретические, все же дышали любовью к свободе. И потому весь его облик, несмотря на все его заблуждения, нравственно привлекательнее, чем образ Маркса. За внешностью русского богатыря-помещика в нем жила душа

Стеньки Разина. Бакунин – пример идолопоклонства и мученика идеи свободы.

Шестидесятники. Русское «просвещение»

Н. Г. Чернышевский

Бакунин принадлежал к романтическому типу «отрицателей». В шестидесятые же годы в жизнь вступило новое поколение отрицателей-реалистов, «мыслящих реалистов», как они себя называли. Это была знаменитая троица «Чернышевский, Добролюбов и Писарев» и их единомышленники. Нужно подчеркнуть, что это поколение воспитывалось в эпоху самой темной реакции, каковой была вторая половина царствования Николая 1. Цензура в области мысли доходила тогда до патологически подозрительной строгости. Конечно, все рекорды цензуры были побиты большевиками, так что по сравнению с ними и николаевский режим покажется либеральным. Тем не менее, оставляя в стороне большевиков, можно сказать, что во всей истории императорской России никогда правительственная бюрократия не была так одержима страхом перед мыслью, как в последнее десятилетие николаевского царствования. Стоит взять для примера хотя бы знаменитый отзыв министра внутренних дел Ширинского Шихматова о философии: «Польза философии не доказана, а вред возможен». Или его же циркуляр: «Сама философия по шаткости своих начал и по неудовлетворительности результатов, не имея притом определенного объема и положительных границ, всегда представляет случаи к поползновению». А о трудах Хомякова он дал такой отзыв: «Не представляя ничего благонамеренного... могут... подлежать толкованию». Тогда правительство было даже обеспокоено слишком широким распространением Евангелия, боясь вольнодумства на почве свободного толкования евангельских текстов грамотной частью простонародья. Но действие равняется противодействию. И этот зажим мысли, не слишком сильный, чтобы убить ее, вызвал в широких кругах почти инстинктивное сопротивление, и, по закону обратного действия, наиболее активная часть интеллигенции стала настраиваться резко отрицательно ко всему, что ассоциировалось с официальной правительственной

идеологией. Против самодержавия выставлялся крайний республиканизм, против православия – атеизм и т.д. Правда, властители дум того времени Белинский и Герцен учили заветам высокого гуманизма, но их в общем либеральное умонастроение казалось новому поколению недостаточно радикальным. К тому же к шестидесятым годам на широкую арену вышли «разночинцы» – выходцы из недворянских сословий, которые с яростью неофитов стремились быть *plus royaliste que le roi* более роялист, чем король. В частности, Чернышевский и Добролюбов были сыновьями священников и учились в юности в духовных семинариях, преподавание в которых было в значительной степени пропитано казенщиной, не удовлетворявшей наиболее ищущие умы. По всем этим причинам новое поколение детей находилось в оппозиции не только к правительству, но и к либеральным «отцам», выставляя реализм против романтизма, культ естественных наук против отвлеченной философии и «пользу» против культа чистого искусства. Главным властителем дум этого поколения стал Н. Г. Чернышевский (1828–1889). Уже в семинарии он обнаружил необыкновенные способности, так что когда захотел перейти в университет, то ректор воспротивился этому – «как же лишать духовенство такого светила». Тем не менее Чернышевскому удалось поступить в Петербургский университет, который он и окончил двадцати двух лет от роду. В Петербурге юный Чернышевский стал, по его собственному выражению, «партизаном социалистов и коммунистов». В двадцать четыре года он защищает свою магистерскую диссертацию «Эстетические отношения искусства к действительности». В ней, в противовес к царившему тогда культу чистого искусства, он проводит мысль о чисто утилитарном значении искусства: оно должно служить народной пользе – точка зрения далеко не новая, но выраженная Чернышевским со страстью и в крайней форме. «Действительное яблоко выше нарисованного, потому что его можно съесть, а последним – лишь любоваться, раздражая аппетит». До таких геркулесовых столпов не доходили более умеренные западные утилитаристы, так что сомнительная честь

этого топорного парадокса принадлежит именно Чернышевскому. Как бы то ни было, диссертация Чернышевского, отличавшаяся большой ученостью, была признана удовлетворительной. Из-за давления начальства утверждение степени было задержано, но впоследствии он все же получил магистерскую степень. Далее литературная карьера Чернышевского пошла быстрыми шагами. В области политической экономии он стал общепризнанным авторитетом, и его экономические труды высоко оценил впоследствии сам Маркс. Обладая энциклопедической ученостью, он писал на разнообразнейшие темы. Некрасов принял его в свой «Современник» с распростертыми объятиями. Там вскоре появились его известные «Очерки гоголевского периода русской литературы», где молодой критик проводит идею о социально-политической подкладке литературы и, следуя приемам Белинского, под флагом литературной критики искусно проводит свои социалистические взгляды. В следующей работе – «Антропологический принцип в философии» Чернышевский проводит протагоровскую идею, что «реальный человек есть мера всех вещей». В этом произведении он, со свойственной ему прямоотой мысли и силой убеждения, популяризирует идеи материализма в самой грубой его форме. Философски он был менее всего оригинален, но умел представлять дело так, что материализм, позитивизм, атеизм, социализм и естественные науки служат прогрессу человечества, в то время как религия, отвлеченная философия и либерализм являются идеологическими союзниками реакции и врагами прогресса.

Не оригинальность взглядов, а именно сила убеждения, умение связать отвлеченные вопросы мировоззрения с проблемами и потребностями современности составляют главную силу Чернышевского. Ибо с чисто философской точки зрения его произведения – третьесортны. Но, с точки зрения вложенного им в свои взгляды убеждения и умения найти контакт с массовым читателем, его статьи и работы представляют собой выдающееся явление. Вот образцы его философского стиля: «Ощущение подобно всякому другому химическому процессу, подчинено закону превращения

энергии», или «Метод анализа нравственных понятий в духе естественных наук... дает нравственным понятиям основание самое непоколебимое». Догматически отождествлять психическое ощущение с химическим процессом – грубость и наивность мысли непростительная, но Чернышевский умел говорить об этом как о чем-то само собой разумеющемся, и этот пафос мнимой простоты, всегда приправленный «прогрессивным» оттенком, импонировал читательским массам. Какое непоколебимое основание может дать нравственности биология, где борьба за существование есть основоположный фактор жизни, также более чем сомнительно, но именно этот радикализм взглядов Чернышевского, преподносимый притом как нечто самоочевидное, покорял интеллигентские массы. О том, какими демагогическими методами под маской научности пользовался Чернышевский, свидетельствует, между прочим, его спор с философом П. Д. Юркевичем, бывшим тогда профессором философии в духовной семинарии. Нужно заметить, что Юркевич был счастливым исключением среди семинарских профессоров. Он был философом Божьей милостью, хотя заслуженная высокая оценка пришла к нему после смерти. Прочитав книгу Чернышевского «Антропологический принцип в философии», Юркевич пришел в искреннее удивление: как можно так, ничтоже сумняшеся, решать сложные философские вопросы одним взмахом публицистического пера; он написал обстоятельную критику на эту книгу, дав попутно один из самых замечательных критических разборов материализма вообще, а не только в упрощенной редакции Чернышевского. Но Чернышевский даже не снизошел до ответа по существу. Вместо этого он поместил большой отрывок из статьи Юркевича, предоставляя ее «суду читателей»; как-де можно в наше прогрессивное время защищать религию и чистую нравственность. К этой цитате он предпослал краткое предисловие, где «убил» Юркевича ссылкой на то, что он – профессор семинарии, а «чего доброго ждать из Назарета». И в глазах загипнотизированной «прогрессоманией» публики именно Чернышевский вышел победителем, хотя, перечитывая критику Юркевича сейчас,

поражаешься глубине и меткости его критики материализма²⁵. В области этики Чернышевский отрицал понятие добра, заменяя его понятием «пользы». Он популяризировал у нас в России этику «разумного эгоизма», согласно которой правильно понятая собственная польза совпадает с пользой других, так что, поступая «разумноэгоистически», человек поступает и нравственно. Такие же понятия, как добро, служение, добродетель и прочее, представляют собой отжившие фетиши, верить которым могут лишь наивные люди и которые «полезны» только для фарисеев. Вл. Соловьев подверг в свое время убийственной иронии это «научно-прогрессивное» мировоззрение (сочетание веры в материю с моральным оптимизмом) в следующей пародии на «логику» этого образа мыслей: «Нет ничего, кроме материи и силы, борьба за существование породила сначала плешистую обезьяну, из которой выродились люди. Итак, всякий да полагает душу свою за други своя». В свое время поэт Алексей Толстой так же остроумно высмеивал взгляды «шестидесятников» в своем известном стихотворении «Поток-Богатырь», из которого пока мы приведем только следующий краткий отрывок: «Там какой-то аптекарь, не то патриот, пред толпою разводит ученье, что, мол, нету души, а одна только плоть, и что если и впрямь существует Господь, то он только есть род кислорода, вся же суть в безначалье народа». Образ мыслей «шестидесятников» можно охарактеризовать как «просвещенство»²⁶, – слово, звучащее карикатурой на подлинное «просвещение». Его неписанный лозунг: «а ларчик просто открывался», или «все очень просто». «Просвещенство» есть отрицание глубинности, многоэтажности мира. «Просвещенцу» мир кажется расположенным как бы в одной плоскости. В основе «просвещенства» лежит слепая вера в науку, которая ничего общего не имеет с подлинной научностью, разрешающей проблемы с тем, чтобы поставить новую проблему. Оно есть слепая вера во всемогущество человеческого рассудка, которая опять-таки ничего не имеет общего с верой в разум. Разум сознает, что картина мира не исчерпывается рационалистическими схемами, в то время как рассудок не сознает своих собственных границ.

«Просвещенством» обыкновенно болеют мыслящие юноши 13–14-летнего возраста, когда им кажется, что все загадки мира разрешены наукой и остается лишь разрабатывать частности. Психолог Юнг недавно удачно назвал такой образ мыслей «не-что-иное-как»-измом. Философ Страхов, современник Чернышевского, дал хорошую формулировку «просвещенского мировоззрения» в следующих словах, представляющих собою нечто большее, чем просто пародию: «Между Богом и природою нет разницы. Бог есть природа, олицетворенная человеческой фантазией. Между духом и материей нет разницы. Дух есть некоторая деятельность материи. Организмы суть создания физических и химических сил. Между животными и человеком нет различия. Душевные явления совершаются у человека точно так же, как и у животных. Между душою и телом нет различия. Душа есть некоторая деятельность тела. Между мужчиной и женщиной нет различия. Женщина есть как бы безбородый мужчина. Между нравственностью и стремлением к счастью нет различия. Нравственно то, что ведет к человеческому благополучию. Между прекрасным и полезным нет различия. Прекрасно только то, что ведет к некоторой пользе». Здесь одноплоскостный, плоский характер «просвещения» разоблачен с классической ясностью. «Просвещение» есть уже пройденный этап мысли. Но для человека толпы оно до сих пор обладает заражающей силой, именно вследствие своей мнимой простоты. По поводу этой мнимой простоты Соловьев вспомнил цитату из Библии: «Многая простота удобопревратна есть». «Просвещение» и представляет собой пример такой «удобопревратной» простоты. Нужно заметить, что сам Чернышевский был высоконравственным человеком, и, когда его друзья иногда указывали ему на противоречие между его почти аскетической жизнью и проповедью утилитаризма, Чернышевский отвечал, что он просто лучше других понимает свою пользу и потому его поступки производят впечатление бескорыстности, на самом же деле он – такой же эгоист, как и все²⁷. Для той эпохи вообще характерно совмещение высокого идеализма в побуждениях с крайним отрицанием всех «идеалистических предрассудков» в

теории. Теория «разумного эгоизма» сделалась, с легкой руки Чернышевского, модой. Передают, что бывали даже такие эпизоды: молодой человек вежливо подставляет барышне стул. Она с негодованием обращается к нему: «Как вы смели подать мне стул? Вы хотите сказать, что я слабое существо и нуждаюсь в помощи, но наука доказала, что между мужчиной и женщиной почти нет никакой разницы». Молодой человек спохватывается и спешит заявить, что он подал ей стул, руководствуясь соображениями своей же собственной пользы: что если она упадет в обморок, тогда ему придется возиться с ней. Барышня удовлетворяется таким объяснением и снова благосклонно смотрит на своего кавалера.

Популярность Чернышевского стала достигать к началу 60-х годов невиданных размеров, так что даже более умеренное правительство Александра II было обеспокоено, тем более что реформы привели не к успокоению, а к повышению требований радикально настроенного нового поколения. В 1862 г. Чернышевского арестовывают по обвинению в связи с Герценом. Это обвинение было опровергнуто Чернышевским, но он не мог опровергнуть другого обвинения – в распространении прокламаций к крестьянам. Во время тюремного заключения он пишет свой знаменитый роман «Что делать?», который пользовался среди молодежи еще большим влиянием, чем его публицистические писания. Роман этот художественно слаб, но вера автора в свои идеалы выражена здесь с необыкновенной силой. Недаром в популярной студенческой песенке пелось: «Выпьем мы за того, кто «Что делать?» писал, за героев его, за его идеал». Чернышевского постигает жестокая кара: его ссылают в Сибирь на 19 лет. Попытки освободить его насильственно лишь ухудшают его положение. Наконец, в 1883 г. сломленный физически, но не изменивший своим убеждениям Чернышевский возвращается сначала в Астрахань, а потом в родной Саратов, где он в 1889 г. и скончался. Чернышевский являл собой пример догматика революционной идеи. Он первый в России, независимо от Маркса, бросил идею о необходимости временного союза низших классов со средним классом, с тем чтобы впоследствии низший класс уничтожил

своих временных союзников. Он прямо призывал к классовой борьбе (хотя и не по Марксу, но в созвучии с Марксом). В его натуре много противоречий: он был один из самых опасных расшатывателей моральных устоев, будучи в то же время высоко, почти до святости, нравственным человеком. Он проповедовал «критическое отношение к фактам», будучи сам по натуре догматиком. Он, безусловно, – идеологический предшественник Ленина на русской почве. После Маркса и Энгельса именно Чернышевский был главным духовным учителем Ленина. Правда, в Чернышевском не было той адской злобы и мании власти, которой был одержим Ленин. Ненависть Чернышевского (к «реакции») носила, так сказать, отвлеченный характер. Но в фанатизме отрицания основ старого мира Чернышевским были уже заложены семена большевистской одержимости. Нет сомнения, что Чернышевский пришел бы в ужас от царства воплощенного большевизма. Но ведь даже Ленин вряд ли солидаризировался бы со Сталиным. Это не снимает с Чернышевского нравственной ответственности за большевизм, предтечей которого он был. Теоретический фанатик безблагодатной свободы, Чернышевский хорошо подготовил почву для успеха большевистской пропаганды. При других условиях из Чернышевского мог бы выйти подвижник – аскетизм и потребность подвига были движущей силой его потенциально-религиозной натуры. Но при существовавших тогда в России условиях из него вышел апостол и мученик революционной идеи. Он был поистине трагической натурой, и судьба его сложилась трагически. Его главная трагедия заключалась в том, что весь его подспудно религиозный и этический пафос был истрачен на служение ложным кумирам.

Д. И. Писарев

Если в Чернышевском отрицания смягчались его академизмом, то в Писареве (1840–1868) мы имеем пример самого огульного нигилизма, хотя он и называл себя «мыслящим реалистом». Писарев был «анфан террибль» русского нигилизма и просвещения, он стремился не верить «ни в сон, ни в чох». По своему кругозору он был ниже Чернышевского. Зато Писарев превосходно владел пером и был последовательнее Чернышевского. Он не боялся ради последовательности идти и против здравого смысла и против очевидностей. Чернышевский еще делал оговорки на счет «морального содержания» христианства, утверждая, что любить ближнего все-таки выгодно. Но хотя, следуя Чернышевскому, Писарев писал, что «расчетливый эгоизм совпадает с результатами самого сознательного человеколюбия», однако он уже не постеснялся дописаться и до такой фразы: «Пришибу родную мать, раз у меня явится такое желание и раз сам я буду видеть в этом пользу». То есть он понимал, что теория «разумного эгоизма» может обязывать и к преступлению. Чернышевский еще ценил в философии ее «здоровое, реалистическое ядро». Писарев же прямо писал: «Философия уже давно потеряла свой кредит в глазах каждого здравомыслящего человека: никто уже не верит в ее шарлатанские обещания... серьезно заниматься философией может теперь или человек полупомешанный, или дурно развитой, или крайне невежественный». Он проповедовал пользу в самом грубом смысле этого слова. Особенно ополчался он против чистого искусства и поэтому пытался «развенчать Пушкина», сравнивая его с чирикающим воробьем. Это ему принадлежит афоризм «Сапоги выше Шекспира», так как они приносят пользу, а без Шекспира можно обойтись. Вообще он доходил до геркулесовых столпов отрицания... Но в его писаниях было много остроты, и он, во всяком случае, никогда не писал скучно, чего нельзя сказать о Чернышевском. Очень едко отозвался о Писареве Герцен: «Писарев писал

бойко обо всем, иногда и о тех предметах, которые знал». Если бы Писарев жил дольше, он, может быть, преодолел бы свои крайности. Но он умер молодым, утонув во время купания.

От Чернышевского и Писарева необходимо отличать группу, возглавляемую Ткачевым и Нечаевым. Если Чернышевский и Писарев все же пытались давать своим отрицаниям какое-то идеологическое объяснение и оправдание, то Ткачев и Нечаев ради разрушения сознательно были готовы забыть об его целях.

По их мнению, всякое размышление о конечных идеалах и целях, о проблемах построения нового общества только отвлекает волю от конкретной борьбы, от революционного дела. Ради этой разрушительной революции они были готовы не останавливаться ни перед какими преступлениями – и они прямо проповедовали ложь, обман, преступление как неизбежные методы революции. Нечаев начал с организации революционных «пятерок», которые по данному знаку должны были поднять революцию. Он сам прославился недоброй славой тем, что подговорил членов «пятерки» убить члена организации студента Иванова, заявив, что тот – провокатор, с тем чтобы скрепить группу общим преступлением. Дело Нечаева прошумело тогда на всю Россию, и Достоевский обессмертил его в своем романе «Бесы», где роль Нечаева играет Петр Степанович Верховенский. Нечаев бежал за границу, но затем был выдан швейцарскими властями русскому правительству как уголовный преступник. Он был приговорен к двадцатилетней каторге и умер в заточении. Нечаев, собственно, проводил на практике те идеи, которые проповедовали Чернышевский и Писарев, но которые сами оставались, по инерции воспитания, высокоморальными людьми. Поэтому, в интересах объективности, необходимо отличать поколение «шестидесятников», аморальных в теории и глубоко моральных на практике, от Нечаева и К°, имевших смелость сделать все выводы из теории «разумного эгоизма» и из лозунга «Цель оправдывает средства». Нечаев и был первым русским большевиком по Духу. Просвещенный нигилизм «шестидесятников» оказался питательной-средой для разведения «бесов», которых разоблачал Достоевский. Русская

мысль в лице «шестидесятников» дошла до пределов отрицания. Но как раз в начале семидесятых годов с русской мыслью происходит новая метаморфоза. Наследники «шестидесятников» – народники умудряются выйти чистыми из этого бесовского хоровода и дают примеры величайшей жертвенности в служении народу. С другой стороны, в семидесятые годы нравственно-религиозная проповедь Толстого, Достоевского и Владимира Соловьева, вначале бывшая гласом вопиющего в пустыне, начинает оказывать свое благотворное влияние. Но об этом – ниже.

Очерк шестой. Позднейшее славянофильство

Почвенники

Я уже указывал на обратный параллелизм в развитии славянофильства и западничества: оба эти учения претерпели метаморфозы в своем дальнейшем развитии в направлении к крайностям, с утерей высокого идеализма, одушевлявшего первое поколение западников и славянофилов. Развитие западничества шло от высокого гуманизма либерального оттенка к социализму, нередко принимавшему нигилистический уклон. Эволюция взглядов отца русского западничества Белинского в этом отношении весьма показательна.

В развитии же славянофильства как бы происходила перестановка ударений в его основных тезисах. Если для ранних славянофилов национализм был подчинен православию, то для их позднейших эпигонов национальный момент, вольно или невольно, выдвигался все более на первое место. Эпитеты «ранние» и «позднейшие» нуждаются в некоторой поправке, ибо выше намеченная схема приближительна и условна: в период «позднейшего» славянофильства жили и действовали такие высоко идеалистически настроенные деятели, как публицист Иван Аксаков и поэт Тютчев, которые писали в духе раннего славянофильства. Переходной стадией между классическими и позднейшими славянофилами являются так называемые «почвенники», главными представителями которых были критик Аполлон Григорьев, философ Н. Страхов и, в каком-то ограниченном аспекте, Достоевский в своем качестве публициста (журналы «Время» и «Эпоха» в начале 60-х годов). Но так как значение Достоевского выходит далеко за пределы «почвенничества», то ему будет посвящен специальный очерк. Сейчас же займемся Ал. Григорьевым и Н. Страховым.

А. А. Григорьев

Критик Аполлон Григорьев (1822–1864) был, в общем, славянофильской ориентации, но слишком многое в традиционном славянофильстве было для него неприемлемым, в силу чего течение, которого он придерживался, нужно выделить особо. Больше всего возражений вызывали у Григорьева эксцессы православно-русского мессианизма, хотя он сам был патриотом и апологетом православия. Но он был против чрезмерных претензий на всемирно-историческую миссию России. По мнению Григорьева, нам надо быть в этом отношении много скромнее. Сохраняя и развивая свою «русскость», неразрывно связанную с православием, нам не надо претендовать на спасение всего человечества православной идеей. В этом мессианизме Григорьев видел даже не древнерусское, а скорее современное – гегелевское наследие. «Народ вовсе не обязан выступать со всемирно-исторической миссией в данный момент, а затем умереть, – писал он, – он не обязан служить переходной формой». Это, конечно, прямое возражение гегелианской историософии. Против гегелианства Григорьев защищает «автономию народного начала», или «близость родной почве» (отсюда и название – «почвенники»). «Почва – это есть глубина народной жизни, таинственная сторона исторического движения».

В духе своего «почвенничества» и в согласии с Шеллингом, поклонником которого он был, Григорьев любил подчеркивать «ограниченность» народной жизни и вообще всячески выдвигал идею «органической целостности». Но эта «органичность» имела для него скорее высший духовный, чем биологический, смысл. Ведь он воспитал себя на Шеллинге, и «трансцендентальная закваска» была сильна в нем. В этом духе нужно понимать такие его изречения, как «Все идеальное есть не что иное, как аромат и цвет реального». На первый взгляд это звучит совсем «по Энгельсу» (ср. его «Высший цвет природы – мыслящий интеллект»). Но если для Энгельса «мыслящий интеллект» был все же «надстройкой», то для Григорьева, как для

шеллингианца, это значило, что реальное бытие, в которое уже вложены потенции духовности, дает свой высший плод в идеальном. Недаром он сам говорил: «С чего бы я ни начинал, я всегда приду к одному – к глубокой, мучительной потребности верить в идеал и в Jenseits потустороннее». В этом же духе следует понимать и мысли Григорьева об искусстве (которые оказали некоторое влияние на идеи об искусстве Достоевского). «Одно искусство, – говорит он, – воплощает в своих созданиях то, что неведомо присутствует в воздухе эпохи». «Я верю вместе с Шеллингом, – говорит он в другом месте, – что бессознательность придает произведениям творчества их неисследимую глубину». (В утверждении «бессознательной духовности» заключается одно из своеобразий немецкого романтизма.) Даже русский быт Григорьев ценил именно за эту «органичность». По его мнению, не только крестьянство, но и купечество сохранило православный уклад жизни. За яркое художественное изображение купеческого быта он особенно ценил (и переоценивал) Островского.

Соглашаясь с ранними славянофилами в том, что смирение и дух братства составляют отличительные черты русского православного духа, Григорьев обращал внимание и на другие русские черты, недостаточно отмеченные славянофилами, на «широту» русского характера, на его размах – черту, которая была несколько позднее выражена близким почвенникам поэтом Алексеем Толстым:

Коль любить, так без рассудку, Коль грозить, так не на шутку, Коль ругнуть, так сгоряча, Коль рубнуть, так уж сплеча...

В числе главных заслуг Григорьева перед русской литературной критикой, помимо апологии Островского, необходимо упомянуть высокую оценку, данную им «Повестям Белкина» Пушкина. Как известно, Белинский считал эти повести художественно несовершенными. Григорьев же видел в них совершенное художественное воплощение лучших черт русского характера – простоты и душевности, сочетаемых с беззаветным героизмом, без всякой рисовки и театральности.

Сам Григорьев был «широкой русской натурой». Он то запирался днями и ночами, лихорадочно работая, то

«прожигал» жизнь в кутежах. Он превосходно играл на гитаре и был автором таких популярных романсов, как «Поговори хоть ты со мной, гитара семиструнная...» и «Две гитары за стеной жалобно заныли». Умер он рано, в возрасте 42 лет, от последствий невоздержанной жизни. По-русски широкоталантливая натура, он слишком разбрасывался и дал меньше, чем мог бы. Однако и так он оставил более чем заметный след в русской философской и общественной мысли. Заслуги же его перед русской литературной критикой чрезвычайно велики. Он был одним из лучших русских литературных критиков XIX века.

Н. Н. Страхов

Соратник и союзник Григорьева Н. Н. Страхов (1828–1896) человек совсем иного склада. Он был профессиональный философ. Одно время он был другом Достоевского и состоял как бы «философским информатором» великого писателя. Страхов не создал сколько-нибудь законченной системы. Но он был глубоко и разносторонне образованным философом и литературным критиком, одним из самых высококультурных людей своего времени. В полемику он всегда вносил академичность и глубину. По темпераменту он был скорее критиком, чем систематиком. Его критические соображения отличались глубиной и меткостью. Вообще Страхов человек «классического» склада. По его собственным словам, он больше всего любил в жизни «логику, добродетель и хороший слог». Он был страстным поклонником Л. Толстого, хотя и не был ортодоксальным толстовцем, и сам Толстой ценил его чрезвычайно высоко. Страхов первый оценил эпохальное значение «Войны и мира» Толстого и был ближайшим другом великого писателя.

Страхов прожил жизнь холостяком, без внешних больших потрясений, и умер в довольно преклонном возрасте. Расцвет его деятельности приходится на семидесятые и восьмидесятые годы. Значение его выходит за пределы «почвенничества»²⁹. Главное философское произведение Страхова «Мир как целое» интересно тем, что он делает здесь нематериальные выводы из данных естествознания, что в то время (шестидесятые годы) было «вызовом эпохе». Страхов проводит в нем идеи об органичности и иерархичности мира, видя в человеке «центральный узел мироздания». Это произведение почти не было замечено. Внимание обратила на себя его работа «Борьба с Западом», где, высказываясь по ряду отдельных вопросов, он выразил свое неославянофильское кредо. Его переписка с Толстым и статьи о Толстом занимают особое место, и этой стороны его деятельности я в моем очерке касаться не буду. Свои главные полемические стрелы Страхов направляет против

«просвещения» (самый этот термин введен им), то есть против веры во всемогущество человеческого рассудка, против идолопоклонства перед естественными науками (сам Страхов был силен в области биологии), не осмысленным философским синтезом, против материализма и утилитаризма. Весь этот комплекс идей, входивший тогда в моду в России, Страхов считает порождением Запада с его культом безбожной цивилизации, не освещенной религиозным миропониманием.

«Нет, это безумие имеет своим источником, – писал он, – не любовь к людям, которую они осмеливаются писать на своем знамени, а именно бессердечие, отсутствие истинного добра, нравственную слепоту. Это не живое, теплое стремление сердца, а, напротив, отвлеченная ожесточенность, холодный головной порыв». Страхов правильно усматривает в корне этого идолопоклонства цивилизации «безумие рационализма», слепую веру в разум, заменившую истинную веру в религиозный смысл жизни. «Эти скептики, – продолжает он, – в одном только никогда не сомневаются – в силе своего собственного разума... между тем, их вера в разум – слепая и фантастическая... теперь самый последний тупица возомнил, что он может стать наряду с первыми светочами человечества... Они бродят в ужасных потемках, воображая, что их окружает свет и что даже они сами – носители этого света». Страхов правильно видит в религиозной пустоте главный первоисточник кризиса. «Легче человеку поклониться злу, чем остаться вовсе без предмета поклонения, – пишет он. – Но какая глубокая разница между настоящей религией и тем суррогатом религии, который в различных формах все больше и больше овладевает теперь европейскими людьми. Человек, ищущий спасения души, выше всего ставит чистоту души, избегает всего дурного. Человек же, поставивший себе цель вне себя, желающий достигнуть объективного результата, должен рано или поздно прийти к мысли, что цель освящает средства, что нужно жертвовать даже совестью... если того непременно потребует дело». В этих словах нельзя не видеть глубокого проникновения, даже предвосхищения сущности нарождавшихся в его время «бесчеловечных идеологий». Далее

Страхов бросает меткое замечание, особенно применимое и к теперешним временам: «Потребность действовать в современном человеке иногда даже сильнее, чем потребность верить, и поэтому он даже жертвует собой тому, во что почти не верит». «Люди не одумаются и не остановятся, – продолжает он, – до тех пор, пока не изживут нынешних понятий и на деле, в жизни, не испытают того, к чему ведут их теперешние желания. Поэтому можно предвидеть внешние бедствия, страшные потрясения. Люди долго будут слепы и не будут внимать самым ясным урокам, самым горьким опытам». Эти слова звучат пророчески, и они оправдались на деле. При этом, как тонко замечает далее Страхов, болезнь эта (имеется в виду «просвещение») постоянно культивируется теми самыми людьми, которые приходят в непритворный ужас от ее злокачественных проявлений. Страхов считал, что единственным противоядием против заразы «просвещения» является живое соприкосновение с родной почвой, с народом, сохранившим, по его убеждению, в своем быту здоровые религиозно-моральные начала. Но положительная сторона его учения выражена у него, пожалуй, слабее и менее оригинально, чем его тонкие критические замечания. Страхов ошибался, заодно со славянофилами, только в том, что болезнь «просвещения» есть специфически западная болезнь. Зародившись на Западе в эпоху торжества материалистических понятий, она приобрела затем всемирный, а не местный только характер. К тому же современный Запад как будто начинает изживать материализм и атеизм. Главная заслуга Стахова в плане развития русской общественной мысли заключается именно в его борьбе против «просвещения», которую он, по распространенному предубеждению, называл «борьбой с Западом». Это роднит Страхова с Достоевским, с ранним Вл. Соловьевым, с Данилевским. При этом Страхов во многих отношениях был тоньше Леонтьева и даже Вл. Соловьева, но ему не доставало яркости таланта и умения воздействовать на более широкие круги читателей. В общей перспективе развития русской общественной мысли Страхов явился промежуточным звеном между позднейшими славянофилами и русским

религиозно-философским ренессансом. Это видно уже из того, что именно Страхов явился литературным крестным отцом столь непохожего на него Розанова.

Н. Я. Данилевский

Перейдем теперь к другим позднейшим славянофилам, которые, несмотря на свою меньшую, по сравнению со Страховым, философскую культуру, оказали большое влияние на современные им умы. Сюда относятся в первую очередь Н. Я. Данилевский (1822–1885) и К. Леонтьев. Н. Я. Данилевский еще в 60-х годах выступил с примечательной книгой «Россия и Европа», которая сразу же привлекла к себе внимание и скоро стала как бы катехизисом позднейшего славянофильства. Данилевский уступал ранним славянофилам по своей философской культуре, но значительно превосходил их в исторических познаниях и в конструктивности. Книга Данилевского интересна уже тем, что он положил в ней начало столь модной теперь науке – сравнительному историеведению. Данилевский как бы вносит теорию относительности в историю. Он был первым историком, отрицавшим универсальность культур вообще и универсальность западной культуры в частности. Согласно его учению, существует множество культурных организмов, которые он называл «культурно-историческими типами». Каждый культурно-исторический тип замкнут в себе, имеет собственную иерархию ценностей и, так сказать, собственную душу. Европейская цивилизация есть только один из восьми до сих пор существовавших культурно-исторических типов. Все культуры подобны биологическим организмам: они проходят через периоды зарождения, созревания, расцвета, дряхления и гибели. Европейская цивилизация уже прошла через период своего расцвета и теперь находится на пути к дряхлению. Вместо нее на наших глазах за рождается иная, славяно-русская цивилизация, которая, по его учению, вскоре, не без борьбы, сменит культуру Запада, чтобы, пройдя через период расцвета, в свою очередь одряхлеть и погибнуть. Период созревания культур может длиться довольно долго, но период расцвета, как на этом особенно настаивал Данилевский, краток. Данилевский сравнивает при этом подготовительный период созревания с

жизнью куколки и период расцвета с кратковременной жизнью бабочки. Принеся свои плоды, культурно-исторический тип исчерпывает свои жизненные силы и обречен на умирание, хотя процесс агонии и может растянуться на неопределенно долгое время. Человечество, по мнению Данилевского, – только абстрактная идея. Реально существуют лишь культурно-исторические типы, которых он насчитывает восемь: египетский, китайский, ассиро-вавилонский, еврейский, греческий, римский, романо-германский и славяно-русский. Всякие разговоры о превосходстве той или иной культуры, по его мнению, беспредметны: культурно исторические типы не лучше и не хуже друг друга, а только отличны друг от друга. Поэтому Данилевский считает необоснованными и ненаучными притязания ранних славянофилов на превосходство православной русской культуры над католически-протестантской цивилизацией. Тем не менее Данилевский пытается по-своему обосновать относительное превосходство славяно-русской цивилизации над всеми остальными. Древние цивилизации он называет «одноосновными», так как в них была развита одна только сторона культуры. Так, еврейская цивилизация была по преимуществу религиозной, греческая – эстетически-научной, римская – политически правовой. Романо-германская цивилизация – трехосновная, ибо в ней представлены и религиозное, и эстетическое, и политико-правовое начала. Грядущая же славяно-русская цивилизация будет, по мнению Данилевского, «четырехосновной». Россия, по его убеждению, призвана к тому, чтобы разрешить социально-экономический вопрос, оставшийся неразрешенным в романо-германской цивилизации. С первых же страниц «России и Европы» Данилевский ставит вопрос: почему Запад так ненавидит и презирает Россию? Почему Запад считает русских чуть ли не переодетыми татарами? Почему иностранцы впадают в столь грубые ошибки, когда они начинают говорить о России? Разбирая один за другим западные предрассудки в отношении русских, Данилевский отвечает на них утверждением, что Запад чувствует в русских начала иной цивилизации, которая, как инстинктивно ощущают западные деятели, рано или поздно

придет на смену Западу. Неправый в своих объективных будто бы доводах о неполноценности русских, Запад прав в том отношении, что он предчувствует, что Россия придет ему на смену, и преисполняется рессентиментом по отношению к ней. Выше изложенная концепция взаимонепроницаемых «культурно-исторических типов» является, в глазах Данилевского, ответом на болезненные вопросы о взаимоотношении России и Запада. Книга Данилевского была в свое время чрезвычайно популярна в правых кругах. Ею увлекался Достоевский. Но когда он убедился, что Данилевский отрицает единство всечеловеческой цивилизации и практически сводит православие к атрибуту славянской культуры, то он охладил к ней. Соловьев подверг впоследствии книгу Данилевского суровой критике по тем же мотивам. При этом он несправедливо отрицал за книгой Данилевского всякое положительное значение и всякую оригинальность. Идеи Данилевского были подхвачены в XX веке Освальдом Шпенглером («Закат Европы»), который развил их с большей глубиной и литературной убедительностью. Но первенство в области «культурной морфологии» остается за русским мыслителем. Если в наше время Шпенглер и Тойнби пошли дальше Данилевского, то он все же явился пионером современной историософии³⁰. Кроме «России и Европы», Данилевский написал работу «Опровержение дарвинизма». Книга эта, вышедшая в эпоху поголовного увлечения Дарвином, содержит критику основных обобщений дарвинизма. Многие из критических замечаний, высказанных Данилевским (роль солидарности в противовес «борьбе за существование»), были впоследствии высказаны рядом критиков Дарвина, так что и в этой области Данилевский был пионером. Но его книга о дарвинизме не имела того огромного успеха, который выпал на долю «России и Европы».

К. Н. Леонтьев

Данилевский был больше ученым, чем литератором. Зато его последователь Константин Леонтьев (1831--1891) был одним из самых блестящих стилистов в истории русской мысли. К тому же Леонтьев глубоко и оригинально развил идеи Данилевского, обогатив их своими собственными концепциями. Поэтому он заслуживает особого места в истории русской мысли. По образованию своему медик, Леонтьев большую часть жизни посвятил, однако, дипломатической службе. По натуре он был утонченный эстет и эпикуреец. В то же время он был глубоко и истово религиозным человеком. Борьба эстета с монахом составляет главную личную драму его жизни. В 70-е годы, в бытность его в Константинополе, Леонтьев издал сборник своих статей под заглавием «Россия, славянство и Европа». Книга эта сразу обратила на себя внимание оригинальностью идей автора и блеском изложения. Тем не менее критика приняла его книгу холодно: слишком уж она шла вразрез с народническими увлечениями эпохи. Позднейшие статьи Леонтьева, написанные одна другой лучше, также были замолчаны критикой³¹. Над Леонтьевым тяготел в этом отношении злой рок: голос его был «гласом вопиющего в пустыне» – и это несмотря на его первоклассный литературный талант. Признание пришло к нему уже после смерти. В 70-х годах Леонтьев переживает большой кризис. Из утонченного эстета-эпикурейца он становится глубоко верующим человеком. Он несколько раз посещает Афон и Оптину Пустынь и выражает даже желание постричься, но монахи отговаривают его, советуя продолжать свое творчество «во славу православия». Так он и прожил вторую часть своей жизни «около церковных стен». Леонтьев разделял учение Данилевского о множестве «культурно-исторических типов», но значительно видоизменил это учение и внес в него много своих поправок. Поэтому его идеи заслуживают особого рассмотрения. Леонтьев пытался прежде всего установить законы созревания и гибели культуры. По его учению, каждая культура проходит через три периода:

«первоначальной простоты», «цветущей сложности» и, наконец, умирания (через «вторичное упрощение») в процессе «уравнительного смешения». Второй период – цветущей сложности – характеризуется дифференциацией частей, при интеграции и единстве целого. Это есть период социального неравенства, образования элиты – сначала родовой аристократии, переходящей затем в культурную элиту. Период же смесительного упрощения характеризуется им как стремление ко всеобщему равенству и демократизации, которое имеет своим результатом расцвет техники, умирание искусства, опошление жизни, замену воли к положительному творчеству ценностей волей к механическому использованию работы и жаждой удовольствий. Одним словом, Леонтьев имеет здесь в виду различие, проведенное позже Шпенглером, – между «культурой» и «цивилизацией», которая, как и по мнению Шпенглера, является для него симптомом умирания культуры.

Особенно интересны те выводы, которые Леонтьев делает из этих общих положений, применяя их к взаимоотношению Европы и России. По мнению Леонтьева, Западная Европа закончила к началу XIX века период «цветущей сложности» и находится на пути «эгалитарного процесса», т.е. умирания культуры. Демократизация жизни и успех «уравнительных» идей толкуются им как симптомы этого духовного разложения. Россия же, как считает Леонтьев, еще не достигла периода культурного расцвета. Поэтому влияние западных уравнительных идей может оказаться для России смертельным ядом, который погубит ее прежде, чем она сумеет найти самое себя. В этом Леонтьев продолжает славянофильскую линию. Однако в отличие от славянофилов он положительно расценивает западное влияние на Россию до конца XVIII века, когда сама Европа, по его мнению, находилась в периоде своего расцвета. Поэтому Леонтьев славословит Петра Великого и Екатерину II. Зато с тем большим негодованием восстает он против современного ему, обуржуазенного и зараженного духом социализма Запада. Следует подчеркнуть, что, в противоположность Данилевскому, довольно равнодушному к религии, Леонтьев был глубоко верующим человеком,

фанатически преданным православию. В этом отношении он шел дальше ранних славянофилов. Если те рекомендовали России вернуться к традициям московского быта, то Леонтьев обращался к первоисточнику православия, к древней Византии, культуру которой он высоко ценил и считал ее образцом для России. Для него византийское православие составляет душу России. Национализм же, в том числе русский национализм, он считал вредной западной идеей. Единство православной культуры он ставил выше «славянского мяса» и высказывал мысль, что нации сильны своей преданностью определенным религиозно-культурным традициям, а не голым самоутверждением. «Славянское предназначение слишком бедно для нашего русского духа», – писал он. В этом опять-таки новое отличие его от традиционного славянофильства, столь часто сочетавшегося с политическим панславизмом. В чем же заключается содержание столь ценимого им византийского православного идеала? Леонтьев дает на это прямой ответ. «Византизм в государстве означает самодержавие. В религии он означает христианство с определенными чертами, отличающими его от западных церквей, от ересей и расколов. В нравственном мире мы знаем, что византийский идеал не имеет того высокого и преувеличенного понятия о земной личности человеческой, которое внесено в историю германским феодализмом, знаем наклонность византийского нравственного идеала к разочарованию во всем земном, в счастье, в способности нашей к полному нравственному совершенству. Знаем, что византийский идеал отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов, что он есть сильнейшая антитеза идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всесвободы, земного вседовольства». Как видно отсюда, византийский идеал Леонтьева с его монашески-аскетическим, смиренным христианством и с его суровой апологией самодержавной власти является полной противоположностью идеалам демократии и социализма, основанным, по убеждению Леонтьева, на вере в «земной рай», на высокой оценке личности и культе всеобщей пользы. Понятно поэтому, почему Леонтьев так ополчается против демократии и

социализма, между которыми он, по правильному замечанию Бердяева, неоправданно ставит знак равенства. Леонтьев был из тех, кто верил в Бога, но отрицал царство Божие на земле, – поэтому он люто ненавидел тех, кто верил в царство Божие на земле, но отрицал Бога. Леонтьеву, воодушевленному византийским идеалом, самая идея «земного рая» кажется кощунственной, к тому же – ненаучной и антиэстетической.

В ряде красноречивых филиппик не устает он извергать пламень ненависти к идеалу земного рая, за которым ему мерещится царство безбожия и пошлости. «Не ужасно ли и не обидно ли было бы думать, что Моисей всходил на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арабеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах для того только, чтобы французский или немецкий буржуа в безобразной комической одежде своей благодушеествовал бы индивидуально и коллективно на развалинах всего этого прошлого величия... Стыдно было бы за человечество, если бы этот подлый идеал всеобщей пользы, мелочного труда и позорной прозы восторжествовал бы навеки». Если для большинства социальных мыслителей земное благоденствие было социальной аксиомой, то в противовес и в вызов этому Леонтьев, в порыве «священной» ненависти к «прогрессу», восклицает: «О, ненавистное равенство! О, подлое однообразие! О, треклятый прогресс! О, тучная, усыренная кровью гора всемирной истории. С конца прошлого века ты мучаешься новыми родами. И из страдальческих недр твоих рождается мышь. Рождается самодовольная карикатура на прежних людей: средний рациональный европеец в своей смешной одежде, с умом мелким и самообольщенным, со своей ползучей по праху земному практической благонамеренностью. Нет, никогда еще в истории до нашего времени не видал никто такого уродливого сочетания умственной гордости перед Богом и нравственного смирения перед идолом однородного, серого, рабочего, только рабочего, и безбожно-бесстрастного

человечества. Возможно ли любить такое человечество? Не следует ли ненавидеть – не самих людей, заблудших и глупых, а такое будущее их всеми силами даже и христианской души?»

И далее он замечает: «Это все лишь орудия смешения – это исполинская толчея, всех и все толкущая в одной ступке псевдогуманной пошлости и прозы, все это – сложный алгебраический прием, стремящийся привести всех и вся к одному знаменателю. Приемы эгалитарного процесса – сложны; цель – груба и проста по мысли. Цель всего – средний человек, буржуа, спокойный среди миллионов таких же средних людей...» Вряд ли во всей истории русской и мировой мысли найдем мы столь откровенную и пламенную ненависть к тому царству всеобщего мещанства, которое составляет, по убеждению Леонтьева, настоящий объективный смысл того, что он называл «эгалитарным процессом», – западного идолопоклонства всеобщей пользы и земного рая. В своей ненависти к мировому мещанству Леонтьев как бы заключает союз с западником Герценом, против которого он боролся, но которого уважал. «Разочарованный славянофил» подает здесь руку разочарованному западнику. Но даже герценовское отвращение от западного мещанства бледнеет по сравнению с леонтьевскими страстными признаниями в ненависти и апокалиптическими проклятиями. Мещански-утилитарный и эвдемонистический идеал «прогресса» отвергается Леонтьевым по всем трем критериям его мировоззрения. Он отвергается им научно – за «мечтательство» под флагом мнимого реализма. Он отвергается им эстетически – за однообразие и унисон и, наконец, религиозно – за безбожную и высокомерную мечту о земном счастье вне Бога. Хорошо говорит об этой стороне мировоззрения Леонтьева Н. Бердяев – автор лучшей работы о нем. «То, что эстетически воспринимал он как уродливый образ мещанства, а натуралистически как процесс одряхления и смерти, то религиозно предстало ему как предсказанный в Евангелии и Апокалипсисе конец». Нужно заметить также, что Леонтьев был крайним пессимистом в отношении всего земного. Мало того, он с каким-то злорадством утверждал этот свой пессимизм *ad maiorem Gloriam Dei*. «Верно только одно, одно

только несомненно, – что все здешнее должно погибнуть». Вообще в Леонтьеве было нечто от ветхозаветного пророка, грозно изобличающего идолопоклонство, в данном случае – фетиши безбожной цивилизации. Он предвидел многое, в том числе что жажда всеобщего равенства и всеобщей свободы, не освященная христианским миропониманием, приведет даже не к земному раю, а к его противоположности – к новым страшнейшим бедствиям, по сравнению с которыми прежние несчастья покажутся благоденствием. «Тот слишком подвижной строй, который придал всему человечеству эгалитарный и эмансипированный прогресс XIX века, очень непрочен. Он должен привести или ко всеобщей катастрофе, или к медленному, но глубокому перерождению человеческих обществ на совершенно новых и совсем уже не либеральных, а крайне принудительных началах. Быть может, явится рабство в новой форме...» В этих словах нельзя не видеть предчувствия появления фашизма и, конечно, большевизма. Под конец жизни Леонтьев все более терял свою веру в особый путь России как православной державы и в то, что ей суждено сказать свое новое, положительное слово в истории мировых культур. Параллельно этому он все больше проникался убеждением, что именно ненавистному его сердцу социализму принадлежит ближайшее будущее. Однако он предсказывал, что, вместо освобождения и равенства, начертанных на его знаменах, социализм принесет новое рабство и новое неравенство. «Социализм теперь неотвратим, – писал он, в противоречии со своими прежними убеждениями, в 80-х годах, – по крайней мере для некоторой части человечества... но эти будущие победители устроят такую жизнь, что их порядки и законы будут несравненно стеснительнее наших, строже, принудительнее, даже страшнее. Жизнь будущих людей должна быть гораздо тяжелее жизни хороших, добросовестных монахов в строгих монастырях». «Человеку нужен опыт, – восклицает он в другом месте, – он на опыте убедится, что прогресс равномерного счастья невозможен и что он лишь подготовит почву для нового неравенства и новых страданий. И он будет!» Но особенно интересны предсказания Леонтьева о будущем России. В

первый период своего творчества он еще разделял славянофильскую идеологию Данилевского. Тогда, в семидесятые годы, он писал: «Россия – великий Восток. Она должна явить небывалую по своеобразию цивилизацию, противоположную мещанству Запада». Но уже в 80-е годы неудержимое увлечение огромного большинства русской интеллигенции «западными идеями» поселяет в душе Леонтьева сомнения в великой будущности России. Он начинает разочаровываться в реальности для России византийского идеала. «Молодость наша сомнительна, – пишет он. – Мы прожили много, сотворили мало и стоим у какого-то страшного предела». И дальше: «Сомнительна долговечность ее (России) будущности, загадочен смысл этой несомненной будущности, его идея... при всем желании думать так, как я думал прежде (то есть за одно с Данилевским), начинаю все более колебаться». Иногда он хватается за соломинку, надеясь если не остановить, то затормозить как-нибудь «эгалитарный процесс» в России. Он приветствует поэтому реакцию Александра III и даже изрекает афоризм, создавший ему печальную известность: «Нужно подморозить Россию, чтобы она не гнила». Современникам Леонтьев был известен, главным образом, этим афоризмом, а не содержанием его учения и не его жуткими прогнозами. «Слава Богу, – писал он в те годы, – что мы стремимся теперь хоть немного затормозить свою историю, в надежде на то, что можно будет свернуть позднее на вовсе иной путь. И пусть тогда бушующий и гремящий поезд Запада промчится мимо нас в бездну социальной анархии». Но вскоре он осознает иллюзорность этих надежд и проникается предчувствием того, что именно Восток, а не Запад явится опытным полем применения страшных социалистических экспериментов. Как и Достоевский, Леонтьев как бы слышал подземный гул надвигавшейся на Русь революции. Он совершенно не разделял розовых надежд наших либералов на благополучный исход такой революции и прямо предсказывал, что революция ввергнет Россию в бездну неисчислимых бедствий. «У нас дух (охранения) слаб... наше общество вообще расположено идти по течению за другими... кто знает,

не быстрее ли других?» Далее он прямо говорит: «Либерализм, простертый еще немного дальше, довел бы нас до взрыва, и так называемая конституция была бы самым верным средством для произведения насильственного социалистического переворота, для возбуждения бедного класса противу богатых... для новой, ужасной, может быть, пугачевщины... Известно, что русский человек не умерен, а расположен, напротив того, доходить в увлечениях своих до крайностей. Если бы монархическая власть потеряла свое безусловное значение и если бы народ понял, что теперь уже правит им не сам Государь, а какими-то неизвестными путями избранные депутаты, то, может быть, ... русский человек дошел бы до мысли о том, что нет больше никаких поводов повиноваться». Эти пророчества Леонтьева поражают своей точностью, если принять во внимание, что написаны они были в 80-е годы прошлого столетия. Мало того, он чувствовал, что именно в России будет совершаться антихристово дело: «Русское общество, и без того довольно эгалитарное по привычкам, помчится еще быстрее всякого другого по пути всесмешения и, кто знает, – подобно евреям, не ожидавшим, что из недр его выйдет Учитель новой веры, – мы неожиданно, из наших государственных недр, сперва бессловных, а потом безгосударственных... родим Антихриста». И наконец, его последние, поистине страшные слова: «Окончить историю, погубив человечество, разлитием всемирного равенства... сделать жизнь человеческую уже окончательно невыносимой – не в этом ли уготовано наше предназначение». Итак, начав с утверждения византийского идеала, Леонтьев кончил крушение веры в положительную будущность России и пророчески предвидел наступление разрушительной революции, которая, как он боялся, может погубить не только Россию, но и весь мир. Этапы общего пути развития славянофильства, в свете идей Леонтьева, представляются следующим образом. Сначала – утверждение русского православия как универсально-спасительной идеи (Киреевский), затем – через утверждение «родной почвы» (Ап. Григорьев) к утверждению полного обособления России от Запада (Данилевский). Наконец,

попытка возврата к Византии и страшные предчувствия гибели России и всего человечества (Леонтьев). Впрочем, диалектика эта совершалась на верхах, в славянофильской элите. Что же касается рядовых славянофилов, то в 80-е и 90-е годы можно заметить примитивизацию прежних высоких идеалов в сторону черносотенного шовинизма. Главным идеологом-выразителем рядового славянофильства явился в 70-е годы «государственник» Катков, – в полном противоречии к устремлениям первых славянофилов придавший этому учению государственно-апологетическую окраску. Впоследствии же славянофильство «на низах» утверждают Победоносцев. Если в критике грехов парламентарной системы Победоносцев обнаружил немалую проницательность, то «положительная» его программа вылилась в самую черную реакцию. Но это – уже особая тема, которой я коснусь в одном из последующих очерков.

Очерк седьмой. Ф. М. Достоевский

В плане русской общественной мысли Достоевский принадлежит к «почвенникам» – этому умеренному крылу славянофильства. Недаром он, совместно с Аполлоном Григорьевым, издавал журнал «Время», в котором Григорьев, Страхов и Достоевский пытались перенять знамя у выбывших из строя ранних славянофилов. В объявлении о подписке на журнал Достоевский писал: «Мы убедились, наконец, что мы тоже отдельная национальность, и в высшей степени самобытная, и что наша задача – создать себе форму, нашу собственную, родную, взятую из почвы нашей». Миссию свою Достоевский тогда уже видел в «упразднении распри между славянофилами и западниками», и статьи его, несмотря на их страстность, умеренны по выдвинутым в них тезисам. В ряде публицистических статей Достоевский проповедует смирение перед «высшей правдой», заключенной в «народе нашем». Эти статьи проникнуты духом своеобразного «религиозного народничества». Те идеи о «всепримирении», которые с такой патетической силой были выражены им в знаменитой пушкинской речи, – уже были высказаны им на страницах «Времени», «Эпохи» и «Дневника писателя». Однако рассматривать Достоевского как одного из «почвенников» или «религиозных народников» значило бы снижать значение мира идей писателя. Значение Достоевского как религиозного мыслителя выходит, конечно, далеко за пределы не только «почвенничества», но и всей русской общественной мысли. Поэтому, ограничившись общим указанием на «место» Достоевского-публициста в русской общественной мысли³², я приступлю к изложению его идейного наследства в философско-религиозном плане. «На приказ Петра Великого образоваться Россия ответила через сто лет колоссальным явлением Пушкина», – сказал Герцен. И на Пушкина она ответила через четверть века гением Достоевского. От европейничанья петровской эпохи к русской и европейской человечности Пушкина и далее к русской и мировой

всечеловечности Достоевского – таков путь русской культуры. В Достоевском – залог оправдания и возрождения русской культуры, корнями своими глубоко уходящей в родную почву и дышащей в то же время горным воздухом духовного мира. В Достоевском как бы предуказан трагический и страдальческий путь нашего национального бытия: «Через пропасти к звездам». Входя в мир творчества Достоевского, мы как бы погружаемся в душную, насыщенную грозovým напряжением атмосферу, которую озаряют от времени до времени молнии полета его мысли. Не всякому дано выдержать высокое давление этой атмосферы, насыщенной испарениями зла и страдания, не всякому дано полюбить Достоевского. Ибо Достоевский – страстный к страданию писатель. В своих произведениях он рисует темное подполье человеческой души, драму борьбы добра и зла в сердце человека. Недаром Мережковский назвал его «исследователем глубин сатанинских и высот ангельских». Вероятно, Достоевский потому так влекся всю жизнь к Пушкину и благоговел перед ним, что в Пушкине он чувствовал ту стихию светоносной гармонии, которой ему самому столь недоставало. Главный литературный учитель Достоевского, сам поклонник Пушкина, Гоголь проронил знаменательные слова: «Нельзя повторять Пушкина». Нельзя, ибо былая гармония уже нарушена вступлением сил зла на авансцену истории. «Дьявол выступил уже без маски в мир», говоря словами того же Гоголя.

Однажды нарушенная гармония может быть восстановлена не возвратом к былому равновесию, а достижением новой гармонии через дисгармонию. В мире, исполненном силами зла, нравственно недопустимо пребывать в духовной гармонии. Заболевший организм должен переболеть, чтобы восстановить на новых путях утраченное здоровье. И в этом отношении гений Достоевского, умевшего, как никто, видеть силы зла в мире, может принести большую духовную пользу современному миру. Ибо Достоевский призывает нас к духовному подвигу катарсиса через объективацию и изживание зла. Достоевский – писатель визионерского, пророческого склада. Его визионерство не вмещалось в рамки художественного реализма, хотя он сам старался держаться этих рамок. Весь мир героев Достоевского,

при всем соблюдении формального художественного реализма, фантастичен и, при всей фантастичности, реален в высшем смысле этого слова. «Меня называют психологом, тогда как я только реалист в высшем смысле», – писал он. Смешение фантастического и до тривиальности реального – один из излюбленных художественных приемов Достоевского. Недаром он говорит, что «правда всегда неправдоподобна». Достоевский до всякого психоанализа показал, насколько неправомерен «просвещенский» миф о человеке как о существе якобы по преимуществу разумном; он показал, насколько сильны в нем разрушительные, демонические силы подсознания. Недаром он вкладывает в уста Лебедева в «Идиоте» слова: «Закон саморазрушения и закон самосохранения одинаково сильны в человечестве». Но в отличие от Фрейда Достоевский не растворяет человеческую личность в стихийно-хаотических силах подсознания. Он всегда дает понять, что человек, хотя и одержим темными силами, все же остается личностью, морально ответственной за всякое свое сознательное или даже бессознательное проявление. Достоевский открывает в душе человека не только «инферно» (подсознания), но и горный мир сверхсознания – источник вдохновения добра. «... да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных», – говорит старец Зосима. Темами Достоевского до сих пор живет русская философия, и темы эти, после Ницше и экзистенциализма, а главное, после большевистской революции, стали родственными философии Запада. Достаточно упомянуть, что все современные философы-экзистенциалисты (особенно Сартр) видят в Достоевском своего великого предшественника. Гений Достоевского духовно радиоактивен, и с годами та идейная радиация, которую лучеиспускает его творчество, не слабеет, а скорее усиливается. Но философия Достоевского далека от духа академического спокойствия, ей чуждо олимпийское величие Гёте. Философия Достоевского исполнена пророчеством духа, она есть «философия трагедии» (выражение Льва Шестова). Существование Божие, предназначение человека для него – не «точки зрения», а вопросы на жизнь и на смерть. Сами романы Достоевского в

сущности трагедии в форме романа или, по удачному выражению Вячеслава Иванова, «романы-трагедии». Сама взволнованность Достоевского, переходящая иногда в исступленность, вызвана не только его болезненной телесно-душевной конституцией. Она вызвана прежде всего трагическим характером тех проблем, которыми был одержим его гений. Достоевский видел и предвидел слишком многое – больше, чем в силах вынести дух человеческий. Поэтому его «болезнь» была в сущности естественной и здоровой реакцией души на те глубины и высоты, в которые проникал его гений. Но делать из Достоевского философа безысходного трагизма, как это утверждает Лев Шестов, было бы глубоким заблуждением. Ибо Достоевский не только изображает трагедию, но предлагает катарсис от этой трагедии.

Трагедии Достоевского – не древняя трагедия Рока, но современная, христианская трагедия свободы. В самом облике Достоевского есть нечто трагическое и пророческое, сближающее его скорее с ветхозаветными пророками, чем с греческими мудрецами. Под «катарсисом» Аристотель разумел то очищение и возвышение души, которое достигается через эмоции страха и жалости, благоговения, которые возбуждаются лицезрением трагедии. Трагедия не должна означать безысходности. Истинная трагедия должна давать чувство освобождения. Показывая страшный урок, изображая дисгармонии жизни, она должна указать путь к высшей гармонии. Достоевский дает этот катарсис тем, что, изображая страдание и зло, он дает и разоблачение зла своей верой в конечную победу Добра. Вернее, зло у Достоевского, показанное им со всем реализмом, в конце концов разоблачает само себя. Люциферовская воля к власти и разрушению переходит в аримановскую волю к самоуничтожению. Так из преступления рождается воля к самонаказанию. Так, утонченный атеист Ставрогин и лакейский атеист Смердяков кончают самоубийством, причем духовное самоубийство предшествует физическому. Так, Иван Карамазов, не в силах выдержать конфликта между гордым умом, склоняющим его к безбожии, и жаждущим веры сердцем, сходит с ума. Трагедия у

Достоевского – «трагедия свободы», изобличающая зло, неизбежно вытекающее из безбожия.

* * *

Для понимания мира идей Достоевского нельзя не коснуться хотя бы некоторых моментов его биографии. Крайне поучительна в этом отношении история перерождения его убеждений. Как известно, Достоевский был возведен на литературный пьедестал Белинским, восторженно приветствовавшим литературный дебют писателя роман «Бедные люди» как «первый русский социальный роман». Знаменитый критик находился тогда в периоде увлечения социализмом и атеизмом. Белинский с жаром принялся обращать молодого писателя, которому он пророчил большую будущность, в свою веру. Достоевский, по его собственным словам, «страстно принял тогда это учение» (то есть утопический социализм). Достоевский был принят в кружке Белинского не только как обещающий талант, но как убежденный социалист. Разойдясь затем с Белинским по причинам личного характера, Достоевский вступает в другой, более активный, кружок Петрашевского, поклонника Прудона. На одном из собраний этого кружка Достоевский зачитал запрещенное цензурой письмо Белинского к Гоголю, в котором критик обвинял писателя в потворстве реакции. Письмо это называли тогда манифестом русского крайнего западничества, оно дышит ненавистью не только к самодержавию, но и к религии. Как известно, кружок Петрашевского был раскрыт, и Достоевский, вместе с группой других «петрашевцев», приговорен к смертной казни. В последнюю минуту казнь была заменена ссылкой с последующим разжалованием в рядовые. На каторге Достоевский провел пять лет и жил затем еще около пяти лет на положении ссыльного. Лишь в 1860 г. ему было разрешено вернуться сначала в Тверь, а затем в Петербург. Как известно, Достоевский прошел через все эти испытания несломленным, с новой силой к жизни и борьбе. И тем не менее Достоевский не только отрекся от своих прежних убеждений, но посвятил все могучие силы своего художественного и философского гения борьбе против этих прежних убеждений.

Что это «перерождение убеждений» было искренним, в этом можно не сомневаться. Ведь кто-кто, а Достоевский не принадлежал к натурам, которые можно было бы сломить грубым насилием.

Страстное обличение противоестественности и аморальности социализма становится теперь едва ли не главным делом Достоевского как мыслителя и как публициста. Какое же духовное прозрение вызвало столь радикальный переворот в душе Достоевского? В силу каких причин восстает он с такой силой и с такой страстностью против тех, возвышенных, казалось бы, идеалов, которыми был одушевлен утопический социализм и сам Достоевский в дни своей юности? За что «проклял он, чему поклонялся, и поклонился тому, что сжигал»? Ответ на эти вопросы дал бы ключ к разгадке творческого пути Достоевского. Предваряя будущие выводы, я могу сформулировать этот ответ так: Достоевский потому отверг социализм, что за его возвышенным фасадом он увидел некую страшную сердцевину, что за относительной правдой социализма он увидел его абсолютную ложь. Но ревизия Достоевским его прежних убеждений, конечно, не исчерпывается критикой социализма. Сам атеистический социализм является, по прозрению писателя, лишь одной из форм общего недуга западной культуры. Сам Достоевский не нашел точного имени этому недугу, но он глубже, чем кто-либо, постиг его природу. Следуя терминологии Бердяева, мы можем охарактеризовать эту первопричину кризиса западной культуры, ставшей теперь мировой, как «безбожный гуманизм». Ибо исторические корни того действенного вступления сил зла на авансцену истории, свидетелями, и жертвами которого мы все являемся, заключается в поклонении человеку только как природному и социальному существу, без связи с миром высших ценностей – и безбожный гуманизм явился проводником этих сил зла. Главное значение Достоевского как философа заключается в том, что он пророчески предвидел этот кризис и крушение безбожного гуманизма, неизбежно оборачивающегося антигуманизмом, что он предвосхитил соблазны, угрожающие ныне всему зданию христианской цивилизации – незримые

тогда еще пути зла: коллективизм и индивидуализм. Разоблачению этих двух форм социального идолопоклонства и посвящено идеологическое творчество Достоевского. Против коллективизма Достоевский утверждает реальность и необходимость свободы, свидетельствует об иррациональной глубине личности, к которой слеп рационалистически-утилитарный дух коллективизма. В противовес индивидуализму Достоевский показывает, что беспредельная свобода ведет к богоборчеству, к формуле «все дозволено», к аморальной морали сверхчеловечества, приводящей личность, парадоксальным путем, не к возвеличению, а к нравственному саморазрушению. В силу мистической связи человека с Богом, богоборчество приводит также к человекоборчеству. Человек, восставший против образа Божьего в себе, восстает этим самым и против своей сокровенной сущности. Этой борьбой на два фронта объясняются кажущиеся противоречия в мировоззрении Достоевского: крайнее утверждение свободы, с одной стороны, и разоблачение соблазнов свободы – с другой.

Уже в первом своем крупном произведении, написанном после возвращения из Сибири, в «Записках из подполья», Достоевский поднимает почти анархический бунт против «хрустального дворца», – социалистической фаланстеры, за которой ему чудится человеческий муравейник. Если человечество когда-нибудь достигнет материального благоустройства, купленного ценой добровольной потери свободы, то Достоевский заранее готов предать такое человечество проклятию. В противовес провозглашенному в то время позитивистами культу материальных благ Достоевский всей силой своей гениальной диалектики показывает, что свобода, даже в форме иррационального каприза, дороже человеку, чем всякие материальные выгоды. «Ведь это глупейшее, ведь этот свой каприз, и в самом деле, господа, может быть, всего выгоднее для нашего брата из всего, что есть на земле... А в частности, может быть, выгоднее всех выгод даже и в таком случае, если приносит нам явный вред и противоречит самым здравым заключениям нашего рассудка о выгодах – потому что во всяком случае сохраняет нам самое

главное и самое дорогое, то есть нашу личность и нашу индивидуальность». Нечего и говорить, что острее этого полемического гимна свободе прямо направлено против того царства социалистического муравейника, который прельстил в юные годы самого автора. Но, уже в следующем своем произведении, в «Преступлении и наказании», Достоевский разоблачает «соблазны свободы». На примере Раскольникова Достоевский показывает, к каким выводам может прийти человек, до конца проникнувшийся идеями об относительном характере нравственности и лишившийся, таким образом, твердой нравственной опоры в голосе своей совести. Главный герой романа – выросшая из пушкинского Германа такая петербургская фигура – Родион Родионович Раскольников. В воспаленном от голода и бессонных ночей мозгу героя рождается идея, что, если убить «никому ненужную» паразитку общества – старуху-процентщицу, с тем чтобы воспользоваться ее деньгами как для устройства личной судьбы, так и для помощи людям? Не оправдает ли себя в тысячу раз это «преступление ради добра»? Из этих раздумий выросла знаменитая теория Раскольникова о «праве на преступление» для людей, стоящих по своему развитию выше толпы. Теория эта, как известно, предвосхитила основные контуры учения Ницше о «сверхчеловеке». Но, разумеется, в отличие от Ницше Достоевский не становится на сторону этой сверхчеловеческой философии, а разоблачает ее аморальность. Чрезвычайно важно подчеркнуть, что убийство старухи замысливается Раскольниковым из принципа, а отнюдь не по мотивам личной выгоды. Он идет на это убийство как на своего рода подвиг, которому противится его изначально неиспорченная натура. Его «теоретическая совесть» приказывает ему убить старуху. Но – тем глубже его вина, тем глубже его падение. Его разум, ослепленный построенной им теорией, разрешает ему убийство, на которое он идет, как бы толкаемый какой-то внешней силой, чуть ли не автоматически. Разум Раскольникова внушает ему, что, решившись на это убийство, он освободится от «предрассудков» и станет чем-то вроде Наполеона. Но – странная вещь: совершив убийство, он отнюдь не переживает

чувства освобождения, а начинает испытывать чувство во сто крат худшее, чем обычные угрызения совести. Его охватывает «мрачное ощущение мучительного, бесконечного уединения и отчуждения» от людей. Он не рад даже любимым матери и сестре. Ему не по силам нести бремя сверхчеловеческой свободы, которое он добровольно взвалил себе на плечи. Хорошо пишет о мистории внутреннего наказания Раскольникова Розанов: «Все, что совершается в душе Раскольникова, иррационально. Едва разбил он лик Божий, правда, обезображенный его носителем, – и он почувствовал, как для него самого померк этот свет. «Не старушонку я убил, я себя убил», – говорит он. Мистический узел его существа, который мы именуем условно душой, точно соединен неосязаемой связью с мистическим узлом другого существа, внешнюю форму которого он разбил. Здесь, в этом анализе преступности, разгадана глубочайшая тайна человеческой природы, раскрыт великий и священный закон об абсолютности человеческого существа». На примере Раскольникова Достоевский показал, что совесть, лишенная путеводной звезды христианского учения, легко вырождается в псевдосовесть.

«Совесть без Бога есть ужас, – писал Достоевский в своей «Записной книжке». – Она может довести человека до величайшего преступления». Ибо, «ведь это разрешение преступить через кровь по совести страшнее обычных преступлений», – говорит в самом романе Разумихин. Здесь мы видим, как провозглашенный гуманизмом лозунг «свободы совести» приводит, будучи односторонне понят, к «свободе от совести». Зло никогда не овладевает человеческой душой прямо. Оно всегда соблазняет той или иной маской добра. И один из самых могучих соблазнов зла заключается во внушении мысли о применении злых средств ради достижения доброй цели. Сам Раскольников находит в себе силы не поддаться окончательно злу. В его душе зреет воля к раскаянию, которому, однако, противится его гордый ум. «Преступление и наказание» образуют в романе органическое целое, хотя самое раскаяние Раскольникова только намечено, а не показано воочию в романе. Перейдем теперь к роману «Бесы», где

нарождающееся зло богоотвержения изображено Достоевским с потрясающей силой. Здесь уже не только бунт против нравственного закона, но прямой бунт против Творца является главной темой Достоевского. Роман «Бесы» – полемический роман *par excellence*. Он и был задуман как художественное обличение той части русской интеллигенции, которая стремилась к революционному перевороту в духе радикального социализма. Ближайшим конкретным поводом к написанию романа явилось раскрытие заговора революционного кружка «нечаевцев», этих предтеч большевизма. Кружок этот и стал жизненным прототипом той группы революционеров, которая изображена в романе во главе с Петром Верховенским. Характерно, что жизненным прототипом Ставрогина явился петрашевец-дуровец Спешнев (а не Михаил Бакунин, как это полагали раньше). Вероятно, Достоевский сознавал, что сравнительно невинный кружок Петрашевского, к которому он сам в свое время принадлежал и за участие в котором он попал на каторгу, – был тем зародышем, из которого выросли впоследствии кружки нечаевского типа. Но, как это всегда бывает у Достоевского, сам роман вышел далеко за пределы избличительного изображения современной ему действительности. В него вошла часть неосуществленного Достоевским романа «Атеизм», где он хотел вскрыть первопричины и сущность неверия. Из полемического обличения выросло пророческое визионерство. Памфлет превратился в «книгу великого гнева». Если в «Записках из подполья» Достоевским обличается, главным образом, противоестественность утопии человеческого муравейника, то в «Бесах» он идет дальше. Утопия эта, при всей ее противоестественности, начинает представляться ему принципиально осуществимой. Она преподносится пророческому гению писателя как реальная опасность, угрожающая человечеству. Здесь невольно вспоминаются слова Бердяева: «Утопии, к несчастью, осуществимы. И, может быть, настанет время, когда человечество будет ломать себе голову над тем, как избавиться от утопий». Но с тем большим моральным пафосом, с тем большим мистическим ужасом

обличает Достоевский аморальность этого «идеала», теоретическим глашатаем которого в «Бесах» выступает Шигалев, а практиком и организатором – Петр Верховенский. При этом, что самое интересное у Достоевского, он сумел разгадать за розовым туманом либеральных чаяний подлинный, сатанинский лик грядущей революции. Он гениально угадал диалектику коммунизма, начавшегося в качестве исторически объяснимого и по-своему возвышенного заблуждения и переродившегося затем со внутренней необходимостью в порождение злой воли, начавшегося призывом к освобождению человека и кончившего его закрепощением. Эта «диалектика свободы», не освященной служением высшим ценностям, это вырождение свободы в рабство показаны у Достоевского в теории Шигалева. «... Я запутался в собственных данных... Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом», – говорит Шигалев перед изложением своей теории, обещающей «единственно возможный рай на земле».

Фраза «Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом» является глубочайшим проникновением в загадку коммунистического сфинкса. Она выражает собой также диалектику безбожного гуманизма, понимающего свободу только как право человека и не видящего, что подлинная свобода неразрывно связана с нравственной ответственностью и предполагает, как это ни парадоксально, смирение перед Верховной Ценностью. Ибо заявление абсолютной свободы делает человека рабом гордыни и беса властолюбия. Сама практическая идея Петра Верховенского – связать революционных заговорщиков общим преступлением – есть типично тоталитарная, типично большевистская идея, вытекающая из лозунга «Цель оправдывает средства». Вспомним еще раз сущность «шигалевщины» в изложении Петра Верховенского, этого предтечи большевистского комиссара. «... каждый член общества смотрит один за другим и обязан доносом. Каждый принадлежит всем, и все каждому. Все рабы и в рабстве равны. В крайних случаях – клевета и убийство, а главное – равенство. Первым делом понижается уровень образования, наук и

талантов. Высокий уровень наук и талантов доступен только высшим способностям – не надо высших способностей. Высшие способности всегда захватывали власть и были деспотами... Цицерону отрезывается язык, Копернику выкалывают глаза, Шекспир побивается камнями... Рабы должны быть равны: без деспотизма еще не бывало ни свободы, ни равенства, но в стаде должно быть равенство... Горы сравнять – хорошая мысль...» Пророчества эти не нуждаются более в обосновании. Они оправдались дословно. Достоевский действительно явился пророком русской революции, хотя в своих публицистических статьях пророчил революцию Европе. Если кто-нибудь скажет, что все это так, но при чем тут социализм, то на это можно возразить следующее: социализм социализму рознь. Но тот безбожный и материалистический социализм, который процветал у нас в шестидесятые годы и который во многом столь сроден марксизму, во имя любви к дальнему готов был пожертвовать «миллионом голов» ближних. «Атеизм сердца» иссушает источники любви к ближнему вопреки лозунгу «Свобода, равенство, братство». Поэтому пафос разрушения начинает перевешивать пафос творчества, власть из средства осуществления социализма становится самоцелью, что приводит к одержимости идеей тотальной власти, то есть как раз к тому, во что превратился современный большевизм. «Раз отвергнув Христа, – писал по этому поводу Достоевский, – ум человеческий может дойти до удивительных результатов». «В своем романе «Бесы», – заметил далее писатель, – я пытался изобразить те многообразные и многообразные мотивы, по которым даже чистейшие сердца и простодушнейшие люди могут быть привлечены к совершению такого чудовищного злодеяния. Ведь в том-то и ужас, что у нас можно сделать самый пакостный, самый мерзкий поступок, не будучи вовсе мерзавцем. Это не у нас одних, это на всем свете так, всегда с начала веков, во времена переходные, во время потрясений в жизни людей, сомнений и отрицаний, скептицизма и шаткости в основных нравственных понятиях». Обратимся теперь к другому «соблазну зла», художественно изобличенному в романе, – к соблазну свободы. Ибо имя бесам – легион и крайний

индивидуализм – обожествление свободы представляет не менее опасный соблазн, чем апология рабства. Этот обратный полюс зла вскрыт Достоевским в образе Кириллова. Индивидуализм доводится здесь до своего логического предела. Диалектика обожествившего себя гуманизма оборачивается самообожествлением. Кириллов раскрывает карты атеистического замысла гуманизма. «Если Бог есть, то вся воля Его, и из воли Его я не могу», – говорит он. Но «если нет Бога, то я бог...». «Сознать, что нет Бога, и не сознать в тот же раз, что сам богом стал, есть нелепость...» Правда, большинство атеистов не делают этого вывода. Отрицание Высшего Существа не обязывает их интеллектуальную совесть к самообожествлению. Мало того, атеисты позитивистического толка, вероятно, посмеялись бы над подобным выводом как над новой «мифологией». Однако это значит, что они не принимают атеизма всерьез. Они просто равнодушны к вопросу о бытии Божьем. Они не понимают, что полное безверие психологически и логически невозможно, что человек верит или в Бога, или в идола. «Король умер, – да здравствует король». «Я три года искал атрибут божества моего и нашел: атрибут божества моего – Своеволие!» – заявляет далее Кириллов. Заявление своеволия означает прежде всего победу над страхом, ибо «страх, – говорит Кириллов, – есть проклятие человека». И он хочет победить страх актом добровольного и беспричинного самоубийства. Своеволие утверждал также Раскольников. Но бунт Кириллова носит более глубокий характер. «Убить другого будет самым низким пунктом моего своеволия... – говорит он Верховенскому, – ... я хочу высший пункт и себя убью». А когда Верховенский с иронией говорит ему, что самоубийц много было, то Кириллов гордо отвечает: «С причиною. Но безо всякой причины, а только для своеволия – один я». На замечание Ставрогина, что он не успеет достичь вечности, Кириллов приводит ему слова, совпадающие не только с Евангелием, но и с «Критикой чистого разума» Канта: «Время не предмет, а идея. Погаснет в уме». И Кириллов вспоминает евангельские слова о том, что «времени больше не будет». «Кто победит боль и страх, тот сам Бог будет. А тот Бог не будет...» Явится

новый человек – человекобог. В изобретенном им слове «человекобог» Достоевский подводит итоги диалектике гуманизма. Позднее слово безбожного гуманизма, в его понимании, это – человекобог. И последняя борьба в мире будет происходить между человекобогом и Богочеловеком. Итак, зло безбожного коллективизма и богоборческого индивидуализма были с предельной силой изображены в романе «Бесы», этой величайшей в мировой литературе трагической мистерии зла. Ту же борьбу «на два фронта» – против демонов коллективизма и крайнего индивидуализма – мы видим в грандиозных масштабах в «Братьях Карамазовых». Если в «Бесах» Достоевский как бы подслушивает подземный тогда еще гул надвигающейся революции, то в главе этого романа «Великий Инквизитор» он рисует грозную картину всемирного царства всерабства. При этом вторично и малосущественно, что Достоевский хотел изобличить здесь римское католичество. Эта сторона «Инквизитора» отступает теперь на задний план перед величайшей духовной опасностью, нависшей ныне, более чем когда-либо, над человечеством. Ибо для нас важны не «головные» взгляды Достоевского, в которых он не раз грубо ошибался, а его гениальная пророческая интуиция. Нет другого произведения, до такой степени пропитанного презрением к человеку и духом сверхчеловеческой гордыни, как «Легенда». Стадный человек здесь изображается прежде всего как существо по природе своей рабское, жаждущее хлебов земных и повиновения кумиру. «Они невольники, хотя и созданы бунтовщиками». Стадный человек ищет «чуда, тайны и авторитета». Якобы в защиту этих слабых духом людей, которым не по плечу царственный дар свободы, и выступает против Христа Великий Инквизитор. Он излагает сошедшему на землю Христу свой план «осуществления рая на земле без Бога», путем умерщвления в человеке инстинкта свободы, так, чтобы он субъективно свободно ощущал свое объективное рабство. Инквизитор выступает как будто по мотивам человеколюбия, он говорит как настоящий «гуманист». «Иль Тебе дороги лишь десятки тысяч великих и сильных... нам дороги и слабые... Неужели мы не любили человечества, столь

смирению, сознав его бессилие, с любовью облегчив его ношу и разрешив слабосильной природе его, хотя бы и грех, но с нашего позволения?» Ради любви к человечеству Инквизитор жертвует свободой человеческой воли. Но к этому «человеколюбию» примешана и сверхчеловеческая гордыня. «И все будут счастливы, все миллионы существ, кроме сотни тысяч, управляющих ими. Ибо лишь мы мы, хранящие тайну, только мы будем несчастны. Будет тысячи миллионов счастливых младенцев и сто тысяч страдальцев, взявших на себя проклятие познания добра и зла... и царство наше созиждется». «Едино стадо, один пастырь». Царство всеобщего коллективизма, царство всеобщего рабства предполагает не только обезличившееся, утратившее самый инстинкт свободы, стадо, но и «пастырей» – господ коллективистического царства. Мало того, сама идея умерщвления в человеке дара свободы, ради земного его благополучия, могла зародиться в одаренной свободой, но злоупотребившей ею личности. Недаром и Петр Верховенский говорит: «Желание и страдание для нас, а для рабов – шигалевщина». Подавление свободы у масс предполагает ее утверждение у самоизбранных вождей. Таким образом в «Инквизиторе» скрещиваются соблазны сверхчеловеческой свободы и коллективистического всерабства. Подлинное лицо безбожного гуманизма раскрыто здесь Достоевским в его двух внешне противоположных, но внутренне родственных обликах. Но Алеша правильно угадывает подлинные, подсознательные мотивы логики Инквизитора. «Инквизитор твой не верует в Бога...» – говорит он Ивану. И действительно это так. Хотя умом своим он и признает Бога, но он не верит в Него своим сердцем. А ведь самое страшное – это не столько головной атеизм, сколько «атеизм сердца». Сам Инквизитор признается Христу: «мы не с Тобой, а с *ним*». С *ним* – со страшным духом небытия и самоуничтожения! Так, противоречие между целью и средством приводит к бессознательной вначале подмене цели средством, и тогда неизбежно под маской добра человек становится проводником сил зла. В «Легенде» Достоевский дал вечный прообраз тоталитарной диктатуры, составляющей проклятие

нашего времени. Мало того, Достоевский предвидел, что возвышенный атеизм Ивана Карамазова, «почтительнейше возвращающего свой билет Богу», не сможет удержаться на своей горделивой высоте и неизбежно порождает из себя лакейский атеизм Смердякова. Однако Смердяков последовательнее Ивана. Он резюмирует сущность атеистической утопии своего учителя в словах: «Если Бога нет бессмертного, то нет и никакой добродетели», и тогда «все дозволено». В «Братьях Карамазовых» Достоевский разоблачает утопию атеизма, видя в одержимости этой утопией трагедию, оставляющую непримиренными разум и совесть и порождающую из себя Смердяковых. Достоевский ошибся в одном, если это можно назвать ошибкой, – в том, что жертва свободой может принести человечеству хотя бы счастье рабов. На самом деле, как показывает современный опыт, соблазнившиеся «хлебами земными» не получают этих хлебов, ибо черт платит черепками. Подобно этому, непитающееся божественным вдохновением человеколюбие легко вырождается в человеконенавистничество. Проникновенные слова на эту тему можно найти у того же Достоевского в романе «Идиот»: «Слишком шумно и промышленно становится в человечестве, мало спокойствия духовного», – жалуется один удалившийся мыслитель. «Пусть, но стук телег, подвозящих хлеб голодному человечеству, может быть, лучше спокойствия духовного», – отвечает тому победительно другой разъезжающий повсеместно мыслитель и уходит от него с тщеславием. «Не верю я, гнусный Лебедев, телегам, подвозящим хлеб человечеству! Ибо телеги, подвозящие хлеб всему человечеству без нравственного основания поступку, могут прехладнокровно исключить из наслаждения подвозимым значительную часть человечества, что уже и было... уже был Мальтус, друг человечества. Но друг человечества с шатостию нравственных оснований есть людоед человечества, не говоря уже о тщеславии...» И в «Дневнике писателя» Достоевский говорит о том, что любовь к человечеству, лишенная нравственно-религиозных корней, легко переходит в презрение или равнодушие к тому же человечеству, а особенно к

конкретному человеку. И он предсказывает, что, уничтожив идею Бога, человечество незаметно для себя дойдет до антропофагии. В противовес этому безбожному гуманизму Достоевский выдвигает «христианский гуманизм», который утверждает абсолютную ценность человеческой личности не самой по себе, а как образа и подобия Божия. Недаром в «Дневнике писателя», в статье «О том, каковой должна была бы быть молитва великого Гёте», он вкладывает в уста Вертера проникновенные слова: «Боже, благодарю Тебя за лик человеческий, Тобою данный мне». В этих словах заключена классическая формула христианского гуманизма. Из тупика богоборчества может быть один только выход: вера в Бога и в бессмертие души человеческой через веру в Богочеловека-Христа, преодоление гордыни человеческой, возомнившей, что она может знать планы Творца и «исправлять» их, то есть смирение. «Смирись, гордый человек», – взывал Достоевский в своей речи о Пушкине. Этот призыв слишком часто истолковывался левой частью нашей общественности как призыв к послушанию власть имущим. Но между покорностью и смирением есть громадная качественная разница. Покорность бывает перед силою, смирение – перед ценностью. Смирение в этом смысле есть высшая форма свободы. Человеческое творчество, индивидуальное и коллективное, тогда лишь может приносить благие плоды, если в основе его лежит смирение перед верховными ценностями. Вообще ошибочно думать, что Достоевский был индивидуалистом, боровшимся лишь с соблазнами коллективистического всерабства. Мы видели, что едва ли не главный фронт его духовной борьбы был направлен против соблазнов сверхчеловечества, то есть против крайнего индивидуализма. Выражаясь языком современной философии, Достоевский был персоналистом, а не индивидуалистом. Персонализм же сочетает утверждение личной свободы с императивом служения обществу и тому, что выше общества. Достоевскому принадлежат слова о том, что «все за всех виноваты». Идея мистической, солидарной связи между людьми была одной из его излюбленных идей. В противовес нивелирующей идее всеравенства Достоевский выдвигает

христианскую идею соборности и братства – идею «всечеловечества». Христианство Достоевского чуждо прекраснодушия. Вера Достоевского – не слепая вера, а «прошедшая через горнило сомнений». «Мерзавцы упрекают меня в ретроградной вере в Бога, – писал Достоевский по поводу этих обвинений, повторяемых теперь советскими критиками. – Этим олухам и не снилась та глубина отрицания, которую я вывел в «Инквизиторе». И они хотят учить меня».

Христианство Достоевского чуждо отвлеченного морализма, которого не был чужд Толстой. Между прочим, передают, что, когда графиня Толстая читала Достоевскому «Мою исповедь» Толстого, то Достоевский бегал по комнате и восклицал: «Не то, не то!» Недаром сам Достоевский говорил: «Не мораль, не учение Христово спасут мир, а только вера в то, что Слово плоть бысть». Христианство Достоевского прежде всего мистично и реалистично, как всякое подлинное христианство. Христианство Достоевского есть Иоанново, пророческое христианство, исполненное горения, достойного первых христиан. По антропологии Достоевского человек хотя и первородно греховен, но не придавлен грехом. Сквозь его падшее и бунтующее естество всегда сквозит образ Божий в человеке. Достоевский, как никто, знал силу зла в мире. Он понимал, что источники зла – не только в чувственных соблазнах или в эгоизме, но прежде всего в несправедливой одержимости духа. Он пророчески предостерегал против морали, оторванной от религии. «Мыслят устроиться справедливо, – писал он, – но, отвергнув Христа, кончат тем, что зальют мир кровью. Ибо кровь зовет кровь и извлекий меч от меча погибнет. И если бы не обетование Христово, то так и истребили бы друг друга до последних двух человек на земле». Достоевский – писатель трагического жанра, мыслитель, выразивший трагическое мироощущение. В то же время Достоевский всю жизнь стремился к «высшей гармонии духа» – к примирению логики ума и запросов сердца. Сам Достоевский не достиг этой гармонии. До конца жизни он пребывал в мучительном раздвоении, о котором он поведал нам в своих романах. Но, по словам Гераклита Темного, «невидимая

гармония прекраснее, чем видимая», и, по слову Достоевского, осанна его проходила через «горнило сомнений» .

К этой осанне стремится и ею живет все творчество Достоевского. Гармония эта не дана в законченной форме, но она предвосхищается. Творчество Достоевского заканчивается на высокой прерванной ноте. Но в этой ноте уже дан переход от раздвоения к высшей гармонии духа.

Очерк восьмой. Философия жизни и смерти у Льва Толстого

Одна из самых характерных черт русской литературы заключается в том, что она всегда стремилась быть больше, чем только литература, что литературное творчество понималось одновременно как проповедь и учительство. Лев Толстой и Гоголь являют собой самые яркие примеры этого стремления не столько к отражению, сколько к моральному преображению реальности. И если Гоголь не нашел выхода из конфликта между его творчеством, в котором он поневоле отразил зло и пошлость, и его религиозной жаждой учительства, то в Толстом моральный проповедник одержал в конце концов пиррову победу над художником. Но сколь драматический характер ни носил в Толстом этот конфликт, еще существеннее глубокая родственная связь между моралистом и художником в его творчестве. Вспомним дневник автобиографического героя «Детства, отрочества и юности», осуждение эгоистического самоублажения в рассказе «Люцерн», моральные искания Пьера и князя Андрея в «Войне и мире».

С другой стороны, общеизвестно, что и после своего морального кризиса конца семидесятых годов Толстой не переставал создавать художественные шедевры. «Хозяин и работник», «Смерть Ивана Ильича» или «Отец Сергей» не уступают по качеству его прежним творениям. Хотя, в силу специфичности замысла, в них нет прежнего гигантского охвата, но в них, может быть, еще более глубины. Тем не менее нельзя отрицать, что в его классических произведениях чистый художник доминирует над моралистом, в его же позднейших творениях моралист получает решительное преобладание над художником. Но это было чем-то большим, чем только конфликтом между художником и моралистом. Здесь в Толстом боролись два человека, два мирозерцания. Давно уже было замечено, что стихийной жизненной философией раннего Толстого был пантеизм, то есть бессознательное обожествление жизни как целого, стоящей по ту или, вернее, по эту сторону

добра и зла. Носителем этой жизненной философии пантеизма выступает в его «Казаках» дядя Ерошка. В «Войне и мире» толстовски круглой иллюстрацией этой философской жизни служит сон Пьера, виденный им во время пленения его французами. «„Жизнь есть все, – думал Пьер, засыпая. – Жизнь есть Бог. Все перемещается и движется, и это движение есть Бог. И пока есть жизнь, есть наслаждение самосознания Божества...“ И вдруг Пьеру представился, как живой, давно забытый кроткий старичок... и он показал Пьеру глобус. Глобус этот был живой, колеблющийся шар, не имеющий размеров. Вся поверхность шара состояла из капель, плотно сжатых между собой. И капли эти все двигались, перемещались и то сливались из нескольких в одну, то из одной разделялись на многие. Каждая капля стремилась разлиться, захватить наибольшее пространство, но другие, стремясь к тому же, сжимали ее, иногда уничтожали, иногда сливались с нею. «Вот жизнь», – сказал старичок-учитель». Стихийная жажда жизни и опыт жизненной полноты в наглядной философии, выраженные в сне Пьера, резко контрастируют с суровым и беспощадным моральным пафосом, которым был охвачен Толстой в свои позднейшие годы и который проявлялся в нем спонтанно и ранее. Уже в «Анне Карениной», написанной в семидесятых годах, когда в авторе назревал моральный кризис, чувствуется более морализма, чем в жизнеутверждающем, гомеровском гимне жизни, каковым воспринимается «Война и мир».

Мы займемся впоследствии вопросом, насколько эти крайние полюса толстовского мировоззрения – пантеизм и пан-морализм – создают благоприятную почву истинно христианского мировоззрения. Для понимания же природы толстовского гения и даже некоторых особенностей его художественного мастерства чрезвычайно важно помнить эту его противоречивую склонность к пантеизму – религии жизни – и к суровому пан-морализму. Ибо без этого нельзя должным образом понять Толстого и как художника. Разумеется, что вовсе не значит, что толстовский гений объясним из его пантеистической философии жизни или из его морализма, тесно связанного с памятью о смерти. Литература никогда не сводима

к философии, даже в тех редких случаях, когда в ней содержится философия. Мы утверждаем лишь наличие связи между природой творчества Льва Толстого и его философией жизни и смерти. Может быть, главной особенностью художественного творчества Толстого является необычайная, производящая впечатление полной реальности выпуклость, круглость его образов и описаний. Конечно, всякий художник убеждает нас в условной реальности своих образов. Но, в случае Толстого, это убеждение приходит само собой – у нас создается впечатление, что его образы созданы самой природой, а не гением человека. Как сказал Н. Страхов: «Если бы жизнь умела писать, она написала бы «Войну и мир». В то время как произведения даже лучших писателей, Тургенева, Флобера, подобны прекрасно отделанной живописи, которой мы любуемся в двух измерениях, образы Толстого поражают своей трехмерностью, магией жизни во всей полноте ее проявлений. Скорее, они даже не поражают нас. Мы настолько сживаемся с ними, что знаем их лучше большинства наших друзей или родных. Мы даже забываем восхищаться мастерством автора, настолько внимание наше приковывается к этим трехмерным образам, к этому с полной естественностью текущему ходу повествования. Его творчество для него не было только призванием, оно было частью самой его жизни. Творчество Толстого трудно назвать литературой, настолько созданные им образы выходят за рамки всякой литературности и давно стали нашими вечными жизненными спутниками. Трудно представить себе произведения искусства, более лишенные всяких литературных эффектов, чем произведения Толстого. Воистину правда, в русском значении этого слова, была всегда главным героем его творчества. Все вышесказанное не означает какого-либо ниже гения Достоевского как художника. Достоевский, во всяком случае, не меньший гений, чем Толстой, – и именно как художник. Обратная параллель, столь часто проводившаяся между ними, должна служить уяснению своеобразия обоих, а не сравнению степени их давно бесспорной гениальности. Образы, созданные Достоевским, пользуясь его же выражением, «реальна в высшем смысле». Им присуща не жизненная только,

а метафизическая реальность, не трехмерная, а четырехмерная значимость. Но, в отличие от Толстого, у Достоевского сильнее всего представлены два измерения образности – и четвертое измерение глубины, за счет третьего измерения широты и выпуклости. Образы Достоевского магически оживают ночью, как это и полагается его «ночному гению». В свете же дня его образы несколько меркнут перед неотразимой солнечностью образов Толстого. Толстой – это широта. Достоевский – это глубина, что, конечно, не значит, что Толстой был лишен глубины. Дело здесь – в преобладании того или иного измерения мира художества. Творчество Достоевского проникает в глубины и возносится в высоты. Но в смысле жизненной убедительности, в смысле всесторонности их изображения, образы Достоевского уступают образам Толстого, что, повторяю, обусловлено вовсе не превосходством гениальности последнего, а глубоким, почти взаимоисключающим различием в природе их творчества. Мережковский в своей книге «Толстой и Достоевский», в свое время хорошо выражая их антиподность, подчеркнул, что она не означает взаимочуждости. Ряд афористических характеристик различия обоих гениев выражен у него пронизательно: «У Толстого мы слышим, потому что видим, у Достоевского мы видим, потому что слышим». Широко известен и другой афоризм Мережковского: «Толстой – тайновидец плоти. Достоевский – тайновидец духа». Этот афоризм, как всякий почти афоризм, конечно, чересчур упрощает действительное соотношение. И Достоевский прекрасно умел, когда хотел, давать внешние зарисовки своих героев. Вспомним хотя бы незабываемое описание профиля Федора Павловича Карамазова. И Толстой умел проникать в глубины духа своих героев. Вспомним хотя бы описание умирания князя Андрея. Но, будучи взят как приближение, этот афоризм Мережковского ценен как основное указание на характер различия в творчестве обоих русских гениев. Давно уже было указано на всеобъемлющий диапазон творческой мощи Толстого: на его удивительную способность с одинаковым мастерством и силой описывать как батальные сцены, так и тишину уединения,

полноту его внешних зарисовок, рядом со способностью проникать в интимнейшие переживания героев и героинь, детей, стариков, даже лошади («Холстомер») и дерева («Три смерти»). В этой универсальности охвата всех проявлений жизни Толстой, конечно, не имеет равных. Как сказал один критик, этот «слон» может с одинаковым успехом вырывать деревья с корнем и нежно снять бабочку с цветка. Недаром еще Тургенев говорил: «Левушка Толстой – это слон». В этой универсальности Толстого можно сравнить лишь с Гёте. К нему даже в большей степени, чем к Гёте, применимо известное стихотворение Баратынского, обращенное к Гёте: «Зане совершил в пределе земном все земное». Один из лучших критиков Толстого, Константин Леонтьев, в свое время, может быть, выразительнее других дал характеристику всеобъемлющего диапазона русского Гомера: «И какие контрасты! Пожар Москвы и детские игры... морозы в поле и балы во дворцах. Императоры и мужики в лаптях, деревенские охоты, военные попойки, солдатская болтовня. Целомудрие и чувственность, с одинаковой силой выраженные. Этот толстый и дряхлый воин Кутузов, который то молится, то хитрит, то плачет, то, накануне Бородинского сражения, читает себе спокойно французский роман и шутит с попадьей. И еще – оригинальная манера автора: приостановить иногда надолго ход действий и работу всей внешней наблюдательности, и раскрывать внезапно перед читателем как бы настежь двери души человеческой, и, приставив к его глазам (иной раз чуть не насильно) какой-то свой собственный психический микроскоп, погрузить его (читателя) в мир фантазии, то наяву, то в полусне, то в разгаре сражения, то на одре медленной и кротко-примирающей смерти». Тот океан жизни, который изображен в «Войне и мире», как будто производит впечатление некоторой бесформенности. Но эта мнимая бесформенность отражает безбрежность этого океана жизни. В «Войне и мире», в отличие от «Анны Карениной», нет настоящего конца. Это огромный фрагмент жизни, за которым ощущаются еще более неизмеримые горизонты, и это только усиливает впечатление колоссальности, которое всегда связывается с чтением этого романа. Даже философский

эпilog, в котором Толстой излагает свою весьма спорную фаталистическую философию истории, приобретает художественный смысл, ибо, после детальных проникновений в тайны индивидуальных жизней, автор бросает взгляд на те же события как бы с перспективы вечности. Давно было замечено, что толстовский гений близок гомеровскому. О влиянии тут, конечно, не может быть и речи. Но близость эта демонстрируется и тем, что Толстой читал «Илиаду» незадолго до написания «Войны и мира», а также тем благоговением, с которым он относился к Гомеру. Ведь он выучился даже по-древнегречески с ближайшей целью читать Гомера в оригинале. И недаром в своей позднейшей статье «Шекспир и драма» он прямо противопоставляет Гомера – Шекспиру, разумеется, не в пользу последнего. Критик Мирский с основанием замечает, что в настоящем эпическом романе, как в эпической поэме, «ничего не кончается, жизнь продолжает свое течение». Характерно, что повествовательная часть «Войны и мира» кончается далее не точкой, а многоточием. Роман обрывается на ночных мечтаниях сына князя Андрея, Николеньки, а именно следующей фразой: «А дядя Пьер! О, какой чудный человек! А отец? Отец! Отец! Да, я сделаю то, чем бы даже он был доволен...» – после чего следует многоточие и линия повествования обрывается. Это многоточие как бы символизирует, что река жизни продолжает свое течение. Та необыкновенная мощь и убедительность, которые свойственны образам и описаниям Толстого, достигают степени художественного чуда, причем это чудо достигается самыми простыми и естественными на первый взгляд средствами: освещением одних и тех же событий и лиц как изнутри, так и извне, искусным чередованием повествования с диалогами, живыми сценами и другими приемами, подражать которым, несмотря на их прозрачность, было бы безнадежным делом. Ибо только великому художнику дано «чудесной мерой измерить ад, измерить рай». Интересно, что Толстой умел даже свои художественные недостатки превращать в достоинства. Так, стало общим местом упоминать о «тяжести» слога Толстого, где слово «ко-торый» встречается иногда по несколько раз в одной фразе и построение фразы иногда чревато рядом

придаточных предложений, со всякими «ежели» и «нежели». Но сама эта тяжесть слога, в силу какой-то магии, способствует созданию впечатления необычайной мощи. Как будто этот тяжелый слог подобен гигантскому маховому колесу, приводящему в движение весь сложный и тонкий механизм его творчества. Как бы то ни было, по мере того как моралист в Толстом все более побеждал пантеиста, менялась и природа его творчества. Моральный суд автора над героями в «Анне Карениной» гораздо строже, чем в «Войне и мире», и не только над Анной, но и над обманутым Карениным, и над добродетельной графиней Лидией Ивановной, и над многими другими. В «Анне Карениной» все повествование строже, суше, здесь даже меньше поэзии. Но здесь зато больше зрелости гения, больше экономии художественных средств, больше сдержанности и выдержанности. Если «Война и мир» стоит под знаком по-гомеровски окрашенного пантеизма, то в «Анне Карениной» на первый план выступает моралист. Художественно оба произведения равноценны. При этом, несмотря на грозный эпитаф «Мне отмщение и Аз воздам», читатель поневоле проникается симпатией и жалостью к Анне и вряд ли станет на сторону ее пуританского мужа или добродетельной графини Лидии Ивановны. Автор все понимает, но не все прощает, и, сожалея о судьбе Анны, читатель чувствует как бы высшую Немезиду в ее страшном конце. Какое отличие от флюберовской «Мадам Бовари», где тема неверности жены подана с непревзойденным совершенством, но где мы не ощущаем того обнажения нравственного облика героев и того беспощадного морального суда автора, по поводу которого Страхов писал, что ему становится страшно за толстовских героев. В сущности, «Анна Каренина» – трагедия, безвыходность которой еще более оттеняется счастьем Левина и Китти. Но, как заметил Константин Леонтьев, трагизм в этом романе носит здоровый, трезвый характер, герои Толстого по природе не патологичны, а лишь поставлены или ставят себя в трагическое положение. В этом отличие трагизма Толстого от трагизма Шекспира или Достоевского, где сами герои патологичны и носят трагедию в своей душе еще прежде, чем

оказываются в трагическом положении. «Патетическое» искусство было не только чуждо Толстому, но и возбуждало в нем протест, доходящий до отрицания. Эта нелюбовь Толстого к патологии, особенно если она подается по всем правилам «театральности», что неизбежно в драме, достигала у него гипертрофической степени, вплоть до отрицания Шекспира. Величайший гений прозаического эпоса начисто отрицал величайшего гения поэтической трагедии. Вообще отношение Толстого к искусству было двояким: с одной стороны, как великий художник, он любил искусство, особенно – музыку, которая оказывала на него магическое влияние; с другой стороны, моралист в нем, искавший «единого на потребу», считал искусство греховным соблазном или ненужной роскошью. Легко отмахнуться от этой проблемы отношения между моралью и искусством разграничения сфер, как это делает большинство. Но проблема эта гораздо глубже, и Толстой хорошо это чувствовал, если даже его философия искусства может представляться сомнительной. Ибо искусство всегда смотрит на добро и зло с некой беспристрастной дистанции. Искусство всегда стоит в каком-то отношении «по ту сторону добра и зла». Говоря словами Достоевского, «красота – страшная вещь... Здесь берега сходятся и противоречия вместе живут». И у самого Толстого мы читаем в «Войне и мире», там, где Николай, жестоко проигравшись и до глубины души расстроенный, слушает пение Наташи перед драматическим объяснением с отцом: «О, как задрожала эта терция и как тронулось что-то лучшее, что было в душе Ростова. И это что-то было независимо от всего в мире и выше всего в мире. Какие тут проигрыши, и Долоховы, и честное слово... Все вздор! Можно зарезать, украсть и все-таки быть счастливым...» Слишком чувствуя эту магию искусства, Толстой хотел обуздать ее, превратить искусство в орудие морали, и эта тенденция все нарастала в его творчестве. Впоследствии Толстой откровенно поставил свое искусство на службу морали. Но мощь его гения была такова, что даже его нравоучительные народные рассказы полны глубокой жизненной правды. Добро подчинило себе истину и красоту, но это подчинение не пошло во вред истине и

красоте. Когда читаешь «Крейцерову сонату» или рассказ «Хозяин и работник», то забываешь о нравоучительной цели, ради которой они были написаны, и вспоминаешь их прежде всего как гениальные своей правдивостью и глубиной произведения искусства. Может показаться парадоксальным, что Толстой, как никто чувствовавший стихию новой жизни, воплотивший в своих творениях полноту жизни, так много думал о смерти и что в его творчестве даны лучшие в мировой литературе описания умирания. Мысль о смерти никогда не покидала Толстого, но во второй половине его жизни и творчества это «мemento мори» достигало степени навязчивой идеи, и кошмар бессмысленности жизни, обнаруживающейся в свете смерти, преследовал его неустанно, даже в счастливые периоды жизни. Недаром Толстой воспринял в конце 60-х годов философию великого пессимиста Шопенгауэра как своего рода откровение и называл его «гениальнейшим из людей». Шопенгауэр был одарен даром видения «оборотной стороны вещей», так сказать, ночной изнанки дневного мира. Как Парменид, он был способен «видеть тьму и слышать молчание». Подобно Шопенгауэру, Толстой как бы чувствовал, что тот мир полноты жизненных явлений, который он с такой силой умел изображать, не самодостаточен, что за ним раскрывается бездна, его породившая. Говоря словами столь ценимого Толстым Тютчева:

Поочередно всех своих детей, Свершающих свой подвиг бесполезный, Она равно приветствует своей Всепоглощающей и миротворной бездной.

Философия жизни Толстого неотделима от его философии смерти. Самые глубокие, подводящие к последнему порогу описания смерти даны у Толстого в изображении умирания князя Андрея в «Войне и мире», Николая Левина в «Анне Карениной» и, конечно, «Смерти Ивана Ильича» – этом бессмертном рассказе о смерти. Во всех трех случаях процесс агонии представлен с потрясающей естественностью. Смерть Николая Левина изображена более с точки зрения окружающих – Левина и Китти. Но в описании смерти Андрея и Ивана Ильича, особенно в последнем случае, этот процесс изображен

преимущественно изнутри, вплоть до самого последнего момента. Всякая смерть страшна. Но в случае князя Андрея этот страх смягчается резиньязией, примиренностью. Вспомним эти строки, которые кто не перечитывал по несколько раз: «Князь Андрей не только знал, что он умрет, но он чувствовал, что он умирает, что он уже умер наполовину. Он испытывал сознание отчужденности от всего земного и радостной странной легкости бытия. Он, не торопясь и не тревожась, ожидал того, что предстояло ему...» Смерть князя Андрея воспринимается не как полное исчезновение, а скорее как переход в иное состояние – и притом не в христианскую загробную жизнь, в Боге или в отвержении от Бога, а скорее как погружение в какую-то светлую нирвану. В противоположность этому, в изображении смерти Ивана Ильича, человека в высшей степени обыкновенного, передан весь животный ужас перед абсолютным исчезновением. У всех читавших этот рассказ в ушах как бы отдается агонический крик «Не хочу-у-у» с ударением на «у», которым Иван Ильич кричал три дня и три ночи. Хорошо запоминается образ «черного мешка», в который он как бы проваливается. И все же – даже в этом случае самый последний момент смерти воспринимается как освобождение. Вот часть этого описания: «Все три дня, в продолжение которых для него не было времени, он барахтался в черном мешке, в который его просовывала невидимая, непреодолимая сила. Он бился, как бьется в руках палача приговоренный к смерти, зная, что он не может спастись; и с каждой минутой он чувствовал, что, несмотря на все усилия борьбы, он ближе и ближе становился к тому, что ужасало его. Он чувствовал, что мученье его и в том, что он всовывается в эту черную дыру, и еще больше в том, что он не может пролезть в нее. Пролезть же ему мешает признание того, что жизнь его была хорошая. Это-то оправдание своей жизни цепляло и не пускало его вперед и больше всего мучало его. Вдруг какая-то сила толкнула его в грудь, в бок, еще сильнее сдавила ему дыхание, он провалился в дыру, и там, в конце дыры, засветилось что-то. С ним сделалось то, что бывало с ним в вагоне железной дороги, когда думаешь, что едешь вперед, а едешь назад, и вдруг узнаешь

настоящее направление... В это самое время Иван Ильич провалился, увидел свет, и ему открылось, что жизнь его была не то, что надо... Он искал своего прежнего привычного страха смерти и не находил его. Где она? Какая смерть? Страху никакого не было, потому что и смерти не было. Вместо смерти был свет». Таким образом, в этом случае, где животный ужас охватывает все существо Ивана Ильича, все же в самом последнем моменте ему приоткрывается нездешняя радость смерти. Наилучшим комментарием к философии смерти у Толстого может служить изображение двуликого бога смерти у древних индусов: одно лицо его – искаженная предметным ужасом гримаса, другое – не позднему спокойный, устремленный куда-то вдаль лик.

Особый и один из коренных вопросов – вопрос о христианстве Толстого. Если подходить к этому вопросу формально – с точки зрения катехизиса и догм, то Толстой сам весьма недвусмысленно заявил себя противником того, что он называл «догматическим христианством» вообще, а не православия только. Но в наше время, когда церковь находится под ударами со стороны воинствующего безбожия, эта борьба Толстого против церкви вряд ли вызовет большое сочувствие. Да и сам Толстой в нынешних условиях вряд ли продолжал бы эту борьбу. Из основных мотивов в этой его борьбе с церковью, думается, главными были два: сознание противоречия между словесным исповеданием веры у большинства и нарушением заветов христианства на каждом шагу в практической жизни и еще более важный мотив с молодости: лелеемое им стремление не только дать религиозной вере разумное оправдание, но саму веру сделать «разумной верой». Художник со стихийной жизненной мощью, Толстой, когда он начинал философствовать, становился строгим и даже близоруким рационалистом, хотел устранить из веры все иррациональные, мистические элементы. Вера в разум мешала Толстому проникнуться подлинной верой, в которой всегда есть нечто сверхрациональное, невыразимое словами и понятиями. Разум может осмыслить веру, и в наше время эта задача особенно настоятельна, но не может создать веры. Между тем Толстой в

своих религиозно-философских писаниях любил изображать дело так, как будто разум и добро и вера – синонимы, что только эгоистическая слепота мешает нам жить ради Бога и добра. В то же время нет сомнения в том, что искания Толстого были подлинно религиозные искания, что он сам был одушевлен и даже одержим религиозной жаждой, которая по своей природе сверхрациональна, мистична и не выводима из разумных положений. Хорошо говорит на эту тему проф. Зеньковский: «Он вступил на путь религиозной мистики, но не хотел признавать мистический характер своих переживаний. Он принял учение Христа, но для него Христос – не Бог, а, между тем, он следовал Христу именно как Богу. Он до глубины души воспринял слова Христа о путях жизни. Это странное сочетание мистической взволнованности с очень плоским и убогим рационализмом, сочетание горячей, страстной и искренней преданности Христу с отрицанием в Нем надземного, Божественного начала вскрывает внутреннюю дисгармонию в Толстом». Религиозная трагедия Толстого заключается не только в раздвоении между стихийным язычником и моралистом в нем, но и в том, что, будучи моралистом и врожденно религиозным человеком, он разумом своим не хотел видеть животворящего корня той же христианской морали – веры в бессмертие и в Христа Богочеловека. Как говорил Достоевский: «Не мораль, не учение Христово спасут мир, а только вера в то, что Слово плоть бысть». Отлучение Толстого от православной церкви было, в сущности, только точкой над «і» его сознательной внецерковности, каковы бы ни были мотивы отлучавших. Ибо Толстой давно отлучил себя сам. Если из всего целостного спектра христианского учения Толстой впитал в себя преимущественно моральную его сторону, то он умел, как никто иной, испускать эти вобранные им лучи света христианства и просвещать этими лучами умы и сердца людей. При проведенной до революции анкете среди русских студентов на вопрос о том, какой писатель более других оказал на них положительное моральное влияние, подавляющее большинство ответило: Толстой. Как моральный магнит, Толстой притягивал к себе морально чутких людей всего мира: паломничество в

Ясную Поляну служит тому яркой иллюстрацией. Известно о посещении Ясной Поляны Масариком, Роменом Ролланом. Но сколько менее известных людей, мучившихся моральными запросами, находило в беседах и общении с Толстым удовлетворение этих запросов, даже если здесь играл большую роль ореол всемирной славы писателя. Но Толстой и как писатель велик не только своим художественным гением, а и тем стремлением к правде, которым он был, в благородном смысле этого слова, одержим. Английский писатель Лоуренс как-то сказал: «Нужно быть необычайно религиозным, чтобы быть истинным художником». Если эти слова мало применимы к натуралистам и формалистам от литературы, то они полноценно применимы к высшим представителям искусства и в высшей степени – к Толстому. Ибо искусство, оторванное от морали и религии, всегда будет внутренне ущербно, и лишь в союзе с моралью и религией может оно выполнять свое предназначение – отражать правду и добро в красоте, предваряя преображение мира и человека. Для того чтобы видеть насквозь человека, как видел людей Толстой, для этого недостаточно только быть художественным гением. Для этого надо быть устремленным к высшей правде – не только к жизненной правдивости, но к правде в том смысле этого слова, какой вложен в него гением русского языка. Об этом хорошо говорил Михайловский: «Всякий раз, когда мне приходит в голову слово «правда», я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой. Такого слова нет, кажется, ни в каком европейском языке. Кажется, только по-русски правда-истина и правда-справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое». И Толстой с большим правом, чем Михайловский, мог бы повторить заключительные слова этого панегирика: «Все меня занимало исключительно с точки зрения великой двуединой правды». Возвращаясь к теме о христианстве Толстого, можно сказать, что он не удовлетворяется тем, что Владимир Соловьев называл «домашним» или «храмовым» христианством, а жаждал деятельного претворения в жизнь основ христианского учения.

Толстой сам мучительно переживал противоречия между его моральной проповедью и тем, что он не до конца следовал своим заветам опрощения и отречения от всего мирского. Его давно замышляемый уход задерживался жалостью к жене, ссоры с которой принимали иногда невозможный характер и за которые винить приходится обе стороны. Богословы правы, критикуя ту морально-сектантскую интерпретацию, которую Толстой давал христианскому учению. Толстой как богослов едва ли приемлем. Но Толстой как великий правдолюбец и как человек, всю жизнь напряженно искавший Истины и Добра, останется для нас всегда одним из высших воплощений художественного гения и морального авторитета.

Приложение III. Н. Ф. Федоров

Особое место в ряду религиозных русских мыслителей занимает Н. Ф. Федоров (1828–1903). Особое в том отношении, что он довольно скептически относился к задаче построения мирозерцания и вообще к теоретической философии. Подобно Л. Толстому, он хотел знать «единое на потребу» – понять главный смысл жизни и найти путь к деятельному осуществлению этого смысла. Известно, что три великих ума XIX века в России чрезвычайно высоко ценили Федорова, приобретшего общую известность лишь после издания его поклонником Н. Петерсоном «Философии общего дела». Поэт Фет приводит слова Толстого, сказанные о Федорове: «Я горжусь, что живу в одно время с подобным человеком». Достоевский, высказываясь о мыслях Федорова, писал Петерсону: «Скажу, что, в сущности, я совершенно согласен с этими мыслями». И наконец, Владимир Соловьев писал Федорову: «Я, со своей стороны, могу только признать Вас своим учителем и отцом духовным». Одних этих отзывов достаточно, чтобы дать понять о том впечатлении и признании, которые возбуждал Федоров как человек и как мыслитель. Сама биография Федорова довольно необычна. Он родился от незаконной связи князя Гагарина с плененной черкешенкой. Сам он был человеком подвижнической жизни. Последние 25 лет своей жизни он состоял библиотекарем Румянцевской библиотеки в Москве. Жил он на чрезвычайно скромное жалованье, отдавая притом почти все деньги неимущим, сам ходя в потертом костюме. Тайна обаяния Федорова заключается в его единомысленности. Он был, в сущности, односторонним. Но, как сказал бы Розанов, «пусть я бездарен, зато тема моя талантлива». Федоров был своего рода христианским активистом. Он был убежден, что «в настоящее время дело заключается в том, чтобы найти, наконец, потерянный смысл жизни... и тогда сама собой уничтожится вся путаница...». Этим потерянным смыслом жизни он считал восстановление братства на земле. И не только по

отношению к живым, но и к умершим. Отсюда его главная идея – всеобщее воскрешение. Федоров восставал против идололатрии идей, отвлеченного мирозерцания. Он писал: «Чтобы сделаться знанием конкретным и живым, философия должна стать знанием не только того, что есть, но и того, что должно быть, то есть она должна из пассивного, умозрительного объяснения сущего стать активным проектом долженствующего быть, проектом всеобщего дела». Федоров был как против объективности, которая приводит к отвлеченной истине, равнодушной к судьбам человека, так и против субъективности, приводящей к равнодушию человека к истине. Этим обеим установкам он противопоставлял «проективность», то есть целеустремленность к будущему в интересах всего человечества. Иначе, говорил он, философия ставит себя в рабское положение. Лишь руководясь «проективной» идеей всемирного братства, продолжал он, может философия помочь человеку соучаствовать в Божьем деле. Соучаствовать, ибо человек призван, по его убеждению, стать хозяином Вселенной. Сама природа, писал он, ищет в человеке своего «хозяина», а не только исследователя. Космос нуждается в человеческом разуме. В отличие от большинства других русских религиозных мыслителей Федоров высоко ценил технику, но, конечно, хотел, чтобы техника стала могучим оружием овладения силами Вселенной ради осуществления Божьего дела. Он пояснял при этом: «Природу в том несовершенном виде, в каком она, по человеческому незнанию и безнравственности, и поныне пребывает, нельзя в строгом смысле даже признать произведением Бога, ибо в ней предначертания Творца частию еще не выполнены, частию даже искажены». Судя по опубликованным отрывкам мыслей Федорова, нельзя определенно сказать, думал ли он, что искажение планов Творца произошло в силу грехопадения – или в силу замыслов Творца предоставить самому человеку исправить Его же дело.

Во всяком случае, он ставит перед человечеством грандиозную задачу спасения всей Вселенной, которая должна начаться спасением земли. Говоря словами мыслителя, «нынешняя Вселенная стала слепой, идет к разрушению, к

хаосу, потому что человек, поверив сатане, осудил себя на знание без действия, что и обратило древо знания в древо крестное». Поэтому это «древо крестное» должно объединить всех в обращении знания в дело. (Скажем в скобках, что толкование грехопадения, данное Федоровым в этих словах, несколько туманно и вряд ли подсказывается Библией. Ибо знание без дела, так сказать, нейтрально, страшны же злые дела, особенно если они совершаются во всеоружии знаний.) Как бы то ни было, для Федорова радикальным злом были «не братские отношения» между людьми; причину этих небратских отношений он связывал с изначальной слепотой природы, подлежащей преодолению. Вопрос о преодолении небратства между людьми нельзя отделять от слепоты природы по отношению к людям. Но братство, по убеждению Федорова, должно распространяться не только по отношению к живущим, но и по отношению к мертвым предкам, ибо объединение человечества без прошедших поколений было бы неполным. Отсюда – федоровский пафос воскрешения мертвых, преодоления самой смерти через воскрешение предков. «Смерть есть торжество силы слепой, не нравственной», и «тот недостоин жизни и свободы, кто не возвратил жизнь тем, от коих ее получил». Что касается методов осуществления этого дерзновенного «проекта» – Федоров выражается весьма неясно. Иногда он говорит о необходимости «управления молекулами», «собирания рассеянных во вселенной частиц», имея в виду чуть ли не химическое воссоздание умерших. Иногда кажется, что этого воскрешения он надеется достигнуть чисто духовным путем – силою веры,двигающей горами. Его вера в науку, точнее, в человеческий научный гений, была почти беспредельной; в этом отношении Федорова можно сравнить лишь с Бергсоном и Тейар де Шарденом. Нравственный императив воскрешения мертвых был принят Достоевским. Но Владимир Соловьев, вообще более чем сочувственно относившийся к идеям Федорова, имел свои сомнения. В письме Федорову он прямо писал: «Простое физическое воскрешение умерших не может быть целью. Воскресить людей в том состоянии, в котором они стремятся пожирать друг

друга... было бы и невозможно, и совершенно нежелательно». На этом письме Соловьева Федоров сделал приписку: «Воскрешать канибализм, то есть воскрешать смерти! Какая нелепость!» Из этого видно, что Федоров имел в виду какое-то преображенное воскрешение, но, во всяком случае, ясности в этой важнейшей из его идей – нет. Он загадочно говорил о том, что если не будет осуществлено воскрешение мертвых здесь, на земле, то произойдет «трансцендентное воскрешение» – очевидно, Божьим соизволением, но добавлял, что такое трансцендентное воскрешение будет реально лишь для избранных, – для достойных войти в царство Божие, тогда как его «проект» предусматривал всеобщее спасение и всеобщее воскрешение. В идее Федорова есть «соблазн и безумие», но есть и высшее дерзание. Чего-либо похожего на философскую систему Федоров не оставил, и в строго академической истории философии для него не нашлось бы места. Но в истории русской мысли нельзя пройти мимо Федорова и его «проекта».

Приложение IV. Философия духовных академий

Общая картина русской философии XIX века была бы неполна без изложения учений мыслителей, вышедших из Духовных Академий или связавших с ними свою судьбу. Это относится особенно к профессорам философии Московской и Киевской Академий. В XVIII веке из этих Академий не вышло ничего философски ценного. Но с начала XIX века, по мере повышения образовательного уровня иерархов и когда богословские познания были органически усвоены, а не просто заучены, в этих Академиях появились признаки пробуждения живой философской мысли – конечно, религиозной. С 1814 года в Московской Академии начали устраивать так называемые «Ученые беседы», основной темой которых было философское осознание богословского наследия и усвоение философской мысли Запада на основе этого наследия. Важно подчеркнуть, что эти «беседы» происходили за 9 лет до собраний «любомудров». Первым крупным «академическим» мыслителем был Ф. Голубинский (1797–1854). Он был христианским платоником, стремившимся преобразовать платонизм в духе святоотеческой литературы. Центр тяжести в его деятельности относится более к лекциям, чем к писаниям. Но влияние его как лектора и учителя было велико. У него появился ряд талантливых учеников, из которых наиболее одаренным был В. Кудрявцев – философски наиболее значительный мыслитель русской богословской школы. Основной идеей Голубинского была идея бесконечного бытия, предваряющего всякое частное познание.

Руководясь идеей бесконечного бытия, Голубинский пытался философски обосновать идею творения мира, причем он подчеркивал, что сотворенному миру присуща относительная самостоятельность, что в элементах сотворенного мира существуют начала «из себя самих действующие». В каждом частном бытии, говорил он, «есть свой центр». Голубинский отличал «истинное познание» от «неистинного». В духе на столетие позже появившегося интуитивизма он учил, что

«ощущение должно быть объятием познаваемого». Другим выдающимся мыслителем был Ф. Сидонский (1805–1873). Вероятно, не без влияния английского эмпиризма, он придавал большое значение чувственному опыту, но утверждал, что путь философии ведет «от опыта к умозрению», завершающемуся «интеллектуальной благодатью». Его главное произведение – «Введение в науку философию». Нужно упомянуть также В. Карпова (1798–1857), снискавшего себе известность в качестве превосходного переводчика диалогов Платона. В нем было очень сильно влияние немецкого идеализма, особенно Гегеля, которого он стремился «оправославить». Главной задачей он ставил преодоление рационализма, что возможно лишь через проникновение познания – верой. «Философия, развиваясь в недрах христианства, – писал он, – не может сделаться рационалистической». Ту же тенденцию «гегелианства, исправленного православием», можно найти у профессора Киевской Академии С. С. Гогоцкого (1813–1889), чрезвычайно плодовитого писателя, поднявшего философский уровень Киевской Академии на большую высоту. Но самым выдающимся мыслителем, вышедшим из Киевской Академии (впоследствии – профессора Московской Академии), нужно считать Памфила Даниловича Юркевича (1827–1874). Едва ли не единственный из «академических» мыслителей, он снискал себе известность в более широких кругах своим очерком «Из науки о человеческом духе», посвященном критике материалистического учения Н. Чернышевского, главным образом его книги «Антропологический принцип в философии». Юркевич одним из первых обратил внимание на гносеологическую несостоятельность материализма вообще и той грубой формы его, в которой он изложен у Чернышевского в частности. Юркевич подчеркивает, что у материализма есть свои исторические заслуги – стремление ничего не принимать на веру, исходя только из непосредственно-данного, каковым материалисту представляется физическая реальность материи. Но, продолжает Юркевич, отвергая всякую веру, материализм, силою вещей, кончает новой мифологией, например, утверждением перехода количества в качество («Не миф ли, –

пишет он, – что в вещах количественное переходит в качественное?») и новой верой в слепую Материю как в субстанцию всех вещей. «Идея абсолютной физики, – пишет он, – составляет тот основной его недостаток, из которого могут быть выведены его другие недостатки». Далее Юркевич замечает, что материализм терпит крушение при попытке перехода от тела к душе. «Я могу видеть материальный предмет, говорит он, – но самое мое видение есть уже духовный акт». «Влияние тела на душу, – продолжает он, – есть факт, но влиять можно лишь на то, что уже имеется. То есть влияние тела на душу предполагает известную самобытность духовного начала». «Наши душевные состояния, – продолжает Юркевич, – открываются нам не посредством чувственного восприятия, а через самонаблюдение». «Самовоззрение и самонаблюдение – основной источник психологических понятий». Отвергать нематериальное, – считает он, – потому, что его «не надо», значит не понимать, что такое самонаблюдение, которое есть внутренний опыт. Если метафизический дуализм Материи и Духа, говорит далее Юркевич, не выдерживает критики (и в этом частичная правота материализма), то гносеологический дуализм – чувственного восприятия и самонаблюдения – неустраним, ибо он является выражением двойственной природы человека. Единство тела и души может и даже должно быть постулировано, но непосредственно созерцаться оно может лишь Господом Богом. Работа Юркевича «Из науки о человеческом духе», в которой содержится эта критика материализма, вызвала совершенно недостойную отповедь со стороны Чернышевского и еще более со стороны его поклонников. Вместо ответов по существу, «чернышевцы» указывали на то, что Юркевич – профессор Духовной Академии, что должно исключить возможность какой-либо с ним полемики. Вообще против Юркевича была поднята настоящая травля, которую он принял, может быть, слишком к сердцу. По поводу этой травли он писал впоследствии: «Наша эпоха находится действительно в прямой противоположности к средневековой. Очень часто случается, что во имя совершенно невинных естественных наук преследуют и пытаются человека за его

любовь к истинам духа, как некогда почтенные инквизиторы пытали и преследовали его во имя Христова за его любовь к истинам естествознания». Скажем еще несколько слов о других философских работах Юркевича. В своей первой работе «Идея» он дает анализ основных категорий «мыслимого», «сущего» и «явления», смысл которого хорошо выражен в его же формуле: «То, что может быть (мыслимое, идея), переходит в то, что есть (действительность, явление), посредством того, что должно быть (истинно сущее)». Этой формулой любил впоследствии пользоваться Владимир Соловьев, и вообще несомненно некоторое влияние, оказанное Юркевичем на ранние построения Соловьева (как известно, Владимир Соловьев в течение года посещал курсы Богословской Академии, где преподавал Юркевич). В своей позднейшей работе «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» Юркевич высказал мысль о необходимости «платонизации» Канта, предвосхитив этим почти на полстолетия неокантианские школы Когена (Марбургская школа) и Виндельбандта и Риккерта (фрейбургская школа). Но самая интересная работа Юркевича – «Сердце и его значение в духовной жизни человека». Он считает дуализм «сердца» и «головы» не менее основоположным, чем традиционный дуализм души и тела. Под «сердцем», следуя апостолу Павлу, он понимает «средоточие души и духовной жизни, подобно тому, как физическое сердце есть средоточие симпатических и произвольных нервов». «Душа – основа сознательной психической жизни, и ее ближайший орган есть сердце». В этой работе Юркевич стремился преодолеть рационалистические представления о душе человека. Предваряя психоанализ Фрейда, он утверждает, что «в самой душе есть нечто задушевное». «Ум – вершина, а не корень душевной жизни», – продолжает он. Он высказывает также мысль, что «ум – правительственная и владычествующая сила, но не рождательная». Предваряя не только Фрейда, но и Юнга, он далее говорит, что «разум – свет, а душа освещаемое изнутри существо».

Далее Юркевич стремится восполнить «этику головы» (высшим выражением которой он считает этику долга Канта) –

«этикой сердца», любовью в Боге. К сожалению, смерть прервала слишком рано творческий путь Юркевича, одного из «слишком ранних предтеч слишком медленной весны» в русской философии. Юркевич явился одним из предтеч русского религиозно-философского ренессанса. Но в своих работах он проявлял достойную истинного философа сдержанность и осторожность – при всей смелости и оригинальности его построений. Если Юркевичу пришлось пострадать от травли «просвещенцев», то другому «академическому» мыслителю – архимандриту Бухареву пришлось испытать на себе гонения «правой реакции» – синодальных властей. Но сначала расскажу немного о личности и идеях этого мыслителя. А. М. Бухарев (1824–1871), ставший арх. Федором, не занимал профессорского поста, но все свое свободное время отдавал религиозно-философским писаниям. Подобно другим мыслителям Духовной Академии, но с еще большим воодушевлением, он философствовал не о христианстве, а исходя из церковного, православного христианства. Его основной идеей, как и у славянофилов, была идея оцерковления общества, или, выражаясь его языком, идея «богословия культуры». Сетую на отрыв светской цивилизации от Церкви, он утверждал, что «православию надобно быть как солнцу во всей гражданской жизни». Это оцерковление общества может наступить, как он прекрасно понимал, лишь через свободное принятие обществом Истины Христовой, но носителями этой истины, как он настаивал, надлежит сделать все возможное для ускорения торжества Христовой Истины. Предваряя соловьевские «Чтения о Богочеловечестве», Бухарев подчеркивал все огромное философское и культурное значение Никейского догмата о единстве двух природ в Христе. Он проводит (в своем главном произведении «О Православии в отношении к современности») интересную мысль о том, что развитие западной философии от Фихте до Гегеля представляет собой односторонне понятое откровение о Богочеловечестве (подчеркивание творческих даров человека за счет божественной благодати). Одну из главных задач философии он видит в своего рода искуплении мысли, искаженной

грехопадением. «Христос как Агнец Божий взял на себя и философские грехи». Вообще он был вдохновлен «обилием Христова света, открывавшегося верующей мысли». Менее всего Бухарев был склонен к недооценке человека и его творческих даров. Он даже говорил, что «стеснение свободного творчества есть прекращение богослужения мысли и сердца». Но он полагал, что в основе всякой светской культуры лежит определенное вероучение, хотя эта истина обычно не сознается многими творцами культуры, первопричиной всех общественных и культурных недугов он считал «бессознательные ереси», из которых главным, по его мнению, было арианство – отрицание божественности Христа и тем самым возможности обожения человека. В этом смысле он говорил о «нынешнем арианстве, которое не хочет видеть во Христе истинного Бога – не хочет видеть, что «творческие силы есть не что иное, как ответ того же Бога Слова». В связи с этим он высказывает мысль, что все положительные достижения светской цивилизации коренятся в благодатной энергии, излучаемой христианством. В этом смысле он говорит о «скрытой теплоте» Христовой церкви, проявляющейся и в тех, кто, с внешней и рациональной точки зрения, находится как будто вне ее. В этом же смысле он проводит мысль о достоинстве христианства и недостоинстве христиан – идею, которую особенно подчеркивал впоследствии Бердяев. Таким образом, и общественная несправедливость является в своей последней сущности следствием несовершенства самих христиан – их неспособности быть на высоте христианского учения. «Язвы и струпы общественные, обнажение которых составляет у нас ныне обычный предмет слова и письменности (написано в 60-е годы), в сущности своей суть язвы и струпы той духовной проказы, которой больны сами христиане».

Поэтому обличение безбожности современной светской цивилизации восполняется у Бухарева еще более острым обличением самих христиан, ограничивающихся лишь скромной данью церкви и ее заветам, вместо того чтобы жить в церкви. Он предвидит наступление эпохи, когда вскроется истинный смысл истории и при этом обнаружится религиозная ее

подоплека. «Будет время, когда мысленные и нравственные борения нашего времени будут выясняться и раскрываться совершенно на тех же живых основаниях, на каких святые отцы низлагают древних еретиков, и когда многое, мнящее себя православным, окажется более сродни с неправославным». Хотя эти слова соответствуют общему духу учения Бухарева, в них можно усмотреть также его личную горечь. Дело в том, что слишком необычные для того времени взгляды Бухарева и его свободомыслие (конечно, в рамках церковности) навлекли на него гнев и преследования тех, кого он, по-видимому, имел в виду, называя «православными только по имени». Бухареву удалось издать свое главное произведение «О Православии в отношении к современности». Но другой его труд, над которым он работал много лет, – об Апокалипсисе так и не увидел света вследствие подозрений в неортодоксальности, которые вызвала его первая книга. Особенно ожесточенную кампанию против Бухарева вел воспитанник Киевской Академии Аскаченский, издатель журнала «Домашняя беседа». Под влиянием обвинений Аскаченского и других Бухарев должен был выйти из монашества. Вскоре он женился, но вследствие продолжающейся травли был лишен права служить в церкви. Умер он в величайшей бедности, 47 лет от роду. Перу злого гения Бухарева, Аскаченского, принадлежат, между прочим, в своем роде классические слова, в которых откровенно выражен дух «правой реакции»: всякий человек, «ратующий за Православие и протягивающий руку современной цивилизации, – трус, ренегат и изменник». Таким образом, идея оцерквления общества, «богословия культуры», была воспринята синодальными властями как «ренегатство». По существу, Бухарев оказался впереди своего времени и его идеи были высказаны слишком рано, чтобы найти сочувственный отклик. В начале XX века Бухарев оказался бы в русле русского религиозно-философского ренессанса, ранним предшественником которого он был. В связи с этим интересно провести обратную параллель между Бухаревым и славянофилами, отчасти с Владимиром Соловьевым. Славянофилы и Соловьев шли от светской культуры и

философии к религии, подводя к ее порогу. Бухарев, наоборот. Исходил от христианства, точнее, от православия, с тем чтобы осветить его светом светскую культуру. На этом пути он оказался одним из первых пионеров и, как многие пионеры, встретился с непониманием и враждебностью окружавшей его среды. Во всяком случае, в истории русской культуры и особенно русской мысли Бухареву принадлежит одно из почетных мест. Переходим теперь к мыслителю более умозрительного склада – В. Д. Кудрявцеву (1828–1891). В отличие от Юркевича и арх. Бухарева Кудрявцев не затрагивал актуальных вопросов современности и не имел острых разногласий с властью имущими или влиятельными кругами. Он был философом классического профиля, умственный взор которого, подобно его учителю Голубинскому, был прикован к основным вопросам бытия и мышления. Но для религиозного философа и профессора Духовной Академии (Московской, Казанской) он проявлял необычное свободомыслие в трактовании философских проблем. Он, по-видимому, никогда не терял своей веры, оставался вне обычных интересов русской интеллигенции, и поэтому, как это отметил проф. Зеньковский, перед ним не стояла проблема, столь занимавшая Вл. Соловьева, – «оправдать веру отцов наших». Он исходил из основ христианства, но стремился быть предельно свободным в построении философской системы в духе христианства. Он сам говорил по этому поводу: «Влияние религии на ход философского мышления должно быть влиянием советующего друга, но не простирается до деспотического давления» (статья «Нужна ли философия»). В духе своего гармонического мироощущения, в котором ум и сердце были в ладу, он далее писал: «Свет Откровения не уничтожает самостоятельности человеческого ума... он не ослепляет человека, а делает более ясным его зрение». В своем учении Кудрявцев хочет ничего не принимать на веру, но исходить из принципов, обоснованных и доказанных в своей правоте. Поэтому он предостерегал как от излишнего доверия к разуму, так и от излишней недоверчивости. Иррационализм был чужд его мироощущению, хотя он понимал, что разум имеет свои естественные границы,

за которыми начинается область веры. Но, поскольку вера проецируется на плоскость разума, он подвергал ее холодному анализу исследовательской мысли. «Начало философии, – писал он, – заключается не где-нибудь вне ее, а в той самой способности, которая служит ее источником – в разуме: исследование самого разума есть первое и существенное ее дело». Кудрявцев отвергает критерии истины рационализма и эмпиризма. Рационалистические критерии истины свидетельствуют лишь о возможности, а не обязательно о бытии. Эмпирические же критерии отвергаются им за их неполнотой, ибо чувственный опыт неизбежно носит отрывочный характер.

Единственным верным критерием истины он считает совпадение должного с сущим. «Истина есть совпадение того, чем должен быть предмет, с тем, что он есть или чем он бывает». По мнению Кудрявцева, если путем умозрения мы открыли данную возможность, если, далее, в чувственном опыте мы нашли соответствующую этой возможности действительность, – и если, вдобавок, данный предмет совпадает с тем, чем он должен быть, согласно свидетельству верующей мысли, – то это тройное совпадение является ручательством истины о предмете. В этом духе он сочувственно повторяет формулу Юркевича: «То, что может быть, переходит в то, что есть, посредством того, что должно быть». Интересны доводы Кудрявцева в защиту достоверности познания, руководящего подлинным критерием истинности. Он положительно относится к скептицизму, как к предварительному методу философии, которая ничего не должна принимать на веру. Но он отрицательно относится к скептицизму как учению, приводя следующий ценный довод: всякое отвержение возможности познания включает в себя идею «истинного» познания, которое признается скептиком неосуществимым, но идеей которого он при этом неизбежно руководится. Кудрявцев согласен с Декартом в том, что единственной незыблемой истиной является: «Я мыслю, значит я существую». Однако он добавляет, что в идее самопознания со-дан и мир «не-я», – иначе мы не отличали бы светлое самосознание от темного

фона. В ходе критики эмпиризма он замечает, что в процессе развития цивилизации чувственное познание скорее сокращается, чем расширяется, поскольку органы чувств у человека теряют животную остроту инстинкта. В самой душе он находит «особую комбинирующую силу, отличную от восприятий и образов». Это комбинирующее всякое восприятие начало и является духовным началом в человеке, взятом с познавательной стороны. Мир «я» и мир «не-я», рассуждает он далее, предполагает, в свою очередь, некое объемлющее их начало, которое он считает Абсолютным, добавляя, что это объемлющее начало – скорее преддверие подлинного Абсолюта, чем само Абсолютное. Таким образом, у Кудрявцева получаются три вида бытия: самосознание, внешний мир и Абсолютное Начало, их породившее. Дух этого учения Кудрявцева хорошо выражен в его формуле: философия не имеет права исходить из Абсолютного, но она с необходимостью приходит к Абсолютному. Кудрявцев философски защищает идею творения (против всякого пантеизма), считая, что только в идее творения сочетается надмирность бытия Божия – с относительной самостоятельностью сотворенного мира. Только в идее творения, говорит он, даны достаточные гарантии самостоятельности мира с его законами.

Умозрение, говорит он далее, с необходимостью подводит нас к преддверию Абсолютного, но само Абсолютное в своей сущности открывается лишь вере и верующей мысли. Кудрявцев в духе этого утверждает, что Бог присутствует в мире своими «энергиями», но не своей сущностью, которая безусловно возвышается над миром. Подводя итоги, можно сказать, что учение Кудрявцева одна из самых глубоко продуманных и стройно законченных систем в русской философии. В XIX веке в один ряд с Кудрявцевым по силе умозрения может быть поставлен лишь Владимир Соловьев. Если Кудрявцев, в отличие от Соловьева, не снискал сколько-нибудь широкой известности, то это объясняется отрывом Духовных Академий от общего течения общественной и культурной жизни России того периода. Но никакой подлинный историк русской мысли не может пройти мимо учения

Кудрявцева, а, ввиду его малой исследованности, изучение философского наследия Кудрявцева может предоставить богатый материал для будущих монографий об этом полузабытом мыслителе.

Очерк девятый. Идеология народничества

«Хождение в народ», начиная с которого можно говорить о народничестве как общественно-политическом движении, началось в 70-х годах прошлого века. Особенно большая волна хождения в народ относится к 1874 году, когда тысячи русских юношей и девушек отправились в деревни и села, стремясь установить контакт с простым народом. Молодежью руководило при этом двойное стремление: с одной стороны, разделить участь народа и научиться народной мудрости и, с другой стороны, самим учить народ благам просвещения, просветить его светом цивилизации и подготовить почву для революции в будущем. Почва для такого народопоклонства, сочетаемого со стремлением пробудить народ, была давно подготовлена Герценом, утверждавшим, что русский народ – социалист по инстинкту (доказательство чего он видел в крестьянской общине) и что нужно только просветить народ, чтобы социализм этот стал сознательным. Вера в русский народ как носителя высшей правды была, в свою очередь, унаследована им от славянофилов, с их учением о том, что Божья правда и чистота христианского учения сохранились прежде всего в крестьянстве. Огромная разница, конечно, заключается в том, что Герцен «секуляризировал» эту окрашенную ранее религиозностью веру в народ. Герцен лишил славянофильскую веру в народ ее религиозной основы. Во всяком случае, хождение в народ приобрело размеры стихийного общественного явления не под знаком славянофильства, а под знаком западной идеологии. Но если в самом начале идеология хождения в народ не была ясно дифференцирована, то вскоре в народничестве резко обозначились три основные идеологии, претендовавшие на идейное возглавление этого движения: «бакунизм», «лавризм» и «ткачевизм». Бакунисты делали ставку на крестьянский бунт, с тем чтобы он перешел во всенародную революцию, которая смела бы царский режим и установила республику на началах бакунинского «анархизма». Лавристы, напротив, считали, что народная революция в России

неосуществима без долгой предварительной «раскачки», без пробуждения социального и политического мировоззрения, и поэтому занимались более мирной просветительской деятельностью среди народа, чем собственно революционной агитацией. Ткачевисты считали нереальной ставку на народную революцию и на долгое раскачивание народа и ставили себе целью политический переворот путем осуществления политического заговора. Иными словами, ткачевисты стремились к перевороту во имя и на благо народа, но без его участия. В самом начале народническое движение, еще не вполне выкристаллизовавшееся идеологически, было ближе всего к «лавризму». Однако преследования молодежи, пошедшей в народ, и естественное нетерпение заставили большинство народников перейти на платформу «бакунизма». Однако и эта перемена тактики не имела большого успеха. Нередки были случаи, когда сами мужики передавали народников в руки властей. Поэтому в конце 70-х годов наиболее активная часть народников (находившаяся, впрочем, в меньшинстве) усвоила тактику «ткачевизма» – однако без принятия ткачевской аморальной идеологии (группа «Земля и воля», преобразованная затем в «Народную волю»). В дальнейшем, после реакции, последовавшей за осуществлением именно народовольцами убийства Александра II (1881), народническое движение поневоле должно было вернуться к «лавринизму», правда уже преобразованному. В 80-е годы народническое движение становится все более легальным и умеренным. Обновление прежнего активизма произошло уже в начале XX века, с образованием из ресурсов народничества партии социалистов-революционеров (эсеров). Нас интересует, однако, главным образом идеология народничества, а не история этого движения, элементы которой упоминаются здесь лишь в качестве минимального исторического фона. Первые народнические кружки стали образовываться еще в конце шестидесятых годов. Мощным историческим толчком к образованию народнического движения явилась эпоха великих реформ, особенно освобождение крестьян (1861). Еще Некрасов откликнулся на освобождение

крестьян своим знаменитым вопросом: «Народ освобожден, но счастлив ли народ?» Из первых народнических кружков особенно важную роль сыграл кружок молодежи под руководством Н. Чайковского (1867–1870). Этот кружок был воодушевлен идеей «неоплатного долга интеллигенции перед народом», которую сформулировал в тот же период П. Лавров. Страстная жажда отдать свои силы на служение народу вытекала, конечно, из высоких идеалистических побуждений. Однако, философски, «чайковцы» опирались вначале на «передовые идеи материализма и позитивизма» и на атеизм. Это противоречие между философским материализмом и этическим идеализмом, столь характерное для того времени, начало, однако, вскоре сознаваться наиболее ищущими умами народников. Отсюда идут поиски нового мирозерцания или даже «новой религии». Сам Чайковский впоследствии отрекся от материализма и атеизма и примкнул к секте «богочеловеков» Маликова. (Эта секта была одушевлена идеей, что каждый человек должен уподобиться Христу и стать «богочеловеком».) Многие другие народники склонялись к внецерковному христианству. Во всяком случае, народническое движение нельзя понять без этой подспудной религиозной жажды.

Как пишет Федотов: «Наше народничество необъяснимо до конца; как всякое религиозное движение, это – взрыв долго копившейся, сжатой под сильным давлением, религиозной энергии, почти незаметной в латентном состоянии».

П. Л. Лавров

Хотя большую роль в образовании идеологии народничества сыграло влияние Герцена и в какой-то степени Чернышевского, все же главными идеологами этого движения нужно считать П. Лаврова и Н. Михайловского. Свою окончательную редакцию идеология народничества получила скорее у Михайловского. Однако в начальной стадии народничества большее влияние на его идеологию оказал П. Л. Лавров (1823– 1900). В личности Лаврова было много противоречий. Его занятия математикой, которую он преподавал в Артиллерийском училище, и его широкая эрудиция и любовь к систематичности склоняли его скорее к научной карьере. Но Лавров с молодости глубоко воспринял социалистические убеждения и был близок революционным активистам. В 1866 году, в связи с покушением Каракозова, к делу которого он, впрочем, оказался непричастен, он был арестован и сослан в Вологду. Потеряв надежду вернуться в столичные центры и продолжить научные занятия, он бежал за границу, где и прожил всю жизнь, деля время между научными занятиями и философскими писаниями, с одной стороны, и революционной работой – с другой. Одно время он был активным участником Интернационала и, между прочим, составил текст русской Марсельезы. В философии Лавров явился одним из первых в России проповедников позитивизма. Он отвергал как материалистическую, так и спиритуалистическую метафизику, но под влиянием Ланге склонялся к материализму как к «рабочему методу». Сознание для него является продуктом биологических процессов и влияния среды, хотя он достаточно подчеркивал, что эта зависимость не абсолютна и что, возникнув под влиянием внешних факторов, сознание приобретает свою собственную закономерность. Вопрос свободы Лавров считал неразрешимым, хотя единственно научным методом он считал метод детерминизма. Однако он достаточно подчеркивал, что человек, во всяком случае, обладает «свободой действия» и что

он должен действовать так, как будто бы воля его свободна. Во всем этом мало нового. Но справедливость требует сказать, что Лавров развивал свое позитивистическое учение с большой обстоятельностью, логичностью и остротой мысли, обнаруживая при этом широкую эрудицию. Лавров – один из основоположников философии позитивизма в России. Но главное значение Лаврова для русской мысли заключается в его «практической философии» – в его утверждении, что, несмотря на неразрешимость метафизических вопросов и на научность детерминистического метода, человек имеет право на свой субъективный нравственный идеал и что в своих действиях он нравственно обязан следовать этому идеалу. Строгий философский позитивизм совмещался в нем с этическим идеализмом. (В этом смысле проф. Зеньковский характеризует его как «полупозитивиста».) Сам Лавров пытается обосновать свой этический идеализм гносеологически. «Процесс сознания, – пишет он, – не дает возможности решить, есть ли он сам продукт реального бытия или реальное бытие есть его продукт». В этом заключается его «скептический принцип» в подходе ко всякой метафизике. Но тут же он делает характерное добавление, что в практической философии (т.е. в этике) «скептическое начало не имеет места». «Отсутствие скептического принципа в построении практической философии, – добавляет он далее, – придает ей особую прочность и независимость от метафизических теорий. Здесь личность сознает себя свободной... и ответственной перед собой. Это – личный принцип свободы». Далее он пишет (см. «Три беседы о современном значении философии»): «Нельзя устранить в человеке явления самообязательности, суда над собой... Я исхожу из факта сознания свободы, факта создания идеалов, и на основании этих фактов я строю связную систему нравственных процессов». Поэтому, хотя человек есть дитя природы, он имеет право и обязанность судить о природе и об истории с точки зрения своего субъективного нравственного идеала. В этом смысле он формулировал свою идею «критически мыслящей личности» – идею, оказавшую в свое время большое влияние на умы современников. Человек, по

убеждению Лаврова, есть существо моральное и творческое, – хотя он, повторяю, отвергает какое-либо метафизическое или религиозное обоснование этой идеи и не видит никакой нужды в таком обосновании. Особое влияние на умы современников оказала лавровская идея «уплаты долга народу», сформулированная им с большим красноречием в его знаменитых «Исторических письмах» – книге, которая в известном смысле положила начало народническому движению, дав ему основную идеологию. Вот в каких словах Лавров излагает эту идею: «Дорого заплатило человечество за то, чтобы несколько мыслителей в своем кабинете могли говорить о прогрессе. Если бы... вычислить, сколько потерянных жизней... приходится на каждую личность, ныне живущую человеческой жизнью, наши современники ужаснулись бы при мысли, какой капитал крови и труда израсходован на их развитие...» Далее он делает вывод, звучащий прямым призывом к служению народу: «Я сниму с себя ответственность за кровавую цену своего развития, если употреблю это самое развитие на то, чтобы уменьшить зло в настоящем и будущем».

Под идею служения народу здесь подводится историческая и нравственная база и дается призывный толчок к такому служению. Об этом действенном влиянии «Исторических писем» хорошо пишет современник (Н. Русанов): «Надо было жить в 70-е годы, в эпоху движения в народ, чтобы видеть вокруг себя и чувствовать на самом себе удивительное влияние, произведенное «Историческими письмами». Многие из нас, юноши в то время, другие – просто мальчики, не расставались с небольшой истрепанной, зачитанной, истертой вконец книжкой. Она лежала у нас под изголовьем. И на нее падали при чтении ночью наши горячие слезы идейного энтузиазма, охватившего нас безмерной жаждой жить для благородных идей и умереть за них». Неудивительно поэтому, что «Исторические письма» имели поистине историческое влияние и явились одним из главных факторов кристаллизации народнического движения. Однако, несмотря на все свое народопоклонство, Лавров не был коллективистом. Исповедумый им аг-рарный социализм имел у него ярко

выраженный этический характер. Он стремился обосновать право личности на этический идеал. В основу своей идеологии Лавров клал идею всесторонне развитой личности и протестовал против возможного поглощения личности – обществом. Этот персоналистический мотив, в гораздо более яркой форме, мы найдем затем у Михайловского. «Развитие личности, – писал Лавров, – в физическом, нравственном и умственном отношениях, воплощенное в общественных формах истины и справедливости, – вот краткая формула, обнимающая, как мне кажется, все, что можно считать прогрессом». Отсюда – отрицание Лавровым крайнего индивидуализма и крайнего коллективизма: «И то, и другое есть призрак. Общество вне личности не заключает в себе ничего реального. Ясно понятые интересы личности требуют, чтобы она стремилась к осуществлению общих интересов. Общественные же цели могут быть достигнуты исключительно в личностях. Поэтому истинная теория требует не подчинения общественного элемента – личному и не поглощения личности – обществом, а слияния общественных и личных интересов. Личность должна развить в себе понимание общественных интересов, которые суть и ее интересы». Этот идеал гармонии личных и общественных интересов выражен, однако, у Лаврова слишком в общих чертах. Как дитя своего века, Лавров недостаточно считался с иррациональными силами в личности и в обществе, являющимися истинной причиной конфликтов между ними. Как бы то ни было, значение Лаврова в истории русского народничества – основоположно. Что касается истории русской мысли, – то он занимает в ней почетное, хотя и не ведущее положение.

Н. К. Михайловский

Перейдем в наиболее позднему, но и наиболее зрелому идеологу народничества – Н. К. Михайловскому (1842–1904). По образованию и широте интересов Михайловский уступал Лаврову. Мало того, основное направление его идей было дано именно Лавровым (и, конечно, Герценом, бывшим если не отцом, то дедом народничества). Но Михайловский, в отличие от Лаврова, обладал крупным философско-публицистическим талантом и темпераментом. Не будучи философом по профессии, он обладал тонким философским чутьем в вопросах социального характера. Помимо того, писания Михайловского, несмотря на некоторую условность публицистического языка того времени, отличаются живостью и доходчивостью, иногда – точностью формулировок. Его первые статьи, привлечшие всеобщее внимание, были напечатаны в журнале «Отечественные записки», где он начал печататься с 18-летнего возраста.

Впоследствии, с 90-х годов, Михайловский стал во главе главного органа народнического движения, журнала «Русское богатство». Почти все свои силы Михайловский отдавал журнальной работе. Он ни разу не выезжал из России. Хотя он был на плохом счету у власть имущих, его ни разу не арестовывали, боясь сделать его «мучеником от народничества» («вторым Чернышевским»). Михайловский, вообще говоря, был против революции – он стоял за постепенный прогресс. Но одно время он был очень близок народолюбцам. Его авторитет в течение 80-х и отчасти 90-х годов был чрезвычайно велик. Но вокруг него не создано легенды, как это было с Чернышевским и Лавровым. Общая философская позиция Михайловского может быть охарактеризована как «просвещенный позитивизм». Он почти не затрагивал проклятых вопросов бытия, и напрасно было бы искать в его писаниях хотя бы попыток какого-то гносеологического обоснования своей позиции. Центр тяжести его писаний, еще больше, чем у Лаврова, находится в области

социальной философии. И здесь Михайловский еще решительнее и чеканнее, чем Лавров, защищает позиции персонализма или, по его терминологии, «этического индивидуализма». Одна из главных философских заслуг Михайловского заключается в выдвижении им того, что он называл «субъективным методом», – права на нравственную оценку общественных явлений. В развитии этой идеи Михайловский явился пионером. Это, в сущности, та же идея, которую в конце века с неизмеримо более совершенной философской аргументацией защищал немецкий философ Риккерт, утверждавший, что, в то время как в области естественных наук беспристрастное описание фактов и их анализ являются единственно истинными методами познания, – в области «науко духе» неизбежна и правомерна оценка изучаемых явлений, прежде всего – оценка нравственная. У Михайловского эта идея выражена более по-дилетантски, чем у Риккерта, но приоритет по времени принадлежит именно ему. «Я вполне удерживаю, – говорит он, – за собой право критиковать великий Божий мир с точки зрения своего кусочка мозга... В области явлений общественных наблюдение неизбежно и теснейшим образом связано с нравственной оценкой». Этот «субъективный метод» Михайловский не только высказывал, но и весьма последовательно и красноречиво проводил в своих статьях. Основной ценностью для него является человеческая личность. «Личность никогда не должна быть принесена в жертву, она – свята и неприкосновенна, и все усилия нашего ума должны быть направлены на то, чтобы самым тщательным образом следить за ее судьбами и становиться на ту сторону, где она может восторжествовать. Человек, повторяет за Протагором Михайловский, есть мера вещей. Эту свою антропоцентрическую позицию он пытается обосновать историософски, оригинально видоизменяя известную схему Огюста Конта о трех фазах развития человечества. Первая ступень, по Михайловскому, «объективно антропоцентрическая» (в которой человек наивно считает себя центром природы). Вторая ступень – «эксцентрическая», в которой центральное значение приписывается объективному,

материальному миру, коего человек полагается частью, и третья – субъективно-антропоцентрическая» (в которой человек и его этические запросы ставятся в центр, несмотря на то что объективно человек – не центр мироздания, а его ничтожная часть). Михайловский так поясняет свою мысль: «Человек может сказать: да, природа безжалостна ко мне, она не знает различия между мной и воробьем. Но я сам буду к ней безжалостен и своим кровавым трудом покорю ее, заставлю ее служить мне, вычеркну зло и создам добро. Я – не цель природы... но у меня есть цели, и я их достигну... Ничего не создано для человека, но он сам, силой своего сознания, становится в центре природы». В связи с этим он формулирует свой идеал цельного, гармонического человека, всесторонне развившего свои способности. В своих этюдах под общим названием «Борьба за индивидуальность» Михайловский развивает актуальную особенно теперь мысль о том, что развитие общества – общественный прогресс – может пойти против интересов личности, превращая ее в «штифтик». Эта идея была с большей глубиной развита Достоевским в его «Записках из подполья», но и мысли Михайловского на эту тему чрезвычайно поучительны. «Пусть общество прогрессирует, – пишет он, – но поймите, что личность при этом регрессирует... Общество, самым процессом своего развития, стремится раздробить личность, оставить ей какое-нибудь одно специальное отправление, а остальные раздать другим, превратить личность из индивида в орган». «Я объявляю, – продолжал он, – что буду бороться с грозящею поглотить меня высшей индивидуальностью (имеются в виду общественные организмы. – *С.И.*). Мне нет дела до ее совершенства. Я сам хочу совершенствоваться». В этом духе, доводя свой протест против растущей специализации до крайности, Михайловский заявляет, что он защищает «профанов», то есть «цельного человека» (см. «Записки профана»). «Мы, профаны, – продолжает он, – считаем священным правом, которого у нас никто отнять не может, право нравственного суда... Законосообразность человеческих действий есть великая истина, но она не должна посягать на это право». Как видно

отсюда, индивидуализм Михайловского в полном смысле этого слова может быть назван гуманным и этическим. Его одушевлял не идеал «сверх-человека», а идея цельной личности, носящей в себе нравственный закон.

Другое дело, что эта идея, будучи додумана последовательно, привела бы Михайловского к признанию царства этических ценностей, с которыми должна сообразоваться личность, чтобы быть полноценной. Иначе говоря, при последовательном продумывании своего мировоззрения Михайловский приблизился бы к идеям, близким тем, которые развивал Кант в своей «Критике практического разума». Но это означало бы преодоление позитивизма и утверждение идеалистического или даже религиозного мирозерцания – вывод, к которому Михайловский органически не мог прийти в силу укоренившихся в нем позитивистических предрассудков, столь характерных для того времени. Можно ли Михайловского называть социалистом, каким он считал себя сам? Если иметь в виду марксистский социализм, то, конечно, нет, хотя он и признавал Маркса как ученого. Михайловский, вслед за Герценом и Лавровым, находился под сильным влиянием безгосударственного социализма Прудона – откуда идет народнический «примат социальности над политикой». Именно Михайловский твердо отмежевался от всякого рода тоталитарного социализма, равнодушного к судьбам личности, – в пользу социализма этического, гуманитарного. Как говорит профессор Биллингтон: «Михайловский был главным фактором в связывании народнического движения с моралистическим и субъективистическим социализмом Прудона и в отмежевании от доктринального социализма Маркса». Ради этого отмежевания он вел в девяностые годы борьбу против русского марксизма и являлся главной мишенью нападок Плеханова и Ленина на идеологию народничества. Насколько критически, несмотря на все свое народопоклонство, Михайловский относился к слепому поклонению народу, видно из следующего его заявления:

«На моем столе стоит бюст Белинского, который мне очень дорог, а также полки с книгами, за чтением которых я провел много ночей. Если русская жизнь, с ее обычными замашками,

ворвется в мою комнату, разобьет бюст Белинского и сожжет мои книги, то я не склонюсь перед мужицкой толпой. Я буду бороться. И даже если меня победят и унижат, я скажу про себя: «Прости им, ибо не ведают, что творят». Я буду по мере сил моих протестовать...» В этих признаниях можно видеть преодоление слепого народопоклонства, с которого началось народническое движение. Народничество у Михайловского носило просвещенный и критический характер. Но следует заметить, что по мере своей зрелости народничество теряло свой пафос, что подготовило затем кризис народничества. Суммируя взгляды Михайловского, можно сказать, что, хотя он мечтал о «гармонической, цельной личности» и стремился к «двуединой правде» (то есть к синтезу «бесстрашного взгляда на реальность» и «субъективного метода» моральной оценки общественных явлений), – этой высшей Правды он не достиг, да и не мог достигнуть, оставаясь в рамках своего «полупозитивистического» мировоззрения. Тем не менее он всю жизнь стремился к этому синтезу, и этой жаждой целостной Истины продиктован его знаменитый панегирик «русской правде»: «Всякий раз, как приходит мне в голову слово «правда», я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой. Такого слова нет, кажется, ни в одном европейском языке. Кажется, только по-русски правда-истина и правда-справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое... Безбоязненно смотреть в глаза действительности и ее отражению в правде-истине, правде объективной, и в то же время охранять и правду-справедливость, правду субъективную, – такова задача всей моей жизни...»

В течение семидесятых, восьмидесятых и отчасти девяностых годов прошлого века народничество было ведущим течением в русской общественной мысли. В культе русского народа – сначала наивном, позднее более критическом (как у Михайловского) – был найден синтез между славянофильством и западничеством. Ибо культ «мужика» был подсказан именно славянофилами. Идеология же народников была скорее западной (прудоновский безгосударственный социализм).

Народничество было движением славянофильским эмоционально и западническим идеологически. Именно это сочетание сообщало ему силу и размах. Если расширить понятие народничества за пределы его исторической специфики, то и Достоевского, и Толстого можно будет назвать «религиозными народниками». Фактически близко к народничеству, в более узком смысле слова, стояли такие писатели, как Златовратский, Глеб Успенский, Короленко. Поэтом народничества может быть назван Некрасов. Народничество отложило свой глубокий отпечаток на всем облике русской интеллигенции конца прошлого и начала этого века. Как бы то ни было, волей исторических судеб страсть интеллигенции к народу осталась неразделенной, и в революции, в подготовке которой народничество сыграло немалую роль, победа досталась силам, враждебным народничеству.

Очерк десятый. Владимир Соловьев

Явление Владимира Соловьева (1853–1900) – событие как в истории русской философии, так и в истории всего русского самосознания. Мыслитель необычайной силы умозрения, сновоположник самостоятельной традиции русской философской мысли, он никогда не хотел довольствоваться ролью создателя новой философской системы. Творческая душа Соловьева жаждала не только мистических созерцаний и отвлеченных умозрений, но прежде всего – деятельного воплощения в жизнь основ христианского миропонимания. Смысл жизненного дела Соловьева заключается в том духе религиозного мессианизма, которым проникнуты все его писания и деяния. Если величие и трагедия русской литературы заключаются в том, что она хотела быть больше, чем только литературой, если литературное творчество понималось как проповедь и учительство, то Соловьев был в этом отношении типично русским философом. В самом Соловьеве есть нечто загадочное, двойственное. Глубокий мистик по натуре, он облакал свои интуиции в форму отвлеченных, строгих и стройных логических построений, этим самым не раскрывая, а скорее прикрывая себя. Укорененный в созерцании божественной полноты бытия, в «мирах иных», Соловьев в то же время переживал и касания темных сил, несколько раз ему являлся диавол. Сам будучи «не от мира сего», он в то же время был склонен слишком подчеркивать земную, историческую и социальную миссию христианства. В самом образе Соловьева есть нечто нездешнее, потустороннее. И резким контрастом ко всему его пророческому облику звучал его звонкий, залихватый смех, склонность к шуткам и юмору. Владимир Соловьев был религиозным философом и богословом по преимуществу и по призванию. Недаром сущность философии он усматривал в Бого-познании (теософии). Но в отличие от многих мистиков Соловьев высоко ценил научное познание и стремился к синтезу, в котором нашли бы свое место наука, искусство и философия. В

предисловии к «Истории и будущности теократии» он так определяет свою основную задачу: «Оправдать веру отцов наших, возвести ее на новую ступень разумного сознания, показать, как эта вера, будучи освобождена от оков местного обособления и народного самолюбия, совпадает с вечною и вселенскою истиной, – вот общая задача моего труда». Влияние немецкого идеализма (Гегеля и особенно Шеллинга) было решающим для мирозерцания Соловьева. Тем не менее это влияние не было ни в какой мере подражательным. Оно относилось скорее к форме, чем к самому существу его учения. По тому духу религиозного гуманизма, которым полны его произведения и который столь характерен и для русской литературы, Соловьев является глубоко русским философом. Развитие учения Соловьева можно условно разделить на три периода. Первый – «теософский», когда он формулирует основные начала своего философского кредо. В течение этого же периода он развивает славянофильскую идею о преимущественно религиозном призвании России. Второй – «теократический» период, в котором он проповедует соединение церквей, при подчинении православия римскому престолу, и порывает со славянофилами. В этот же период Соловьев разрабатывает свой план «вселенской теократии», основанный на свободном подчинении государства церкви. Наконец, третий период, относящийся к последним годам жизни философа, отмечен печатью тяжелого кризиса и разочарования в теократии, как в утопии. Он теряет веру в планомерное воплощение Добра в истории, его душа преисполняется предчувствием пришествия Антихриста, предчувствием мировых катастроф. Памятником этого умонастроения философа служат знаменитые «Три разговора» с приложением «Повести об Антихристе». Основой философии Соловьева является понятие Абсолютного, как абсолютного единства или «Всеединства». Он развивает эту идею в полемике с позитивистами, утверждающими, что реально существуют лишь явления, сущность же вещей от нас сокрыта. Но, возражает Соловьев, если признать лишь явления, без того, что является, то это убивает смысл понятия явления – тогда прав окажется

Беркли, что «мир есть мое представление». Выражая эту же мысль в ином варианте, Соловьев говорит: «Смысл понятия относительного заключается в том, что оно относится к чему-то. Но к чему же может относиться относительное, как не к Абсолютному?» Иначе говоря, наш разум тогда лишь получает твердую опору для своих построений, когда он исходит из сверхрациональной идеи Абсолютного. Абсолютное, как начало всякого тварного бытия, само по себе есть более, чем бытие. Оно есть то, что обладает бытием, – субъект бытия, «сущее». Оно есть и Все, и Ничто. «Ничто, поскольку оно не есть что-нибудь, и Все, поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь». В Абсолютном следует различать: положительную потенцию бытия – Бога-Творца и отрицательную потенцию бытия – возможность всего, первоматерию или Хаос. Бог сознательно допускает хаос, ибо хочет, чтобы хаос – Его Другое – принял Его подобие и воссоединился с ним. Бог-Творец допустил хаос отпасть от себя, что и явилось началом миротворения. Мировое бытие с его множественностью существ возникает из взаимодействия сверхсущего и первоматерии. Поэтому процесс эволюции природы Соловьев называет «богоматериальным процессом». Так, метафизика Соловьева переходит непосредственно в богословие. Абсолютное для него не всепоглощающая субстанция, но живой Бог в трех лицах-ипостасях. «Бог-Отец, – пишет он, – не может быть без Слова, его выражающего, и без Духа, его утверждающего. Бог-Сын есть вечная Идея, вечная Мысль Божия, и Бог-Дух Святой есть благодатная сила Божия, проявляющая Его волю и мысль». Итак, божественная сила преобразует хаос в Космос. Говоря языком поэзии Соловьева:

Свет из тьмы. – Из темной глыбы Вознестися не могли бы
Лики роз Твоих, Если б в сумрачное лоно Не впивался
погруженный Темный корень их.

Поскольку же самому хаосу свойственно ответное стремление к единству, Соловьев развивает учение о «мировой душе» (традиция Плотина и Шеллинга). В своем идеальном аспекте «Душа мира» есть не что иное, как Церковь – святая София, Премудрость Божия. В своих богословских сочинениях

Соловьев определяет Софию как «единую субстанцию божественной Троицы», или как «богоматерию». София есть Душа мира в ее единстве с Богом. Она есть замысел Бога о мире и человечестве. Она есть образ преображенного мира, образ обоженного человечества. Выражаясь мистически, Она есть Невеста Христова, Церковь. Говоря о почитании св. Софии в Новгороде и ссылаясь на икону, где София изображена между Богородицею и Иоанном Крестителем, Соловьев восклицает: «Это великое, царственное и женственное существо, которое не будучи ни Богом, ни Вечным Сыном Божиим, ни ангелом, ни святым человеком, но принимающее почитание и от завершителя Старого, и от родоначальницы Нового Завета – кто же оно, как не самоистинное, чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и Вселенной, вечно соединенное и во временном процессе вечно соединяющееся с Богом... София есть Богородица или Богочеловечество». В поэзии Соловьева София является ему как Вечная Женственность:

Знай же. Вечная Женственность ныне
В теле нетленном на землю идет.
В храме немеркнущем новой богини
Небо слилось с пучиною вод.

Однако, желая устранить поводы к недоумениям и обвинениям в обоготворении женского начала, Соловьев пишет: «Внесение женственного начала, пассивного и одинаково восприимчивого как к добру, так и ко злу, в недра Божества было бы или величайшей глупостью, или величайшим кощунством. Ничего общего ни с этой глупостью, ни с тем кощунством не имеет истинное почитание святой Софии как Премудрости -Божией, как Богочеловечества».

Историософия

Положительный смысл истории заключается, по убеждению Соловьева, в свободном вхождении человечества в церковь – и в свободном оцерковлении человечества. Поэтому он называет исторический процесс «богочеловеческим». Но этот положительный смысл истории был нарушен разделением церквей, в котором Соловьев видит первопричину последующих расколов. Церковь, которая носит вселенский характер, стала все более провинциализироваться, что повело к духовному оскудению отдельных церквей. Следствием этого явилось отделение культуры светской от культуры духовной. Сама культура становится безбожной, в то время как церковь начинает чуждаться культуры.

В «Чтениях о богочеловечестве» – одном из лучших своих произведений Соловьев так характеризует этот упадок религиозного сознания: «В нашей культуре нет больше религии как верховного начала. Осталась лишь религия как личный вкус, как «храмовое» или «домашнее» христианство». Религии отведен лишь скромный уголок души. Повсеместное распространение получает поэтому религиозный индифферентизм. Однако человек не может жить без религии. И на наших глазах, в недрах западной цивилизации, рождается новая вера – не в Бога, а в человека, в человеческий гений. В лице социализма эта новая псевдорелигия нашла свое историческое воплощение. Социализм является поэтому как бы узурпацией религиозного сознания. Старая традиционная вера выродилась в клерикализм, во имя Бога отрицающий человека. Новая религия социализма во имя человека отрицает Бога. Но христианская религия есть религия богочеловечества, не отрицающая человеческого начала, а просветляющая его светом божественной истины. Гуманизм зародился и вырос на Западе, в то время как на Востоке все еще царит античеловеческое, деспотическое начало. Соблазн Запада, говорит Соловьев, – «безбожный человек». Соблазн Востока – «бесчеловечное божество». Старая форма религии, продолжает

он, исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца, отрицая практически дары человека. Современная безбожная цивилизация исходит из веры в человека, но также не доводит этой веры до конца – не освящает человеческого творчества божественным вдохновением. Но, последовательно проведенные до конца, вера в Бога и вера в человека приведут к истине Богочеловечества. Запад создал культуру, но исказил истину Христову. Восток хранит в чистоте божественную истину, но не создал культуры. Поэтому только свободное сочетание лучших сил Запада и Востока может создать совершенную христианскую культуру. В этой новой христианской культуре государство должно свободно подчиниться церкви. Возникнет «свободная теократия», как предварение Царства Божия на земле.

Мысли о призвании России

Примирение и синтез крайностей Востока и Запада могут быть произведены лишь третьей силой, свободной от этих крайностей. Этим посредником Соловьев считал Россию. Интересно процитировать отрывок из речи Соловьева «Три силы», произнесенной им в начале русско-турецкой войны, в 1877 году. В ней философ развивает свой взгляд на религиозное призвание России с яркой радикальностью. «Такой народ, – пишет он о «посреднике» между Западом и Востоком, – не нуждается ни в каких специальных делах и внешних дарованиях, ибо он действует не от себя, осуществляет не свое. От народа, носителя третьей силы, требуется только свобода от всякой ограниченности и односторонности, требуется, чтобы он не утверждал себя с исключительной энергией в какой-нибудь частной, низшей сфере деятельности, требуется равнодушие ко всей этой жизни с ее мелкими интересами, всецелая вера в положительную действительность высшего мира и покорное к нему отношение. А эти свойства, несомненно, принадлежат племенному характеру славянства, в особенности же к национальному характеру русского народа. Внешний образ раба, в котором находится наш народ в экономическом и других отношениях, не только не может служить возражением против его призвания, но скорее подтверждает его. Ибо та высшая сила, которую русский народ призван провести в человечество, есть сила не от мира сего, и внешнее богатство и порядок в отношении ее не имеют никакого значения. Великое историческое призвание России... есть призвание религиозное в высшем смысле этого слова». Первоначально Соловьев, следуя Киреевскому и Хомякову, ждал преобразования духовного облика России от восточного православия (в частности, в период выступления с этой речью). Однако вскоре сознание социального бессилия православия толкнуло его на путь сближения с католичеством, как с вероисповеданием, лучше организованным социально для христианизации общества. Призванием же России, по его новому кредо,

формулированному в 80-е годы, является объединение церквей, а через это – восстановление нарушенной социальной миссии исторического христианства. Условием этого объединения он считал, однако, признание православной церковью власти римского папы. Ибо, повторяем, он считал, что римско-католическая церковь имеет преимущество перед православной в социальном и иерархическом отношениях. В свою очередь католичество восприняло бы от православия мистическую струю и верность церковному преданию, которых недостает западной церкви. Россия и Рим восстановили бы «христианское государство на земле». «Историческое призвание России, – пишет он, – доставить Вселенской Церкви политическое могущество, которое ей необходимо, чтобы спасти и возродить Европу». Ослепленный своей теократической утопией, Соловьев, со свойственным ему жаром, предпринимал деятельные шаги для ее воплощения. Он сблизился с рядом представителей католического мира, в том числе со знаменитым тогда епископом Штрессмайером. Его «план» попал даже на стол папы, который дал о нем отзыв: «Прекрасная идея, к сожалению, вряд ли осуществимая». В то же время Соловьев в ряде публицистических статей дал новую схему «философии русской истории». По его мнению, история России обязана своим драматическим величием... «силе самоотречения русского народа». Так, раздираемые междоусобиями славянские племена не побоялись призвать чужую власть – варягов, благодаря чему совершилось объединение Руси в государство. Не найдя у себя истинной веры, они не побоялись принять византийское православие, и Россия стала твердыней православия, «третьим Римом». Наконец, Петр Великий не побоялся осознать невежество и отсталость своей страны, приобщив Московскую Русь западной цивилизации, – и Россия стала мировой державой, вступив в «петербургский» период своего существования. От четвертого шага самоотречения – признания главенства Рима он ожидал обновления и воскресения «духа России». Россия продолжила бы дело Константина и Карла Великого: осуществила бы христианскую вселенскую Империю. Эти мысли Соловьева не

могли не вызвать резкого отпора со стороны славянофилов, воспринявших католическую утопию Соловьева как «предательство православия и России». Между бывшими единомышленниками разгорелась борьба не на жизнь, а на смерть, которая нашла свое отражение в полемических статьях Соловьева, изданных под заглавием «Национальный вопрос в России». В полемике Соловьев не ограничился оборонительной ролью, а перешел в наступление по всему фронту славянофильских позиций. В этой полемике было нечто парадоксальное. Соловьев вступает во временный союз с либералами – представителями антихристианской или равнодушной к христианству части русской интеллигенции, той самой интеллигенции, о которой он говорил, намекая на ее увлечение Дарвином, что «вместо образа и подобия Божия, она с гордостью несет на себе образ и подобие обезьяны». Соловьеву же принадлежит другая шутка по адресу этого крыла интеллигенции, представляющая пародию на силлогизм ее кредо: «Бога нет, человек произошел от обезьяны, поэтому давайте любить друг друга». До сих пор славянофилам приходилось отражать удары либеральных западников – поклонников светской цивилизации Запада. Теперь против них выступает вышедший из их же недр молодой философ, сам стоящий на точке зрения безусловно религиозной, мистик, принципиальный противник позитивизма, материализма и социализма – кумиров тогдашней западной науки. Подводя итоги развитию или, как он выражается, «вырождению» славянофильства, Соловьев грозно обличает: «Поклонение своему народу как преимущественному носителю вселенской правды (первые славянофилы), затем поклонение ему как стихийной силе (Катков) и, наконец, поклонение тем национальным односторонностям и аномалиям, которые отделяют народ от образованного человечества, – вот три фазы нашего национализма». В пылу полемики Соловьев перестает даже различать эти фазы и свое осуждение относит ко всему славянофильству. «Грех славянофильства не в том, что оно приписало России высшее призвание, а в том, что оно недостаточно настаивало на нравственных условиях этого

призвания. Оно забывало, что величие – обязывает, провозгласило народ мессией, а стало действовать как Варрава. Оказалось, что глубочайшей основой славянофильства была не христианская идея, а зоологический патриотизм». Это огульное осуждение славянофильства явно не справедливо, особенно по отношению к Хомякову и Киреевскому, но также и к Страхову. Соловьев как будто забывает, что его собственный мессианизм есть прямое продолжение идей Киреевского и Хомякова о христианской, всепримиряющей миссии России. Тот род национализма, для которого православие есть лишь атрибут самодержавия, возбуждал в нем справедливое негодование. Однако его собственная концепция национального вопроса страдает обратной крайностью – гипертрофией универсализма, чересчур тесным сближением национального и всечеловеческого.

В этом отношении есть большая доля правды в возражениях Соловьеву главы тогдашнего славянофильства Ивана Аксакова, который не без основания упрекал философа в «отрыве от духа народного и в духовной измене православию». «Похвально для русского человека желать воссоединения церквей, – писал Аксаков, – но для правильного суждения об этом необходимо предварительно теснейшее воссоединение с духом собственного народа. Ведь господин Соловьев – не общечеловек». В другом месте Аксаков упрекает Соловьева в том, что «ради отвлеченных выводов он готов жертвовать историческими реальностями». «Лжет, нагло лжет тот, кто утверждает, что он может одним разом перескочить через голову своего народа во всемирное братство и служить непосредственно человечеству, не исполнив своего долга в отношении своих ближайших собратьев», – восклицал Аксаков. Если исключить из этой тирады продиктованные раздражением слова о «наглой лжи», то нельзя не признать известной правды слов Аксакова. Уступая Соловьеву в философской и богословской культуре, Аксаков, думается, попал тем не менее в самое больное место своего противника: в своем вдохновенном порыве Соловьев чересчур оторвался от земли и впал в утопизм, который он сам осудил впоследствии.

Соловьев и католичество

История увлечения Соловьева католичеством закончилась печально. За время поездок в Европу он имел случай убедиться, что в католичестве есть свои теневые стороны, о существовании которых он ранее не подозревал. Он сам писал: «Я вернулся из-за границы в Россию более православным, чем когда из нее уезжал». Что печальнее всего – искреннее стремление Соловьева к объединению церквей некоторые католики пытались использовать как удобный случай для восстановления унии. Сам теократический идеал Соловьева казался ведущим представителям католицизма (включая папу) некатолическим по духу. Католический мир не признал Соловьева за своего, а видел в нем лишь временного полезного союзника. Были даже попытки личного обращения Соловьева в католичество, на которые он ответил демонстративным причащением у православного священника в Загребе. Трагедия Соловьева заключалась в том, что он считал себя членом вселенской церкви, разделенной лишь в плане историческом, а не мистическом. Этого не могли и не хотели видеть ни католики, ни православные. В своем письме В. Розанову он писал: «Я так же далек от ограниченности латинской, как и от ограниченности византийского вероисповедания. Исповедуемая мной религия Святого Духа шире и вместе с тем содержательнее всех отдельных религий». В этом смысле и нужно понимать пресловутый «акт о присоединении Соловьева к католичеству», совершенный им в 1896 году в Петербурге. Свидетельство об этом акте было помещено лишь в 1926 году в журнале «Китеж», за подписью католического священника отца Николая Толстого, княгини Долгорукой и В. Невского. По свидетельству Д. Эрбиньи (автор книги «Newman russe»), Соловьев прочитал во время акта не традиционное тридентское исповедание, а свою собственную формулу, взятую из книги «Россия и Вселенская церковь»: «Как член исторической и достопочтенной восточно-православной церкви, говорящий не голосом антикатолического Синода и не голосом чиновника, поставленного светской

властью, а голосом своих великих отцов и учителей, я признаю высшим судьей в деле религии... апостола Петра, живущего во своих преемниках». Чисто полемический характер этой формулы несомненен. Соловьев не прочитал явного отречения от православной церкви. Этим актом он хотел подчеркнуть свое стояние по ту сторону православия и католичества, в лоне Вселенской церкви. Под конец жизни Соловьев понял, однако, неканоничность своего действия. Об этом свидетельствует ряд фактов. В том же 1896 году (год акта «отречения») Соловьев пошел на исповедь к православному священнику отцу Иванцову-Платонову, но последний после исповеди не допустил философа к причастию. Священник отец Беляев, исповедовавший Соловьева перед смертью, свидетельствует, что Соловьев признался ему, что несколько лет не причащался, так как поспорил на исповеди по богословскому вопросу и не был допущен к причастию. «Священник был прав, – сказал Соловьев, – я поспорил с ним единственно по горячности. После этого мы переписывались по этому поводу, но я не хотел уступить, хотя и хорошо сознавал свою неправоту. Теперь я вполне сознаю свое заблуждение и чистосердечно в нем каюсь». Покаяние Соловьева могло относиться именно к духовной гордыне от сознания принадлежности к Вселенской церкви, помимо всего человечества, в земном плане. Характерно также, что в час кончины Соловьев позвал к себе православного священника (О. Беляева), хотя свободно мог бы позвать русского католического священника. Во всяком случае, умер он в православии. Вообще в девяностые годы отношение Соловьева к исторической церкви сильно изменилось и недавнее увлечение католичеством сильно охладело. Недаром он писал в этот период своему другу: «О французских своих книгах (имеется в виду прокатолическая «Россия и Вселенская церковь». – *СЛ.*) не могу Вам ничего сообщить. Их судьба меня не интересует. Хотя в них нет ничего противного объективной истине, но то субъективное настроение, те чувства и чаяния, с какими я их писал, мною уже пережиты».

Переходный период

Если раньше Соловьев не мыслил себе воплощения христианства вне исторической церкви, то в 90-х годах он подвергает суровому осуждению чуть ли не всю официальную церковь. В знаменательном докладе «Об упадке средневекового миросозерцания» он прямо говорит об измене исторического церковного христианства духу Христову. В особенности осуждает он манию ортодоксии, как «незаконное сочетание христианской идеи спасения с церковным догматизмом». «Мнимое христианство, – пишет он далее, – выродилось в религию личного спасения, оно признало материальную природу злом, и в нее вселились злые духи». Весь социальный прогресс последних веков, говорит Соловьев, обязан своим существованием почти исключительно неверующим. Историческая же церковь взяла сторону реакции и тормозила этот прогресс, как только могла. «В то время как христиане по имени изменили духу Христову, не христиане служили ему». Как это ни парадоксально, но религиозный философ и богослов становится готовым стать на сторону безбожников против исторической церкви – как православной, так и католической. Дело Христово, по мнению Соловьева, совершается через прогрессивных безбожников, в то время как христиане по имени, исповедуя на словах веру, на деле оказываются иудами. Нечего и говорить, что доклад Соловьева произвел сенсацию, и полемика вокруг его имени разгорелась еще более ярким пламенем. По существу, в тезисах Соловьева много горькой правды, но в них содержатся преувеличения и соблазн, которому подпал впоследствии Бердяев, утверждавший одно время, что атеисты-большевики более угодны Богу, чем лицемерные христиане или равнодушные к религии люди. Во всяком случае, в этой новой концепции философа можно видеть начало крушения теократической утопии. Так подготовлялся переход Соловьева от богословского романтизма к трагическому миропониманию, получившему свое

гениальное выражение в последнем, предсмертном произведении философа – «Три разговора».

«Три разговора», «повесть об антихристе»

Повышенная интуиция божественной полноты творения, одушевившая Соловьева на учение о святой Софии, как Душе мира, делала его недостаточно зорким к мировому злу. Между Творцом и тварью он усматривал иногда чересчур тесную близость. Элементы пантеизма – не столько натуралистического, сколько исторического, – явственно слышатся во всей религиозной метафизике Соловьева, а также в его историософии, одушевляемой жаждой воплощения Царства Божия здесь, на земле. В связи с этим он видел источник зла лишь в эгоизме, понимаемом как сопротивление разъединяющей силы Хаоса силе божественной любви. Из-за этого он верил в планомерный прогресс Добра в человеческой истории (так, «Оправдание Добра», в философском отношении одно из лучших произведений Соловьева, грешит недооценкой зла в мире и гипертрофированным морализмом. Хотя это произведение написано в 90-е годы, когда в философе назревал кризис, он, очевидно по инерции, мыслил еще философскими пантеистическими категориями, в которые сам переставал верить). В этом отношении Соловьев заплатил дань XIX веку с его некритической верой в эволюцию. И в высшей степени символично, что на пороге XX века, века катастроф и действенного вступления сил зла на авансцену мировой истории, им были написаны «Три разговора» – этот русский Апокалипсис. Здесь мировая история предстает Соловьеву уже не как планомерный прогресс, а как догматическая тяжба сил добра и зла. В предисловии к этому произведению он отграничивается от понимания зла как «недостатка Добра, самого по себе исчезающего с ростом Добра». В противовес этому он понимает теперь зло как «положительную силу, посредством соблазнов владеющую нашим миром, так что для борьбы с ней необходимо иметь точку опоры в ином плане бытия».

Характерно, что острее соловьевской полемики направлено против толстовской идеи о «непротивлении злу силой»,

носителем которой выступает Князь. В процессе диалогов, по блеску и глубине напоминающих платоновские, Соловьев блестяще и исчерпывающе показывает внутреннюю несостоятельность всякого отвлеченного морализма, пытающегося выхолостить из христианства его мистическую первооснову. Знаменательно, что Антихрист выступает у Соловьева в качестве социального реформатора и «благодетеля человечества», дающего человечеству всякие материальные блага и «низводящего огонь с небеси». Он требует взамен лишь... свободы совести. Лишь избранные видят, что руководящим мотивом вселенского Императора является не бескорыстная любовь к Богу и ближним, а сатанинская гордость и самообожествление. С предельной силой Соловьев выразил идею, что зло может успешно действовать в мире, если оно прикрывается маской добра. Интересно, что Императору удастся то самое дело, на служение которому Соловьев отдал лучшие годы своей жизни: осуществление вселенской теократии. Через посредство соблазненных иерархов Антихрист-Император совершает воссоединение церквей. Лишь горсточка верных, собравшаяся вокруг папы Петра (католичество), профессора Паули (протестантство) и святителя Иоанна (православие), не поддается соблазну Императора, а старец Иоанн пророчески обличает в нем Антихриста. Само подлинное объединение церквей совершается не в форме вселенской теократии, а в ночной тиши, среди скрывающихся от гнева Императора верных сынов истинной Церкви Христовой. По своему же духу «Три разговора» – произведение глубоко православное, которое твердо помнит, что «Царствие мое не от мира сего». Пророческим видением звучат слова Соловьева: «Русское православие, после того как политические события изменили официальное положение церкви, хотя потеряло многие миллионы своих номинальных членов, зато испытало радость воссоединения с лучшей частью староверов и даже многих сектантов. Эта новая Церковь, не возрастая числом, стала расти в силе Духа». Как видно отсюда, под конец жизни Соловьев изжил тот моральный оптимизм, который мешал ему

оценить всю трагическую силу зла в мире. Соловьев внутренне приблизился к Достоевскому, значение которого он недооценил при жизни писателя. «Речи о Достоевском», при всей их значительности, не вводят нас в самую глубину духовного мира писателя. В них Соловьев несколько морализировал Достоевского. В противовес этому несомненна внутренняя связь между «Легендой о Великом Инквизиторе» и «Повестью об Антихристе». Вл. Соловьев был философом Божией милостью. В его лице русская философия принесла свой первый зрелый и полноценный плод.

Том второй. Двадцатый век

От автора

Настоящая книга, формально говоря, представляет собой второй том моих «Очерков по истории русской философии». Но по существу она является – в отличие от первого тома – неким органическим целым. Хотя не все философские учения, разбираемые мной, подходят под рубрику «Русский религиозно-философский Ренессанс», все они или близко примыкают к нему, как, например, учение Козлова или Лопатина, или находятся к нему в полной оппозиции, как диамат. А, как говорил еще Шеллинг, противоположности интимно связаны друг с другом. Поэтому заглавие книги в основном созвучно ее содержанию. Русский религиозно-философский Ренессанс можно смело назвать Золотым веком русской философской мысли. В нем интеллектуальные потенции русского духа, столь долго дремавшие в допетровской Руси и давшие свои первые, обещающие – но только обещающие – плоды в XIX веке (главным образом, у славянофилов), проявились затем с редкой глубиной и высотой в лице Вл. Соловьева и мыслителей Ренессанса. Не случайно также, что Золотой век русской мысли совпал с Серебряным веком русской поэзии. Эта поздняя культурная весна была последней мощной вспышкой духа дореволюционной России. Но значение русского религиозно-философского Ренессанса не исчерпывается его исторической обусловленностью. Значение Ренессанса выходит далеко за пределы его исторического периода, ибо дух времени всегда связан таинственными узами и корнями с мистерией вечности. Как говорил Шиллер, «кто творил для своего времени, тот творил для всех времен». Иностранные критики лишь сравнительно недавно «открыли» этот период, в Советском Союзе он вообще замалчивается. Но история, как и природа, не терпит пустоты, и у современной оппозиционной интеллектуальной молодежи в России имена Лосского, Бердяева, Франка и других пользуются высокой репутацией. Поэтому, смею думать, мой труд отвечает насущным потребностям духа нашего времени.

Очерк первый. Ближайшие последователи Вл. Соловьева

Ближайшими последователями Соловьева были князья Сергей и Евгений Трубецкие. Впрочем, оба они отличались крупным философским дарованием, и их следование Соловьеву было отнюдь не слепым, а критическим. Тем не менее они находились под сильным обаянием Соловьева на всем своем философском пути. Сергей и Евгений Трубецкие происходили из родовитой и культурной семьи. Оба брата получили прекрасное образование, в них рано проснулись духовные интересы. Они познакомились с Соловьевым в 1886 году, и эта дружба оказала определяющее влияние на весь строй их философской мысли. Сергей с юности поражал глубиной своих познаний, а Евгений, помимо философии, занимался юриспруденцией и был в высшей степени восприимчив к искусству. Их мировоззрение было родственным, что не исключало, разумеется, больших индивидуальных различий. В юности оба брата прошли через период «низвержения традиционных кумиров», правда довольно кратковременный. Они увлекались одно время материализмом и позитивизмом. Но углубленные занятия философией и чтение Достоевского и Соловьева привели их к реабилитации духовных ценностей. Во всяком случае, с самого начала писательской деятельности они заявили себя сторонниками религиозного мировоззрения. Однако обоснование ими этого религиозного мировоззрения носило критический характер и было менее всего догматическим. Обоим не были чужды политические и общественные интересы. Они были представителями либерального монархизма, ратовали за конституцию и отделение церкви от государства. Сергей пользовался таким авторитетом, что в возрасте 43 лет был избран ректором Московского университета. В 1905 году он, в присутствии государя, произнес речь, в которой требовал университетской автономии.

Сергей Трубецкой

Сергей Трубецкой (1862–1905) обратил на себя внимание еще в 90-х годах своей магистерской диссертацией «Метафизика в Древней Греции», вызвавшей в высшей степени похвальный отзыв Вл. Соловьева. Его докторская диссертация «Учение о Логосе в его истории» еще более закрепила его репутацию как эрудированного и вдумчивого историка философии. Но и в этих исторических трудах чувствовалась самобытная мысль автора. Ранняя смерть помешала ему выразить со всей полнотой свое мировоззрение. Но его философские статьи «Основания идеализма», «О природе человеческого сознания», «Детерминизм и нравственная свобода» позволяют говорить о его учении, занимающем почетное место в спектре русской философской мысли. Анализ акта познания приводит С. Трубецкого к заключению, что наше познание выводит нас за пределы нашей индивидуальности. Ибо иначе наше личное сознание было бы замкнуто в пределах самого себя, что означало бы солипсизм, то есть гносеологическое самоубийство. Но сущность познавательного акта заключается в отношении ко вне его сущему предмету – в «трансцендировании». Отсюда С. Трубецкой делает вывод, что познание есть сверхиндивидуальный акт. Акт познания выводит нас за пределы нашего индивидуального сознания. «Нет сознания абсолютно субъективного». Но если познавательный акт выводит нас за пределы нашей субъективности, то в чем же укоренены индивидуальные познавательные акты? С. Трубецкой отвечает на этот вопрос своей «гипотезой» утверждения сверхиндивидуального сознания. Говоря словами философа, «метафизическая природа сознания означает прежде всего то, что всякое отдельное сознание обосновано в некоем вселенском сознании». Объективная универсальность истинного знания, говорит он дальше, объясняется метафизическим характером познавательных процессов. Но это вселенское сознание не носит характера высшей духовной индивидуальности. Оно носит форму «мы», а не «я». Иначе

говоря, вселенское сознание соборно. Здесь С. Трубецкой возрождает гносеологию Хомякова – но с большей методичностью. «Сознание не может быть ни безразличным, ни единоличным... оно – соборно». Эту мысль он выражает формулой: во всех актах теоретического и морального познания мы «держим внутри себя собор со всеми». Мало того, С. Трубецкой считает, что этому вселенскому сознанию присуща не только мысль, но и чувственное восприятие. Мы должны прийти к признанию «вселенской сознающей организации, которая осуществляется в природе и заключает в себе общую норму отдельных со знаний и их производящее начало». В этом смысле он говорит об «общеорганической чувственности». Развивая эту мысль, С. Трубецкой характеризует свое мировоззрение как «метафизический социализм». Кто же носитель этого «вселенского сознания»? Здесь С. Трубецкой отклоняет гносеологический соблазн, заключающийся в признании того, что вселенское сознание – не что иное, как гносеологический псевдоним Господа Бога. По его мнению, подобный гносеологический скачок был бы неоправданным и чересчур поспешным. Это означало бы, что мы – как бы часть Божества. Но между Творцом и тварью, между Абсолютом и даже вселенским сознанием существует пропасть, преодолимая лишь посредством «иррационального скачка». По учению С. Трубецкого, носитель вселенского сознания – это «космическое существо, или мир в своей психической основе, то, что Платон называл Мировой Душой». В неопубликованном при его жизни отрывке С. Трубецкой называет носителя вселенского сознания «Софией вселенскою». Так у С. Трубецкого возрождается в гносеологическом аспекте соловьевское учение о Софии. Далее, в своем учении С. Трубецкой различает три степени реальности: чувственный мир, мир отвлеченных идей и, наконец, мир конкретных субъектов, существ, коренящийся в «Софии вселенской». Чувственное восприятие открывает нам мир явлений, наш разум постигает идеи – законы, которым подчинен этот мир. Но истинная реальность – сущность явления – есть мир живых субъектов. Все космические существа связаны друг с другом, и ни одно из них не является абсолютным. Даже

«София вселенская», в которой они укоренены, хотя и связывает их воедино, но не является Абсолютом, который, по определению, не может быть связан или ограничен относительным. В связи с этим С. Трубецкой формулирует «закон универсальной соотносительности». «Нет бытия самосущего», ибо «Абсолютное – источник бытия, а не бытие». Но именно Абсолютное является последним основанием бытия, и «София вселенская» укоренена в Нем. Как видно отсюда, учение С. Трубецкого, при всей его недовыраженности, отличается глубиной и стройностью мысли.

Евгений Трубецкой

Евгению Трубецкому (1863–1920) удалось более полно развить свое учение, столь родственное мировоззрению брата. Евгений Трубецкой переживал потерю детской веры более бурно, чем его старший брат. Он не остановился, даже временно, на позитивизме, а прошел период полного скептицизма. Он ставил вопрос так: или Бог существует, или жизнь не имеет никакого смысла. Чтение «Братьев Карамазовых» Достоевского и «Критики отвлеченных начал» Вл. Соловьева, казалось, давало ему выход из темного леса сомнений. Вера не противоречит разуму, но вера может быть обретена лишь путем мистического опыта. Но Е. Трубецкой не находил в себе этого опыта. Неожиданно откровение бытия Божьего было ему дано при исполнении девятой симфонии Бетховена под управлением Антона Рубинштейна. Вот как описывает философ это откровение: «В поразительном скерцо, с его троекратными, жестокими и жесткими тонами, душа пытается найти выход из густеющей темноты. Откуда-то раздается тривиальная мелодия буржуазного веселья, и снова те же самые три сухие, жесткие тона прерывают эту мелодию и отбрасывают ее. Долой это недостойное мнимое освобождение! В душе не должно быть места для мещанского самоудовлетворения. И снова диссонансы и хаос. Космическая борьба звуков, наполняющая душу отчаянием... И внезапно, когда вы уже находитесь на краю темной бездны, раздается величественный призыв с высоты, из другого плана бытия. Из бесконечного далека «пианиссимо» слышится до сих пор неслышанная мелодия радости. Оркестр сначала шепчет ее. Но эти звуки растут, расширяются, приближаются. Это уже не только обещание далекого будущего, уже слышатся живые человеческие голоса – хор. И вдруг вы возноситесь выше звезд, выше мира, выше всей скорби существования...» Это вдохновенное восприятие девятой симфонии Бетховена завершило искания мысли. Философ обрел веру, которая открылась ему как источник высшей радости. Хотя первая его

работа «Философия блаженного Августина» была написана еще в 1892 году, первый большой труд Евгения Трубецкого – «Миросозерцание Вл. Соловьева» – вышел в 1912 году. За этим последовали два больших труда – «Метафизические предпосылки познания» (1917) и особенно «Смысл жизни» (1918). Последний труд – выражение всего миросозерцания автора. Кроме того, Е. Трубецкой написал еще ряд примечательных статей, в том числе статью «Умозрение в красках», посвященную древнерусским иконам. Особо стоит его труд по философии права, «Энциклопедия права», считающийся классическим в этой области. Двухтомный труд Е. Трубецкого «Миросозерцание Вл. Соловьева» содержит не только подробное изложение учения Соловьева, в его главных стадиях, но и критические комментарии автора. Е. Трубецкой считает, что в учении Соловьева о «Втором Абсолютном», о Софии содержится соблазн пантеизма, пусть утонченного. Пантеизм же, продолжает автор, ограничивает, если не сводит на нет, человеческую свободу и недооценивает мировое зло. В силу этих соображений Е. Трубецкой производит в своем труде ревизию учения Соловьева в духе православия, намечая основы собственного мировоззрения. В книге «Метафизические предпосылки познания» Е. Трубецкой развивает мысль своего брата о том, что познание есть сверхиндивидуальный акт, приобщающий нас к «сущему смыслу» – к истине, носителем которой может быть не разрозненное индивидуальное сознание, а «сознание безусловное» – «всеединый ум». Но со всей полнотой мировоззрение Е. Трубецкого выражено в его книге «Смысл жизни». Автор начинает свое исследование с анализа строения истинных суждений. Он утверждает, что истинным суждениям присуща вечная значимость: не только таким суждениям, как дважды два – четыре, но и суждениям о преходящих процессах, как, например, «вчера шел дождь». Он утверждает «неизменность и вечность» смысла о временном. Это предположение, продолжает автор, есть необходимая предпосылка всякого акта нашего сознания. «Всякий временный факт воистину увековечен в безусловном сознании». Предпосылка безусловного сознания есть, по автору, условие

возможности индивидуального сознания. Надо только иметь в виду, говорит он, что «в безусловном сознании надо искать не объяснение происхождения нашего познания, а обоснование его достоверности». Е. Трубецкой по-разному варьирует и развивает эту мысль. «Материал, из коего слагается наше познание, – пишет он, – весь во времени, но сама истина о нем – в вечности». Поэтому-то всякий истинно-познавательный акт и приобщает нас к Вечности, пусть только на мгновение. Но истина, продолжает автор, есть истина не только о сущем, но и о должном. «Всеединый ум» не только «заключает в себе сущий смысл того, что есть, но и Божий замысел о том, что должно быть». Сущее раскрывается в своей истинной перспективе лишь в свете должного. Бытие смысла, говорит автор, есть предпосылка возможности искания смысла, прежде всего – смысла жизни. Мы ищем смысл жизни, потому что мы инстинктивно убеждены в том, что смысл есть, только он скрыт от нас. Если смысла жизни нет, то нечего его искать, и мир, в котором торжествовала бы бессмыслица, не стоил бы того, чтобы в нем жить. Но инстинкт нас не обманывает. Вышеприведенные теоретические соображения говорят о том, что наличие смысла – предпосылка возможности познания. Наш разум ищет, однако, не этот мертвый смысл безвременности, а живой смысл, который мог бы воплотиться во времени. Еще иначе говоря, наша мысль должна не только вознестись к Вечному Смыслу, но и воплотить этот вечный смысл во временном процессе. Мы должны во временном увидеть вечное. «Торжество всеединого смысла над бессмыслицей, – пишет он, – может обнаружиться лишь при полном упразднении грани между потусторонним и посюсторонним». Это возможно в том случае, если нашему стремлению к истине отвечает Божественная благодать, посредством которой сама Божественная сила воплощается в нашем бытии. Далее, Е. Трубецкой утверждает, что истина должна объять собой не только бытие, но и небытие – не только то, что пребывает в себе, но и то, что становится. «Сознание объемлет в себе бытие и небытие, ночь, которая есть теперь, и день, которого уже нет. Только при таком понимании становится возможной истина о

возникновении и уничтожении». «Искание истины, – добавляет он, – есть попытка найти безусловное сознание в моем сознании». Значит ли это, что само Абсолютное, сам Господь Бог в процессе нахождения всеобъемлющей истины присутствует в моем сознании? На этот вопрос Е. Трубецкой отвечает отрицательно. «Бог является началом и концом мировой эволюции, – говорит он, – но не ее субъектом». Ибо Бог безусловно возвышается над миром. Движущим началом мировой эволюции может быть сила Божия, а не Он сам. Таким образом, как и у его брата Сергея, по учению Е. Трубецкого, вечный смысл, воплощающийся во временном человеческом сознании, есть Душа мира – святая София. Она есть «сущность становящаяся» в отличие от самосущности Абсолюта. София есть как бы посредница между Богом и миром, хотя сам философ выражает эту мысль иначе. Возражая С. Булгакову (незадолго перед тем впервые выступившему со своей «софиологией»), Е. Трубецкой пишет: «София – вовсе не посредница между Богом и творением; она – неотделимая от Бога Сила Божия...» Далее он поясняет: «Мир, не будучи тождественным с Софией, имеет, однако, в ней свое начало... некоторым образом причастен ее бытию». Однако Е. Трубецкой не развил свое учение о Софии – как отличное от учений Соловьева и Булгакова – с достаточной ясностью. Тем не менее в русской софиологии нельзя пройти мимо учения о Софии, намеченного Е. Трубецким. Суммируя общий смысл своего учения, Е. Трубецкой говорит, что Бог существует независимо от мира и над миром, присутствуя в нем посредством своей объединяющей силы (Софии). Но и мир существует относительно независимо от Бога – независимо не потому, что он обладает своей собственной сущностью, отличной от Бога, а потому, что Бог, сотворивший мир, захотел, чтобы мир был свободным и воссоединился с Ним только на основе свободы. Такое учение, добавляет он, дает достаточно простора человеческой свободе и объясняет возможность самых крайних отпадений от Бога. Тварный мир идет по Божьему пути и приобщается Божеству через посредство силы Божией – Софии. Это учение Е. Трубецкого, несмотря на его явную зависимость от Вл. Соловьева и отчасти от Сергея Трубецкого,

поражает своей продуманностью и стройностью. К тому же Е. Трубецкой, будучи художественно одаренной натурой, умел писать ясно, образно и интересно. По всем этим причинам его учение занимает достойное место в истории русской философии XX века. Остается сказать несколько слов о некоторых специальных работах Е. Трубецкого. В области политической философии он написал интересную статью «Два зверя». В ней он развивает идею, что России грозят две крайности: черный зверь реакции и красный зверь революции. Сам автор держался среднего пути – просвещенного либерализма. В статье «Умозрение в красках» Е. Трубецкой проводит мысль, что в древнерусской иконописи, особенно Новгородской школы, запечатлены глубины религиозной мысли, выраженные, разумеется, лишь художественно. В трех преобладающих цветах многих новгородских икон, особенно в «Троице» Рублева, – красном, сине-черном и белом – он видит идеи Бога, мира, которому, самому по себе, грозит ад, и души мира – святой Софии. Эта работа Е. Трубецкого очень ценится иконоведами. Князь Евгений Трубецкой умер в 1920 году в Новороссийске в конце гражданской войны от тифа. Нет сомнения, что, будь дольше его жизненный путь, он дал бы русской мысли еще немало ценного. Братья Сергей и Евгений Трубецкие плодотворно продолжили соловьевскую традицию русской философии и своим творчеством продемонстрировали плодотворность этой традиции.

Очерк второй. Русские панпсихисты

А. А. Козлов

Алексей Александрович Козлов (1831–1900) был незаконнорожденным сыном помещика Пушкина (дальнего родственника поэта) и простой крестьянки. Однако отец дал ему хорошее образование. Он окончил Московский университет. В студенческие годы он увлекся атеистической философией Фейербаха и социалистическим учением Фурье. Из-за этого ему пришлось потерять место учителя и даже провести около года в тюрьме. После того Козлов поселился в провинции, где отец оставил ему небольшое имение. Сорока лет от роду он прочел книгу Фрауэнштедта о Шопенгауэре, увлекся этим философом и, знакомясь с его трудами, всерьез занялся философией. Его статьи привлекли внимание, и в 1875 году ему предложили читать лекции в Киевском университете; там он и преподавал, пока болезнь (паралич) не заставила его удалиться на покой. Главное произведение Козлова – многотомный «Философский трехмесячник», смененный непериодическим журналом «Свое слово», где он выразил свое философское кредо. С самого начала творческой деятельности Козлов заявил себя последователем Лейбница и Лотце – по-видимому, под влиянием Тейхмюллера, последователя Лотце, читавшего лекции в Юрьевском университете. Принимая монадологию Лейбница, Козлов преобразует ее в духе особого учения, которое он назвал «панпсихизмом». В панпсихизме все сущее признается психическим и сознательным, хотя бы в минимальной степени. Исходя из этой идеи, Козлов отвергает дуализм духа и материи, считая, что так называемая материя есть низшая ступень духа. «Материальные явления, – говорит он, – суть продукты или действия представляющего и мыслящего духа». Козлов избегает солипсизма признанием множественности взаимодействующих монад – в отличие от лейбницевого учения об абсолютной замкнутости монад. Козлов был, таким образом, первым русским лейбницианцем. Отсюда – символическое понимание материального мира и чувственного опыта. «Вещи материального мира и их движения

суть только значки или символы тех субстанций, с которыми мы общаемся и взаимодействуем». Отвергая, вслед за Кантом, объективную реальность пространства и времени, Козлов придает этим категориям символическое значение. Он утверждает, что пространство и время – основные символы того, что субстанции существуют относительно независимо друг от друга, а в то же время взаимодействуют друг с другом. «В пространстве мы можем видеть символ того, что реальные субстанции существуют не изолированно, но в одной охватывающей их связи». В свою очередь, время для него есть «перспективный ряд»: «тот порядок, который мы мыслим как развитие, – говорит он, – не зависит от времени». Субстанции существуют сами по себе неизменно, поясняет он, но они «живоподвижны в своих акциденциях». Эта идея «безвременного развития» (ибо бытие, по Козлову, безвременно) по меньшей мере нуждается в пояснениях, которые философ, однако, не дал в сколько-нибудь вразумительной форме. Так, он утверждает, что «действительно сущее есть безвременно готовое целое», добавляя в то же время, что «от безвременности развитие ничего не теряет». Гносеологически интересно, что Козлов проводит фундаментальное различие между «сознанием» и «знанием». Сознание есть то, что на языке философии конца XIX века (Козлов писал ранее) называлось «непосредственными данными». Под знанием же он понимает содержания сознания, сравненные друг с другом и составляющие единую систему. Первоначальное сознание, по Козлову, «есть нечто невыразимое и несказанное... оно предшествует всякому знанию». Но, разумеется, задача познания – выразить эти непосредственные данные в форме отличенных и сравненных друг с другом содержаний. В связи с этим Козлов утверждает, что нет и не может быть «непосредственного знания». «Знать всегда можно только посредственно». Однако Козлов полагает, что между сознанием и знанием, с одной стороны, и самим бытием – с другой, есть какое-то соответствие. «Мир материальный состоит из образов, существующих в нашем сознании, но нельзя отрицать некоторого соответствия этого

кажущегося мира образов тому, что происходит в действительном мире субстанций». Однако Козлов как будто обходит вопрос, каково именно это частичное соответствие и где граница между субъективным и объективным. Тем не менее заслуги Козлова перед русской философией велики: он первым в России творчески продолжил традиции лейбницианства, он усвоил монадологию Лейбница глубоко по-своему, он стремился не столько к тому, чтобы дать разрешение основных философских проблем, сколько к тому, чтобы быть беспристрастным исследователем этих проблем. Трезвость и честность мысли, как отмечает Зеньковский, – отличительные черты мышления Козлова. Введенное им философское направление оказалось плодотворным на русской почве: оно дало таких мыслителей, как Лопатин, как Аскольдов-Алексеев и в какой-то степени Лосский.

Л. М. Лопатин

Лев Михайлович Лопатин (1855–1920), подобно Козлову, находился под сильным влиянием Лейбница и Лотце. В силу этого его философия по духу родственна философии Козлова, хотя влияние здесь исключено. Лопатин не только обладал чрезвычайно крупным философским дарованием, но в отличие от самоучки Козлова был профессиональным философом и психологом. Он построил свою систему с большей основательностью и многосторонностью, чем Козлов. Произведения Лопатина написаны и с формальной точки зрения блестяще. Он опубликовал только одну книгу (правда, двухтомную) – «Положительные задачи философии». Зато он успел высказаться по ряду частных философских и психологических проблем в своих многочисленных статьях. Лопатин был близким другом Вл. Соловьева. Но в творчестве он шел самостоятельными путями. В личной жизни он был крайне непрактичным. По словам Е. Трубецкого, хорошо его знавшего, это был «чудак и оригинал, каких свет не производил... в особенности поражало в нем сочетание тонкого, ясного ума и почти детской беспомощности». Лопатин был неизменным и любимейшим посетителем разного рода кружков и салонов, популярной фигурой в Москве. Был чрезвычайно общительным и, может быть, в силу этого не написал большего количества крупных трудов. Тем не менее он писал достаточно много, и его творческое наследие представляет большую ценность. По мнению В. Зеньковского, убедительно им изложенному, ключ к философской системе Лопатина нужно искать в этических мотивах. В этом отношении показательна его статья «Теоретические основы сознательной нравственной жизни». В ней Лопатин пишет: «Нравственные действия должны иметь мировое значение, простирающееся на всю Вселенную». Это убеждение в онтологическом значении этики проходит красной нитью через все высказывания Лопатина по этическим вопросам, и оно является подоплекой развитой им системы. Коренное начало нравственности, пишет далее философ, дано

во внутреннем достоинстве духовной личности. Однако, с другой стороны, в мире царит зло, и можно наблюдать «некое бессилие добра». «Власть стихийных случайностей, бесплодные мучения живых существ, их бессмысленная гибель – вот что окружает нас». «Можно ли найти какие-нибудь основания, – спрашивает он, – для мысли, что постепенное торжество добра в природе и человеческой истории не есть явление мнимое и обманчивое, а коренное и телеологическое, что основа мира не относится равнодушно к осуществлению нравственного идеала?» Очевидно, нравственная жизнь получает свой смысл лишь в том случае, если «добро есть свойство и закон природы». Для разрешения этического вопроса, продолжает он, нужно признать реальность нравственного миропорядка. При этом Лопатин убежден в творческом характере нравственных актов. «Нравственная жизнь, – пишет он далее, – не вершится в нас, а мы ее совершаем». Таким образом, стремление примирить требования этической жизни с жестокими фактами природы и истории есть тот мотив, который определил собой теоретические построения Лопатина. Он сам говорит: «Опыт не может быть той инстанцией, в которой может быть раскрыт смысл нравственных движений». Этот вопрос может быть решен лишь умозрением, и попытка такого решения представлена в системе Лопатина – одной из самых стройных систем в русской философии XIX века.

* * *

Основным философским убеждением Лопатина было убеждение в субстанциальной природе человеческого духа – убеждение в том, что свободная человеческая личность предшествует в бытии всякой необходимости. В этом духе написана его основная книга «Положительные задачи философии» (первый том вышел в качестве магистерской диссертации в 1886 году, второй – в качестве докторской в 1891 году). Книга эта, написанная в эпоху продолжавшегося засилия позитивизма, явилась как бы вызовом господствующему в то время умонастроению. Автор начинает с анализа понятий субстанции и явления, утверждая их соотносительность. «Нет явлений вне субстанций, как нет субстанций вне их свойств,

состояний и действий... Иначе говоря, субстанция не трансцендентна, а имманентна своим явлениям». Это положение, продолжает философ, не вызывает спора по отношению к физической природе (что в свете современной физики сомнительно), но оно не менее верно в отношении психической области. Защита субстанциальности нашего «я», которое, в духе господствовавшего тогда позитивизма, провозглашалось «пучком ассоциаций», составляет главный философский пафос книги Лопатина. «Субстанциальный элемент душевной жизни, – пишет он, – не лежит где-то за пределами ее непосредственно сознаваемого содержания, а выражается в ней самой». И далее: «Постоянным и единственным предметом нашего внутреннего опыта оказывается всегда субстанциальное торжество нашего сознания в его разнообразных выражениях». Мы имеем, добавляет он, «конкретную интуицию нашего духа». Нужно подчеркнуть этот персонализм Лопатина, который отличает его учение от учения Вл. Соловьева о Всеединстве, неблагоприятного для утверждения самобытия личности. Но острие полемики Лопатина было направлено не против Соловьева, а против позитивизма и материализма, с их тенденцией низвести духовное начало до степени «надстройки» или позднейшего продукта эволюции. В противоположность этому, как отмечает Е. Трубецкой, «пафос лопатинской монадологии – это чувство индивидуальности духа, стремление во что бы то ни стало отстоять ее». Подобно Козлову, но независимо от него, Лопатин в отличие от Лейбница проводит мысль о наличии реальной связи между индивидуальными субстанциями.

«Я утверждаю... не только связь совместных сознаний, но признаю взаимное отражение состояний в этих различных сознаниях». Но, признавая взаимодействие «монад», Лопатин не делает того радикального вывода, который был сделан впоследствии Лосским, – утверждения примата взаимодействия над односторонней причинностью. Лопатин защищает мысль о реальности чужой одушевленности и ведет полемику против А. Введенского, считавшего, что чужая одушевленность

недоказуема и может лишь быть выводом по аналогии из непосредственных данных сознания. Утверждая самобытность индивидуальных субстанций, Лопатин видит в категориях субстанциальности и причинности ближайшие определения этих субстанций, непосредственно данных во внутреннем опыте. Субстанциальность и причинность – категории, «оригинал которых мы имеем в живом сознании пребывающего единства нашего деятельного «я». В связи с этим он развивает интереснейшее учение о «творческой причинности». Механическая причинность, по Лопатину, – это лишь производная от творческой причинности, которую мы можем непосредственно наблюдать и описывать во внутреннем опыте. «Всякая механическая связь, – пишет он, – подразумевает вещество, его законы и движения уже данными, то есть вселенную уже существующей; всякое механическое действие есть только *продолжение* процесса, начатого раньше в каких-либо элементах». «Исконная, первоначальная причина, – добавляет он, – есть творческая; всякая иная есть вторичная и производная». В учении о творческой причинности Лопатин предвосхитил многие идеи Бергсона о творческой эволюции, и если Бергсон изложил свою идею с присущим ему блеском, то с чисто философской точки зрения учение Лопатина разработано более основательно. Полемизируя с Лопатиным, Козлов упрекает его в отождествлении понятий бытия и причинности, настаивая на первичности бытия. Но Лопатин утверждал лишь неразрывную связь субстанции и причинности, связь, через которую всякая субстанция выражается в явлении. Лопатин далее утверждает, что идея творческой причинности обязывает признать иррациональный момент в бытии, но эта его мысль осталась неразвитой. Рассуждая таким образом, он приходит к идее творения мира Богом из ничего, стремясь дать этой идее философское оправдание. «Между миром и силой, его произведшей, мыслимо лишь творческое отношение, и никакое другое». Но он добавляет, что творчество из ничего есть нечто большее, чем даже творческая причинность. Зеньковский прав, утверждая, что здесь Лопатин предвосхитил некоторые идеи Булгакова. Признавая, что его система – спиритуализм, Лопатин

добавляет: «Спиритуализм не упраздняет физической природы – он только полагает, что сама в себе она не то, что о ней думают». Наиболее блестящие места в «Положительных задачах философии» – это те страницы, где автор утверждает сверхвременность субстанций. Лопатин доказывает эту сверхвременность самым убедительным образом – путем анализа идеи времени. Само течение временного процесса, говорит он, предполагает наличие некоего неизменного фона, на котором только и может сознаться изменчивость. Сознание реальности времени, пишет он, является наиболее очевидным, наиболее неопровержимым доказательством сверхвременной природы нашего «я». Время не может быть наблюдаемо и понято тем, что само являлось бы лишь временным. Сознание времени есть субстанциальная функция души. Только в свете этой идеи, думает Лопатин, можно объяснить такое явление сознания, как память, – она предполагает сверхвременность памятующего о времени. В своем заключительном смысле система Лопатина восходит к религии. Он пытается наметить возможность религиозно-философского объяснения происхождения мира и его отпадения от Бога в следующих словах: «Бог созерцает в Себе все существующее... как мир вечных идей». Мир же «коренится в первичном порядке... это тот же самый мир первообразов, но в который вступило начало самости и исключительного самоутверждения – в котором поэтому все разделилось, распалось и раздвинулось». Однако в отличие от Вл. Соловьева Лопатин чуждался строить религиозно-философскую систему, он лишь подводил философию к религиозному порогу. Говоря в целом, можно сказать, что система Лопатина – чуть ли не единственное стройное и глубоко обоснованное учение о мире, какое дала русская философия в XIX веке. Соловьев, конечно, превосходил Лопатина по размерам своего дарования, по многомерности интересов и по полету вдохновения. Но Соловьев не дал такой законченной системы, каковой является философия Лопатина. В чисто философском плане Лопатина можно считать вторым после Соловьева русским мыслителем XIX века. В начале XX века Лопатин был несколько затемнен

такими глубокими и блестящими мыслителями, как Лосский, Бердяев, Франк и Булгаков. Это объясняет его меньшую популярность в XX веке, но ничуть не умаляет его огромных заслуг перед русской философией XIX века.

С. А. Аскольдов-Алексеев

Сергей Алексеевич Аскольдов-Алексеев (1871–1945) был незаконным сыном философа Козлова (законная жена Козлова, крестьянка, не давала ему развода, когда он захотел жениться на образованной девице Алексеевой). Закончив естественный факультет Петербургского университета, С. Алексеев поступил в акцизное ведомство, думая заниматься философией, к которой он имел влечение, в свободное время. Но впоследствии философия настолько увлекла его, что он уже в возрасте сорока лет (как и его отец) всецело посвятил себя академической деятельности. Он написал одну большую книгу («Мысль и действительность», 1914) и ряд статей. Вторая книга («Сознание как целое», 1918) – библиографическая редкость. Обратившись после революции к религии, С. Алексеев основал тайное братство святого Серафима. Оно было раскрыто в 1928 году, и Алексеев был сослан. Незадолго до начала войны он был освобожден и во время военных действий перешел на Запад. Он скончался в 1945 году в Потсдаме. Философская деятельность С. Алексеева – сознательное продолжение творчества его отца, А. Козлова, который оказал решающее влияние на своего сына. Подобно Козлову, С. Алексеев был панпсихистом и персоналистом. Но в разработке и оформлении своего панпсихического мировоззрения С. Алексеев проявил много самостоятельности. Разрабатывая свою гносеологию, он принял во внимание современную ему гносеологическую культуру. Алексеев, безусловно, обладал не меньшим философским даром, чем его отец. Исходя из первичной реальности нашего «я», Алексеев защищает всеобщую одушевленность мира. Это учение, как признает автор, «гипотетично». Но без него невозможно осмыслить реальность внешнего мира. Поэтому идея единства мирового целого, идея взаимодействия душ лежит в основе метафизики Алексеева. Он развивает, в связи с этим, интересное учение об иерархичности мира, причем «низшее объединяется высшим». Высший принцип единства мира – Мировая Душа, которую он

постулирует. Доказывать существование Мировой Души, говорит он, предприятие безнадежное, но это должно принять как высшую гипотезу. Стремясь избежать вывода из последовательного монизма (в данном случае панпсихического – о поглощении индивидуальных субстанций Мировой Душой), Алексеев вводит в свою систему осложняющий ее принцип «функционального дуализма». Имея в виду противопоставление высших субстанций низшим, он говорит о несводимой «полярности формы и материи» (в аристотелевском смысле этого слова). Более всего С. Алексеев занимался вопросами гносеологии. В этой области мысль Алексеева отличается особой тонкостью. Однако его основная гносеологическая позиция характеризуется двойственностью: с одной стороны, он убежден в существовании транссубъективной реальности; с другой стороны, он вел борьбу против попыток обосновать гносеологический объективизм. Здесь он вел борьбу, так сказать, на два фронта – против антипсихологизма современной ему немецкой гносеологии (Риккерт, Гуссерль) и против интуитивизма Лосского. В своем стремлении к гносеологической объективности, говорит Алексеев, современные немецкие гносеологи (а также Лосский) различают субъективный процесс познания и его логическую значимость. Подчеркивая прежде всего логическую значимость знания, они стремятся «опсихологизировать» живое сознание, подменяя индивидуальное конкретное сознание «сознанием вообще». При этом, пишет Алексеев, познание отрывается от своего психологического контекста, становится безличным и легко допускает подмену индивидуального сознания «сознанием вообще». Можно подумать, что Алексеев – гносеологический субъективист. Но это не совсем так: с одной стороны, он признает, что непосредственный источник познания – непосредственное сознание, «которое и есть самая первоначальная для нас действительность, дающая нашему познанию необходимый базис и точку отправления». С другой стороны, он говорит, что «познание начинается... с того, что первоначальнее всякого познания, – с действительности, то есть того, что еще чуждо всякого ясного гносеологического

подразделения на субъект и предмет». И в другом месте он пишет: «Трансцендентное, как нечто находящееся за пределами данного сознания, неудержимо прорывается во всякую гносеологию». Как бы ни затушевывали сверхчеловеческий и вселенский источник знания гносеологическими терминами, этот источник предстоит уму неизбежно как некая «вещь в себе». Возражая Лосскому, Алексеев утверждает, что наше познание состоит далеко не только из интуиций, которые представляют собой лишь часть всего познавательного содержания. Однако, как это отметил Лосский, тем самым Алексей признает (пусть ограниченную) реальность интуиции, допуская, таким образом, наличие транссубъективных элементов в познании. Несмотря на эти противоречия, у Алексеева можно найти много тонких гносеологических наблюдений, и в своей критике он часто бывает меток. Так, он замечает, что при коренной установке трансцендентализма «выпадает трансцендентное, как предмет возможного опыта». Интересно, что свою мысль о «неудержимом прерывании» реальности в сознание он применяет также ко внутреннему опыту: «Наше «я» есть несомненная субстанция, хотя сознание, быть может, и не достигает всей ее глубины». Интересна статья Алексеева «В защиту чудесного», где он проводит мысль, что чудо есть, философски говоря, проявление «индивидуальной причинности» (исходящей от нашего «я») – в отличие от «общей причинности» законов природного мира. В своей этике (лишь намеченной им в одной из статей) Алексеев различает первичное (религиозное) добро от вторичного (морального), отдавая приоритет религиозному добру. Он различает также первичное зло (злая воля как атеизм сердца) от вторичного (слабости человеческой природы). В статье «Время и его религиозный смысл» он различает физическое, психическое и онтологическое время. В онтологическом времени прошлое умирает, и в этом он видит залог бессмертия. Говоря в целом, в лице С. Алексеева мы имеем дело с крупным и тонким философским умом. Можно только пожалеть, что в силу личных и политических обстоятельств он не успел с должной полнотой выразить свое философское кредо.

Во всяком случае, русские панпсихисты вписали более ценную главу в историю русской философии, чем русские материалисты.

Народничество и ранний марксизм

В течение 70-х и 80-х годов XIX века господствующим общественным мировоззрением в России было народничество. Но в середине 90-х годов у народников появился новый и опасный враг – русский марксизм. Чернышевский и Ткачев были многим обязаны учению Маркса, но они не были настоящими марксистами. Первыми русскими марксистами нужно считать Г. Плеханова, В. Аксельрода и П. Струве (вскоре сменившего идеологические вехи). Молодые русские марксисты начали свою деятельность в полемике против народников (поскольку именно народники были тогда властителями дум). В этой полемике решающую роль сыграли три произведения: «Критические заметки по вопросу об экономическом развитии России» П. Струве, «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» Г. Плеханова и статья «Что такое «друзья народа» молодого Ленина. П. Струве в своих «Критических заметках» с цифрами в руках показал, что экономическое развитие России идет по линии роста индустрии и капитализма, и предсказывал в связи с этим резкое увеличение рабочего класса. Этим подрывался тезис народников о России как стране по преимуществу сельскохозяйственной. Г. Плеханов в своей обширной книге «К вопросу о развитии монического взгляда на историю» впервые в русской научной литературе дал развернутую картину марксистского целостного мирозерцания, как учения, основывающегося на материализме, но обогащенного диалектикой Гегеля (тогда еще редко применялся термин «диалектический материализм»).

«Материализм воскрес, – писал Плеханов, – обогащенный всеми приобретениями идеализма; важнейшее из них есть диалектический метод». Материализм, своей философской грубостью и наивностью отталкивавший ранее многих интеллигентов, превратился в руках Плеханова в заманчивое мировоззрение, поскольку внесение в него диалектического метода создавало впечатление, что такой материализм – всеобъясняющая теория. Упрощенчество старого материализма

типа Фогта и Молешотта казалось преодоленным. Плеханов сам превосходно владел диалектикой, и против его аргументов трудно было бороться. Главное же – в марксизме казалась преодоленной та пропасть, тот дуализм между общефилософским мировоззрением и областью социального развития, который составлял слабую сторону народников. Напомним, что в области чистой философии ведущие народники были позитивистами (т.е. миротворческими непредрежденцами), в то время как в области социальной они проповедовали «этический социализм». При этом их социально-этические идеалы, не подкрепленные идеалистической философией, оставались как бы висящими в воздухе. В противоположность этому, нарисованная Плехановым стройная картина материалистической диалектики, обещавшая в своем социальном применении неизбежную победу социализма, пленяла умы. Хотя главные пункты спора между марксистами и народниками хорошо известны, мы сформулируем их для вящей ясности.

1. Марксизм делал ставку на рабочий класс, а не на крестьянство. Задача интеллигенции заключалась, с точки зрения марксиста, в развитии революционного сознания у рабочих и лишь во вторую очередь – в пробуждении «спящего» крестьянства.
2. В противовес народникам, перенявшим от славянофилов культ крестьянской общины, марксисты видели в общинах пережиток феодальной эпохи (марксисты не верили в особый, крестьянский социальный путь России; они считали, что законы классовой борьбы имеют универсальное значение).
3. В противовес народникам, особенно же в контраст выросшей из них партии «эсеров» (с. р., социалисты-революционеры), крайние из которых рекомендовали индивидуальный террор в борьбе с царизмом, марксисты осуждали индивидуальный террор, как не приводящий к желанной цели – к пролетарской революции. Они были за «диктатуру пролетариата» (т.е. за массовый террор) в будущем.
4. Марксисты ратовали за индустриализацию России – поскольку лишь таким путем могли расти кадры рабочего класса, которым суждено в будущем произвести пролетарскую революцию. В этом пункте у марксистов было некое противоречие: с одной стороны, они

верили в пролетарскую антикапиталистическую революцию в более или менее отдаленном будущем, с другой стороны, они стояли за рост капитализма в России в настоящем, ибо лишь таким путем сможет вырасти и окрепнуть рабочий класс. Иначе говоря, в духе последовательного марксизма, они должны были бы бороться за капитализм и за эксплуатацию рабочих в России – все это, конечно, с тем, чтобы затем (неизвестно когда) стать на сторону рабочих и повернуть фронт против капитализма. С подобной «диалектической» откровенностью не высказывался прямо ни один русский марксист, но позиция Плеханова до революции 1905 года была приблизительно такой. В противовес этому Ленин, понимавший, что подобная «тонкость» не переварится широкими массами, с самого начала ратовал за пролетарскую революцию в России в надежде, что такая революция будет поддержана международным (и прежде всего немецким) пролетариатом. Как бы то ни было, в полемике между марксистами и народниками брали верх марксисты – и потому, что, по мере бурного роста индустрии в России, народников опровергала сама жизнь, и потому, что горизонты русских марксистов были шире и более манящи: пресловутая крестьянская община, на которую возлагали надежды народники, отдавала ретроградством; она не давала перспектив нового будущего. Далее (и этот пункт важно подчеркнуть), марксизм в 90-е годы воспринимался как «нео-западничество», как последнее слово западной науки и философии. В противоположность этому народничество настолько впитало в себя славянофильские элементы (та же вера в общину) и настолько оторвалось от Запада, что оно воспринималось многими как разновидность ретроградного славянофильства. Здесь в новой форме мы наблюдаем старый спор между славянофилами и западниками. В силу этой своей славянофильской закваски (исключая самое ценное у славянофилов – религиозную философию), народничество провинциализировалось. Понятно поэтому, что, по словам С. Франка, марксизм был воспринят как «свежий ветер с Запада», как универсальная доктрина, обещавшая отсталой России новое приобщение к мировой цивилизации. Но этот знаменитый спор

не ограничивался только практическими вопросами об индустрии и земледелии, о рабочем пролетариате и крестьянских массах. Спор этот распространился и на плоскость общефилософского мировоззрения. И здесь преимущество русских марксистов заключалось в том, что марксизм являлся целостным мировоззрением, основанным на синтезе наиболее сильных сторон материализма и идеализма. Народники же могли противопоставить этому целостному мировоззрению лишь «бескрылый» позитивизм и агностицизм, которые Ленин охарактеризовал позже как «философское неопределенчество». Подробная схема диамата и истмата будет дана в главе «Советский марксизм» (ведь сами термины «диамат» и «истмат» появились уже в советское время). Пока же набросаем общую схему философии марксизма в преломлении Плеханова, поскольку именно он слыл еще до революции русским «классиком марксизма». Основой бытия является мертвая материя, которая развивается диалектически, причем в процессе этого развития появляются новые качества. Так, механическое движение материи переходит в качественные изменения, изучаемые химией. В процессе диалектической эволюции материя порождает из себя сначала органическую жизнь, а затем человека с его мозгом («высший цвет эволюции», по выражению Энгельса). Далее эволюция человека определяется характером употребляемых им орудий. Человек создает вначале примитивные орудия, но в процессе эволюции совершенствует их (от примитивного топора до плугов и мечей и далее – к машинам). Облик и характер социальных классов определяется собственностью на орудия производства. Как известно, марксизм признает следующие социально-экономические формации: первобытный коммунизм, античное рабовладельческое хозяйство (господа и рабы), феодальное (господа и крепостные), буржуазно-капиталистическое (предприниматели и владельцы с одной стороны, и наемные рабочие – с другой, причем капиталисты покупают рабочую силу). Наконец, после социальной революции воцаряется социализм. В вопросе об обратном влиянии «надстройки» (идеологии) на «базис» (экономический) у Плеханова были

внутренние противоречия (впрочем, никакая редакция марксизма не свободна от этих противоречий). С одной стороны, Плеханов настаивает на определяющей роли экономических факторов, а с другой – он «отрицает» обратное влияние надстройки на базис. Напомним, что впоследствии Ленин утверждал решающее влияние политики на экономику в переходный, революционный период. Это утверждение Ленина было для Плеханова неприемлемым. Но в то же время Плеханов, в отличие от более неистовых марксистов, понимает, что в области идеологии многие явления могут быть объяснены экономикой лишь косвенным образом. Иначе говоря, Плеханов признает известную автономию «надстройки» по отношению к породившему ее «базису». Писания Плеханова одушевлены пафосом свободы, и в этом одна из причин их притягательной силы. Всякая политика и даже революция должны быть, согласно ему, лишь средством к достижению свободы рабочего класса. Освобождение рабочих должно стать, по его вере, прелюдией к освобождению всего человечества. Но в вопросе о сущности свободы у Плеханова есть недоговоренность. Так, с одной стороны, он пишет: «Производственное воздействие человека на природу порождает новый род зависимости человека – экономическую необходимость». С другой стороны, он сразу же добавляет: «Но когда человек сознает это, тогда создается возможность нового и окончательного торжества сознания над необходимостью, разума над самим законом... Когда человек подчинит своей воле производственные отношения, тогда кончается царство необходимости, воцаряется свобода». Эта красноречивая тирада была бы оправданна, если признать истинную свободу человека, его потенциальное стояние над законом необходимости. Иначе превращение необходимости в свободу останется непонятным чудом. Впрочем, в этом – опять-таки истинное противоречие марксизма, которое Плеханов только отразил и блестяще выразил. Во всяком случае, Плеханов явился первым мыслителем (не только русским), которому удалось дать *синтетическое* изложение философии марксизма. Маркс, при всей его односторонней гениальности (в смысле гениальности

зла), не особенно заботился о создании философской системы марксизма, а более систематичный Энгельс не до конца привел в порядок мысли своего учителя и друга. Важно подчеркнуть, что Плеханов был выразителем классического марксизма, а не того активистического неомарксизма, который был создан Лениным.

Плеханов, подобно Марксу, имел в виду более социальные классы, чем коммунистическую партию. Плехановский марксизм поэтому чужд той сугубой партийности, которая отличала Ленина. Плеханов стремился к истине, которую он находил в марксизме, в то время как Ленин догматически уверовал в марксизм, и вопрос об истине, как таковой, никогда не возникал в его сознании. Ленинский принцип «партийности философии» никогда не был принят Плехановым. Тактика захвата власти настолько захватила Ленина, что он фактически перестал думать о том, ради чего нужен этот захват власти. Несмотря на то, что Плеханов как правоверный марксист отрицал абсолютность морали, он на деле считался с общечеловеческими моральными императивами. И марксизм казался ему единственным учением, гарантирующим ликвидацию эксплуатации человека человеком. Для Ленина же общечеловеческая мораль вообще не существовала. Морально, говорил он, все, что способствует осуществлению марксистского социализма; аморально все, что этому препятствует. Как правоверный марксист, Плеханов ожидал в России сначала буржуазную революцию, долженствующую покончить с самодержавной монархией; пролетарская же революция была для него делом будущего. В контраст этому, Ленин верил в то, что Россия может миновать буржуазно-капиталистическую эру, или предельно сократить ее, и стремился к осуществлению именно пролетарской революции. Фактически прав оказался Ленин, но именно потому, что учение его было не правоверным марксизмом, а своеобразным неомарксизмом. В свете всего этого понятно, что Плеханов занял в период первой мировой войны оборонческую позицию – в противовес пораженчеству Ленина. Но, какими глубокими ни были бы расхождения Ленина с Плехановым, в историческом плане нужно подчеркнуть, что

Ленин был сначала учеником Плеханова, восставшим впоследствии против своего учителя. На трудах Плеханова, как это признавал сам Ленин, воспиталось целое поколение русских марксистов, в том числе молодой Ленин. Поэтому значение Плеханова в истории русского марксизма основоположно. Как это хорошо известно, Ленин не занимался всерьез философией до 1908 года, и сам Плеханов посмеивался ранее над «беззаботностью Ленина по части философии». Лишь после опубликования книги Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» началась та идеологическая и тактическая перестройка русского марксизма, которая привела к его революционной ленинской интерпретации. Но эта революционная перестройка стала возможной лишь после и на основе того, что было сделано Плехановым для популяризации марксизма в России и для внедрения марксистских идей в головы будущей русской коммунистической элиты. Основные философские проблемы не были главным предметом спора между марксистами и народниками. Зато в области философии истории происходил ожесточенный обмен мнениями между обоими лагерями русского социализма. В этой области ведущие идеологи народничества В. Лавров и Н. Михайловский выступили со своей теорией о «героях и толпе» (сама по себе эта идея не нова: на Западе она была выражена еще английским мыслителем Томасом Карлейлем, а в конце XIX века – французским философом Тардом). Согласно этой идее (в ее народнической редакции), народ, «толпа» инертна и не в состоянии выразить свои интересы, кроме интересов хлеба насущного. Историю двигает вперед не народ, а отдельные героические личности, одаренные способностью создавать идеи, служащие прогрессу, и, заражая этими идеями массы, вести их за собой. Но при этом герои должны действовать не ради самопрославления, а ради народа и, в конце концов, ради всего человечества.

В противоположность этому, согласно классическому марксизму, субъектом истории являются именно массы, «коллективы», образующиеся по классовому принципу. Так называемые герои и гении суть лишь представители своего

класса, служащие классовым интересам. Индивидуализм, исповедуемый народниками, был чужд марксизму. Позднейший культ Ленина и Сталина противоречит классическому марксизму как теории сугубо коллективистической, и классические марксисты старого закала не могли бы принять этого культа. В области моральных проблем между народниками и марксистами зияла целая пропасть. Этика народников, несмотря на почитание ими народа, была, говоря современным языком, персоналистической (особенно у Михайловского). Высшей ценностью была для них человеческая личность, ее свобода и автономия. Михайловский в своих статьях протестовал против тенденции организованного коллектива превратить личность в свое орудие, в «штифтик». «Пусть общество прогрессирует, – писал он, – но поймите, что личность при этом регрессирует» (см. Том 1 этих «Очерков»). Марксисты же вообще отрицали понятие морали, пытаясь заменить ее понятием «классовых интересов». С их точки зрения, морально все то, что соответствует интересам пролетариата; аморально все, что этим интересам противоречит. В этом «снятии» моральной проблемы проявлялась исконная аморальность марксизма. Народники направляли свои критические стрелы как раз против уязвимого аспекта марксизма, но недостаточно решительно. Правда, Михайловский назвал классовую борьбу «школой озверения человечества», но это осталось более или менее эпизодическим выпадом. Интересно, что народники мало использовали внутреннее противоречие марксизма, скрытое в понятии «эксплуатации». Слово это звучит моральным осуждением (капиталистов), тогда как последовательные марксисты отрицали общечеловеческую мораль. С точки зрения последовательного марксизма, можно было бы говорить лишь о «непропорциональном присвоении прибавочной ценности капиталистами». Но возражение это было выдвинуто критиками марксизма лишь впоследствии, когда воочию воплотилась исконная аморальность марксизма. В 90-е годы прошлого столетия вообще мало кто чувствовал опасность тоталитаризма, заключенную в марксизме. Борьба за ущемленные права рабочих не могла не привлекать к себе

симпатий. А осуждение марксистами индивидуального террора еще более укрепляло иллюзию их моральной правоты. В заключение можно сказать следующее. Полемика между марксистами и народниками осталась бы только интересным эпизодом в истории русской общественной мысли, если бы не было Октябрьского переворота и захвата власти крайними марксистами – большевиками. В свете же последующего воцарения большевизма спор этот приобретает судьбоносное значение. Ибо, с точки зрения исторической перспективы, в этом споре речь шла об идеологическом возглавлении грядущей социальной революции. Идеология народников, как менее динамическая и менее соответствовавшая социально-политическим реальностям, осуждена была на поражение. Но следует помнить, что марксисты победили под знаменами европеизма и социально-политического прогресса, а не под знаменами циничного тоталитарного большевизма, возглавленного вскоре Лениным. Плеханов, а не (молодой тогда) Ленин был главным героем этого спора. И трансформация марксизма Лениным явилась дальнейшим трагическим звеном в исторической диалектике русского и мирового марксизма.

Очерк четвертый. Русский религиозно-философский ренессанс и сборник «Вехи»

Период, называемый «русским религиозно-философским Ренессансом», был периодом обновления русской культуры и русской мысли. По своему духовному напряжению, по страстности исканий, по богатству принесенных им плодов период этот имеет мало параллелей в истории русской культуры. Достаточно указать, что свои наиболее зрелые плоды русская философия принесла именно в этот период – интуитивизм Лосского и Франка, религиозную философию Бердяева и Булгакова и много других философских ценностей. Этим, конечно, не умаляется огромное значение русских мыслителей прошлого столетия, прежде всего славянофилов и Владимира Соловьева. Но русский религиозно-философский Ренессанс не был явлением, изолированным от общего потока культуры. Он был глубоко и тесно связан с тем периодом русской литературы, особенно поэзии, который был позднее окрещен Серебряным веком. Русский символизм, высшими представителями которого были Блок, Белый и Вячеслав Иванов, родился из той же культурной подпочвы, что и русская религиозная философия того времени. С более широкой точки зрения, музыкальное творчество Скрябина и Стравинского шло в том же русле культурного обновления. Творческий поток русской культуры был словно насыщен в начале века живительным раствором, и духовная атмосфера стимулировала творческие искания. Это была культурная весна, сопутствуемая политической глухой осенью.

Говоря так, мы отнюдь не закрываем глаза на многие темные и даже отрицательные стороны этого периода – на нездоровый культ одностороннего эстетизма, на духовные метания, на эстетическое любование контрастом добра и зла, на тон вещательства, наконец, на культ эротизма у некоторых поэтов того времени. Творческое вдохновение нередко бывает связано с соблазнами и ересями. Однако теневые стороны Серебряного века, в общем, изживались, а положительные

ценности, открытые и созданные в этот период, до сих пор сохраняют свое значение и свою притягательную силу. Во всяком случае, период религиозно-философского Ренессанса и сопутствующего ему Серебряного века наложил свою глубокую печать на весь облик русской культуры, и огульные отрицатели этого периода невольно осуждают себя на культурный провинциализм. В Советском Союзе власть имущие систематически стремятся замолчать этот период или упоминают лишь о его теневых сторонах. Но есть данные предполагать, что именно за последние годы пробуждается интерес к нему у ищущей части советской молодежи. Ибо как природа, так и история не терпят долго пустоты. Наша статья будет посвящена одному из социально значимых религиозно-философских документов этой эпохи – сборнику «Вехи». Однако мы будем говорить о «Вехах» не как об изолированном явлении, а в тесной связи с общим духом той эпохи, преимущественно в ее религиозно-философском оформлении. Русский религиозно-философский Ренессанс – как и весь период Серебряного века – явился реакцией на засилие материалистического и позитивистского мирозерцания в философии, на атеизм и равнодушие в религиозной области и на засилие натурализма в области эстетики. Именно предшествовавший культ натурализма в прозе и засилие гражданской поэзии, когда лирика считалась чуть ли не социальной изменой народу, и породили вначале бунтарски-анархическое «декадентство», из которого вскоре и выбилась глубокая и животворная струя символической поэзии. Русский символизм, несмотря на насмешки Владимира Соловьева, «своя своих не познавшего», оказался, по слову Мережковского, глубоко жизненным явлением. В области философской дело Ренессанса было облегчено творчеством трех гигантов русской культуры – Достоевского, Льва Толстого и Владимира Соловьева. Их огненная проповедь христианства в эпоху торжества просветительского секуляризма дала возможность творцам русского Ренессанса начинать свое дело не с пустого места, хотя им пришлось выдержать большую борьбу, пока к их голосу стали прислушиваться, увы, слишком немногие и слишком

поздно. Интересно, что к русскому религиозно-философскому Ренессансу мало применимы категории западничества и славянофильства. По своей религиозной устремленности философы начала XX века были как будто ближе к славянофилам. Но в отличие от них они, как правило, высоко оценивали творческое наследие Запада и, мало того, оказались созвучны современным им западным исканиям. Можно сослаться на интерес Мережковского к западному Ренессансу, на обращение Бердяева к средневековой мистике, на возрождение русского кантианства и гегелианства, на культ Ибсена, Эдгара По, Оскара Уайльда, Метерлинка. Наконец, огромное влияние почти на всех русских мыслителей и поэтов того времени оказал Ницше. Славянофилы были людьми почвы. Большинство же религиозных философов начала века, хотя и верили в высшее призвание России, но почва горела у них под ногами. Они остро чувствовали разложение старого быта, их мироощущение было трагическим и катастрофическим. Характерно заглавие статьи одного из мыслителей того периода, Эрнста, – «Идея катастрофического прогресса».

В новых религиозных мыслителях не было той истовости и той гармонии, которой отличались Киреевский и Хомяков. Но у них было повышенное предчувствие грядущих катастроф. Их философия была пророческой и свободной от успокоительных иллюзий культурного старообрядчества славянофилов. Многие из них впадали в ереси, но и самые их ереси были поучительны. Идейными крестными отцами русского религиозно-философского Ренессанса нужно считать Достоевского и Владимира Соловьева. Все выдающиеся мыслители этого периода (Бердяев, Булгаков, Мережковский, Розанов, Вячеслав Иванов, Лосский, Франк) прошли через увлечение Достоевским или Соловьевым или тем и другим вместе. Что касается Достоевского, то должен был пройти период целого поколения, чтобы он был оценен как религиозный мыслитель. Именно такие деятели русского Ренессанса, как Розанов, Мережковский и Лев Шестов, впоследствии также Вячеслав Иванов, написали труды о Достоевском, составляющие гордость русской критики. В свою очередь, идея

Владимира Соловьева о синтезе христианства и гуманизма (выраженная особенно ярко в «Чтениях о богочеловечестве») оказала глубокое влияние на построения Булгакова и Бердяева. Если не считать Чаадаева, Владимир Соловьев был первым русским мыслителем, показавшим, что можно сочетать преданность христианской идее с социальным западничеством. Однако возвращение элиты русской интеллигенции к религии и утверждение примата культуры над политикой и социальностью совершалось сложными и диалектическими путями. Большинство творцов русского Ренессанса прошли через предварительное увлечение двумя «антихристами» – Марксом и Ницше. Зачатие русского Ренессанса было «греховным». Все же в целом русский Ренессанс проходил под знаком реабилитации религиозно-культурных ценностей, под знаком цветения эстетической культуры. Флоровский называет этот период «перевалом сознания», когда «вдруг открылось, что человек есть существо метафизическое». Профессор Степун пишет в своих воспоминаниях «Бывшее и несбывшееся», что ему не случалось наблюдать на Западе такого духовного горения и такого богатства мысли, хотя ему приходилось вращаться среди интеллектуальной элиты Запады. Вообще говоря, в русском Ренессансе можно различать две «формации». Одну, вышедшую из литературы и литературной критики. Это – преимущественно предтечи и деятели русского символизма. Религиозный интерес проснулся у них, будучи преломленным через призму эстетики. Сюда относятся прежде всего Мережковский, Гиппиус, Розанов, Андрей Белый. К другой формации принадлежат профессиональные философы, прошедшие через увлечение марксизмом и принявшие участие в полемике с «народниками» в 90-х годах прошлого столетия. К этим мыслителям, прозванным затем «кающимися марксистами», принадлежат: Струве, сыгравший в этом деле пионерскую роль, далее Булгаков, Бердяев, отчасти Франк. Именно большинство этих «кающихся марксистов» и были впоследствии основными авторами «Вех». В первые годы Ренессанса доминировали более «эстетствующие», а в дальнейшем – «философы». Как и следовало ожидать, в

философских писаниях «эстетов» было больше интуиции, но также – вещательства, безответственных «дерзаний» и (тоже немаловажно) литературной позы. В деятельности же «кающихся марксистов» было больше философской культуры, выдержанности, трезвости, хотя и здесь вначале было немало ницшеанствующих дерзаний. В плане социально-политическом (который явился здесь лишь придатком) «эстеты» были людьми апокалипсического и, нередко, анархического склада. Именно поэтому многие из них особенно ждали революции как «очистительного огня», как катастрофы, которая будет одновременно «возмездием» и началом новой эры. Говоря упрощенно-политически, большинство из них было в те годы весьма «левыми». Что же касается «кающихся марксистов», то, хотя апокалипсические настроения и здесь были сильны, большинство из них, оставаясь в оппозиции режиму, все же стало затем на путь, выражаясь по-современному, «реформизма». Так или иначе, почин проповеди религиозного обновления принадлежит первой, «эстетствующей» группе. Первой камерной ареной тех «споров о Христе», о которых писал впоследствии Блок, стал салон Мережковских. Я имею в виду, прежде всего, знаменитые «религиозно-философские собрания» у Мережковского, где представители церкви впервые встретились в дискуссиях с «эстетами», философами и представителями общественности. Молодым религиозным философам приходилось тогда вести борьбу на «два фронта»: против секуляризма левой общественности, где слово «религия» ассоциировалось с «кнутом и реакцией», и против консерватизма «правых». Обращаясь к «консерваторам», молодой тогда Мережковский открыто заявлял, что у него собрались как бы неприкаянные, не приглашенные на пир – прохожие с большой дороги – мытари, грешники, блудницы, разбойники с большой дороги, анархисты, нигилисты. Еще в темноте ночи, но уже услышали зов Жениха... Ослеплены сиянием Праздника, а мертвая академическая догматика – эта старая, верная прислуга Хозяина – не пускает... Другой участник этих собраний чиновник Синода Тернавцев говорил, что наступает время, когда вопрос о Христе станет вопросом

жизни и смерти, источником бесконечной надежды или бесконечного ужаса. Тернавцев же был одним из первых, заговоривших о необходимости оцерковления общества. Одной из самых ярких фигур этих собраний был Розанов, прочитавший на них два доклада, вызвавших сенсации), – «Об адогматическом христианстве» и «Об Иисусе Сладчайшем». О духовном подъеме, который господствовал на этих собраниях, хорошо писал тот же Мережковский: «Как будто стены зала раздвигались, открывались бесконечные дали, и это маленькое общество становилось преддверием Вселенского собора. Произносились речи, подобные молитвам и пророчествам. Рождалась та огненная атмосфера, при которой кажется все возможным: вот-вот совершится чудо, разделяющие людей перегородки растают... и произойдет великое соединение: дети найдут свою Мать (т.е. Церковь)». Характерно, что на первых собраниях Мережковский обращался с призывом к священникам помочь ему преодолеть соблазны и ереси, среди которых идея единства «двух бездн» и идея «священной плоти» занимали одно из главных мест. Характерно также, что ряд собраний был посвящен теме «Религия и общественность», то есть той самой теме, которая легла во главу угла будущего сборника «Вехи». Интересно, что председательствовал на этих собраниях тогдашний ректор СПб Академии отец Сергий Страгородский, будущий патриарх. Впрочем, в те годы отец Сергий занимал крайне консервативную позицию. Собрания эти, которых всего было двадцать два, как известно, были завершены в 1903 году Победоносцевым. Но они сделали большое дело: между «церковниками» и «еретическими и эстетствующими философами», несмотря на непримиримые разногласия, был найден какой-то общий язык. Собрания эти, конечно, способствовали сближению между Церковью и общественностью, при посредничестве религиозных философов. Впоследствии подобные собрания устраивались в других салонах: у М. К. Морозовой, на «башне» Вячеслава Иванова и так далее. Проповедникам «нового религиозного сознания» вначале был оказан отпор – как слева, где их обвиняли в «ретроградстве», так и справа, где их считали

«дерзкими еретиками». Тем не менее подобно тому, как символисты сломали в конце концов отпор литературных староверов, так и молодым религиозным философам, ученикам Вл. Соловьева, удалось наконец получить отклик со стороны части русской общественности. Журнал «Вопросы жизни», основанный Бердяевым и Булгаковым, имел успех. Даже в марксистской среде стали появляться свои «богоискатели» и «богостроители», которым резкую отповедь должен был дать сам Ленин. Этот отклик, правда, был недостаточен. Голосу религиозных философов внимало меньшинство, в то время как большинство русской интеллигенции все еще поклонялось Чернышевскому, Добролюбову, Писареву, в лучшем случае – Герцену и Михайловскому. По этому поводу Бердяев позднее отмечал, что трагедия и слабость русского религиозно-философского Ренессанса были в отсутствии широкой социальной базы. Он происходил в культурной элите. Этот диагноз глубоко верен, с той существенной оговоркой, что влияние религиозной философии имело сильную тенденцию к распространению. Не будь революции, Ренессанс, вероятно, приобрел бы свою общественную базу, ибо он уже начинал ее приобретать. Важно отметить, что если Мережковский и эстеты «апокалипсисти» задавали тон увертюре Ренессанса, то именно кающиеся марксисты сообщили этому движению его установившуюся форму и выкристаллизовали впоследствии веяния эпохи в целые философемы. Отметим многообразие проявлений русского Ренессанса: тут был и пафос религиозно осознанной свободы в духовно-волнующих писаниях Бердяева, и облеченные в какую-то иконописную стилистику прозрения Флоренского, и тяжело-добротная поступь мысли С. Булгакова. В области чистой философии к христианскому миропониманию шли Н. Лосский и С. Франк. Весь этот период представляется теперь каким-то пиршеством мысли – не без вредных излишеств, но редкий по своей культурной «элитности». Но нас интересуют сейчас не отдельные мыслители этой эпохи, а ее общая направленность. Группа «кающихся марксистов» начала свою деятельность еще в начале века. В то время как происходили религиозно-философские собрания у

Мережковского, под редакцией Новгородцева вышел в том же 1903 году сборник «Проблемы идеализма», в которых недавние марксисты становились на платформу идеалистической философии, реабилитируя ценности духа, считавшиеся в марксизме производными. А в сборнике Булгакова «От марксизма к идеализму» была найдена формула духовной эволюции «кающихся марксистов». Однако идеализм оказался лишь этапом на пути эволюции «кающихся марксистов», которые духовно неудержимо «правели» и кончили возвращением к христианскому миропониманию. Носители «нового религиозного сознания» начали именно с ревизии марксизма. Но интересно, что в отличие от западных ревизионистов – Каутского и Бернштейна – русские мыслители подвергли марксизм не столько научной и тактической, сколько моральной и мирозерцательной ревизии. Они находили в Марксе «отрицательную» правду – разоблачение грехов старого капиталистического общества, но отвергали основные марксистские догмы – материализм и атеизм. Их проповедь христианской философии была тем более опасна для марксистов, что они хорошо знали своего врага. Ранее религиозная философия сочеталась у нас с социально-политическим консерватизмом или даже реакционностью, и, наоборот, социально-передовые учения опирались обыкновенно на философскую реакцию (каковую представляет собой атеизм и материализм). Носители же «нового религиозного сознания», идя вслед за Соловьевым, стремились дать духовные основы делу свободы личности и социального прогресса. В этом – одна из самых интересных черт русского религиозно-философского Ренессанса. Характерно также, что если в русском религиозно-философском Ренессансе был духовный максимализм, то в его социально-политической проекции он обернулся своего рода «реформизмом», а отнюдь не реакционностью (и, конечно, не контрреволюционностью). В этом, впрочем, есть своя логика: молодые религиозные философы понимали, что от общественной перестройки нельзя ждать чудес, что обновление духовной жизни личности и общества может прийти изнутри и свыше. Нужно добавить также, что перед первой мировой

войной, под влиянием неудачи революции 1905 года, многие «социально-максималистские» иллюзии русской интеллигенции начинали изживаться и почва для социальной проекции «нового религиозного сознания» начинала возникать. Наилучшим показателем этой зрелости религиозно-философского сознания, освободившегося от крайностей романтических увлечений, может служить сборник «Вехи», опубликованный в марте 1909 года. Хотя этот сборник был религиозно-философским по основному замыслу, своеобразной чертой, обеспечившей ему успех, явилось наличие заостренного социально-политического аспекта. Со своей внешней стороны этот сборник явился как бы самокритикой русской интеллигенции, подведением итогов ее основных предубеждений. Авторы сборника были едины в своем общем диагнозе, что корень заблуждений русской интеллигенции, понимаемой в смысле «интеллигентского ордена», заключался в ее отрыве от религии, в наивном убеждении, что религия является отжившей стадией человеческого развития. Авторы сборника – Бердяев, Булгаков, Гершензон, Изгоев, Кистяковский, Струве, Франк – стремились в противоположность этому выдвинуть идею религиозной культуры, преодолеть крайности безбожной культуры и чуждающейся культуры религии. В предисловии к этому сборнику говорится, что общая платформа его участников – признание примата теоретического и практического первенства духовной жизни над внешними формами общежития. Идеология русской интеллигенции, говорилось далее в предисловии, покоящаяся на противоположном принципе (на признании безусловного примата общественных форм), представляется участникам внутренне ошибочной. Н. Бердяев в статье «Философская истина и интеллигентская правда» осуждал «кружковщину» русской интеллигенции, ее отрыв от потока мировой культуры, несмотря на все ее формальное западничество. Обличал автор и «господство утилитарно-морального критерия», грозящего оскудением целостной духовной жизни, сужением горизонта сознания. «У нас считалось почти безнравственным отдаваться философскому творчеству», – продолжает Бердяев. «Интеллигенция готова, –

замечает он далее, – принять на веру всякую философию под тем условием, чтобы она санкционировала ее социальные идеалы». Именно этим «прагматическим» образом мышления объясняется, по Бердяеву, увлечение большей части русской интеллигенции философски малоценными идеями материализма и атеизма. Отказ от истины ради (проектируемого) счастья человечества – так характеризуется эта подмена философской истины «интеллигентской правдой». В противовес этому социальному идолопоклонству, к которому примешана и неоправданная духовная гордыня, Бердяев утверждал: «Сейчас мы духовно нуждаемся в признании самоценности истины, в смирении перед истиной и готовности на отречение во имя ее». Сергей Булгаков в своей статье «Героизм и подвижничество», воздавая должное героизму, который умела проявлять интеллигенция в борьбе за свои идеалы, обвинял ее в отсутствии духа подвижничества. В героизме, по Булгакову, имеется налицо субъективная сторона подвига – самопожертвование, но в основе героизма лежит духовная гордыня, стремление к благу человечества своими собственными, притом внешними, средствами. В противовес этому подвижничество есть система самоотречения, предполагающая прохождение школы нравственного самовоспитания. В основе подвижничества лежит, по автору, смирение перед верховными ценностями. В критической части статьи Булгаков дал сатирическую пародию на символ веры интеллигенции: «Вначале было варварство, а затем воссияла цивилизация, то есть просветительство, материализм, атеизм, социализм – вот несложная философия истории среднего русского интеллигентства». Забывалось при этом, что «западноевропейская культура имеет религиозные корни», что «эпоха Просвещения» явилась лишь одним из звеньев в цепи ее сложного развития. Мня себя обладателями этой новой истины, большинство русской интеллигенции и было склонно идти по пути героического самоутверждения. Под влиянием подобного умонастроения, замечает далее автор, в русской интеллигенции и сложились такие черты, как «высокомерие и самомнение, сознание своей непогрешимости и пренебрежение

к инакомыслящим... отвлеченный догматизм». «Наше различие правых и левых, – продолжает Булгаков, – отличается тем, что оно... больше походит на разделение католиков и протестантов... в эпоху реформации... нежели на теперешние политические партии». В то же время Булгаков отмечает ряд положительных черт русской интеллигенции – указанную выше готовность к самопожертвованию, ее моральную чистоту, высоту ее горения, ее народолюбие. Все эти драгоценные качества, по Булгакову, нуждаются лишь в направленности их на подлинные ценности, а не на ложных идолов. В страдальческом облике русской интеллигенции, заключает автор, «просвечивают черты духовной красоты, которые делают ее похожей на какой-то совсем особый, дорогой и нежный цветок, взращенный нашей суровой историей». С. Франк в статье «Этика нигилизма», как бы развивая мысли Булгакова, вскрыл противоречие между религиозно-абсолютистским характером интеллигентской веры и ее нигилистически-беспринципным содержанием. Эту же мысль ранее выразил Владимир Соловьев в форме шутки-пародии на интеллигентский «силлогизм». Ничего нет, кроме слепой материи, все люди произошли от обезьян, поэтому давайте любить друг друга. Отсюда, по Франку, вытекает отрицание абсолютной морали и подчинение нравственности безнравственной идее «коллективной пользы», в которой уже содержится возможность принесения в жертву личной свободы. В связи с этим Франк характеризовал тип жертвенного русского интеллигента как *«воинствующего монаха нигилистической религии земного благополучия»*. Франк более детально, чем другие авторы, вскрыл «духовную связь» и «идейное убожество» интеллигентских понятий, воздавая в то же время должное глубокой человечности интеллигенции. В конце своей статьи Франк призывал к замене «нигилистического морализма» религиозным гуманизмом. П. Струве в статье «Интеллигенция и революция» подверг критике навязчивую идею революционного переворота, мешающую интеллигенции сосредоточиться на конструктивной работе во имя освобождения личности и общества. Дело социального прогресса, по Струве, должно

совершаться эволюционным путем и основываться на положительных нравственно-религиозных идеалах, правомерных лишь на платформе идеалистического и религиозного мирозерцания. Подчеркнем, что Струве, как и большинство других авторов сборника, остался либералом, находившимся в оппозиции к господствующему строю, но он стремился сделать эту оппозицию конструктивной и легальной. Юрист Кистяковский в статье «В защиту права» обличал традиционное в России презрение к формальному праву как к «низшей» сфере и цитировал известные стихи Алмазова:

По причинам органическим Мы совсем не снабжены
Здравым смыслом юридическим, Сим исчадьем сатаны...

«Путем ряда горьких испытаний, – пророчески писал Кистяковский, – русская интеллигенция должна прийти к признанию, наряду с абсолютными ценностями, также и ценностей относительных – самого обыденного, но прочного и нерушимого правопорядка». Статья Гершензона, главного редактора сборника, в своей критически-обличительной части шла по тому же руслу, что и статьи других авторов. Он также отмечал склонность русской интеллигенции к кабинетному резонерству, духовный максимализм, сектантски обостренную нетерпимость ее к чужим мнениям и так далее. Но в своих положительных тезисах Гершензон подчеркивал самодовлеющее значение цельной духовной жизни, не делая отсюда религиозных выводов. Его статья была в своей философской части довольно туманной, отражая его увлечение немецкими романтиками. Интересно, что авторы сборника, следуя желанию Гершензона как редактора, не читали предварительно статей своих коллег и не проводили редакционных совещаний. Тем разительнее выступает единомыслие в основных вопросах и внутренняя согласованность большинства его участников. Сборник «Вехи» имел сенсационный и неожиданный успех, хотя и с привкусом скандала. Как выразился Кизеветтер в своей обширной рецензии (один из сотен отзывов) – «на горизонте журналистики загремели громы и заблестали молнии». Достаточно упомянуть, что «Вехи» выдержали пять изданий, что, помимо сотен

рецензий и отзывов, через год появились анти-«Вехи» – сборник полемических статей под редакцией Милюкова и под заглавием «Интеллигенция в России». «Вехи» задели не только явно революционные круги. На сборник с негодованием реагировало и либеральное, относительно умеренное крыло интеллигенции. На одном из общественных собраний была вынесена резолюция с выражением порицания авторам сборника за их «непочтительное» отношение к русской интеллигенции и ее «святым» – Белинскому, Чернышевскому и другим «властителям дум». Самым убедительным, хотя и отрицательным показателем успеха «Вех» была реакция на них главарей большевистской партии. Почуввав идеологическую опасность, Ленин забил тревогу. Недаром он назвал сборник «знаменем времени». Находясь тогда за границей, Ленин прочел два доклада в Льеже и в Париже на тему об «Успехе «Вех» и их общественном значении». В успехе сборника Ленин видел угрозу перехода духовного водительства к умеренно-правым, к тому же к прицерковным элементам. Сборник был заклеен им кличкой «энциклопедии либерального ренегатства». В Большой Советской Энциклопедии мы читаем: «Вехи» – сборник ренегатских реакционных статей, выпущенный в самый разгар столыпинской реакции... «Вехи» под видом критики русской демократической «интеллигенции», – читаем мы далее, – выступили против демократического движения масс и открыто обратились к проповеди религии, идеализма и мистики... Веховцы отвергали всю передовую, классическую русскую материалистическую философию, боролись против партийности в литературе, искусстве, философии».

Но и умеренно-либеральные круги были встревожены. Милюков считал необходимым совершить большое лекционное турне по России, громя «Вехи» перед большими аудиториями. Даже Мережковские отрицательно реагировали на «Вехи». В апреле 1909 года, по свежим следам, Мережковский прочел в петербургском философском обществе доклад «Семь смиренных», в котором он обвинял авторов в религиозной «теплохладности» и социально-политической «половинчатости». Все это свидетельствует об актуальности

поднятой «Вехами» темы. Кизеветтер, бывший тогда соредактором «Русской мысли», писал по этому поводу, что «Вехи» ударили в какое-то больное место нашей современности, подняли вопросы действительно назревшие и для многих мучительные». Мы не можем позволить себе проследить всю полемику, поднятую вокруг «Вех». Ограничимся лишь несколькими моментами. Один из критиков (С. Лурье) с недоумением спрашивал, что такое «религиозный гуманизм», о котором писал Франк, – ведь что может быть общего между религией и гуманизмом. Другой рецензент, признавая частичную правду авторов сборника, объяснял обличенные в нем черты интеллигенции историческими причинами. На это Франк отвечал, что все имеет свои исторические причины и что объяснение не есть оправдание. Во всяком случае, полемический пыл через некоторое время угас, а «Вехи» продолжали играть роль духовного возбудителя. Как заметил Франк в своей книге о Струве, «идеи «Вех», вопреки солидарному хору яростной критики... не остались без влияния, по крайней мере, на избранное меньшинство русской интеллигенции. Они... пробили толщу заносчивой цензуры общественного мнения, не позволявшей говорить иначе чем с благоговением об освященных традицией радикализма идеях». Далее автор пишет:

«И если «Вехам» не суждено было иметь определяющее влияние на ход русской политической жизни, то в дружном и энергичном отпоре, которым общественное мнение интеллигенции встретило большевистскую революцию, – как и в возникших после революции симптомах религиозного покаяния и возрождения, – идеям «Вех» по праву можно приписать существенное влияние». Степун пишет по этому же поводу в своих интереснейших воспоминаниях: «Еще десять-двадцать лет дружной, упорной работы, и Россия бесспорно вышла бы на дорогу окончательного преодоления того разрыва между «необразованностью народа и ненародностью образования», в котором славянофилы правильно видели основной грех русской жизни». Но этих десяти-двадцати лет не было дано, и... «этот оздоровительный процесс был сорван большевистской

революцией». Говоря в плане политической философии, «Вехи» почувствовали то перемещение политических координат, которое стало свершившимся фактом в наше время, когда понятия «правого» и «левого» приходится подвергать ревизии. Крайне правый фашизм оказался двоюродным братом крайне левого большевизма, и дистанция между демократическим и тоталитарным социализмом в наше время больше, чем дистанция, отделяющая, скажем, умеренных монархистов от либералов. С. Франк, развивший в 30-е годы эти мысли в своем этюде «По ту сторону правого и левого», высказал в своей книге о Струве мысль, что «Вехи» явились политическим сдвигом не столько «вправо», сколько вглубь и ввысь. Во всяком случае, «консервативный либерализм» авторов «Вех» отделяла дистанция огромного размера от крайне правых в традиционном смысле этого слова. Но вернемся к главной теме. Авторы «Вех» преследовали две главные цели: во-первых, указать на пути и возможности обоснования дела свободы не на материалистических и атеистических, а на религиозно-культурных началах. Во-вторых, обличить идолов левой общественности и указать на отрицательные черты русской интеллигенции, мешающие достижению именно тех социальных целей, которые она себе ставила. Именно эта вторая, обличительная сторона «Вех» и явилась тем бродилом, которое подстрекало возникшую полемику и способствовало сенсации вокруг сборника. Главная же, положительная задача «Вех» – призыв сменить идолов на идеалы, вернуть интеллигенцию на пути религиозного обновления и духовного обоснования общественного идеала – эта главная цель была, в общем, мало замечена. Но полемика рано или поздно утихает, а главный мотив, которым были вызваны к жизни «Вехи», до сих пор не потерял своего звучания и своего значения. Без преувеличения можно сказать, что если бы голосу «Вех» вняли массы русской интеллигенции, а не избранное меньшинство, то в нашем обществе оказалось бы меньше предпосылок для успеха тех сил, которые создали в нашей стране тоталитарный режим. Интересно, что советская печать крайне нервно откликается на появление за границей трудов, привлекающих интерес к

периоду русского религиозно-философского Ренессанса. Так, появление «Истории русской философии» о. Василия Зеньковского и профессора Н. Лосского вызвало ряд гневных отповедей на страницах советских журналов. В отзывах подчеркивалось, что Лосский и Зеньковский принадлежат к «реакционному» крылу русской философии начала века. В связи с появлением книги Франка о Струве журнал «Вопросы философии» сделал ряд новых прямых выпадов против «Вех». Это означает, что власть до сих пор видит в наследии «Вех» идеологическую опасность для себя. Несомненное пресыщение советской молодежи духовно гнилой пищей марксизма-ленинизма и симптомы новых исканий дают некоторое основание надеяться на то, что «кризис безбожия» в Советском Союзе назревает. Борьба с ревизионизмом и истерика, не так давно поднятая «власть имущими» по поводу робких и, в общем, жалких попыток ревизии марксизма, свидетельствуют о страхе верхушки КПСС перед живой мыслью, даже формально не выходящей за рамки марксизма. Не мешает вспомнить, что и русский религиозно-философский Ренессанс родился под знаком ревизии марксизма, приведшей вскоре к его преодолению в элите русской интеллигенции. В наше время, когда насильственно насаждаемый в Советском Союзе атеизм вытравляет из культурно-душевного обихода основные религиозные понятия, именно догматически санкционируемый атеизм способен заронить зерна сомнений в своей истинности. Современные духовные искания молодой русской интеллигенции будут скорее идти в направлении оправдания религиозной веры, чем в направлении утверждения религиозного нигилизма. В наше время по-новому звучат слова Достоевского, обращенные к догматикам-атеистам: «Ну, не верь, но хоть помысли». Ибо свободная мысль в условиях нашего времени – более не враг религии, а скорее естественный ее союзник. Слова Бердяева из сборника «Вехи» «Мы освободимся от внешнего гнета лишь тогда, когда освободимся от внутреннего рабства» – также звучат весьма актуально в нынешних советских условиях. В наследии русского религиозно-философского Ренессанса, созревшего уже в

эмиграции, имеется много золотых вкладов, которые рано или поздно должны будут сделаться достоянием широких кругов русской общественности и обогатить сознание живых духом русских людей. Конечно, на новых исторических путях культурное наследие русского Ренессанса будет освоено по-новому, и, конечно, многое в этом наследии устарело. Но в нем есть зерно непреходящих и житнетворных ценностей, которые могут дать новые обильные всходы. Есть основания надеяться, что в будущем русский религиозно-философский Ренессанс будет цвести не только на «башне из слоновой кости», не только в тонком слое интеллектуальной элиты, но найдет отклик у более широких кругов интеллигенции.

Очерк пятый. Инициаторы ренессанса

Дмитрий Мережковский

Мережковский играл ведущую роль в зарождении и развитии русской символической поэзии, и он был ведущей фигурой в русском религиозно-философском возрождении начала XX века. Его книги были переведены на многие языки, и в 1933 году была выставлена его кандидатура на получение Нобелевской премии, которая досталась, однако, Бунину. Творчество Мережковского очень многосторонне. Он был поэтом, литературным критиком, философом, драматургом и историческим романистом. Во всех этих областях он оставил глубокий след и, несмотря на многие нападки на него, остался в высшей степени репрезентативной фигурой до самой смерти. Хотя его собственное поэтическое дарование не было слишком крупным, именно он опубликовал первый сборник символических стихов под названием «Символы» (1892). Этот сборник не имел массового успеха, но оказал сильное влияние на молодых и еще неизвестных тогда Брюсова и Бальмонта. Сборник этот содержал такие примечательные стихотворения, как «Сакья Муни» (Будда) и «Дон Кихот», которые часто декламировались на литературных вечерах того времени. Лучшее стихотворение этого сборника – «Моритури», где герой приветствует утреннюю зарю, сознавая, что он, наверно, умрет в этот день. Хотя первый скандальный успех символизма был достигнут три года спустя Брюсовым, не может быть сомнения в том, что именно Мережковский явился отцом символического движения в России.

В 1894 году Мережковский опубликовал яркую статью «О причинах упадка русской литературы», в которой отстаивал тезис, что относительный упадок русской литературы в 80-е и 90-е годы объясняется религиозной и эстетической апатией большинства писателей того времени. В этой же статье Мережковский провозгласил рождение нового, символического искусства. В то время статья эта была воспринята как своего рода литературный манифест нового течения в русской литературе и в искусстве. «Мы свободны и одиноки... перед

этим ужасом бледнеют все прежние ужасы», – писал он уже тогда в экзистенциальном духе. Символические стихи Мережковского и его литературный манифест сами по себе уже обеспечили бы ему почетное место в истории русской литературы. Но для него это было только началом. Между 1896 и 1906 годами Мережковский опубликовал в высшей степени успешную трилогию «Христос и Антихрист», состоящую из трех историко-философских романов: «Юлиан Отступник», «Леонардо да Винчи» и «Петр и Алексей». В первом из этих романов он развивает тезис, согласно которому попытка Юлиана возродить культ языческих богов была заранее обречена на неудачу, так как Юлиан появился на исторической сцене слишком поздно. Во втором романе «Леонардо да Винчи», своем лучшем произведении, Мережковский проводит идею, что Леонардо, пытавшийся произвести синтез религии, науки и искусства, появился в истории слишком рано. Наконец, в «Петре и Алексее» Петр изображен как своего рода Антихрист, пытавшийся насильственно европеизировать Русь, в то время как его сын, стремившийся восстановить московскую старину, изображен в качестве трагического героя. Эти запоминающиеся тезисы Мережковского, в силу их спорности, вызвали ряд возражений, но во всяком случае обратили на себя внимание. Автор обнаружил в своих романах колоссальную эрудицию и сумел вызвать к жизни изображаемые им эпохи. Тем не менее произведения эти – не столько романы, сколько философские трактаты в историко-романической форме, что несколько снижает их художественную ценность. Как бы то ни было, Мережковский сумел возбудить интерес к своим темам, и его романы пользовались чрезвычайным успехом. В 1901 году он и его жена, поэтесса и литературный критик Зинаида Гиппиус, организовали ряд «религиозно-философских собраний», на которых происходили встречи между представителями духовенства, с одной стороны, и литературными и общественными деятелями – с другой. Успех этих собраний, на которые допускались лишь избранные и которые возбудили много толков в то время, был очень велик. Несмотря на многие недоразумения, обнаружившиеся во время этих встреч, они

сыграли в высшей степени благотворную роль в истории русской культуры. Фактически встречи эти подготовили почву для процесса постепенного возвращения левой или полулевой интеллигенции в Церковь и привели к более терпимому отношению священников к культурным начинаниям и вообще к искусству. Однако вследствие того, что на этих собраниях было высказано также немало «еретических» мыслей, Победоносцев (обер-прокурор Синода) решил положить им конец (в 1903 году). Между тем в 1903 году Мережковский опубликовал свою, ставшую знаменитой, критическую работу «Толстой и Достоевский», которая стала отправным пунктом для параллелей между обоими гениями для целого ряда последующих поколений. Труд этот по праву может считаться классическим. Он полон ряда блестящих и запоминающихся формулировок и афоризмов, из которых один сделался особенно известным: «Достоевский – тайновидец духа, Толстой – тайновидец плоти». В книге много глубоких и тонких наблюдений, и она читается не как критическое исследование, а скорее как увлекательный философско-критический роман. Эта книга Мережковского, помимо ряда восторженных отзывов, вызвала и немало возражений, в частности обвинение в недооценке Толстого. Но, хотя это обвинение, с оговорками, справедливо, нельзя отрицать инициаторское значение этого труда, без которого нельзя обойтись ни в каких критических работах о Толстом и Достоевском. Также и другие литературно-критические труды Мережковского (например, о Тютчеве, Лермонтове, Чехове, Горьком) пользовались в свое время заслуженной популярностью. Мережковский по праву может считаться наиболее выдающимся литературным критиком своего времени. Думается, Мережковскому принадлежит второе место на Олимпе литературной критики – сразу за Белинским. Его подход к литературе был религиозным, даже мистическим. Но он всегда был чуток к литературным ценностям и особенностям творчества разбираемых им авторов. В Советском Союзе литературно-критические статьи Мережковского, конечно, не переиздаются. Но они пользуются высоким авторитетом на Западе. Томас Манн, например, считал

его одним из самых тонких и проницательных русских литературных критиков. Внимания заслуживают также статьи Мережковского о гигантах западной литературы (о Гёте, Сервантесе и др.). Статьи эти были опубликованы в сборнике «Вечные спутники» (1899). Политические взгляды Мережковского были неустойчивы и не были его сильной стороной. Так, в «Петре и Алексее» он проповедовал ультраславянофильские идеи, которые странно контрастировали с его западной культурной ориентацией. Во второй трилогии, состоящей из трех драм: «Павел 1», «Александр 1» и «14 декабря», он радикально изменил свои политические взгляды. Здесь либералы стали героями, самодержавие же было изображено им как орудие Антихриста. После Октябрьской революции Мережковский стал ярким антикоммунистом, причем до такой степени, что в течение некоторого времени он флиртовал с итальянским фашизмом, что привело, между прочим, к его разрыву с Бердяевым и другими русскими антифашистами. В написанной до революции статье «Грядущий Хам» Мережковский предсказал разрушительные тенденции Октябрьской революции и приход к власти новых варваров. Но, в контраст Брюсову, который приветствовал появление новых варваров в своем известном стихотворении «Грядущие гунны», Мережковский проклинал их как носителей новых катастроф, причем он широко пользовался известными предсказаниями революции в романе Достоевского «Бесы». Мережковский был первым, прозвавшим Достоевского «пророком большевистской революции». После написания второй трилогии творчество Мережковского начало клониться к упадку. Это не значит, что он потерял вкус к дальнейшим писаниям, – он продолжал неустанно трудиться над новыми произведениями вплоть до смерти, последовавшей в 1941 году в Париже. Однако в эмиграции он стал лишь интересным компилятором, и его творческие импульсы потеряли прежнюю оригинальность. Такие его (написанные в эмиграции) произведения, как «Атлантида Европа» или «Иисус Неизвестный», очень ценны по собранному в них материалу, их чтение духовно полезно, но они не открывали более новых

горизонтов, как это было в его прежних произведениях. Философские взгляды Мережковского были выражены не в специальных философских трудах, но в вышеупомянутых книгах. Его учение (если так можно назвать его взгляды) может быть сведено к следующим основным положениям. Сущность современных конфликтов заключается в борьбе между религией смерти (традиционное христианство) и религией жизни и культуры (наследие Ренессанса). Традиционное христианство со своим аскетизмом, утверждая Бога, отрицало жизнь и культуру. Новое же язычество утверждает культурные ценности, но отрицает Бога. Таким образом, религия духа противостоит религии плоти. Необходим новый религиознокультурный синтез, пророком которого был, в его глазах, Леонардо да Винчи. Вся философия Мережковского может быть сведена к этим и подобным им антиномиям (он питал пристрастие к заостренным антиномиям). Хотя Мережковский писал иногда о необходимости нового синтеза (плоти и духа), сам он был более всего заинтересован в проведении и иллюстрации эффективных антиномий, в чем обнаруживал несомненное мастерство – больше стиля, чем мысли. Критиковать философию Мережковского нетрудно. Но, хотя его претензии на новое слово в философии неосновательны, никто не может отрицать его чуткости к кризису нашего времени, вообще к веяниям эпохи, и поэтому его религиозно-философские взгляды, хоть и разделяемые немногими, всегда приковывали к себе внимание, в положительном или отрицательном смысле. Вообще говоря, мы находим у Мережковского причудливую комбинацию секстантски-нетерпимого ума с широкой культурной эрудицией и утонченностью его личной культуры. Он обладал подлинным литературным талантом и был в высшей степени восприимчив к эстетическим ценностям. Все это объясняет тот факт, что, имея всегда многочисленных читателей, он почти не имел сторонников и последователей и не раз подвергался резкой критике. Его пафос был искренним и заражающим в течение первых двух десятилетий его творчества. Впоследствии его произведения стали более искусственными и чересчур книжными. На его позднейших вещах лежит печать какой-то

холодной истерики. Но, во всяком случае, его комбинационный дар был поразителен, и его роль в истории близкой нам по времени русской духовной культуры была чрезвычайно значительна. Серебряный век русской поэзии и религиозно-философский Ренессанс были бы немыслимы без Мережковского. Вдобавок, именно Мережковский был связующим звеном между этими двумя аспектами русской культурной весны – конкретно говоря, между символической поэзией и религиозной философией. Каковы бы ни были недостатки Мережковского, нет сомнений в том, что он был одним из самых творческих и стимулирующих умов современной ему России. Даже его сомнительно выраженные философские идеи содержали в себе зерна глубоких истин. Влияние же, оказанное им в качестве литературного критика, можно сравнить только с влиянием, оказанным Белинским в сороковые годы прошлого столетия. Если даже признать, как иногда утверждали, что Мережковский многим обязан своей блестящей жене, Зинаиде Гиппиус (в смысле ее умения пропагандировать идеи мужа), то все же именно сам Мережковский был духовно доминирующей фигурой в этом странном союзе между интеллектуальной русалкой и книжным, «перекультуренным» интеллигентом. Как бы то ни было, достижения Мережковского многосторонни и его роль в истории русской духовной культуры и мысли столь стимулирующе-значительна, что его недостатки, относительно говоря, имеют второстепенное значение. Мережковский всегда останется живым в мире русских, и даже мировых, духовных ценностей.

Василий Розанов

Указать на «место» Розанова в истории русской мысли чрезвычайно трудно. Это был мыслитель, для проникновения в сущность идей и писаний которого необходим прежде всего сугубо индивидуальный подход. Многие, вероятно, оспаривали бы за ним право войти в историю русской мысли. Для Розанова действительно характерна какая-то безответственность слова и мысли, его писания напоминают часто «заметки читателя», «фельетоны», примечания – что угодно, только не серьезный тон вдумчивого мыслителя. И тем не менее в писаниях этого «Мармеладова от философии» можно найти золотые блески ищущей и страстной мысли. Розанов сам называл свои писания «навозной жижицей, в которой плавают золотые рыбки».

Розанов явился своеобразным продолжателем традиций «почвенников» (Ап. Григорьева, Н. Страхова, К. Леонтьева). Руссейший из русских, на писаниях которого лежит печать чуть ли не допетровской эпохи, он вышел из славянофильского лагеря. Недаром его литературным крестным отцом был столь непохожий на него Страхов. И недаром Розанов явился первым ценителем К. Леонтьева. Но в Розанове, конечно, не было ни тени той истовости, которая отличала «почвенников». Почва под Розановым уже горела. Он явился почвенником периода, когда почва пришла в величайшее сотрясение, и он с сейсмографической четкостью регистрировал это дрожание почвы, предвещавшее землетрясение. Розанов явился одним из пионеров и творцов эпохи русского религиозно-философского Ренессанса. Хотя он сам – вне столбовой дороги развития философии этого периода, но он вошел в этот период как одна из самых характерных его фигур. Василий Васильевич Розанов родился в Вологде в 1856 году, в семье бедного учителя, и сам в течение многих лет преподавал историю и географию в провинциальных городах. Систематического образования он так и не получил. Но его самородный талант преодолел все препятствия, и, раз начав писать, он вскоре приобрел поклонников и врагов. В конце 80-х годов он издал

философскую книгу, написанную в духе идеализма, – «О понимании». Книга эта осталась бы совсем незамеченною, если бы она не обратила на себя внимание Н. Страхова. Последний оценил талант Розанова и устроил его в Петербурге. Розанов издал книгу «Легенда о Великом Инквизиторе», посвященную разбору творчества Достоевского. Эта книга явилась первым глубинным осмыслением Достоевского и принесла Розанову известность. Вскоре он начал сотрудничать в «Новом времени» Суворина, где редактор дал ему полную свободу, ограничив его лишь размером статей. С этого времени Розанов становится профессиональным журналистом и, в качестве такового, имеет большой успех. Уже тогда он писал с откровенностью, доставившей ему много неприятностей. Интересно, что на одну из статей Розанова откликнулся Владимир Соловьев, обозвавший Розанова «Иудушкой Головлевым». Между ними завязалась острая полемика. Впоследствии, однако, оба философа подружились. Розанов застал еще в живых Константина Леонтьева, которого он высоко ценил и который оказал на него, наряду с Достоевским, большое влияние. Перу Розанова принадлежит также лучшая статья о Леонтьеве. Для стиля Розанова характерны переходы от откликов на злобу дня и бытовой хроники к неожиданным философским обобщениям и даже к религиозной проповеди – быть может, частичное подражание «Дневнику писателя» того же Достоевского. Да и на всем последующем творчестве Розанова более чем заметен налет журналистики. Он был гениальным журналистом религиозно-мистического направления. С конца XIX и начала XX века он начинает издавать сборники своих статей – «Сумерки просвещения», «Религия и культура» и прочие, причем темы его и самый подход к ним оказываются созвучными новым веяниям нарождавшегося Серебряного века. У него завязывается дружба с Мережковским. Интересно при этом отметить, что скорее Розанов влиял на Мережковского, чем наоборот. Идея «священной плоти», например, была внушена Мережковскому именно Розановым. То, что Розанов высказывал нередко невзначай, становилось затем часто, исходным пунктом для построений более профессиональных философов и

литераторов. В 1901–1903 годах Розанов принимает деятельное участие в религиозно-философских собраниях у Мережковских, где его выступления нередко имели успех скандала. Настоящая слава приходит к Розанову после 1904 года, когда появляется его нашумевший сборник «В мире неясного и нерешенного». Затем следуют книги «Около церковных стен» – 1906, «Темный лик» и «Люди лунного света» («Метафизика христианства») – 1911, «Литературные изгнанники» и «Опавшие листья» – 1913, знаменитое «Уединенное», побившее рекорды «Исповеди» Руссо и «Записок из подполья» Достоевского в смысле духовной обнаженности – 1916. Последнее произведение Розанова – жуткий «Апокалипсис нашего времени», написанный перед самой смертью и изданный посмертно. Умер он от голода и истощения в 1919 году, в Сергиевом Посаде. Писания Розанова обращают на себя внимание уже самым своим стилем. Он пишет то длиннейшими периодами, то в форме кристальных афоризмов. Но и самые периоды его читаются легко, ибо он, как никто, умел играть на интонациях, нередко возвышаясь до патетичности. Афоризмы его до сих пор сияют и переливаются, как изумруды. Розанов был мастером афористического стиля. Многочисленные кавычки, выделенные курсивом слова, нарастание тона напряжения крещендо и затем вдруг переход к «телеграфному стилю» – всеми этими утонченными приемами интонационной стилистики Розанов владел в совершенстве. Смело можно сказать, что он был самым гениальным стилистом в русской философской публицистике его времени. Приступим к изложению его идей. Это, впрочем, труднее, чем в случае иных мыслителей, так как у Розанова нет ничего похожего на систему, он интуитивен и субъективен донельзя, хотя интуиции его насыщены мыслью. Он сам про себя писал: «Никогда не догадывался, не искал, не соображал. Эти обыкновеннейшие способности совершенно исключены из существа. Но вдруг поражало что-нибудь. Мысль или предмет. Пораженный, выпучивал глаза и смотрел на эту мысль или на этот предмет, иногда годы. В отношении к предметам и мыслям была зачарованность». Далее он признается, что любил не столько идеи, сколько «их вкус, их

аромат, их стиль». Он так характеризует стиль своих писаний: «Вывороченные шпалы. Песок. Камень. Что это – ремонт мостовой? Нет, это – сочинения Розанова. И по рельсам несется уверенно экспресс».

Первая тема, к которой приковался взором Розанов, когда он нашел свой стиль, – это религия и пол. По натуре и по воспитанию он был человеком глубоко религиозным. В то же время он остро чувствовал «нижнюю бездну» человеческого существа, у него была обостренная интуиция тайн пола. В этом он был подобен Фрейду. Но какая разница между рационалистическим подходом Фрейда и «тайновидением пола» у Розанова! До Вейнингера и независимо от Фрейда Розанов познал, что пол вовсе не есть только родовой придаток личности, но пол проникает собой все существо человека, в нем скрыта загадка, рационально и механически непостижимая. Предоставим слово самому автору: «Что такое пол?.. Прежде всего – точка, покрытая темнотой и ужасом, красотой и отвращением; точка, которую мы даже не смеем назвать по имени и в специальных книгах употребляем термины латинского, то есть мертвого языка. Удивителен инстинкт, удивительно это чувство, с которым у человека «прилипают язык к гортани», он «не находит слов», не смеет говорить, как только подходит к корню и основанию бытия в себе. Мы упомянули об ужасе, окружающем пол; вспомним ошибку Эдипа и ужас, с которым он выколол себе глаза... Что за сочетание жажды остаться непременно тайной, но с мучительнейшей надеждой, жаждой, чаянием, что кто-то некогда сорвет и разорвет эту тайну?» Следует отметить, что Розанов понимает пол в самом широком смысле. В центре его проблематики пола стоит вовсе не «либидо», не слепое стремление к наслаждению, которое, по Розанову, всегда отравлено привкусом горечи, – а мать и младенец. У Розанова был настоящий культ младенца, и недаром он написал столько горячих статей против дискриминации незаконных детей. В муках рождающей матери, в верности жены, в улыбке младенца для него – апофеоз Пола. В одном из своих афоризмов он делает даже такое уподобление: «Стоицизм – благоухание смерти. Христианство –

муки рождающей матери». Опять-таки: какая разница между фрейдовским либерализмом, с легализацией «либидо», и розановской мистерией пола? Пол у Розанова насквозь индивидуализирован и христианизирован. Недаром уже в первых статьях он бил тревогу по поводу разложения и дехристианизации семьи. Впоследствии тема пола еще более углубляется у Розанова. Он вовсе не стремится «профанировать» религию полом, но освятить загадку пола мистерией религии. И в этом он диаметрально противоположен Фрейду. Отталкиваясь от темы о поле, сублимируя ее, он находит себе новую тему: Ветхий и Новый Завет, Библия и Евангелие, или, по Розанову, «религия жизни» и «религия смерти». Отметим, что Розанов односторонне понимал «подлинное» христианство как религию аскетическую по преимуществу. Как примирить Ветхий Завет, его идею священного земного царства, его патриархальный быт и призыв «плодиться и размножаться» с Новым Заветом и его благой вестью об искуплении, его призывом к безбрачию и святости, со словами Христа: «Царство мое не от мира сего? Святость матери и младенца, святость мук рождения, «пусть потомство твое будет как песок морской» – и вдруг: «Иисус на Кресте. Зачем? Зачем Тебе, Господи, это нужно?» При этом, в начале, до «Темного лика», Розанов склоняется скорее к Новому, но затем к Ветхому Завету. Его разум отказывается совместить Авраама и Христа. В Ветхом Завете, говорит он, ни слова о загробном бессмертии, все – о жизни по Божьему закону здесь, на земле. В Новом Завете – умирание для этого мира ради стяжания бессмертия в мирах иных. И ему начинает казаться, что историческая Церковь искусственно затушевала этот конфликт, замолчала его. В метаниях между метафизикой Ветхого и Нового Завета – весь Розанов. Под конец жизни эти метания станут особенно мучительными. Розанов договаривается до того, что Христос – враг живой жизни, пророк смерти под маской проповеди бессмертия, наконец, что Христос – «демоничен». Христианство он называет «темным ликом» (в книге того же названия), а верующих христиан – «людьми лунного света». Он начал доходить до кощунства, до

демонического юродства. Но и кощунствуя, он не мог и не хотел отойти от Церкви. Во всяком случае, Розанов никогда не примыкал к безбожникам и позитивистам, всегда боролся с ними. Он умел чувствовать, как никто, красоту христианства. Но его разум не мог вместить тайны христианского учения. По метким словам Флоровского, Розанов был человеком глубокого религиозного темперамента, но при этом – религиозно слепым. Как бы то ни было, он всегда оставался апологетом православия, но не догматически, а в смысле «бытового исповедничества». Парадоксальный пример человека, почитающего Христа и православную Церковь, но отвергающего христианское учение! В этом отношении показателен его доклад о «христианском адогматизме», где он начисто отрицал значение догматов, славословя при этом христианство как «религию сердца». В самом православии он ценил явный перевес в нем литургии над догматикой. Западное христианство, которое боролось, усиливалось, наводило на человечество «прогресс», устраивало жизнь человеческую на земле, прошло мимо главного Христова. Оно взяло слова Его, но не заметило лица Его. Востоку одному дано было увидеть лицо Христа... Взглянув на Него, Восток уже навсегда потерял способность по-настоящему, по-земному радоваться. Он разбил вдребезги прежние игрушки, земные удовольствия и пошел, плача, но и восторгаясь, по линии этого темного, не видимого никому луча к великому источнику своего Света. Розанов особенно ценил в христианстве умиление и «дар слезный». Вообще слова Розанова о значении страдания в христианстве можно сравнить только со словами Достоевского, если брать светских писателей. В тайне слез христианских содержится тайна христианского действия на мир, ими победило оно историю. Не бичами, не кострами, не тюрьмами. Все это – бессилие тех, кто не умел плакать. Инквизиция – конец христианства. Нет, не здесь – центр. Центр – прекрасное плачущее лицо. «Сим победиши!» Потом: «Необыкновенная сила Церкви зависит, между прочим, от того, что прибегают к ней в самые лучшие минуты своей души. Кто-нибудь умер, сам умираю. Тут человек совсем другой. И вот, этот совсем другой и

лучший несет сюда свои крики, свои тоны, слезы, мольбы». Затем: «Только горе открывает нам великое и святое. До горя – прекрасное, доброе, даже большое. Но никогда именно великого, именно святого». И еще далее – его слова о нищете философии перед лицом Церкви: «Философы, да и то не все, говорили о Боге. О бессмертии души учил Платон. Еще некоторые. Церковь не «учила», не «говорила», а *повелевала* верить в Бога и питаться от бессмертия души... Она несла это Имя, эту Веру, это Знамя без колебания со времен древних и донесла до наших времен. О сомневающемся она говорила: «Ты – не мой». Нельзя представить себе простого дьячка, который сказал бы: «Может быть, бессмертия души и нет»... Сумма учений Церкви неизмерима сравнительно с платоновой системой. И так все хлебно, так все просто. Она подойдет к роженице. Она подходит ко гробу. *Это нужно*. Вот нужного-то и не сумел добавить к своим идеям Платон».

В этих словах – апофеоз «бытового исповедничества», нашедшего себе в лице Розанова «литературный голос». И наконец, в своей нашумевшей статье об «Иисусе сладчайшем» Розанов писал: «Иисус, действительно, прекраснее всего в мире, и даже самого мира. Когда он появился, то, как солнце, затмил Собою звезды. Звезды – это науки, искусство, семья. Нельзя спорить, что начертанный в Евангелии Лик Христа «слаще», привлекательнее и семьи, и царств, и власти. Гоголь – солома перед главой из Евангелиста. Таким образом, во Христе если и смерть, то сладкая смерть – истома. Отшельники, конечно, знают свои сладости. Они томительно умирают. Как только вы вкусите сладчайшего, неслыханного, небесного, так вы потеряли вкус к обыкновенному. Все обыкновенно сравнительно с Иисусом. «Во Христе прогорк мир». Эти последние слова – «Во Христе прогорк мир» – облетели тогда всю Россию. Редко какой христианин находил такие слова для восхваления Церкви и Христа, какие находил Розанов. И эти слова, продиктованные гениальной религиозной интуицией, глубже и лучше тех кощунственных иногда слов, которые срывались у Розанова, когда он от интуиции переходил к умствованиям. Розанов говорил кощунства, но он не сказал о

христианстве ни одной пошлости. К нему применимы слова из Евангеия о том, что тому простится, кто восстал против Отца и даже против Сына, если он раскается. Не простится лишь хула на духа Святого. -И на Дух Святой, на дух христианства Розанов никогда не посягал. Наоборот, против гасителей духа он боролся всю жизнь. «Возможно ли, чтобы позитивист заплакал, – спрашивает он в одном из своих неожиданных афоризмов. – Позитивизм – философский мавзолей над умирающим человечеством. Не хочу! Презираю! Боюсь!» Пророчески звучат его слова о революции: «Революция имеет два измерения – длину и ширину, но не имеет третьего – глубины. И вот по этому качеству она никогда не будет иметь спелого вкусного плода, никогда не «завершится»... Революция всегда будет с мукой и будет надеяться только на «завтра». И всякое «завтра» ее обманет и перейдет в «послезавтра»... В революции нет радости. И не будет. Радость – слишком царственное чувство для этого лакея». Еще одна черта поражает в Розанове: его презрение к морали – не во имя аморальности, а во имя христианства. Он больше всего ценил сердечную теплоту, горячую веру, кротость, милосердие, вообще – первичные христианские добродетели, не подходящие под мораль закона, но весьма низко оценивал вторичные, собственно моральные добродетели: честность, верность данному слову, воздержание, следование голосу долга. Как и Леонтьев, он считал даже, что развитие этих чистоморальных качеств может привести к моральному самодовольству, к утрате смирения, к моральной гордыне. Верующий, хотя слабый духом Мармеладов для него выше морально безупречного, но атеиста Белинского. Поэтому Розанова можно назвать «христианским имморалистом». Здесь перед нами – снова пример отрыва мистики от морали, что было нередко в период Серебряного века, но получило особенно острую форму именно у Розанова. Во всяком случае, умер Розанов в Церкви. Когда, на смертном ложе, его хотел исповедовать знаменитый и блестящий философ отец Павел Флоренский, то Розанов отказался от исповеди у него. «Нет, где же вам меня исповедовать. Вы подойдете ко мне с «психологией», как к «Розанову», а этого нельзя. Приведите ко

мне простого батюшку, приведите «попика», который и не слышал о Розанове и который будет исповедовать «грешного раба Василия». Так лучше». За эти подлинно христианские слова на смертном одре Розанову простится многое. Недаром еще раньше он писал: «Конечно, умру я все-таки с Церковью. Конечно, Церковь неизмеримо больше нужна мне, чем литература».

Розанов сам по себе составил эпоху в эре Ренессанса. Русский религиозно-философский Ренессанс знал мыслителей более глубоких, блестящих и возвышенных, чем Розанов. Но не было мыслителя более хватающего за душу, более пронзительно-проникновенного и «экзистенциального», чем Розанов.

Андрей Белый как философ

Остается сказать несколько слов об Андрее Белом как о философе. В этой области приходится производить особенно строгий отбор, так как из сотен страниц, написанных Белым на философские темы, большинство представляет собой поток недовыношенных и недорожденных мыслей. В его сборнике «Символизм» то и дело приводятся более чем пространные цитаты из столь почитаемого им Риккерта, влияние которого на Белого было исключительным. Но в философских статьях Белого попадаются вдохновенные отрывки, блестящие формулировки, показывающие, что Белый обладал несомненной философской интуицией. Белый с начала века стал выступать в качестве теоретика символизма (затем эта роль перешла к более дисциплинированному Вячеславу Иванову). Если влияние Риккерта было больше формальным, то в формировании философских воззрений Белого решающую роль сыграли Шопенгауэр и Ницше. В Ницше он видел пророка новой эры, религиозного новатора, главного предтечу символизма. В своей статье «Символизм как мировоззрение» (1904) он писал: «Кривая развития европейской мысли идет от Канта через Шопенгауэра к Ницше. Шопенгауэр разбудил человечество от сна жизни. Теперь мы слышим музыку символов. Она говорит нам о мирах иных, заливают нас «очаровательными потоками Вечности». Символическое искусство есть гениальное познание. Его задача – уяснить нам глубины духа. Предтеча символизма – Ницше. Он уже не философ в прежнем смысле слова, а мудрец, и его афоризмы – символы. Но искусство – не наша последняя цель. Оно должно быть преодолено теургией – и в ней конец символизма. Мы стремимся к воплощению Вечности путем преобразования воскресшей личности. Это – трудный и опасный путь. Теург должен идти там, где остановился Ницше. Идти по воздуху». Белый отличался в те годы своеобразной религиозностью. Подобно большинству романтиков, он невысоко ценил церковное, традиционное христианство, но, подобно некоторым

гностикам, верил в грядущее Откровение Святого Духа. Вскоре Белый, однако, понял, что его гениальным озарениям не хватает дисциплины мысли и гносеологического обоснования. Он обратился к модным тогда неокантианцам, прежде всего – к главам баденской школы Виндельбанду и Риккерт. В 1905 году, в разгар увлечения Риккертом, он писал: «Не отказываясь от религии, мы призываем с путей безумий к холодной ясности искусства... к серьезной, как музыка Баха, строгости теории познания...» Нужно добавить, что в тот период Белый действительно переживал «вихри безумия», отнюдь не только литературного, и стремился смирить себя дисциплиной неокантианства. В 1907 году, в статье «Смысл искусства», он, следуя Риккерт, но в своем собственном эмоциональном преломлении, проводит мысль о «примате творчества над познанием». Он выдвигает, в качестве основного для философии, понятие ценности. Ценность, говорит он, есть «данность плюс долженствование». Это соединение дано в творчестве. Искусство претворяет образы жизни в образы ценностей. Религия реализует их в жизни. С этих гносеологических позиций он и пытается поновому обосновать символизм как мировоззрение. В статье «Эмблематика смысла» (1909) он прямо говорит, что символизм для него есть некоторое религиозное исповедание, имеющее свои догматы. Символ есть единство формы и содержания, данное в индивидуальном переживании... Вероятнее всего, теория символизма будет не теорией вовсе, а новым религиозно-философским учением. В этих словах мистический символизм, в духе которого творили Блок, Белый и Иванов, получил свои философские формулировки. Белый отграничивается здесь от чисто эстетического символизма Брюсова, Бальмонта и вообще от «декадентов». В то же время Белый слишком остро предчувствовал надвигавшуюся катастрофу. Этим предчувствием полна его поэзия того времени и его романы «Серебряный Голубь» и «Петербург». Он пытается выразить это свое катастрофическое мироощущение в теоретическом плане. Так, в статье «Будущее искусства» (1907) он говорит: «С искусством, с жизнью дело обстоит гораздо серьезнее, чем мы

думаем. Бездна, над которой мы повисли, глубже, мрачнее... мы должны забыть настоящее, мы должны снова все пересоздать. Для этого мы должны создать самих себя». В этой же статье он стремится видеть возможный исход в соединении с народом и мечтает о возвращении литературы к народным истокам и о рождении нового всенародно-религиозного искусства. В статье «Символизм» (1909) он выражает свое трагическое жизнечувствие: «Мы – мертвецы, раздвигающие старую жизнь, но мы еще не рождены для новой жизни. Над нами звучит категорический императив о неминуемой смерти или жизненном творчестве... нас мертвит вечерняя заря аналитического периода и животворит заря нового дня...» Трудно красноречивее и глубже выразить чувство раздвоенности между умирающим старым и нарождающимся новым. Только это новое обмануло Белого. «Заря нового дня» оказалась всероссийским пожаром, в огне которого, кроме имеющего умереть, погибли и незаменимые ценности. Белый, как и Блок, хотя художественно гораздо слабее, пытался воспеть революцию в своей поэме «Христос Воскресе». Во время революции он, продолжая более чем сочувствовать большевикам, читал в то же время лекции в духе сугубо философского идеализма. К тому времени, уже с 1912 года, он был убежденным антропософом, последователем Рудольфа Штейнера. В штейнерианстве, с его методами духовной самодисциплины, он хотел найти то, чего ему так и недоставало, – духовную цельность. И он, по-видимому, так и не понимал, что его мистический символизм, мистическое народничество и штейнерианство несовместимы с мировоззрением марксизма-ленинизма. Терпя голод и лишения, он вырвался в 1922 году за границу. Советское правительство – после гибели Блока и расстрела Гумилева – решило беречь «культурные кадры». Но за границей Белый не ужился. Он писал из Берлина патетические письма Марине Цветаевой в Прагу, как будто соглашаясь остаться на Западе и стать эмигрантом. Затем внезапно переменял решение и вернулся в 1923 году в Советский Союз. Вначале он продолжал свое творчество, хотя его «Москва» уже значительно уступала «Петербургу». Но, когда

пришел конец вольностям нэпа, Белый оказался в литературном смысле не у дел. Для власть имущих он стал «классово-чуждым элементом», хотя его лично не трогали. Ему удалось написать интереснейшие воспоминания: «На рубеже двух столетий», «Начало века», «Между двух революций» – до сих пор, наряду с книгой Степуна «Бывшее и несбывшееся», остающееся лучшим субъективным документом о культурной атмосфере тех времен. Но для настоящего творчества Белый был уже мертв.

Он скончался летом 1934 года в Коктебеле, как говорят, от последствий солнечного удара. Как философа в академическом смысле Белого нельзя принимать всерьез. Но у него бывали гениальные философские прозрения. Лучшее в его творчестве было создано до революции. По утонченности культуры, по тонкости поэтического слуха, по глубине художественной и философской интуиции он имел мало себе равных. Он был самым утонченным продуктом эпохи Серебряного века. Его творчество и его жизненный путь долго будут еще являться предметом изучения для историков, литераторов, философов.

Очерк шестой. Классики ренессанса

Введение

Перейдем теперь к «классике Ренессанса», то есть к мыслителям, в философском творчестве которых наиболее полнокровно бился пульс духовных исканий этого периода и, главное, которые дали зрелые плоды философской мысли, – плоды, представляющие собой объективный интерес и объективную ценность, даже помимо духа эпохи, который они выразили. Я начинаю с двух философов, обладавших не только полетом вдохновения, но и строгой дисциплиной мысли, – с Н. Лосского и С. Франка. Далее я перейду к Н. Бердяеву, огненная мысль которого не может не заразить сколько-нибудь духовно-чуткого читателя и который, в силу различных причин, добился наибольшей славы на Западе. После этого я изложу учения двух «софиологов» – отца Павла Флоренского, писания которого отмечены местами печатью гениальности, но которому не суждено было довести свою систему, и его высокоталантливого последователя, отца Сергия Булгакова, создавшего с редкой полнотой целостную систему софиологии. Коснусь я Л. Шестова, апологета трагического начала в жизни, и закончу этот очерк творчеством сравнительно более «молодого» мыслителя – Б. Вышеславцева, наиболее «эллинского» и «диалектического» (в платоно-гегелевском смысле слова) философа русского Ренессанса.

Н. О. Лосский

Николай Онуфриевич Лосский родился 6 декабря 1870 года в местечке Креславке Витебской губернии. Высшее образование получил в Санкт-Петербургском университете на естественнонаучном отделении физико-математического факультета и на историко-филологическом факультете. В 1903 году получил степень магистра философии за диссертацию «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма»; степень доктора философии – в 1907 году за диссертацию «Обоснование интуитивизма». Лосский был профессором философии на Бестужевских высших женских курсах и в Санкт-Петербургском университете. В 1922 году советское правительство выслало из России 120 ученых, писателей и общественных деятелей как лиц, не принявших марксистской идеологии. В их числе был выслан и Лосский. До 1942 года он жил в Праге, был профессором в Русском университете. В 1942 году, после превращения Словакии в самостоятельное государство, был приглашен в Братиславу профессором философии. В 1945 году переехал в Париж, в 1946 году – в США к младшему сыну Андрею. В 1947–1950 годах был профессором философии в Св.-Владимирской духовной академии в Нью-Йорке, затем вместе с сыном переехал в Лос-Анджелес. Последние годы жил во Франции, где и умер 25 января 1965 года. Главные труды Лосского, кроме двух упомянутых диссертаций: «Мир как органическое целое», 1917; «Логика», 1924; «Свобода воли», 1925; «Ценность и бытие», 1931; «Типы мировоззрений», 1931; «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция», 1938; «Бог и мировое зло», 1941; «Условия абсолютного добра», 1949; «Достоевский и его христианское мировоззрение», 1953; «Общедоступное введение в философию», 1956; «Характер русского народа», 1957; «History of Russian Philosophy», 1951.

Все, что Лосский создал (около двух десятков крупных трудов и сотни статей), носит на себе печать добротности и поучительности. Каждый труд его есть своего рода

философский памятник, не смываемый никаким потоком времени. Лосский собрал обильную жатву, и жатва эта духовно окормила взыскующих истины. Он строил свое учение крепко, с расчетом на века. Ему чужд философский импрессионизм многих, даже талантливых современных философов, но ему чужд и догматизм старой школы. Хотя Н. О. Лосский всегда обладал энциклопедической ученостью, главная ценность его трудов заключается не в этом, а в оригинальности, силе и глубине его мысли. Лосский не только прокладывал, но и проложил новые пути в философии. В ряде философских дисциплин он явился обновителем и пионером. Верность лучшим философским традициям сочетается в нем с неустрашимостью мысли. То новое, что Лосский внес в русскую и мировую философию, далеко еще должным образом не усвоено, и условия эмиграции не благоприятствовали тому, чтобы у него образовалась своя школа последователей. Но заслуги Лосского признаются во всех странах с развитой философской культурой. В современных пособиях по изучению истории мировой философии (например, в немецкой книге Хиршбергера) учению Лосского отводится видное место. Такой крупный русский философ, как С. Л. Франк, немалым обязан Лосскому в гносеологических основах своего учения. В начале двадцатых годов у Лосского стала образовываться в России группа последователей, из которых наиболее талантливым был безвременно скончавшийся Д. Болдырев. В эмиграции последователями Лосского являются пишущий эти строки и словацкий философ Диешка.

* * *

Заслуги Лосского относятся к гносеологии, логике, метафизике и философии ценностей.

В гносеологии (теории знания) Лосский явился основателем нового в философии гносеологического учения – «интуитивизма». Основная мысль гносеологии Лосского, несмотря на всю углубленность его анализов, в лучшем смысле этого слова проста и умозрительно показуема. Она заключается в утверждении, что сознание носит, по своей исконной природе, открытый, а не закрытый характер, что оно подобно не

психическому вместилищу, в которое предмет должен «попасть», неизбежно субъективно преломившись в нем, а, скорее, средоточию лучей, освещающих своим вниманием те или иные отрезки бытия. Согласно теории Лосского, причинное воздействие предмета играет роль лишь повода восприятия, побуждающего наше «я» как духовное существо обратить внимание на задевший наше тело предмет. При предпосылке «закрытого» сознания неразрешимой загадкой остается проблема соответствия предмета – представлению о нем. Доказать такое соответствие можно было бы, лишь «выпрыгнув» из своего сознания и сравнив имеющееся в нем представление о предмете с самим предметом. Это, конечно, противоречило бы элементарной логике. В силу этого большинство гносеологий склоняется к субъективизации данных сознания, что, опять-таки, приводит к концепциям «закрытого» в себе сознания. Нужно сказать, что философская мысль до сих пор безнадежно вращается вокруг этой проблемы, а крайние ее течения, например логический позитивизм, вообще отвергают гносеологическую проблематику, утверждая, что они занимаются лишь «описанием» фактов, и пытаются стать «по ту сторону» вопроса об их субъективности или объективности. На самом же деле они становятся «по ея сторону» гносеологии, отрекаясь от великого наследия Канта. В противоположность этому, Лосский не обходит гносеологической проблематики и рубит «гордиев узел» указанием на факт интуиции и исследованиями условий ее возможности. Под «интуицией» Лосский понимает «непосредственное обладание предметом в его подлиннике» (не копия, отражение, субъективное преломление и т.д.). Не гносеологическая субординация субъекта – предмету (тезис материализма: «бытие определяет сознание») и не субординация предмета – субъекту (тезис спиритуализма: «сознание определяет бытие»), а гносеологическая *координация* составляет, по Лосскому, основной закон познания. Этим утверждается равенство субъекта и предмета познания, при четком различии их роли в познавательном акте. В этом духе Лосский проводит строгое различие между актом познания и самим познаваемым.

Интуитивный характер познавательного акта в более чистом виде обнаруживается в случаях, когда предметом становится идеальное бытие (мир идей), чужое «я» или, в предельных случаях, Абсолютное (мистическая интуиция). По Лосскому, существует три основных вида интуиции – чувственная, интеллектуальная и мистическая. В этом указании на интуитивный, «открытый» характер сознания – философский подвиг Лосского, открывший перед философией горизонты подлинного бытия. В самом «Обосновании интуитивизма» Лосскому поневоле пришлось обратить сугубое внимание на «черновую» философскую работу – на анализ и разоблачение догматических предпосылок гносеологии эмпиризма и Канта. Эта философски-научная оснащенность первой гносеологической работы Лосского в известной степени помешала усвоению его основной мысли, которую ему удалось с большей выпуклостью и убедительностью развить в последующих трудах, особенно в «Логике» и в книге «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция». Утверждаемый Лосским гносеологический реализм может навести незнакомых с его трудами на мысль, что в его учении содержится привкус материализма. Но учение Лосского, как небо от земли, разнится от грубого гносеологического реализма диалектического материализма. «Теория отражения», которой придерживается диамат в гносеологии, заражена догматизмом – недоказуемым утверждением соответствия субъективных «отражений» объективным предметам. Эта разновидность «наивного реализма» неприемлема ни для какой критической гносеологии – и, конечно, в том числе для Лосского, который утверждает другое: наличие самого предмета или его аспектов в познавательном акте, сущность которого и заключается в направленности на предметы. В таком понимании сохраняется ценное ядро наивного реализма – инстинктивная уверенность в реальности внешнего мира, – но совершенно отбрасывается теория о причинном воздействии предмета на сознание. Но сколь ни основоположно важно гносеологическое обоснование учения Лосского, гносеология играла для него лишь роль введения в метафизику и в философию ценностей. И в этом

отношении учение Лосского полно редкой гармонии мысли, ибо он владеет в одинаковой степени как искусством анализа, так и даром синтеза (качество, редко встречающееся у современных мыслителей, большинство которых – хорошие аналитики, но не слишком удачные синтетики). Для построения же метафизики требуется прежде всего синтетический дар. Его учение о мире как органическом целом, его смелая и необычайно последовательная защита свободы воли, его утверждение об укорененности реального мира событий в идеальном бытии открывают перед философией новые горизонты и плодотворно обогащают философскую мысль. Лосский нашел редкий синтез между монадологией Лейбница, утверждающей неповторимость и индивидуальность каждой «монады», и традицией органического мировоззрения, идущей от Платона и Плотина. В отличие от Лейбница (у которого монады «не имеют дверей и окон») «субстанциальные деятели» Лосского находятся во взаимодействии друг с другом, чем преодолевается опасность метафизического солипсизма. С другой стороны, опасность поглощения индивидуальности в мировом Единстве преодолевается утверждением свободы самоопределения, изнутри присущей каждому «субстанциальному деятелю». По учению Лосского, в мире «все имманентно всему», все органически связано «друг с другом. Соответственно категория *взаимодействия* является для него одной из основоположных категорий. Но это единство мира не достигает степени сплошной слитности в духе учения Николая Кузанского с его «мotto»: «Всё во всём». Поэтому органическое мировоззрение, которого придерживается Лосский, необходимо отличать от учения о Всеединстве, которое в русской философии поразному развивали Вл. Соловьев или С. Франк. Ибо в системе Всеединства (при всей ценности этого направления) получается недооценка личной свободы и в связи с этим недооценка сил зла в мире. В системе Всеединства нет четкой грани между Творцом и творением. Мир мыслится непосредственно причастным Божеству. В противоположность этому Лосский везде исходит из позиций персонализма, видящего в личности (потенциальной или реальной) основное бытие и основную

ценность. Особенно важно здесь понятие «субстанциального деятеля» (в своих высших формах достигающего степени конкретной личности), в котором подчеркивается активность и личность того, что в философской традиции было принято называть «субстанцией». Этот термин, однако, явно устарел: материальная субстанция отрицается современной физикой, видящей в материи скорее проявление сил, а понятие «духовной субстанции» подорвано открытиями современного психоанализа. Давно пора было заменить понятие «субстанции» понятием исходного центра активности, координирующего все сложные проявления данного единства.

В понятии «субстанциального деятеля» сохраняется при этом идея субстанциальности – «в себе сущести», но преодолевается идея пассивного субстрата, привкус которой всегда содержится в идее «субстанции». Чрезвычайно ценно для метафизики и разграничение понятий «формального» и «конкретного» единства, проводимое Лосским, который пользуется здесь чаще терминами «отвлеченное» и «конкретное» единосущие. Формальное единосущие субстанциальных деятелей как носителей тождественных форм пространства, времени и других основных категорий является, по Лосскому, условием возможности мира как целого. Но это формальное единосущие оставляет простор как для сотрудничества и общения, так и для борьбы и разобщения. Конкретное же единосущие достигается именно в результате сотрудничества и общения, могущих доходить до степени симфонического единства. В силу всех этих соображений метафизическое учение Лосского никак не может расцениваться как разновидность пантеизма, несмотря на исповедуемый им тезис об органическом единстве мира. Лосский учит, что между Творцом и тварью – между Господом Богом и сотворенным миром – разверзается онтологическая пропасть, могущая быть заполненной лишь в порядке благодати, а не в порядке непосредственного причастия мира Божеству. По его учению, Бог сотворил мир как совокупность субстанциальных деятелей, способных к творчеству собственной жизни, в рамках дарованной им свыше индивидуальности. Хотя

субстанциальные деятели не способны к творчеству из Ничего (это есть прерогатива Господа Бога), они способны к творчеству в смысле того или иного оформления данного им материала, и в этом смысле каждый субстанциальный деятель – также творец, хотя и с малой буквы «т». С этим связано учение Лосского о *свободе воли*, лучше всего выраженное им в книге одноименного заглавия.

Лосский считает, что свобода есть первозданное свойство каждой личности и, говоря шире, каждого субстанциального деятеля. Субстанциальные деятели первично не обладают раз навсегда данной «природой» – эта природа вырабатывается ими в процессе творчества и приспособления. В этом смысле Лосский утверждает, что субстанциальные деятели обладают «сверхкачественной творческой силой», имея в виду, что они не исчерпываются данными качествами, а могут творить новые. Развивая эти мысли, Лосский утверждает, что личность свободна: 1) от предопределенности средой, 2) от собственного прошлого и 3) от Господа Бога, поскольку Бог сам сотворил их свободными. Воздействие Бога на мир может иметь характер благодатной силы, а не естественного принуждения. Субстанциальные деятели способны к сотрудничеству между собой вплоть до образования сверхиндивидуальных единств (семья, нация, человечество), причем, в силу свободного характера таких единств, не обязательно утрачивается индивидуальность входящих индивидов. Лосский везде исходит из позиций персонализма, видящего в личности основное бытие и основную ценность. Это создает возможности также и злоупотребления свободой и объясняет почти неискоренимый эгоцентризм, присущий личности и, при наличии соблазнов, толкающий ее на пути зла. Возможность и слишком частая действенность этих путей хорошо предусмотрена в системе Лосского – а ведь философ должен удовлетворительным образом объяснять как пути добра, так и пути зла. Нечего и говорить, что сама свобода отнюдь не является злом – она есть величайший дар Божий, которым, однако, нужно научиться пользоваться. Иначе говоря, совершенная органичность мира существует более в замысле, чем в исполнении, и, наряду с

путями развития и творчества, возможны и действительно пути распада и разложения.

В системе Лосского свободе и личности отводятся центральные места, однако без того обожествления свободы, которым страдает, например, современный экзистенциализм. Личность и личная свобода занимают в системе Лосского центральное, но не верховное место, что вполне выдержано в духе персонализма, исходящего из личности, но не сотворяющего себе из нее кумира и ценящего в личности служение сверхличным ценностям. Соответственно в своей этике Лосский утверждает теонормную мораль, основывающуюся не на человеческих, относительных, а на божественных, абсолютных ценностях. Но при этом утверждается, что человеческая личность есть основная (хотя и не верховная) ценность, которая не должна рассматриваться как средство для достижения нечеловеческих целей. Иначе говоря, Лосский утверждает как самоценность человеческой личности, так и ее направленность на высшие ценности морали и религии, без которых сама личность теряет в своей ценности и в нее вносится порча. Это, как мне кажется, единственное непреходящее и здоровое основание всякой этики развито им в книге «Условия абсолютного добра». Этика Лосского – достойное завершение его учения.

* * *

Как всякая оригинальная и последовательная система, учение Лосского не для всех приемлемо. Но как бы ни относиться к его системе, нельзя не признать, что в ней с редкой последовательностью и законченностью проявлено мировоззрение автора. Нужно отметить при этом, что Лосский никогда не довольствуется общим решением философских проблем, а любит сверять свои построения с данными естественных и гуманитарных наук. Конкретность мысли – даже при поневоле абстрактном ее оформлении – отличительная черта его мышления. Мне хочется отметить еще ряд черт, характеризующих Лосского как философа и как человека – честность и трезвость мысли, конкретный подход к проблемам, внимание к эмпирическим деталям, наряду с редкой

способностью широкого синтеза, благородную сдержанность, которая отнюдь не тождественна с холодностью, обстоятельность, которая не переходит в увлечение частностями, внимание к другим мыслителям (качество, редкое в философе столь крупного масштаба) и ряд других ценных черт. Хочется отметить и язык Лосского, к которому уместно применить выражение Шопенгауэра: «блестящая сухость». Стил Лосского лишен украшений, он всегда прост, строен и прямолинеен. Он не извергает, а медленно растит свои идеи, и эта органичность мышления проявляется у него в спокойной истовости стиля. Иногда приходится слышать жалобы на «трудность» чтения Лосского. Конечно, настоящая философия – не слишком легкое дело. Часто ссылаются на труды Ницше или Паскаля, как на пример философии, поданной в литературно-увлекательной форме. Но Ницше и Паскаль не занимались гносеологией и выработкой системы метафизики (кроме афористических высказываний в этих областях) – они были чутки ко всем человеческим проблемам и были гениальными психологами. Философам менее всего следует, конечно, презирать подобных «литературных» мыслителей, – и филистерское презрение к Ницше, распространенное в конце XIX века в академических кругах, основывалось на узости самих «презирателей». Однако никакой подлинный философ не может ограничиться литературными философами, как бы блестящи они ни были. Он не может обойтись без основательного знакомства с Платоном, Аристотелем, Кантом, Гегелем и – Лосским. По существу, Лосский значительно доступнее Гегеля, Канта и многих других умозрительных философов. Умозрения Лосского всегда освещаются светом интуиции, как мыслительным фоном. Мысль Лосского всегда ясна, и он имеет смелость мыслить последовательно, а ведь «мудрец отличен от глупца тем, что он мыслит до конца». Но Лосский требует от читателя известного напряжения умозрительной мысли, к чему способны далеко не многие. Из отмеченных выше черт Лосского как философа мне хотелось бы подчеркнуть следующие: *Философски-деловой подход к проблемам*. В философии также приходится различать между намерениями и осуществлениями. Слишком многие

философы «касаются» проблем или заявляют о своей мировоззрительной программе, анализируют те или иные аспекты проблем и т.д. Но у немногих, в том числе у Лосского, есть дар ставить и *разрешать* проблемы. Русская мысль склонна к интуитивным методам. И об интуиции у нас писали многие, но никто, до Лосского, не дал подлинного «обоснования интуитивизма». *Трезвость мысли*. Аристотель в свое время называл Анаксагора «трезвым между пьяными». Историк русской философии XX века мог бы, пусть с оговорками, применить эти слова по отношению к Лосскому. Для многих русских философов начала века характерны романтические метания из одной крайности в другую (исключение, кроме Лосского, составляет С. Франк), некая замороженность потоком идей. В отличие от этого Лосский никогда не теряет разумного контроля над философским вдохновением. Он всегда способен видеть оборотную сторону медали, в силу чего его мировоззрение остается внутренне сбалансированным. Сам защищая мистику и возможность мистического опыта, Лосский никогда не оказывается в плену у мистических экстазов, когда дело касается философии. Утверждая наличие сверхрационального начала в бытии (область «металогического»), Лосский философствует о сверхрациональном в высшей степени рационально. Он умеет с рациональной необходимостью доказывать наличие сверхрационального, отчего его доказательства мистического опыта выигрывают в своей убедительности.

Как бы то ни было, лица, прошедшие через искус изучения Лосского, не могут не смотреть по-новому на традиционные проблемы, даже в том случае, если они не становятся его последователями. В частности, в борьбе против материализма книги Лосского дают нам в руки неоценимое оружие, которым, конечно, нужно научиться пользоваться. Философия Лосского способна удовлетворить не только запросы ума, но и искания человеческого сердца. В самом облике Лосского было нечто сократическое. Общение с ним всегда доставляло духовное наслаждение. Если русской философии суждено будет возродиться после плена у мертвящей схоластики диамата, то

именно Лосский явится одной из главных путеводных звезд этой новой чаемой русской философии.

* * *

Вопрос о месте Лосского в русской философской мысли еще не вполне выяснен, поскольку история русской философии еще не дописана. Говоря приблизительно, Лосский находится где-то посредине между продолжателями традиций Вл. Соловьева (идея Всеединства, несомненно повлиявшая на «Мир как органическое целое») и русским лейбницианством, как оно было представлено у А. Козлова. Разумеется, Лосского нельзя причислить просто к продолжателям соловьевской традиции или к разновидности русского лейбницианства. Лосский был мыслителем синтетического склада, и в созданном им синтезе органически совмещается ряд разнородных философских элементов. Сам он называл свою систему «органическим идеал-реализмом» или «иерархическим персонализмом». Помимо того, в намеченной нами исторической схеме пока не принята во внимание гносеология Лосского, составляющая главную его силу как мыслителя. Его интуитивизм, хотя и имеет свои корни в русском складе мышления, все же настолько смел и своеобразен, что разрывает рамки исторических аналогий в русской мысли. Взятая в своем гносеологическом аспекте, система Лосского связана скорее с западной, чем с русской мыслью. Сам замысел интуитивизма Лосского – найти творческий синтез между эмпиризмом и априоризмом – является традиционной проблемой гносеологии со времен Канта, и даже раньше, и тесно связан с исканиями западной гносеологической мысли конца XIX и начала XX века. Выход из заколдованного круга гносеологического субъективизма и прорыв к реализму – один из главных философских подвигов Лосского, обеспечивающий ему почетное место в мировой, а не только в русской мысли. Преодоление позитивизма в гносеологии было одной из целей гносеологических исканий и Вл. Соловьева, и Лопатина, и епископа Никанора. Но только Лосскому удалось творчески преодолеть позитивизм, поставив свою гносеологическую проблематику гораздо шире. Интуитивизм Лосского является

скорее ответом Канту, чем позитивистам. Впоследствии Лосский осознал близость своих гносеологических идей к идеям англо-американских неореалистов (Перри, Холт, Монтэгю) и, отчасти, к неокатолической мысли. Но нужно сразу сказать, что англо-американские реалисты поверхностнее Лосского: они обходят проблематику Канта, в то время как Лосский дает свой ответ на кантовский вопрос: как возможно познание. Для того чтобы определить место Лосского в гносеологии конца прошлого и начала этого века, необходимо произвести краткий экскурс в эту область.

* * *

Примерно с восьмидесятых годов прошлого века в западной, главным образом в немецкой, мысли шел процесс преодоления психологизма в гносеологии. Немецкие неокантианцы учили различать между психическим процессом познания и его логическим значением. Как марбургская (Коген, Наторп), так и баденская (Виндельбанд, Риккерт) школа настаивали на фундаментальном значении этого различия. Затем, в девяностых годах, появилась «имманентная школа» (Шуппе), утверждавшая неразрывную соотносительность субъекта и объекта познания (в силу чего объект имманентен субъекту) и произведшая, в связи с этим, преобразование самого понятия сознания. Сознание при этом понималось как гносеологический субъект, идентичный во всех познающих индивидах. Имманентная школа пыталась «снять» вопрос о субъективности или объективности познания указанием на его субъективно-объективную структуру. Б. Яковенко в своих крайне субъективно написанных «Очерках по истории русской философии» (Берлин, 1922) указывает, что построения Лосского близки по духу и отчасти по форме гносеологическим теориям Липпса и Фолькельта. Отсюда он делает вывод, что теория Лосского создавалась под непосредственным влиянием этих мыслителей, стремившихся также преодолеть субъективизм и имманентизм. Но вывод глубоко несправедлив. Кроме перечисленных нами немецких гносеологов конца XIX века, можно было бы привести еще немало философов, у которых есть идеи, сходные в частности с интуитивизмом Лосского. Но

именно Лосскому удался гносеологический синтез, в силу чего его теория явилась новым словом в гносеологии, несмотря на частичные сходства и влияния. В то же время во Франции Анри Бергсон развил свое учение об интуиции как основном методе познания. Познание рассудочное, по Бергсону, так сказать, вторично и дает лишь схемы реальности, в то время как иррациональная интуиция схватывает сущность вещей. Значение теории интуитивизма Лосского может быть должным образом понято лишь в контексте этих западных гносеологических исканий. Добавим, что на русской почве неокантианство и бергсонизм в то время (начало XX века) не получили до Лосского достаточного влияния. Русские кантианцы (Введенский, Лапшин) были скорее сторонниками прежнего психологического истолкования Канта. Новая гносеологическая теория Лосского, дававшая обоснование интуиции (понятой, правда, иначе, чем у Бергсона), возникла поэтому на русской почве как бы спонтанно. Этим объясняется та оживленная полемика, которую она возбудила. Теория Лосского, будь она высказана западным мыслителем, привлекла бы к себе, конечно, внимание, но не явилась бы такой неожиданностью. Это не значит, что интуитивизм Лосского не имел корней в русской мысли. Его теория созвучна многим идеям Киреевского и Вл. Соловьева. Но это скорее – родство душ, отражающее характерные особенности русской мысли, чем влияние в прямом смысле этого слова. Новизна гносеологической теории Лосского заключалась не столько в отдельных мыслях, нередко высказанных до него, сколько в ее синтетическом характере. В интуитивизме Лосского содержится своеобразное примирение идей имманентной школы Шуппе, теории чистого опыта Авенариуса и интуитивной философии Бергсона. Никто до Лосского не утверждал и не доказывал с такой прямоотой наличия самого транссубъективного бытия в познавательном акте. Напомним, что под интуицией Лосский понимает непосредственное созерцание предметов в подлиннике. Предмет познания, по Лосскому, – не психическая копия его, не субъективное отражение или конструкция, а само бытие, как оно существует независимо от познавательного акта. Этими

предметами может быть как материальное, так и нематериальное бытие. Немецкие гносеологи не шли далее доказательства сверхпсихического над-индивидуального значения логических суждений. Бергсон доказывал непосредственное причастие бытию в акте иррациональной интуиции. Но рассудочное познание он считал субъективной конструкцией. Лишь в теории Лосского содержалось прямое недвусмысленное утверждение наличия транссубъективного бытия в познавательном акте.

При этом различия в способах познания он последовательно сводил к различиям в типах бытия, становящегося объектом интуиции. Так, по Лосскому, материальные качества познаются чувственной интуицией, мир идей – интуицией интеллектуальной, а Абсолютное – интуицией мистической. Имея в виду это учение Лосского о непосредственном восприятии идей, Б. Яковенко замечает, что Лосский возрождает средневековый реализм, утверждавший реальность общих понятий. Это верно с той оговоркой, что в современной философии есть ряд течений, по-новому возродивших учение о сверх-индивидуальном значении идей: например, феноменология Гуссерля. По Гуссерлю, чувственный опыт всегда содержит в себе не-чувственные элементы, которые познаются нами посредством «идеирующей абстракции». Сущность вещей (их «что») остается, по Гуссерлю, трансцендентной сознанию, в то время как их идея (их «как») непосредственно схватывается сознанием. Идя по этому пути, последователь Гуссерля Макс Шелер развил своеобразное учение о «созерцании сущностей», близкое «интеллектуальной интуиции» Лосского. Нам представляется, что учение Лосского об интеллектуальной интуиции не только последовательно с точки зрения его основного гносеологического замысла, но и возрождает в не-наивной форме зерно истины, содержащееся в средневековом реализме, – подобно тому, как оно возрождает в не-наивной форме зерно истины, содержащееся в наивном реализме в отношении восприятия внешнего мира. Тот же факт, что гносеологическая теория Лосского давала свои ответы на выдвинутые незадолго до него проблемы, свидетельствует

опять-таки в пользу его учения. Это показывает, что гносеологические искания Лосского шли в русле диалектики мировой гносеологической мысли. Но, повторяем, Лосский имел смелость договорить и домыслить то, что у его предшественников было лишь намечено. Он утверждал, что мы в состоянии познавать «вещи в себе», запрещенные Кантом. Причем в рамках системы Лосского это не было противоречием, поскольку он учил об открытой, а не закрытой структуре сознания. Сознание понималось Лосским не как некое замкнутое психическое вместилище, в которое предмет должен проникнуть, субъективно преломившись в нем, а скорее как луч света, освещающий своим познавательным вниманием предметы, не подвергая их субъективным изменениям. Это преобразование понятия сознания было намечено Шуппе, но развито в стройную концепцию «гносеологической координации» именно Лосским. Некоторые критики – например, Зеньковский – считают, что «гносеологическая координация» играет у Лосского роль некоего «деус экс махина», при помощи которого он разрубает гордиев узел проблемы познания, вместо того чтобы действительно разрешить эту проблему. Но это утверждение не выдерживает критики: Лосский начинает именно с беспредпосылочного анализа, или, лучше сказать, с описания непосредственных данных сознания, открывая в нем «данные мне» и собственно «мои» элементы (см. его работу «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма»). «Данными мне» являются те элементы познания, которые мы обычно относим к внешнему миру. Но в число «данных мне» элементов Лосский включает и мое тело и вообще все возможные объекты сознания, вплоть до не-чувственных элементов. Под «моими» же элементами он понимает акты внимания, различения и вообще познавательную направленность сознания. Задавая себе катовский вопрос об условиях возможности познания, он отвечает на него своей теорией гносеологической координации – непосредственной сочетанности субъекта и предмета в познавательном акте, при направленности субъекта на предмет. Эта теория дает выход из гносеологического тупика, в который заводили все теории, основанные на предпосылке о причинном

воздействии предмета на сознание, ибо тогда сознание неизбежно замыкалось в себе самом. По Лосскому, сущность сознания заключается в чистой направленности на мир объектов, осуществляемой в «интенциональных актах». Отношение субъекта сознания к предметам носит, по духу этой теории, не-причинный характер. Воздействие предметов внешнего мира на мою нервную систему играет роль лишь повода, сигнала, побуждающего мое «я» обратить внимание на задевший мое тело предмет. Отношение субъекта сознания к предметам носит, следовательно, чисто духовный характер «имения в сознании». Эта теория, будучи продумана, обязывает к довольно смелым выводам, и Лосский не останавливается перед тем, чтобы их сделать. Он учит о «до-сознательной сочетанности» субъекта и предмета. Эта до-сознательная координация коренится в самой структуре бытия, в имманентности всего всему в мире. Лосский сам рассказывает, как «осенила» его эта основная интуиция: когда он шел по улицам Петербурга, в тысячный раз задумавшись над гносеологической загадкой, и кинул взгляд на сливавшиеся в петербургском полутумане здания, ему вдруг в голову пришла мысль: «Все имманентно всему». Эта идея легла как в основу гносеологии, так и метафизики Лосского. В его книге «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» мы читаем: «Не зависящая от времени и пространства координация есть не что иное, как связь сверхвременных и сверхпространственных деятелей друг с другом, благодаря которой все, что переживает один деятель как свое прояснение, существует не только для него, но и для других деятелей всего мира». Таким образом, гносеологическая координация оказывается частным, гносеологическим аспектом этой метафизической имманентности друг другу всех индивидуальных субстанций. В. Зеньковский, критикуя Лосского, говорит, что интуитивизм хорошо объясняет достижение истины о предмете, но не способен объяснить происхождение ошибок. Ибо если все предметы постигаются интуитивно, даже в том расширенном смысле, в каком Лосский употребляет слово «интуиция», то где же место иллюзиям, ошибочным

умозаключениям, заблуждениям и т.п.? Нужно сказать, что первоначальная редакция интуитивизма действительно не давала ответа на этот вопрос. Однако в своих позднейших трудах Лосский дал убедительный ответ: наше сознание всегда направлено на бытие, и абсолютные ошибки невозможны, как недостижима полнота истины. Но наше сознание может производить субъективный синтез из объективных данных. Иллюзии, например, обычно суть смеси действительного восприятия с воспоминаниями, фантазией и т.п. В ошибках, говорит далее Лосский, обычно содержится какая-то доля истины, преувеличенная и искаженная. Думается, что эти соображения решают в принципе вопрос о происхождении ошибок.

* * *

Учение Лосского и особенно его интуитивизм оказали влияние на несколько русских мыслителей, и прежде всего на такого крупного философа, как С. Франк (что признавалось последним). Конечно, С. Франк был слишком самостоятельным мыслителем, чтобы можно было сводить его учение к разновидности лосскианства. Его метафизика и даже его гносеология существенно отличны от учения Лосского, имея, однако, общую с ним платформу. В своей докторской диссертации «Предмет знания», признавая и принимая основной замысел интуитивизма Лосского, Франк указывает на то, что эта интуитивистическая гносеология остается без метафизического базиса. Имманентность предмета субъекту, продемонстрированная Лосским, говорит он, должна найти свое высшее обоснование в самой структуре бытия. В своей книге Франк находит это высшее основание интуиции в «металогическом единстве» бытия, возвышающегося над противостоянием субъекта и объекта.

Только на основе усмотрения того, что предмет и субъект включены во всеединое бытие, говорит Франк, можно дать не только гносеологическое, но и метафизическое обоснование интуиции. «Предметное знание», направленное на мир объектов, говорит далее Франк, не постигает сущности вещей и всегда носит опосредствованный характер. Подлинно

интуитивный характер носит лишь «живое знание», в котором наше сознание не только отражает бытие, но становится причастным бытию. Такое «живое» знание не носит предметного характера, а характеризуется «слитием с бытием». Таким образом, Франк суживает понятие интуиции по сравнению с Лосским, ограничивая его областью «живого знания». Мнение Франка о недостаточности одного гносеологического обоснования интуитивизма разделялось самим Лосским, который дал метафизическое обоснование интуиции в своей книге «Мир как органическое целое», появившейся тремя годами позднее «Предмета знания» Франка. Но это метафизическое обоснование интуитивизма у самого Лосского отличается от метафизики Франка. Лосский считает, что сфера сверхлогического (по терминологии Франка – «металогического»), возвышающаяся над логическими законами и над раздвоением на субъект и предмет, относима лишь к Абсолютному, не вмещающемуся в плоскость мира. Франк же, по мнению Лосского, преждевременно переходит в металогическую сферу, поскольку он считает, что бытие в его целом – металогично. В духе же учения Лосского, противостояние субъекта объекту остается в силе в рамках мира и отменяется лишь в Абсолютном. Интуитивизм Лосского и, отчасти, учение Франка о Всеедином бытии получили интересное развитие у преждевременно скончавшегося Д. Болдырева. В своей книге «Знание и бытие» (опубликованной посмертно) Д. Болдырев говорит, что понятие предмета устарело, являясь пережитком прежнего, субстанциально-вещного понимания мира. Понятие предмета он заменяет понятием «вещи-образа», считая, что вещи существуют в своих многообразных перспективах («образах»). В отличие от предметов «вещи-образы» взаимопроницаемы. Факт распространения радиоволн по Вселенной Д. Болдырев истолковывает как физическое обнаружение того принципа «имманентности всего всему», который положили в основу своих систем Лосский и, в иной формулировке, Франк. К сожалению, Д. Болдырев не успел развить свое интересное учение о «вездеприсутствии вещи-образа». Автор этих очерков

в своей докторской диссертации «Свобода как условие возможности интуиции» пытался развить учение Лосского в ином направлении: учением о том, что противостояние субъекта предмету неотменимо, так как оно коренится в свободе, искони присущей субъекту. Наше «я» непоглотимо бытием именно в силу нашей свободы. Имманентность предмета субъекту, осуществляющаяся в интуиции, не исключает, а требует наличия познавательной дистанции между субъектом и предметом. Слитие с предметом, которое имеет в виду Франк, означало бы утерю субъектом свободы. Это слитие осуществимо лишь в причастии Абсолютному как источнику всякого бытия. Но всякое мировое бытие всегда дано в форме объекта. Бытие имманентно нашему сознанию, но трансцендентно нашему «я». В своей диссертации я проводил также мысль, что если бы высказываемые нами логические суждения были включены в цепь психической причинности, то мы не могли бы отличать правду от заблуждений: истинные и ложные суждения возникали бы в таком случае в нашем уме с одинаковой (причинной) необходимостью. Таким образом, познание истины осуществимо лишь на основе свободы духа. Во всяком случае, хотя Лосский начал с гносеологии, его основная интуиция (имманентность всего всему) была чревата метафизическими предпосылками и выводами, и в своих последующих трудах он дал стройную систему метафизики.

В области метафизики Лосский в своей системе стремился достигнуть синтеза между монизмом и плюрализмом. Убеждение в единстве мира было основной его метафизической интуицией. Отсюда – склонность Лосского к Шеллингу и Гегелю. Шеллинг же оказал существенное влияние на Вл. Соловьева, влияние которого на себя признавал сам Лосский. С другой стороны, Лосский остро чувствовал индивидуальность субстанций, и обращение к Лейбницу было в этом отношении естественным. Но, поскольку Лейбниц был ассимилирован (через посредство Лотце) на русской почве А. Козловым и поскольку Лосский хорошо знал Козлова в последние годы его жизни, – предположение об известном влиянии Козлова можно считать более чем вероятным. Тем более что Лосский

принимает ту ревизию лейбницианства, которую произвел Козлов, – утверждение взаимодействия субстанций, остававшихся герметически закупоренными у Лейбница. Важно вдуматься в термин «субстанциальный деятель», которым Лосский характеризует «монады». Он избегает слова «субстанция», как наводящего мысль на ее неизменность и статичность. Современная наука утверждает, что мы имеем дело с процессами, а не с неизменными сущностями, которые лишь меняли бы свои состояния. Некоторые философы-позитивисты (например, Рассел) склонны поэтому вообще отрицать необходимость в понятии субстанции, считая это понятие пережитком догматического образа мышления. Чтобы сохранить, однако, ценное ядро понятия субстанции и подчеркнуть, в то же время, ее активность, Лосский и ввел термин «субстанциальный деятель». Субстанциальные деятели, по Лосскому, сверхвременны и сверхпространственны, являясь, однако, источником своих действий, осуществляемых в пространстве и во времени. Субстанциальные деятели – не первичные реальности. Они были сотворены Богом. Но, в пределах мирового бытия, они являются глубинным слоем реальности, из которой черпает свое бытие всякая иная реальность. Субстанциальные деятели, хотя и сотворенные равными, в ходе своего развития достигли высшей или низшей степени самоосуществления. В бытии существует иерархия субстанциальных деятелей – от низших, проявлением которых является материя, до высших, достигших степени человечности или еще более высоких ступеней развития. Поэтому Лосский называет свою систему также «иерархическим персонализмом». Мир, несмотря на наличие в нем противоборства и несовершенств, коренящихся в разъединительной силе эгоизма, присущей деятелям, образует все же единое органическое целое. Всякое изменение в одной части мира неизбежно отражается в какой-то степени на всем мировом целом. В своей книге «Мир как органическое целое» Лосский хорошо описывает и иллюстрирует примерами эту взаимосвязанность всех элементов в мире. Однако эта взаимосвязь не доходит до степени взаимослитности. Лосский отнюдь не пантеист. Он учит,

что выше мира стоит сотворившее его начало – Абсолютное. В Абсолютном царит полная и совершенная гармония, оно, говоря религиозным языком, есть Бог и Его Царство. Наш мир отпал от Абсолютного (в силу эгоизма деятелей), и он является «психоматериальным царством вражды» (сама материальность, по Лосскому, есть физическое следствие взаимоотталкивания субстанциальных деятелей). Тем не менее без хотя бы минимальной степени единства мир распался бы в хаос. Поскольку же даже и наш не совершенный мир является все же Космосом – в нем осуществлена довольно значительная степень органической целостности. В связи с этим Лосский различает «отвлеченное единосущие» – формальное единство мира от «конкретного единосущия» – совершенной взаимослитности всех элементов бытия, объединенных любовью. Это конкретное единосущие осуществлено полностью лишь в Царстве Божьем, но минимальная степень его существует и в нашем мире.

Субстанциальные деятели не обладают, по Лосскому, «готовыми» качествами – они сами творят свою природу. Говоря словами философа: «Бог, творя их, наделяет необходимыми для осмысленной жизнедеятельности свойствами, но не придает им никакого эмпирического характера... из рук Божиих тварь выходит лишь как потенция личности, но еще не действительная личность». Из этих слов Лосского не вполне ясно, обладает ли сотворенный Им деятель особыми индивидуальными свойствами. Во всяком случае, по его учению, в ходе своего развития деятели вырабатывают определенные индивидуальные качества, отличающие их от других. В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» замечает по этому поводу, что «перед нами чрезвычайно фантастическая картина самотворения субстанциальных деятелей». Однако Лосский в этом вполне последователен, поскольку он отрицает внешнюю и даже внутреннюю детерминированность деятелей; его теория «почти-самотворения» является здесь логическим выводом. Нужно добавить, однако, что, по Лосскому, Бог вложил в душу каждого деятеля его «нормативную индивидуальную идею», следуя

которой он может подниматься по лестнице развития и достигать совершенства. Эта «нормативная идея» не есть природа деятеля, которая его внутренне детерминировала бы, но есть путеводная звезда, которой он волен следовать или не следовать. Сам путь развития субстанциального деятеля – его восхождения от низших ступеней до высших – описывается Лосским так: «Каждый субстанциальный деятель может развиваться и подниматься на все более высокие ступени бытия, отчасти творчески вырабатывая, отчасти подражательно усваивая все более сложные типы жизни. Так, человеческое «я» есть деятель, который, может быть, биллионы лет назад вел жизнь протона, потом, объединив вокруг себя несколько электронов, усвоил тип жизни кислорода, затем, усложнив еще более свое тело, поднялся до типа жизни, например кристалла воды, далее перешел к жизни одноклеточного животного и – после ряда перевоплощений, или, лучше, выражаясь термином Лейбница, после ряда метаморфоз – стал человеческим «я». Эта космическая эволюция невозможна без одушевляющего ее высшего начала. Владимир Соловьев, следуя этой линии мысли, развил учение о Мировой Душе как посреднице между Богом и тварью. В своем идеальном аспекте Мировая Душа, по Соловьеву, является святой Софией, Премудростью Божией, – началом, соединяющим мир с Творцом. Лосский также следует этой линии мысли, внося в нее, однако, существенные поправки. Он полагает, что сам термин «Мировая Душа» может наводить на недоразумения, поскольку душа соотнесена с телом. Но дело тут не только в терминологии. Для того чтобы объединять мир в единое целое, высшее движущее начало мира должно быть в каком-то смысле над миром, в то же время пребывая в нем. Лосский называет это высшее начало «царством Духа» (с этими оговорками принимая учение Вл. Соловьева о св. Софии). Высшие субстанциальные деятели, освободившиеся от эгоизма – или, по крайней мере, добившиеся того, что объединяющие силы любви преобладают в них над разъединяющей силой эгоизма, – образуют царство Духа. Хотя царство Духа не есть еще Абсолютное, члены этого царства причастны царству Божьему. В отличие от членов

царства Духа большинство субстанциальных деятелей предпочло путь эгоистического самоутверждения и вражды. Из соотношения царства Духа и «павших» субстанциальных деятелей складывается жизнь на земле. По словам философа, из сочетания деятельности самоутверждающихся особей и деятельности Духа получается система душевно-материального царства, поражающая своей двойственностью; каждая особь этого царства стремится к единству ради эгоистической личной полноты жизни, а Мировая Субстанция поддерживает единство мира и возрождение этих особей, возврат их к жизни Духа.

От мира с его двумя главными слоями – царства Духа и психоматериального царства вражды – нужно отличать Абсолютное, безусловно возвышающееся над миром и несоизмеримое с ним. Абсолютное есть начало не только сверхпространственное и сверхвременное, но и сверхсистемное, «металогическое», к которому неприменимы категории нашего мира, в том числе законы логики. Абсолютное может стать предметом мистической интуиции, которая есть познавательный аспект веры. Но интуиция эта невыразима в словах и понятиях и может быть передана другим лишь в символах. Между Творцом и сотворенным миром (читай – субстанциальными деятелями), по Лосскому, разверзается онтологическая пропасть. В связи с этим важно привести истолкование Лосским догмата о творении мира Богом из ничего. В противоположность большинству религиозных философов, утверждавших, что Бог сотворил мир из самого себя (из своей «природы» – по Шеллингу и Булгакову), Лосский утверждает, что Богу не нужно было никакого материала ни вне, ни внутри Его для того, чтобы создать мир. В выражении «сотворил мир из ничего» это Ничто нельзя понимать как материал, говорит Лосский. Сотворение мира было сотворением абсолютно нового, никогда не бывшего, и в этом заключается мистерия абсолютного творчества. Конечно, под сотворением мира он имеет в виду создание субстанциальных деятелей, в их до-природном состоянии «на пороге бытия» – перед тем как они вступили на путь космической эволюции. Таким образом, между учением Лосского и учениями

продолжателей соловьевской традиции существует большое различие в самом невралгическом пункте их систем – в вопросе об отношении между Богом и миром. В этом пункте учение Лосского стоит ближе к христианству, чем несколько пантеистические учения Флоренского и Булгакова. Подводя итоги, можно сказать, что религиозная философия Лосского, в которой его учение находит свое завершение, занимает в русской философии некое среднее место между «софианцами» (Флоренским и Булгаковым), с одной стороны, и учением Бердяева – с другой. Бердяев явно абсолютизирует свободу, считая ее «несотворенной Богом». Учение Франка страдает недооценкой свободы и сил зла. Лосский, нам представляется, нашел золотой путь между этими крайностями. По его учению, Бог наделил субстанциальных деятелей «сверхкачественной творческой силой» – способностью творить свою собственную природу. Это близко учению Бердяева, хотя Бердяев более Лосского подчеркивал трагичность такой свободы. С другой стороны, Бердяев утверждает, что в бытии есть «прерывистости» и «разорванности», что само бытие есть следствие «объективации». В противоположность этому, Лосский, приняв струю соловьевского учения о Всеединстве, утверждает, что мир есть органическое целое, даже несмотря на наличие в нем трагических противоборств. Нам представляется, что позиция Лосского в кардинальных вопросах религиозной метафизики более приемлема, чем учение Бердяева. Во всей религиозной философии Лосского явственно слышится мотив отмежевания от пантеизма. Именно поэтому Лосский отверг позднейшую редакцию учения Соловьева, особенно в той форме, в которой она получила дальнейшее развитие у Флоренского и Булгакова: как учение о предвечном Божьем замысле о мире, содержащемся в самом Боге. Лосский считает, что подобная концепция ведет к релятивизации Абсолютного (пусть в утонченной форме). По его же учению, творение мира было абсолютно свободным актом, не вызванным никакой необходимостью, кроме воли Божией. Мы более подробно остановились на религиозной философии Лосского, ибо в ней содержится конечный смысл его метафизического учения.

* * *

Ни в одной философской дисциплине влияние Соловьева на Лосского не сказалось столь ярко, как в этике. Книга Лосского «Условия абсолютного Добра» (написанная уже на склоне лет) несколько похожа по структуре на соловьевское «Оправдание Добра». Первая половина книги Лосского также посвящена критическому разбору релятивистских теорий этики, считающих добро и зло относительными понятиями. Во второй же части Лосский намечает основы своей «теономной» (то есть основанной на религии) этики. Это, разумеется, менее всего означает, что Лосский просто развивает или видоизменяет идеи Соловьева. Как и везде, в своей «этике» Лосский обнаруживает достаточно оригинальности. Говоря о влиянии Соловьева, мы имели в виду лишь известные – и довольно широкие – рамки общей соловьевской традиции, которую продолжает этическая система Лосского. Как и Соловьев, Лосский – против автономной этики, как, например, она была развита Кантом, хотя он отдает все должное этическому пафосу Канта. Но есть важные пункты, в которых этика Лосского значительно отклоняется от этики Соловьева: прежде всего в трактовке мирового зла. По Соловьеву, зло есть скорее недостаток добра, чем положительная самостоятельная сила. Правда, под конец жизни, в «Трех разговорах», Соловьев наметил иную, более пессимистическую и трагическую концепцию зла, но он не успел выразить свое новое этическое мировоззрение в философских категориях. В противоположность этому, Лосский отнюдь не недооценивает трагической силы зла. По его учению, зло коренится не столько в слабости человеческой природы, сколько в злой воле – направленной на разрушение и могущей доходить до степени сатанинскости (об этом у Лосского есть превосходный этюд «О природе сатанинской»). Злая воля, по Лосскому, коренится в крайнем самоутверждении, которое может принимать саморазрушительные формы, если деятель отчаится в перспективах своего самоутверждения. Лосский считает, что пошедшие по пути зла, подпавшие под соблазн гордыни деятели вступают на путь «сатанинской эволюции», которая, однако, имеет свои имманентные пределы:

разрушение предполагает предмет разрушения, и так как крайнее самоутверждение обрекает, в конце концов, деятеля на одиночество и внутренний разлад, обнаруживая свою бесперспективность, то есть надежда, что пошедший по пути зла деятель в конце концов раскается и обратится к Богу. В этом смысле Лосский с сочувствием приводит мысль Оригена о том, что и сам дьявол в конце концов оставит свою гордую мечту и возвратится к Богу. В этике Лосского особенно интересны главы, где он говорит об абсолютности нравственной ответственности человека – не только за свои деяния и помыслы, но и за их объективные последствия. Этот моральный ригоризм умеряется, однако, признанием главенства религиозного Добра (благодати) над этикой закона. Этика Лосского – достойное завершение его философской системы.

* * *

Автору думается, что среди русских философов двадцатого века Лосскому принадлежит первое место. Говоря так, мы отнюдь не закрываем глаза ни на трудности и, отчасти, неуместности сравнений, ни на то, что некоторые историки философии отдают предпочтение Франку (Зеньковский) или О. Павлу Флоренскому (Яковенко). Нет сомнения в том, что Франк – единственный русский философ, которому, кроме Лосского, удалось создать глубокую, метафизически и логически выдержанную систему. Но если Франк превосходил Лосского иногда глубиной мысли, своей погруженностью в предмет его философского внимания, то в смысле продуманности и «слаженности» системы у Лосского в русской мысли нет соперников. О. Павел Флоренский написал гениальную местами книгу «Столп и утверждение Истины» и наметил в высшей степени глубокую и оригинальную систему «антиномического моно-дуализма» (учение об истине как антиномии). Но, пусть в силу внешних обстоятельств, он не развил с достаточной полнотой и ясностью свою систему.

О. Сергей Булгаков, также мыслитель необычайной силы и глубины, движется преимущественно в стихии религиозной метафизики. Бердяев, нашедший столь большой отклик, признание на Западе и возвышающийся иногда до

гениальности, не был слишком озабочен проблемами гносеологии. Сила Бердяева – в огненности его мысли и в его этическом пафосе. Но он сознательно не строил метафизической системы. По всем этим соображениям, признание Лосского первым русским мыслителем, думаю, мне, более чем заслуженно. Нужно заметить, что историки русской философии были не слишком благосклонны к Лосскому. Б. Яковенко, хотя и отдает в своей чешской «Истории русской философии» (1938) Лосскому больше должного, чем в своих «Очерках», все же считает его эклектиком. В. Зеньковский признает Лосского «ведущим» мыслителем, «остроумным и находчивым» в своих гипотезах, но отдает пальму первенства Франку и, отчасти, С. Булгакову. Он даже поместил Лосского (правда, с оговорками) в главу «Русские лейбницианцы». Конечно, из столкновений мнений рождается истина. Но мне кажется, что к Лосскому более, чем к кому-либо другому из русских мыслителей, применим эпитет «классический».

* * *

Кончина Н. О. Лосского как бы символизирует конец целой эпохи русской культуры – периода русского религиозно-философского Ренессанса, давшего России и миру целую плеяду высокоталантливых мыслителей, из которых Лосскому принадлежит, думаю, первое место. С его смертью с русской культурной сцены ушел последний из могикан этой эпохи. Лосский является, безусловно, самым крупным умозрительным представителем русской философии и одним из самых значительных философов XX века вообще. До революции невозможно было представить себе интеллигентного русского человека, который не знал бы, по крайней мере, имени Лосского. На трудах Лосского воспитывалось не одно поколение мыслящих русских людей. Имя Лосского известно также в заграничных философских кругах, хотя он и не достиг той степени славы, которой заслуживает. Лосский – продолжатель лучших традиций чистой философии, занятой основными проблемами познания и бытия. В противоположность большинству русских философов XX века, которых религиозные и социальные интересы то и дело уводили от чисто

философских исследований, Лосский был чуть ли не единственным русским мыслителем, которому удалось создать не только внутренне цельную, но и внешне законченную систему философии. В этом отношении наряду с Лосским можно по калибру поставить только С. Франка. Хотя все труды Лосского характеризуются строгостью мысли и метода и доступны лишь лицам, обладающим хотя бы минимальной философской культурой, он не был только кабинетным мыслителем. Лосский был выразителем определенного мировоззрения, отличающегося органической цельностью и одушевленного как стремлением к истине, так и религиозно-моральной направленностью. Острота анализа дополнялась у него полнотой синтеза. Он создал не только систему философии, но и целостное мировоззрение. Его книги полны пафоса учительства – и недаром на кафедре он имел мало себе равных. Лосский выступил со своими первыми философскими трудами в начале XX века. Труды Лосского сразу обратили на себя внимание глубокой эрудицией, строгостью анализа, полнотой синтеза, смелостью мысли, формально-логическим совершенством выполнения. Его новая гносеологическая теория (интуитивизм) была новым словом не только в русской, но и в мировой философии и вызвала в свое время оживленную полемику. От гносеологии и логики Лосский перешел к метафизике, далее – к проблеме свободы воли, к аксиологии (теории ценностей), к этике, философии религии и написал ряд трудов и статей по специальным философским проблемам. В этом отношении творческий путь Лосского характеризуется той же органической цельностью, которая отличает его мировоззрение. Заслуги Лосского в основных и частных философских проблемах велики и будут еще осмысливаться долгое время. В области гносеологии непреходящей заслугой Лосского является создание и обоснование интуитивистической теории знания, согласно которой предмет вступает в кругозор сознания не как отражение, копия и т.д., а в подлиннике. Это учение о «гносеологической координации» – одно из счастливейших открытий Лосского, своей простотой и умозрительной

показуемостью философски чрезвычайно убедительных (см. «Обоснование интуитивизма», 1906, «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция», 1939). Именно Лосскому удалось освободить философскую мысль из-под гипноза «Критики чистого разума» Канта, в течение более чем столетия невольно склонявшую философскую мысль к субъективизму (а о том, что т. н. «объективизм» материализма куплен ценой философского самообмана и что энгельсовская «теория отражения» есть плод философского недомыслия и догматизма, читатель может убедиться из книги Лосского «Общедоступное введение в философию»). В области метафизики Лосский творчески обосновал и преобразовал лейбницевское понятие «монады», или, по терминологии Лосского, «субстанциального деятеля». В основном Лосский идет по пути Лейбница, утверждая «субстанциальные деятели» как духовные сущности, или «персоны» (отсюда и «персонализм»). Но если монады Лейбница суть герметически закупоренные существа, то субстанциальные деятели Лосского мыслятся им пребывающими в органическом взаимодействии друг с другом. Мир есть, по учению Лосского, «органическое целое», причем эта органичность минимальна (но реальна) в материальном мире и повышается по мере восхождения к высшим формам бытия. Важно подчеркнуть, что Лосский признает действительность реального бытия – как материальных, так и психических процессов, не сводя дух к «высшей функции материи» или материю к «низшей форме духа». Но он утверждает, что реальное бытие существует на основе идеального – сверхпространственного и сверхвременного. Он хорошо показывает, что проблема отношения материи и психики неразрешима без признания идеального бытия. Это подчеркивание Лосским реальности идеального бытия особенно полезно в наше время, когда многие философские направления (в том числе материализм) грубо смешивают психические процессы с идеальным бытием. Чрезвычайно важно также различие, проводимое Лосским между «отвлеченно-идеальным бытием» – основными категориями идей и «конкретно-идеальным бытием» –

субстанциальными деятелями, которые суть не абстрактные сущности, но конкретные существа. Само понятие идеального бытия вводится Лосским отнюдь не догматически, а самым неотразимым путем – анализом событий и процессов в пространстве и времени и нахождением условий их существования (см. «Мир как органическое целое», 1917). Каждый «субстанциальный деятель», особенно такого высокого типа, как человеческая личность, обладает свободой, на человеческой ступени – свободой воли. Лосский убедительно показывает, что последовательный детерминизм, с его кошмаром железной необходимости, при которой человек низводится до степени марионетки, не подтверждается научными данными и вступает в противоречие с непосредственными данными самосознания. В противоположность этому, Лосский защищает последовательный индетерминизм, утверждая принципиальную свободу воли от окружающей среды, от наследственности, от прошлого и даже от Господа Бога. Человеческая личность, по Лосскому, несводима к несомненно влияющим на нее факторам, ибо она обладает «сверхкачественной свободой выбора», способностью творить и вносить в мир содержания бытия. Лосский различает при этом формальную свободу, искони присущую личности, от «положительно-материальной свободы», достижение которой требует творческого усилия и самоопределения. Человек свободен даже от своего Творца в том смысле, что Бог захотел сотворить человека свободным, тем самым допуская, чтобы человек мог отойти от Бога и пойти по пути зла, – ради того, чтобы человек не стал «автоматом добродетели», а мог свободно служить Богу (см. «Свобода воли», 1925). В своей этике Лосский утверждает абсолютность нравственной ответственности – как за мотивы поступка, так и за его объективные последствия. Однако этот моральный ригоризм смягчается признанием того, что религиозное Добро стоит выше нравственного, что выше голоса долга стоит любовь к Богу и ближним, прощающая, при наличии смирения, наши нравственные несовершенства. Особенно ценны главы, где автор предостерегает против «фанатизма нравственности»,

убивающего любовь к живой личности. Подчеркивая, что этика должна сочетать любовь к живой личности с требованием служения сверхличным ценностям, Лосский называет свою этику «персоналистической» и «абсолютной». Психологические иллюстрации, которыми богата эта книга, сообщают построениям Лосского драматическую напряженность. Наряду с «Двумя основами морали и религии» Бергсона и «Этикой» Гартмана, «Основы этики» («Условия абсолютного Добра», 1949) Лосского являются лучшей системой этики, написанной за последнее пятидесятилетие. Среди критических работ Лосского особо стоит его брошюра «Диалектический материализм в СССР» (1934). В брошюре Лосского убедительно показывается, что диамат искусственно балансирует между механическим материализмом и идеализмом. Самое совмещение материализма и диалектики представляет собой внутреннее противоречие, ибо материализм и подлинная диалектика – вещи несовместимые. Брошюра Лосского написана в высшей степени объективно, без журнального полемического задора, и, именно благодаря этому, его аргументы выигрывают в своей убедительности. Лосский хорошо показывает, что, при наличии свободы мысли, диалектический материализм развился бы в новую систему идеализма. В своем же казенном виде эта теория не выдерживает пробного камня философской критики. Появление в 1951 году (по-английски написанной) «Истории русской философии» Лосского вызвало ряд откликов в советской печати, особенно на страницах «Вопросов философии». Советские критики обвиняли книгу Лосского (а также одноименный труд проф. В. Зеньковского) в искажении исторической перспективы и необъективности – главным образом за критику диамата и за подчеркивание Лосским большой философской ценности русских религиозных философов и философов-идеалистов. Однако на самом деле Лосский именно ставит в правильную перспективу ход развития русской философской мысли, и его «История русской философии» – как и все его труды – отличается объективностью. Иностранные критики придерживаются мнения, что только после трудов Лосского и Зеньковского развитие

русской философии получило объективное историческое освещение. Будучи систематиком, Лосский отводит в своей книге более внимания философам, мышление которых отличалось систематичностью, и менее – философским импрессионистам. В этом отношении в книге Зеньковского отводится более внимания исторической преемственности идей. Но для всех, кто хочет основательно ознакомиться с учениями наиболее выдающихся русских мыслителей – В. Соловьева, Франка, Бердяева, Булгакова, самого Лосского, – можно рекомендовать именно книгу Лосского.

С. Л. Франк

Строго говоря, Франк не был в такой степени типичной фигурой Ренессанса, какими были Бердяев и О. С. Булгаков. Если мотивы религиозного обновления оказались и у него доминирующими, то не менее сильна была во Франке стихия чистой философии. Подобно Н. Лосскому, Франк начал строить свое учение с гносеологического оправдания. Несмотря на то что он отдавал более чем солидную дань философской публицистике, в своих капитальных трудах он полон пафоса системности. Во Франке была классическая строгость мысли и метода, склонность проводить тончайшие умозрительные различия; богословские, экзистенциальные и культуроведческие мотивы, владеющие творчеством Булгакова, Бердяева или В. Иванова, не были чужды Франку, но они были закованы у него в тяжелую философскую броню. Франк не так волнует нас, как Бердяев, не так возносит к богословским высотам, как Булгаков, он скорее погружает нас в ясные глубины своей мысли; Франк умел живо чувствовать современность и болеть ее проблемами, но это не мешало ему созерцать бытие «под знаком вечности», по-новому освещать традиционные и вечные проблемы. В этом отношении можно провести параллель между ролью Тютчева в нашей поэзии и ролью Франка в нашей философии – для обоих характерна погруженность в вечное и зоркость к временному и современному. Семен Людвигович Франк родился в 1877 году в интеллигентной еврейской семье (сын врача, внук раввина). Еще будучи гимназистом, он увлекся марксизмом и стал членом марксистского кружка. Окончив гимназию, он поступил на юридический факультет Московского университета. В 1899 году он был на короткое время арестован и лишен прав проживать в университетских городах. В том же году Франк уехал за границу, где продолжал свои занятия в Гейдельберге и Мюнхене. В 1900 году он написал свой первый труд «Теория ценности Маркса», где подверг экономическое учение Маркса обстоятельной критике. Философская эволюция Франка шла, как и у большинства представителей Ренессанса, от марксизма к

идеализму. В 1902 году в получившем широкую известность сборнике «Проблемы идеализма» Франк напечатал свой первый философский этюд «Фр. Ницше и этика любви к дальнему», где дан вдумчивый и интересный анализ этики Ницше и где Франк стремится найти положительное зерно в философском творчестве Ницше. Столь же вдумчиво и блестяще написаны дальнейшие этюды Франка (о прагматизме, о Гёте и пр.). Все же на основании этих статей еще трудно было предсказать, что автор их явится одним из самых выдающихся русских философов и что именно Франку суждено будет дать едва ли не самый совершенный философский синтез, который когда-либо удавался русской мысли. В 1906 году Франк, при участии Струве, издавал журнал «Свобода и религия», где он стоял на позициях либерализма, защищая свободу и культуру как от правительственной бюрократии, так и от неумеренных увлечений левого крыла нашей интеллигенции, готовой принести в жертву свободу и культуру ради одержимости идеей социальной справедливости. В этом журнале принимали участие также Бердяев и Булгаков. В 1907 году Франк принял деятельное участие в знаменитом сборнике «Вехи». Он написал для этого сборника одну из лучших статей «Этика нигилизма», где обвинял русскую интеллигенцию в «арелигиозном морализме», оборачивающемся на практике «культурным нигилизмом». Вследствие подобного умонастроения, писал Франк, из русского интеллигента вырабатывается тип «воинствующего монаха нигилистической религии земного благополучия». Как бы то ни было, в последующие годы Франку удалось преодолеть соблазн ухода в философскую публицистику, хотя бы самого высшего стиля. Вскоре Франк начинает писать свою магистерскую диссертацию, вышедшую в 1915 году под названием «Предмет знания». В этой книге, одном из лучших произведений русской гносеологической мысли, впервые развернулось во всю мощь необычайное философское дарование Франка. В 1918 году выходит в свет новая книга Франка, которую он представил на соискание степени доктора философии: «Душа человека». По обстоятельствам смутного времени, защита этой диссертации

не могла состояться. Сама книга, ставшая теперь библиографической редкостью, содержит целую систему «философской психологии». С 1917 по 1921 год Франк занимал кафедру философии в Саратове, а затем – в Москве. В 1922 году, совместно с другими русскими учеными, Франк высылается советской властью за границу и поселяется в Берлине. В течение двадцатых годов Франк издает ряд новых книг, из которых особенно отметим «Духовные основы общества», «Основы марксизма», «Введение в философию» и «Крушение кумиров». С 1930 по 1937 год он читает лекции в берлинском университете. Когда преследование евреев приняло в Германии серьезные размеры, Франк вынужден был уехать во Францию, а затем в 1945 году в Англию. В 1939 году выходит в свет лучшая из его книг, подводящая итоги всему его философскому развитию, – «Непостижимое» и в 1950 году «Свет во тьме» (система этики). Скончался Франк в декабре 1950 года, в Лондоне. Гносеологический фундамент философии Франка был заложен им в книге «Предмет знания». Основная мысль книги проста и в то же время необычайно плодотворна. Это – мысль о полноте, неисчерпаемости и абсолютном единстве бытия. Франк следует здесь, по его собственному признанию, соловьевскому учению о «всеединстве», обосновывая, однако, свою концепцию всеединства с большей солидностью, последовательностью и логическим совершенством, чем Вл. Соловьев. Самое интересное, что он приходит к усмотрению «трансрациональности» бытия на основании чрезвычайно рационального построения, а именно – путем логического анализа суждений. Так, всякое определенное А можно мыслить лишь в его соотнесенности с каким-то не-А. Но сама соотнесенность А и не-А предполагает, что оба они (А и не-А) являются членами некоего объемлющего единства, которое должно мыслиться сверхопределенным, «трансцендентным». Это искомое единство не вмещается в рамки логической системы именно потому, что оно есть то, что является условием возможности системности. Как таковое, оно с необходимостью «мета-логично», точнее – оно есть «металогическое единство» или «Всеединство». Строго говоря,

Всеединство не может вмещаться в двухмерные рамки рационального, будучи как бы «бытием третьего измерения». Оно не может быть предметом мышления, ибо оно «сверхпредметно». Всякое индивидуальное бытие укреплено во Всеединстве. «Творческое безусловное бытие есть темное материнское лоно, в котором впервые зарождается и из которого берется все то, что мы зовем предметным миром». Главная заслуга Франка заключается в тех гносеологических выводах, которые он делает из своей философии Всеединства. Хорошо показывая, вслед за Лосским, неудовлетворительность идеализма, растворяющего бытие в сознании, Франк принимает интуитивизм Лосского как единственную теорию познания, радикально преодолевающую гносеологический идеализм учения об интуитивном строении знания. Только эта теория, добавляет Франк, дает радикальный выход из тупика замкнутости сознания в самом себе, в который философская мысль была заведена Кантом, Юмом и их последователями.

* * *

Влияние Лосского на Франка совершенно несомненно и засвидетельствовано собственным признанием философа. Тем более непонятно, почему такой выдающийся историк русской философии, как о. В. Зеньковский, пытается в своей книге умалить значение этого влияния, почти умалчивая о нем. Это тем более непонятно, что Франк глубоко своеобразно истолковал интуитивизм, сделав из него выводы, значительно отличавшиеся от выводов Н. Лосского. Признать факт этого влияния отнюдь не значит причислять Франка к эпигонам. Достаточно вспомнить, что Шеллинг непонятен без Фихте и Гегель – без Шеллинга, что отнюдь не снижает самобытности мысли каждого из членов великой троицы немецкого идеализма. Говоря конкретно, из тезиса Лосского об органической сочетанности субъекта и объекта знания (т.е. из тезиса о «гносеологической координации») Франк делает вывод, что оба члена знания, субъект и предмет, должны мыслиться и существуют на фоне некоего объемлющего их единства. А это значит, что сознание не противостоит бытию, но включено в бытие. Сознанию противостоит лишь «предметный» мир –

область «объективируемого», в то время как подлинное бытие (или «сущее», по терминологии Вл. Соловьева) не знает раздвоения на субъект и предмет. Поэтому Франк отличает «предметное» знание действительности и «абстрактное» знание логических связей между элементами действительности от «живого знания», достигаемого через сверхрациональное, онтологическое слияние с предметом, сопереживание бытия. Иначе говоря, предметом эмпирического знания является действительность, «пластическая и гибкая, никогда не равная самой себе». Предметом идеального знания является вневременный мир идей, пронизывающий как внешний, так и внутренний мир. Идеальное знание приводит в единство и в систему данные опыта, однако это единство рационально и статично и, как таковое, есть лишь «бледный намек» на металоогическое всеединство, открывающееся в «живом знании». Было бы ошибкой толковать систему Франка в том смысле, что отвлеченное знание предметного мира субъективно и что лишь в постижении Всеединства мы имеем дело с интуитивным познанием. По Франку, предметное знание не менее объективно, чем «металоогическое», только оно (предметное, отвлеченное знание) направлено на поверхность вещей, на застывание, мертвое бытие, а не на его сокровенную глубину. Но эта застывшая поверхность бытия существует объективно, а не как продукт познавательной конструкции – и в этом Франк остался верен основному замыслу интуитивизма. «Предмет знания» Франка, наряду с «Обоснованием интуитивизма» Лосского, – лучшее произведение русской гносеологической литературы. Мало того, эта работа представляет также ценнейший вклад в мировую философскую мысль. Когда в 1921 году Н. Гартман выпустил свою лучшую книгу «Основы метафизики познания», в которой он обосновал новую дисциплину – «Метафизику знания», то он повторил в ней главные аргументы С. Франка. Вопрос о влиянии Франка на Гартмана остается открытым, но, принимая во внимание, что Гартман учился незадолго до войны в Петербургском университете, влияние это можно считать весьма вероятным. Ведущая западная гносеологическая мысль развивалась в

начале XX века в направлении онтологизма (напр., зарождавшаяся тогда феноменология Гуссерля). Следует заметить, что в этом отношении русская гносеологическая мысль на голову впереди западной – и главным образом именно благодаря Лосскому и Франку. В свое время Масарик и некоторые другие зарубежные русоведы упрекали русскую мысль в отсутствии критического, гносеологического духа. Творчество Лосского и Франка опровергает это ложное утверждение. Русская гносеологическая мысль XX века осуществила то, что пытался осуществить в свое время Вл. Соловьев – дать «теоретические основы цельного знания», вывести философскую мысль из тупика имманентности, в который она зашла, следуя по пути Канта и Юма.

* * *

Если в «Предмете знания» Франк подошел вплотную к метафизике Всеединства, то в «Непостижимом» – произведении, написанном им 25 лет спустя, на склоне его дней, – он дает глубинно задуманную и с редким мастерством выполненную систему Всеединства. Можно сказать, что в «Непостижимом» Франк собирает обильную жатву с плодов «черновой работы», проделанной им в «Предмете знания». В частности, литературное мастерство Франка, проявившееся и в «Предмете знания», и особенно в его философских этюдах, развернулось здесь во всей зрелости и выразительной силе. В качестве «мotto» к книге Франк взял цитату из любимого своего мыслителя, Николая Кузанского, влияние которого наиболее определило собой его творчество: «Непостижимое постигается посредством его непостижения». И во всей книге Франк живо дает нам почувствовать, что «познаваемый мир со всех сторон окружен для нас темной бездной непостижимого». «Неведомое и запредельное, – говорит Франк, – дано нам именно в этом своем характере неизвестности и неданности с такой же очевидностью и первичностью, как содержание непосредственного опыта». Едва ли не самое значительное в книге – это новое во всей философской литературе и чрезвычайно ценное различие, проводимое им между «Непостижимым для нас» (кантовской «вещью в себе») и

«Непостижимым в его самобытии». Путем углубленного и тончайшего анализа Франк показывает, что на дне всех пластов бытия – внешнего мира, мира самосознания и вневременного мира идей – лежит неизбывный иррациональный остаток окружающей нас и в нас сущей тайны бытия. Считать эту исконную таинственность бытия следствием нашей ограниченной способности восприятия – значит упростить проблему, значит низвести тайну на степень неразрешимой шарады, значит точно очертить область постижимого, за которым человеческому разуму нечего искать (путь Канта). Парадоксальным образом тогда, под предлогом «непостижимости» абсолютного бытия, рассудок с тем большим рвением выхолостит все глубинное из предметного мира, вложит его в прокрустово ложе своих категорий. Но Франк показывает нам, что Непостижимое пронизывает собой всю реальность, что Непостижимое везде свидетельствует о себе и просвечивает через все предметы с определенной очевидностью, в качестве «явной тайны». Даже слово «Всеединство», примененное к «Непостижимому», есть лишь бледный перевод с непереводаемого оригинала. По существу, Всеединое Непостижимое Франка есть абсолютное Божество апофатического (отрицательного) богословия – то «Ничто», в котором Фауст надеялся найти «Все». Во всей философской литературе (кроме разве Плотина и Николая Кузанского) мы не найдем такого глубинного анализа «категорий Непостижимого» (если можно так выразиться), как в книге Франка. Непостижимое Всеединство есть не только то, что было, есть и будет. Оно есть скорее «источник бытия», чем само «готовое» или «имеющее быть» бытие. Выражаясь в условных терминах Франка, оно не только «трансдефинитно», но и «трансфинитно», хотя само оно лежит совсем в другом измерении, чем антиномия конечности и бесконечности. Так, было бы упрощением мыслить себе отношение Всеединства к мировым определенностям как отношение целого к частям, хотя в категории целого угадывается что-то о Всеединстве. Абсолютное Непостижимое есть больше, чем бытие. Оно есть «потенциальность» и «свобода». Оно есть то, что порождает бытие: Франк

употребляет слово «мочь» (в качестве существительного) для выражения сущей потенции бытия.

Эта потенциальность, или «сущая мочь бытия», совпадает по существу с тем, что мы называем свободой, которую Франк характеризует как «последнюю, сокровенную глубину человеческой личности». Именно через свободу совершается переход «мочи» в «действительность». Именно в свободе дана живая связь между первоисточником бытия и «готовым» бытием. «Через момент свободы как раз и совершается трансрациональное слияние или сплетение трансцендентного и имманентного начал». Итак, свобода, по Франку, «трансрациональна» (хотя и не иррациональна), ибо она есть наиболее явное проявление Непостижимого в мире самосознания. В связи с этим он намечает интересное преодоление детерминизма. Детерминизм означает «определенность одной определенности другой определенностью» (напр., определенность личности средой). Но, если глубина личности есть самость, как «внутреннее обнаружение Непостижимого», то мы получаем «определенность определенности неопределенностью», то есть так называемую свободу воли. Подобно Бергсону, Франк утверждает свободу ценой признания ее иррациональности (в концепции Франка – трансрациональности). В конце книги Франк ставит радикальный вопрос о взаимоотношении между внешним, «предметным» миром и миром самосознания. Каждый человек живет в двух мирах – «публичном», «объективном», и в своем внутреннем. Отсюда невольно рождается сомнение в объективном значении психической жизни, столь «призрачной» по сравнению с солидной реальностью внешнего мира. Франк преодолевает это сомнение путем указания на то, что душа человеческая есть «микрокосм», в котором за «поверхностным миром сознания», «соотнесенным» с предметным миром, разверзается темная глубина «подсознательной» реальности – темная глубина человеческой «самости», не тождественной с субъектом сознания, ибо познавательная функция – «самый безличный аспект личного бытия». Здесь Франк по-новому излагает идеи, положенные им в основу «Души человека». Мир

самосознания с его глубинным субъектом – «самостью» – дан в форме «я семь». Иначе говоря, самость есть самое явное обнаружение «самобытия» как категориальной формы «Непостижимого». Можем ли мы на этом основании, спрашивает Франк, отождествить абсолютное бытие с нашей собственной самостью? Есть ли наша самость то самое Абсолютное, которое обнаружило себя на дне и в основе предметного бытия? Ответ Франка на этот вопрос раскрывает нам высший синтез его системы. Если руководиться принципом тождества, говорит он, то между Абсолютным, как основой предметного бытия, и нашей самостью нельзя усмотреть сущностного единства. Рационализм не в силах преодолеть дуализма «я» и «не я». Однако, продолжает он, в сфере абсолютного бытия мы должны возвыситься над принципом тождества и искать лишь «металогическое подобие». «Непостижимое», пишет он, никогда не самотождественно, в каждый момент и во всех своих конкретных проявлениях оно является чем-то абсолютно новым, единственным и неповторимым. Поэтому нельзя свести единство самосознания ко Всеединству, лежащему в основе внешнего мира, но нельзя и, наоборот, сводить Всеединство к самости. Иначе говоря, единство самосознания и предметного мира «абсолютно и трансрационально», и оно возможно лишь в форме «монодуализма». «Я есмь и не есмь абсолютное». Мистическое усмотрение того, что «я во всем», должно быть дополнено мистическим усмотрением того, что «все во мне». Показывая рациональную неразрешимость традиционных философских проблем и антиномий и оправдывая этим самым частичную законность скептицизма, Франк показывает далее, что традиционные антиномии свободы и необходимости, трансцендентности и имманентности и т.д. могут быть разрешены лишь в свете «антиномического монодуализма», т.е. разрешения антиномий в усмотрении их металогического единства. Сфера Непостижимого (понятие «сфера» имеет здесь, конечно, только метафизическое значение) есть, таким образом, сфера «совпадения противоположностей», в связи с чем Франк и вводит термин «монодуализм» и «двуединство». В

свете этой высшей интуиции всеединства всякое взаимоисключающее «или–или» превращается во всеобъемлющее и всеприемлющее «и это – и то». Иначе говоря, в свете «металогического единства» все противоречия жизни и бытия разрешаются в высшем всеприемлющем синтезе. Вслед за Николаем Кузанским, Франк называет такое металогическое знание «умудренным неведением» (неведением – ибо по отношению к рациональному сознанию высшая мудрость подобна «неведению»; «умудренным» – потому что оно проистекает не от недостатка, а от полноты знания). Подобно Флоренскому и Бердяеву, Франк – «антиномист»: он считает, что путь к истине ведет через антиномии. Антиномизм, намеченный еще Кантом, пустил глубокие корни в новой русской философии. Этому «антиномизму» противостоит учение о Логосе, как «целостном разуме», развитое братьями Сергеем и Евгением Трубецкими, Н. Лосским, В. Эрном и другими.

* * *

В свете этого же «антиномического монодуализма» Франк подходит к философии религии (самый подзаголовок его книги носит заглавие «Онтологическое введение в философию религии»). В своей последней глубине, говорит он, «Непостижимое» есть «Божество», «Святыня». Как и для Мейстера Экхарта, для Франка «Божество» глубже, чем личный Бог, который «немыслим без отношения к тому, что есть Его творение». Личный Бог положительного Откровения рождается из неисследимой глубины «Божества», которое должно мыслиться как «самобытие», без отношения к чему-то другому, так как и это другое должно находить свое основание в самом Божестве. Но если мы сосредоточимся только на этом «отрицательном» знании Божества, то мы потеряем из вида живую связь между Ним и миром, между Богом и человеком. Антиномия человеческого и божественного должна быть пережита, по Франку, в полной силе, перед тем как будет найден высший синтез. Если Богу нет никакого дела до страданий Им сотворенного (точнее, по Франку, из Него родившегося) мира, то такой Бог будет подобен «метафизическому чудовищу». Если, с другой стороны,

человеческое «я» утверждает себя вне отношения к Абсолютному, оно становится одержимым ненасытной жадой самоутверждения. Так индивидуальность становится для себя «фиктивным, абсолютным, псевдобожеством», из него возникает борьба всех против всех – «адская мука земного существования». Однако Франк отказывается принять традиционную «теодицею» (учение об оправдании Бога за мировое зло) ссылкой на человеческую свободу, ибо свобода есть источник как добра, так и зла. Он договаривается даже до утверждения, что «проблема теодицеи абсолютно неразрешима рационально». Мало того, «объяснить зло» значило бы, по Франку, «оправдать зло», что противоречит сущности зла как того, что абсолютно «не должно быть». По Франку, зло можно лишь описать, а не объяснить; этот отказ от разрешения проблемы теодицеи – может быть, главной философской проблемы вообще – в высшей степени характерен для той метафизической позиции, которую утверждает Франк. Неспособность объяснить источник зла является Немезидой всех монистических систем, всякого пантеизма. И, хотя система Франка слишком глубока и утонченна, чтобы ее можно было окрестить традиционным термином «пантеизм», она разделяет некоторые недостатки, присущие пантеизму хотя бы самой утонченной формы.

Логически рассуждая, Франк мог бы попытаться разрешить проблему теодицеи в духе того, как он раз решает основные антиномии: признать, что Божество находится «по ту сторону добра и зла» и что в свете металогического Единства самая противоположность эта «снимается» в усмотрении «высшей гармонии». Но тогда мы вправе признать тень Достоевского, с его аргументом о «неискупленной слезинке умученного ребенка» и о том, что человек вправе отказаться принять эту внешнюю гармонию. Очевидно, Франк был слишком этически чутким мыслителем, чтобы домыслиться до Божества, которое находится «по ту сторону добра и зла». Поэтому в проблеме теодицеи всегда предельно ясная и последовательная мысль Франка как-то обрывается, словно мыслитель не хотел встретиться с этой проблемой лицом к лицу. В ряде

высказываний Франк склоняется к идее Якова Бёме о «темной природе в Боге», возлагая таким образом ответственность за зло если не на Бога, то на то, что содержится в Боге. «Место безусловного перворождения зла есть то место реальности, где она, рождаясь в Боге и будучи в Боге, перестает быть Богом». И еще тут же: «Зло зарождается из несказанной бездны, которая лежит как бы на пороге между Богом и не-Богом». В жизненном опыте, пишет он далее, эта пропасть дана мне как мое собственное «я», как бездонная глубина, которая и соединяет меня с Богом и отделяет меня от Него. Как мы видим и как это уже отмечено о. В. Зеньковским и Н. Лосским, не только разрешение, но и постановка проблемы теодицеи явно не удалась Франку. Ибо, как тонко замечает Н. Лосский, проблема теодицеи неразрешима рационально, по Франку, совсем в ином смысле, чем тот, в каком он утверждает рациональную неразрешимость (и трансрациональную разрешимость) основных философских антиномий. Так, проблема зла оказывается у Франка не «трансрациональной», а «иррациональной», несмотря на то что в иррационализме Франк справедливо видит «обратную сторону рационализма» и даже «преждевременное банкротство философской мысли». Имея в виду несовершенство земной действительности и явное присутствие зла в мире, Франк признает, что Всеединство здесь «надтреснуто», но, прибавляет он, эта надтреснутость существует «только в земном плане». Так же, как отпадение от Божества действительно «только в человеческом аспекте». В божественном аспекте Всеединство остается навеки нерушимым, ибо все его нарушения непосредственно заполняются положительным бытием, истекающим из самого первоисточника. Таким образом, отказываясь хотя бы «трансрационально» наметить путь разрешения проблемы зла, Франк остается верен до конца своему замыслу метафизики Всеединства. Более углубленный анализ концепции Всеединства Франка показал бы, что в ней проведено чересчур тесное сближение мира с Богом. О. В. Зеньковский справедливо указывает на то, что у Франка отсутствует фактически идея творения. Сам Франк говорит, что его учение о происхождении

мира из глубин Всеединства есть «нечто среднее между эманацией и творением». Такой анализ показал бы также, что, хотя Франк является защитником свободы и очень удачно применяет свою сверхкатегорию сверхрационального для решения этой проблемы, свобода эта совпадает у него в конце концов с божественной («трансрациональной») необходимостью. Если Франк прав в том, что зло владеет человеческой душой через одержимости, что нас влечет ко злу «бездна хаоса», то он недостаточно объясняет, почему мы все-таки сполна ответственны за творимое нами зло. Конечно, Франк мог бы повторить тут, что «объяснить зло – значит оправдать его», но он упускает из виду, что не всякое объяснение есть оправдание. «Понять – простить» есть ложный тезис, приемлемый лишь с детерминистской точки зрения, которая неприемлема для Франка.

Если все конечные объяснения упрутся в бездонную тайну (и Франк как никто умел раскрыть исконную таинственность бытия), то в данном случае Франк преждевременно ссылается на тайну, не пытаясь даже укоренить ее в «трансрациональном» двуединстве. Зло оказывается у него скорее «иррациональным», чем «трансрациональным». В частности, не случайно, что наиболее глубокая форма зла – восстание твари против Творца – как-то не вмещается в здание метафизики Всеединства. Как бы то ни было, даже в проблеме зла, наименее удачно поставленной, по нашему мнению, Франком, можно найти редкие по силе и глубине проникновенные страницы.

* * *

Если в «Непостижимом» Франк выступает как просвещенный и умудренный гностик, то в «Свете во тьме» он вплотную поставил себя лицом к лицу с этической проблемой во всей ее императивности. Метафизические позиции Франка остались здесь, формально говоря, прежними. Но в «Свете во тьме» налицо явная перестановка метафизических ударений. Не высказанная в его творчестве антиномия между гнозисом и этикой решается здесь в пользу *этики*. В основу замысла «Света во тьме» положены слова Евангелиста: «И свет во тьме

светит, и тьма не объяла его». В этих словах Франк справедливо видит основную загадку, основное нравственное противоречие всей нашей жизни: между явным нравственно-религиозным превосходством света над тьмой – с одной, и упорством и видимой мощью сил тьмы, с другой стороны. Франк указывает на внутреннюю антиномичность слов Евангелиста, давая вышеприведенному тексту такую формулировку: «Свет во тьме светит, и тьма противостоит свету, не будучи в силах поглотить его, но и не рассеиваясь перед ним». Евангелист исходит, – говорит далее Франк, – из дуалистического, а потому трагического представления о противоборстве между силами света и силами тьмы. И далее он в изумительно четких выражениях вскрывает трагическую метафизику, скрывающуюся за словами Евангелиста. В этих словах «описывается ненормальное, противоестественное состояние мирового бытия. Метафизически всемогущий и победоносный, по своему существу, свет... который есть обнаружение самого Господа Бога и поэтому «просвещает» всякого человека... эмпирически оказывается в мире в состоянии безвыходного противоборства с тьмой... Это есть величайший парадокс, нечто, что, в сущности, нельзя понять и «объяснить», но что необходимо констатировать именно в этой его непонятности и противоестественности...» Бытие в самой основе антиномично, логически объяснить эту тайну нельзя, это значило бы оправдать упорство тьмы, здесь допустимо и возможно только такое толкование зла, которое было бы не его оправданием, а, наоборот, его обличением. Если и в «Непостижимом» Франк говорит об иррациональной «надтреснутости» Всеединства в земном плане, то в «Свете во тьме» он говорит уже о «противоестественном состоянии мирового бытия», «метафизически невозможном». «Всемогущий, божественный свет оказывается в эмпирическом бытии мира все же не всемогущим, поскольку ему противится злая человеческая воля. Метафизически невозможное – ограниченность силы в мире божественного начала света – оказывается эмпирически-реальным». Трудно было бы лучше сформулировать всю загадочность власти тьмы и всю имманентную трагичность

мирового бытия, чем в вышеприведенном отрывке. Перед этой, метафизически описанной, трагедией бледнеют все утрированно-трагические упражнения современных экзистенциалистов. Единственно возможный здесь выход и единственно оправданная теодицея заключаются в указании на сияющий образ Христа, сошедшего в мир, чтобы принять на себя грехи мира и спасти мир от зла. «Мир во зле лежит... Но мужайтесь, ибо Я победил мир». Только свободное нисхождение Божества в отпавший мир – кенозис – может объяснить факт, что «Святыня», при всем своем метафизическом могуществе, выступает в составе мира только как одна из сил. Здесь совершается, продолжает Франк, какой-то кенозис, какое-то внешнее снижение и самоопустошение высших сил, явление и действие божественного начала в земном, в «рабьем» виде. Важно подчеркнуть, что попытка такого, метафизического, осмысления кенозиса была дана Франком именно в последнем его труде, где в фокусе его внимания стала загадка повреждения Всеединства в земном плане. Если раньше Франк пытался осмыслить зло с точки зрения «металогического единства», то теперь он становится на точку зрения «мира», точнее – «света, объятого тьмой». Мысль философа, возносившаяся прежде в металогическое Всеединство, нисходит на этот раз к трагедии земного существования. В своем основном замысле система Всеединства не потерпела при этом крушения, но перспектива отношения между Всеединством и «миром» претерпела при этом существенные модификации в процессе дальнейшего углубления философа в темную мистику зла. Между абсолютным совершенством Царства Божьего и трагедией земного существования разверзлась пропасть, прежде, по-видимому, представлявшаяся философу легко заполнимой из ресурсов Всеединства. Недаром в «Свете во тьме» он бросает замечание, что свет не мог просветить душу Иуды, то есть что иррациональная, темная свобода может противиться божественному свету. Во всей этой этике Франка так, как она изложена в «Свете во тьме», меньше гнозиса и больше исполненности духом подлинно христианской мистики. Франк

строит здесь свою этику, исходя из Откровения, лишь дополняя ее своим гнозисом. Он по-прежнему учит, что наш мир укоренен в Абсолютном. Но наш мир уже оказывается не сопричастным вечности и сам подлежит преодолению. Если в мире всемогущество Божие остается до времени незримым, сочетаясь с еще непреодоленной эмпирической силой тьмы, то сама форма бытия, которую мы называем миром, внутренне шатка и некогда должна быть преодолена. Поэтому «в мировом бытии не дано **никаких** гарантий для торжества начал добра и разума». Борьба между добром и злом вековечна. Мало того, так как «весь мир во зле лежит» и зло имманентно присуще миру и человеческой природе, то «борьба против него имеет смысл совершенно независимо от веры в победу над ним». Иными словами, Франк готов дать религиозную санкцию «автономной этике». Зло сопринадлежит к сущности мирового бытия, и полное и окончательное преодоление зла возможно лишь путем радикального преодоления самого «мира» – вот вывод, к которому приходит Франк в своей диалектике зла. Всякое мировое бытие неизбежно несовершенно – в этом мысль Франка невольно приближается к теодицее Лейбница. Франк остается верен своему утверждению, что «объяснить зло – значит оправдать зло» и что описание зла должно быть одновременно его обличением, а не оправданием. Но сказать, что зло неизбежно присутствует в составе «мира», – значит именно «оправдать» зло в мире (если держаться прежних предпосылок Франка). Однако это противоречие в мысли Франка – только мнимое, ибо оно не учитывает той «монодуалистической» позиции, на которой стоит мыслитель. Франк преодолевает эту антиномию различием между «совершенствованием» мира и его «спасением». Спасение мира возможно лишь через «обожение» мира и человека – через преодоление самой формы мирового бытия. Спасение мира возможно лишь актом божественной благодати, и самое большее, что может тут сделать человек, – быть возможно лучшим «проводником» благодатных божественных сил. В этом – высшая цель земного бытия, и в обещании конечного преодоления зла (и, тем самым, мира) заключается

метафизический смысл «благой вести». Но это отнюдь не снимает задачи совершенствования мира – создания в нем таких условий, при которых зло было бы сведено к минимуму. Хотя и эта задача осуществима, в конечном счете, действием благодатных сил, но здесь предоставляется широкое поле для самостоятельности человеческой воли. Цель спасения – озарение тьмы светом, цель совершенствования – возможно большее ограждение света от окружающей его тьмы. В наше время эти две задачи нередко смешиваются. Возможное совершенствование мира подменяется стремлением к метафизически невозможному силами человеческими «спасению». Так возникает «ересь утопизма», составляющая проклятие нашей эпохи. Природа самого заблуждения, говорит Франк, заключается в замысле «спасти мир» мерами закона, т.е. установлением некоего идеального, принудительно осуществляемого порядка. Но спасти мир принудительно невозможно, так как лишь просветленная свобода может явиться «проводником» сил благодати. Поэтому все утописты переносят на закон, в лучшем случае на моральное принуждение, ту функцию спасения, которую по существу дела способна осуществить только свободная сила Божией благодати. И так как задача сущностного спасения наталкивается на сопротивление человеческой природы, то в тщетной попытке осуществления этой задачи приходится прибегать к жестоким и деспотическим мерам. Попытка построить новый, идеальный мир наталкивается на препятствие в лице реально существующего мира, отсюда вытекает стремление уничтожить старый мир. В результате задача положительного построения нового мира на практике подменяется задачей разрушения, что приводит к господству в мире «адских сил». В наше время национал-социализм и большевизм особенно явили собой примеры этой стихии разрушения. В этом и заключается злая диалектика «ереси утопизма».

Но если «спасение мира» неосуществимо силами человеческими и приводит лишь к новому преумножению сил зла, то задача его совершенствования – вполне по силам

человеческим. Высшая этическая идея такого «совершенствования» – это идеальный образ мира, вложенный в него Творцом. Здесь этика Франка становится «онтологической» и даже «софийной», хотя он и не употребляет этого термина. Положительная, священная основа мирового бытия, говорит он, присутствует и действует в нем конкретно в форме некоей гармонии, согласованности отдельных частей, коротко говоря, в форме порядка или строя – того, что античная мысль разумела под непереводаемым словом «космос»: тот комплекс нормализующих начал, который человеческая мысль воспринимает как «естественное право» или как закон мировой жизни, установленный самим Богом. Отсюда вытекает, продолжает Франк, обязанность блюсти эти начала, пока не кончится самое время. Задача совершенствования есть, таким образом, задача «блюдения» богоустановленных начал и совпадает поэтому с задачей «сохранения мира». На этой мысли, вполне выдержанной в духе франковского «онтологизма», особенно настаивает мыслитель. По его мысли, то, что кажется нам «прогрессом», на самом деле есть не что иное, как «восстановление» неких утерянных давно положительных начал. «Всякое совершенствование мира есть... борьба против каких-то разрушений и бедствий, вносимых в жизнь грехом...» Всякая объективно оправданная реформа есть некое восстановление, возрождение, некий возврат к нормальному, исконному, естественному порядку жизни – к «образу мира», понимаемому как совокупность вечных устоев бытия. В лице устоев выражен сам замысел творения – богоутвержденный неизменный корректив факта грехопадения, совокупность начал и форм, охраняющих бытие от разрушительных сил.

Далее, Франк особенно обращает внимание на то, что в задаче сохранения мира нужна огромная напряженная энергия, чтобы поддерживать жизнь в стационарном состоянии. Мы стоим перед таинственной силой греха в мире. Враг, с которым нам приходится бороться, не есть случайный, внешний враг. Это есть внутренний враг, таящийся в глубине нашего сердца. Именно поэтому задача простого сохранения жизни приобретает

первостепенное значение. Окончательная победа здесь невозможна – дай Бог оградить мир от разрушительных сил. Нельзя было бы ярче и убедительнее выразить принципы и дух «онтологической», «софийной» этики, каковой является этика Франка. Намеченная выше антиномия между «резиньяцией» и необходимостью нравственного действия в мире находит, таким образом, свое разрешение: Франк исполнен резиньяции по отношению к невыполнимой задаче «сущностного спасения» мира, но он призывает в то же время к нравственной активности в деле «сохранения положительных начал» в мире и сохранению богозадуманного «образа мира», пока *не прейдет* сам «образ мира». Подобно Бергсону, хотя глубоко по-своему, Франк проводит мысль «о двух источниках морали и религии». Он стоит в своей этике на почве относительного дуализма. Заметим при этом, что если в «Предмете знания» и, особенно, в «Непостижимом» в термине «монодуализм» ударение падало скорее на «моно», то в этике ударение падает на «дуализм». Ибо этика мистической резиньяции, которая вытекала бы логически из системы Всеединства, свела бы на нет этический пафос. В этом отношении, повторяем, «Свет во тьме» обнаруживает некую эволюцию взглядов Франка – победу этоса над гнозисом. Этика совершенствования и этика спасения лежат как бы в двух разных измерениях. Цель закона – упорядочение, «совершенствование» жизни. Цель спасения – обожение человека, приобщение его Царству Божию, как реальности, пробивающемуся и сквозь тьму мира сего в образе «Света во тьме». «Благая весть» – радостное утверждение богосыновства человека... В этом потрясающем и ошеломляющем открытии, что царство Божие, доселе только предмет упоительной, но робкой мечты уже реально и неотъемлемо находится в нашем обладании как детей и наследников Отца небесного, заключается подлинное содержание благой вести. «Если ты в мире – бесприютный, нищий, гонимый скиталец, то только потому, что ты покинул свою родину и забыл о ней. Оглянись, вспомни о ней – и все, чего ты тщетно ищешь, окажется сразу в твоём обладании... сам Царь этой родины твоей души есть твой родной Отец, и Он

полон любви к тебе». Франк справедливо замечает при этом, что, вопреки всем распространенным взглядам, благая весть возвещает не ничтожество и слабость человека, а, напротив, его вечное аристократическое достоинство. Поэтому, продолжает он, все притязания позднейшего гуманизма имеют своим первоисточником благовест о богосыновстве человека, и в последнем лежит их единственное объективное основание. Потому Франк приемлет гуманистическую этику только в таком ее теогуманистическом толковании. Гуманистическая этика права, поскольку она утверждает достоинство и самоценность личности, становится опасным заблуждением, поскольку она забывает о «небесной родине» человека и начинает утверждать ценность человека в его отрыве от царства Божия. В русской религиозной философии, идущей от Вл. Соловьева, такая «теогуманистическая» этика чрезвычайно распространена, и этика Франка является в этом плане одной из ценных разновидностей ее. Особенно ценны в этой связи мысли Франка о смысле современного кризиса. Он правильно замечает, что обычное противопоставление веры и неверия недостаточно идет в глубину, что нравственный водораздел лежит между «скорбным» и «циническим» неверием, т.е. между желанием верить, не находящим себе предмета, и между отсутствием самой воли к вере. В скорбном неверии содержится чувство «Святыни», хотя только субъективно, в циническом – самое это ощущение вытравлено из сердца. Циническое неверие легко переходит в «заявление своеволия» и развязывает демонические силы, в то время как скорбное неверие (вера без упования) таит в себе потенции подлинной веры. В этом усмотрении «Святыни», как ценностного содержания веры, Франк как бы утверждает самостоятельность нравственного опыта, его относительную независимость от умозрения. Без наличия «Святыни» самая вера легко превращается в фанатическую одержимость. С другой стороны, «с опытом Святыни непосредственно связан опыт некоего великого царства святости, как реальности... более полный и глубокий религиозный опыт содержит в себе сознание абсолютной мощи

этой Святыни, несмотря на ее эмпирическую ограниченную силу».

* * *

Мы не можем в этом очерке отметить все философские заслуги Франка. В каждой своей книге он умел, проводя в сущности одну и ту же идею, по-новому развивать ее и по-новому освещать традиционные философские вопросы. Но нельзя пройти мимо его социальной философии, которой посвящена лучшая после «Предмета знания» и «Непостижимого» книга Франка «Духовные основы общества». Интересно, что сам Франк отрекся в последние годы своей жизни от этой книги и не дал согласия на ее переиздание, по причинам, о которых будет скоро сказано ниже. Но, как бы то ни было, книга эта содержит в высшей степени интересное и оригинальное учение о строении общества. В духе органического мировоззрения он считает общество не суммой индивидов, а органическим целым высшего порядка. Внешняя сфера социальности («общественность»), всегда более или менее механическая, основывается на солидарной первичной слитности индивидуальных «я» во всеобъемлющем «мы». Самое сознание «я» возникает при встрече и общении с «ты» (начиная от встречи пары глаз и кончая любовью). Этот дуализм «я» и «ты» преодолевается в сознании «мы», как целостного социального единства. Сознание «мы» живет в каждом любовном общении, в сознании принадлежности к семье, к нации, наконец, ко всему человечеству. Сознание «мы», по Франку, глубже сознания «я», которое возникло генетически позже. Сознание «мы», равно как встреча «я» и «ты» в высшем единстве, – первичного религиозного происхождения. Иначе говоря, в социальном «мы» Франк видит непосредственное отражение Всеединства в социальной жизни. Деспотизм и анархия есть, по Франку, две крайние формы извращения социальной жизни, извращения, проистекающие из атеизма и идолатрии той или иной формы. В этом смысле религия и церковь – основа всякой социальной жизни, и торжество атеизма приводит неизбежно к гибели данного общества. В «Непостижимом» Франк значительно углубляет свою

социальную философию, давая, так сказать, мистическую метафизику социальной жизни, как сферы, в которой раскрывается особый исторически-социальный аспект Всеединства. Социальная философия Франка органически связана с его целостной системой, и с этой точки зрения трудно понять, почему Франк отрекается от высказанного в «Духовных основах общества», как от «пережитой стадии мысли». Вероятнее всего. Франк боялся, что из его примата соборного «мы» над индивидуальным «я», при малокритическом подходе, можно сделать выводы в духе коллективизма. Во всяком случае, в этом отталкивании Франка от одной из лучших его книг нам видятся мотивы не столько философского, сколько психополитического порядка.

Вспомним, что Бердяев с еще большей резкостью отрекался от таких своих книг, как «Новое средневековье», вероятно, в силу того же инстинктивного страха оказаться в чем-то схожим с фашизмом, хотя излишне говорить, насколько Бердяев и фашизм – вещи несовместимые. Мы не можем в этом очерке касаться всех книг и статей Франка. Скажем лишь, что даже небольшие статьи Франка всегда глубоки и поучительны. Такие, например, брошюрного типа книги, как «Введение в философию», «Наука и религия», «Основы марксизма», «Крушение кумиров» и др. – незаменимые пособия для всех желающих серьезно изучать философию. Подводя итоги, можно сказать, что в лице Франка русская философия принесла один из самых зрелых и драгоценных своих плодов. Наряду с Лосским и Бердяевым, занимая свое особое место, Франк должен быть признан крайне глубоким и оригинальным русским мыслителем. Онтология познания, развитая им в «Предмете знания», остается непреходящим вкладом не только в русскую, но и в мировую философскую мысль. Его «метафизика Всеединства» – философски самая значительная система Всеединства в русской философии. Тот высший синтез, который дан им в «Непостижимом», вряд ли под силу любому из современных философов. Именно в этой книге могучее философское дарование Франка, облеченное в литературно мастерскую и изысканную форму, показало себя во всей своей

глубине и во всем своем из глубины просвечивающем блеске. После Плотина и Николая Кузанского вряд ли кто-нибудь из философов так предельно углубляется в проблему Непостижимого. Тот факт, что в постановке богословских тем, особенно проблемы зла, мысль Франка уперлась в тупик, ничуть не умаляет его огромных философских заслуг. У каждого философа имеется та «слепая» точка, на которой он терпит крушение. Подобные крушения всегда в высшей степени поучительны, ибо они проистекают не от дефектов или недодуманности, а от философской последовательности, от умственной смелости идти до конца по избранному пути.

Н. А. Бердяев

Наиболее известный из современных русский философ – Николай Александрович Бердяев родился в 1874 году, в Киевской губернии. Он происходил из военной семьи. Но, еще будучи мальчиком, Бердяев не пожелал продолжать традиционную в семье военную карьеру и, окончив гимназию, поступил на юридический факультет Киевского университета. В юности он увлекался марксизмом и в 1898 году, за участие в подпольном кружке, был сослан в Вологду. Впрочем, он увлекался также чистой философией и принимал даже тогда марксизм лишь в области социально-политической, в сфере же чистой философии он следовал за Кантом. В 1901 году, еще во время пребывания Бердяева в ссылке, появляется его крупная работа: «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии». Книга эта была направлена против народников и нанесла народничеству большой удар. Бердяев принял, таким образом, участие в знаменитом споре народников с марксистами. Во время ссылки в Бердяеве, под влиянием углубленного чтения Достоевского и Соловьева, происходит религиозный перелом, и он возвращается к христианству, отталкиваясь в то же время от официальной церковности, – характерная для него черта. Как и его друг Булгаков, Бердяев проходит типичную для эпохи Ренессанса эволюцию «от марксизма к идеализму» и далее – к православию. В 1903 году, возвратившись из ссылки в Петербург, он основывает журнал «Вопросы жизни». В течение последующих лет Бердяев принимает деятельное участие в знаменитых религиозно-философских собраниях, пишет ряд полемических статей и выдвигается в первые ряды деятелей Ренессанса. Философская публицистика настолько захватила его, что он так и не успел закончить университета, что не мешало ему, однако, быть одним из самых высокообразованных людей своего времени. В 1907 году выходят в свет два его сборника: «Sub specie aeternitatis» и «Новое религиозное сознание и общественность». Книги эти, в которых Бердяев стремился объединить относительную правду

социализма с абсолютной истиной христианства, имели большой успех. Теперь больше не Мережковский, а Бердяев становится самой репрезентативной фигурой философского Ренессанса. В 1909 г. Бердяев принимает участие в знаменитом сборнике «Вехи», где были поставлены точки над переоценками традиционных ценностей русской интеллигенции. Бердяев написал для этого сборника статью «Философская истина и интеллигентская правда». С 1908 г. он издает журнал «Путь». Несмотря на успешную ни была философско-публицистическая деятельность Бердяева, он в ней слишком тратил себя по мелочам. В нем просыпается жажда подлинно философского творчества. В 1911 году он пишет «Философию свободы». Но книга эта его не удовлетворяет, и в 1916 году он создает свой первый шедевр: «Смысл творчества». В этой вдохновенной книге Бердяеву удается высказать с полнотой свое религиозно-философское «кредо». В ней впервые появилась новая для философа струя – влияние немецких средневековых мистиков, Якова Бёме и Мейстера Экхарта, которые останутся вечными спутниками его книги до самой смерти. Во время революции Бердяев занял резко антибольшевистскую линию, его несколько раз арестовывали, но его выручала юношеская дружба с Луначарским, ставшим тогда наркомом просвещения. В 1918 году Бердяев основал Вольную Философскую Академию – «Вольфила», где читал лекции, несмотря на голод и лишения, до 1922 года, когда советское правительство выслало его, вместе с рядом выдающихся ученых и философов, за границу. Бердяев поселился сперва в Берлине, где, при поддержке екуменической организации ИМКА, создал религиозно-философскую Академию. С 1925 года он переселился в Париж, где Академия расцвела и где ему удалось продолжить издание журнала «Путь». Журнал этот просуществовал до начала второй мировой войны и представляет собой одно из лучших культурных достижений эмиграции. Творческая деятельность Бердяева за границей была необычайно плодотворной. Его книги выходили одна за другой и пользовались огромным успехом. В 1923–1924 гг. выходят в свет четыре его книги – написанная во время революции «Философия неравенства»,

затем «Смысл истории», замечательное «Миросозерцание Достоевского» и «Новое средневековье». Эта последняя книга, посвященная острой теме мирового кризиса, написана чрезвычайно доступно. Будучи переведена на иностранные языки, она произвела сенсацию, ее читали наряду с «Закатом Европы» Шпенглера. С этих пор Бердяев начал пользоваться в западном мире огромной популярностью. Вообще он принимал деятельное участие в духовной жизни Запада. Он читал лекции, выступал на дискуссионных собраниях, сблизился с рядом западных философов и богословов. Особенно сильно было его влияние во Франции, где он, вместе с Мунье, основал журнал «Эспри» («Esprit») и стал чем-то вроде патриарха школы французских персоналистов. В 1927 году появляется новая его книга «Философия свободного духа» (2 тома), а в 1931 году – «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики». Эта возвышающаяся до гениальности книга является лучшей из всех, написанных Бердяевым, хотя почти все его книги написаны блестяще. За ней следуют: «Я и мир объектов» (1934), «Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности» (1937), «О рабстве и свободе человека» (1940), «Русская идея» (1946) и «Опыт эсхатологической метафизики» (1947). Автобиографическое «Самопознание» вышло уже после смерти, последовавшей в марте 1948 года. Нужно отметить, что Бердяев умер за написанием очередной книги – «Mortuus est scribens».

Помимо вышеупомянутых книг, Бердяев написал много статей и брошюр, из которых особо упомянем: «Русская религиозная психология и коммунистический атеизм», «Христианство и классовая борьба», «О достоинстве христианства и недостоинстве христиан» и, особенно, «Судьба человека в современном мире». В тридцатые годы Бердяев занимает ярко антифашистскую позицию. Гнев против фашизма начинает даже затемнять его прежнее антикоммунистическое умонастроение, хотя он продолжает осуждать коммунизм. Следует, однако, отметить, что во время немецкой оккупации Парижа немцы не нанесли ему никакого вреда и квартира его даже стала местом паломничества офицерской интеллигенции,

жаждущей посмотреть на «den genialen Berdiaeff». После войны Бердяев занял уже явно просоветскую линию, хотя продолжал осуждать коммунизм. Эта странная эволюция мыслителя, умевшего в свое время как никто разоблачать всю ложь и бесчеловечность советской диктатуры, может быть лишь отчасти объяснена патриотизмом. По существу, здесь были более глубокие причины. Впрочем, в самые последние годы жизни, под впечатлением ждановской чистки, Бердяев разочаровывается в своих надеждах на эволюцию власти. В предисловии к «Самопознанию» он ярко выразил это разочарование. Говоря об ином философе, я не стал бы касаться его политических взглядов, но у Бердяева философия настолько связана с жизнью, что не упомянуть об этом – значило бы затушевывать его целостный облик.

* * *

Приступим теперь к характеристике его философского творчества. Мы упоминали уже о его эволюции «от марксизма к идеализму» и далее – к православию. Следует, однако, отметить, что Бердяев хотя и пришел к православию, но смотрел на него отчасти через романтические очки. Начало XX века вообще ознаменовалось возвратом к религиозности, но при весьма вольном отношении к историческому христианству, к исторической Церкви. Это была эпоха возрождения мистики, но при отрыве от ее морали и от твердой почвы исторического опыта. Это была эпоха так называемого «нового религиозного сознания», главным представителем коего был у нас Мережковский, мистицизм которого носил слишком вольный и слишком эстетствующий характер. Сам Бердяев вышел из другой среды: он был одним из «кающихся марксистов», наряду со Струве, с Булгаковым. Мережковские пытались завербовать себе Бердяева и на время в этом преуспели, но сближение это оказалось кратковременным. Бердяев вскоре почувствовал «ядовитые испарения, отсутствие волевого выбора, двоящиеся между Христом и Антихристом мысли» у Мережковского. Их «новое религиозное сознание» он находил слишком эстетствующим, без принятия на себя серьезной моральной ответственности. Моралист был всегда силен в Бердяеве.

Мировоззрение Мережковского сам Бердяев называл «ницшеанизированным христианством», но справедливость требует отметить, что и сам философ не был свободен от этого упрека. Он сам признается, что «в те годы в меня проникали не только влияния Духа, но и влияния Дьявола». Так или иначе, между Мережковским и Бердяевым скоро происходит разрыв, и философ даже признается, что, по мотиву отталкивания от эстетствующей религиозности Мережковских, он временно сблизился с консервативными кругами духовенства, с тем чтобы вскоре резко разойтись с ними.

* * *

В эпоху Ренессанса Бердяев – одна из самых репрезентативных фигур его. Но позднейшее творчество Бердяева выходит уже за пределы Ренессанса и представляет собой самодовлеющую ценность. Переходной ступенью от Ренессанса к выходу Бердяева на мировую арену служит книга «Смысл творчества». Вся книга проникнута апофеозом человеческой свободы и стремлением к божественному освящению человеческого творчества – тема которая стала с тех пор для Бердяева основополагающей. Здесь можно видеть несомненное влияние соловьевских «Чтений о богочеловечестве», да и вообще все творчество Бердяева стоит под знаком Достоевского и Соловьева. Но Бердяев подхватывает соловьевскую проблематику в высшей степени оригинально. В предисловии он говорит: «В основу этой книги положено царственное чувство Человека как Вечного Антропоса». Это звучит почти по-ницшеански. Но в то же время Бердяев убежден, что «мир во зле лежит», что «из мира нужно уйти» и что религиозная мистика – единственный путь преодоления трагизма жизни. Выход из этой антиномии величия и ничтожества человека – в обожении человека и очеловечении Бога, в Богочеловечестве. Человеческое творчество должно стать как бы продолжением миротворения, ибо, творя, человек уподобляется Богу-Творцу. Традиционное богословие, думает Бердяев, чересчур унижало человека и тем самым не восприняло до конца тайны вочеловечения Богу. Оно чересчур сосредоточивалось на учении о человеке как рабе Божиим и

мало заметило другую сторону христианского учения: раскрытия богоподобия человека. Спасение человека от греха есть только предварительная цель, пишет он. Конечная цель заключается не в спасении, а в творчестве. «Не творчество должны мы оправдывать, а, наоборот, творчеством должны мы оправдывать жизнь». И далее: «Мы вступаем в эпоху нового, небывалого религиозного сознания... Творческий акт есть самоценность, не знающая над собой внешнего суда... Культ святости должен быть дополнен культом гениальности». Он признает, что «для творческого восхождения нужно спасение от зла и греха», но все его внимание устремлено на апологию творчества, как «активного проявления человеческой свободы». Если для человека, воспитанного в духе позитивизма, все это звучит слишком религиозно, то, с точки зрения Церкви, в этих идеях Бердяева немало ереси.

Поэтому неудивительно, что против него было настроено духовенство и за резкую критику действий Синода (в отношении к староверам и иноверным) Бердяев был в 1915 году отдан под суд юрисдикции Синода, который приговорил его к вечной ссылке в Сибирь. Конечный приговор откладывался по техническим причинам, и только революция избавила философа от ссылки. Возвращаясь к «Смыслу творчества», нужно сказать, что в нем – многое от веяний Ренессанса. Здесь мы в более совершенной форме узнаем идеи Мережковского о «Третьем Завете», о «религии духа», долженствующей сменить «устаревшую» религию Бога Отца. Недаром его друг Булгаков почуял в этой книге «демонический, человеко-божеский дух». В книге Бердяева, несмотря на одушевлявший ее вдохновенный порыв, было много недоговоренностей, и общая метафизическая позиция его оставалась не вполне ясной.

* * *

В «Философии свободного духа» Бердяев дает более ясную формулировку своей исходной позиции. Склонность к антиномиям, вообще характерная для Бердяева, получает форму прямого дуализма. Дух и природа являются теперь для него двумя принципами, причем дух характеризуется как активность, творчество, а «природа» – как пассивность,

предметность, материальность. Природное бытие – только материал, символ воплощения духа. В книге «О назначении человека» Бердяев идет еще дальше и развивает центральное для него учение об «объективации». Дух – необъективируем, он – субъект. Объективация духа превращает его в объект, в «природу». Царство духа может познаваться лишь интуитивно, мистическим опытом. Познание же мира природы, мира «объектов», всегда носит внешний характер. Ибо мир объектов лишен глубины, присущей лишь Духу. Дух есть «ноумен», «вещь в себе», природа же есть «феномен», явление.

Но в отличие от Канта он считает, что дело тут не в способах познания, а в бытии. В самом бытии, которое первично «было» духовной реальностью, произошла «порча», падение. Дух стал отчужденным от самого себя. Объективация – это лишь гносеологическая категория для обозначения этой падшести бытия. Дух, личность – экзистенциальный субъект. Природа есть следствие объективации... Зло производит мир, связанный необходимостью... Если мир находится в падшем состоянии, то это – вина не способов познания, вина лежит в глубинах мирового бытия. Это лучше всего уподобить процессу разложения, отчуждения, которое претерпевает ноументальный мир. Было бы ошибкой думать, что объективация происходит только в познавательной сфере. Она происходит прежде всего в бытии самом. Она порождается субъектом, не только как познающим, но как бытийствующим... В результате нам кажется реальным только то, что на самом деле вторично, объективировано, и мы сомневаемся в реальности первичного, необъективированного и нерационального. Как видно отсюда, Бердяева нельзя упрекать в полном отсутствии гносеологической базы, как делают многие критики. Правда, он сам говорит, что философию нужно начинать не с гносеологического оправдания, а с гносеологического обвинения, но и это «обвинение» есть род гносеологии. Бердяев наметил, хотя и не развил, свою в высшей степени оригинальную гносеологию объективации. Но, правда, не в этом центр тяжести его учения.

* * *

У всякого большого философа есть своя главная философская интуиция, в свете которой он развивает свое учение. Такой главной идеей, одушевлявшей все творчество Бердяева, была идея свободы. Главный пафос Бердяева – в метафизике и этике свободы, и самое оригинальное в нем то, что он построил своеобразную «этику и метафизику свободы». Самую тему свободы он понимает «экзистенциально» и трагично. Бердяев – философ трагической свободы. Он верит, что человек сотворен для свободы. Но эта его изначальная свобода вступает в трагическое противоречие, во-первых, с фактом природной детерминации, а во-вторых, с обществом, с коллективом, имеющим тенденцию подчинить личное, неповторимое – общему стандарту. И наконец, свобода вступает в противоречие с Богом. Бердяев различает три свободы: 1) иррациональную свободу произвола, 2) рациональную свободу и 3) сверхрациональную, «сублимированную свободу», где свобода свободно воссоединяется с Богом и становится свободной «в Боге». Но главной проблемой Бердяева является изначальная, иррациональная свобода (либертас майор), которая, по его учению, коренится в Ничто, в мэоне. Свобода не сотворена Богом, говорит он, она предвечно укоренена в Ничто. Это учение о несотворенной свободе – самое оригинальное у Бердяева. Даже Я. Бёме, у которого можно найти похожие мысли, не заходил так далеко. За дуализмом экзистенциального субъекта и мира объективации Бердяев усматривает более глубокий дуализм Бога-Творца и несотворенной свободы. Он сам признается, что пришел к этой идее под влиянием этических соображений: если принять традиционное учение о сотворенности свободы, как и всего, Богом, то придется сделать Бога ответственным за зло, а это противоречит идее всеблагости Божией, которая, для всякого верующего является «этической аксиомой». Подобно Джону Стюарту Миллю, но с гораздо большей глубиной, Бердяев находит противоречие между идеями всемогущества Божия и всеблагости Божией – и решает эту антиномию в пользу всеблагости, отрицая всемогущество Божие. Бог-Творец всемогущ над бытием, но не всемогущ над небытием, над несотворенной свободой,

утверждает он. Бог может просветить темную бездну свободы только при условии свободного согласия свободы на вхождение ее в Царство Божие. Само творение мира он рассматривает как акт свободы: мэоническая свобода согласилась на акт творения, небытие свободно согласилось на бытие. Сам человек, по учению, «есть дитя Божие, но и дитя свободы – небытия, мэона». Этим он объясняет, следуя за Августином, рационально непреодолимое влечение человека ко злу – эти порывы разрушения идут от бездонной иррациональной свободы, составляющей, наряду с образом Божиим в нас, подоплеку всего нашего существа. Однако свобода в акте метафизического безумия «выпала» из Бога и стала утверждать себя вне и против Бога. А поэтому в сотворенном мире, и особенно в душе человека, происходит борьба между Богом и свободой. Миф о грехопадении свидетельствует, по Бердяеву, о бессилии Творца предотвратить зло, исходящее из свободы, которой Он не сотворил. Тогда Бог вторично действует в отношении мира и человека. Но Бог нисходит в мир и появляется в мире уже не в аспекте Творца, а в аспекте Искушителя и Спасителя, в виде Христа, который принимает на Себя грехи мира. Бог-Сын нисходит в бездну, в Ungrund, чтобы изнутри просветить эту бездну божественным светом. Бог-Сын являет Себя не во власти, а в жертве. И тогда божественное самораспятие должно победить мэоническую свободу просветлением ее изнутри, без насилия над ней, без лишения сотворенного мира присущей ему свободы. Такова трагическая теодицея Бердяева, не обещающая никаких гарантий победы Бога над иррациональной свободой, но одушевленная верой в конечную победу света божественной любви и жертвы над безумием несотворенной свободы. Это не столько «теодицея», сколько «христодицея». Образ Христа как бы заслоняет у Бердяева образ Бога-Творца, хотя он принимает догму о единосущии Пресвятой Троицы. Теодицея эта обязывает к отрицанию всемогущества Божия и к перенесению трагедии в недра самого Божества. Бердяев видит это, но утверждает, что трагизм внутри-божественной жизни есть показатель не ее несовершенства, а ее совершенства, – что всемогущий

самодостаточный Бог этически ниже страдающего Бога. Он признает также, что в «последней инстанции» происхождение зла навсегда останется неизъяснимой трагедией, но не видит иного этически приемлемого вывода, кроме его трагической теодицеи. В основах религиозной метафизики свободы у Бердяева, конечно, заключено трагическое противоречие, и само отрицание всемогущества Божия – не только антиправославное, но и антихристианское; это учение было свойственно некоторым направлениям гностицизма. Бердяев то и дело смешивает «несотворенную мэоническую свободу» с Божественным Ничто, о котором учит отрицательное, апофатическое богословие. Неизбежным результатом получается демонизация Божества, в недра которого вносится тогда темное начало непросветленной свободы. Если же Бог всемогущ над бытием, но бессильен над небытием и, с другой стороны, по Бердяеву, небытие пронизывает бытие, то это означает мэонизацию – обессиливание Божества. Это – по существу, возврат к гносеологической ереси, да и вообще в философии Бердяева многое от гностицизма. Некоторые богословы обвиняют Бердяева в пантеизме, ибо Бог у него чересчур сближен с миром и с человеком. Вряд ли это верно. Ведь Бердяев всегда настаивал на том, что бытие этого мира – не подлинное, а «объективированное», выброшенное из глубин духа, падшее бытие. Вернее было бы охарактеризовать его философию как «пан-мэонизм», как учение о всеприсутствии несотворенной свободы, всеприсутствии небытия в бытии. Подобное учение, само по себе содержащее в себе зерно истины, истолковано у Бердяева так, что он гипостазировал небытие – философское заблуждение, против которого предостерегал еще Платон в своем «Горгии». Помимо того, развивая учение об объективации и о падении всякого бытия в мире, Бердяев этим самым обессмысливает свое собственное учение о творчестве как привнесении божественной энергии в мир. Ибо если продукты творчества неизбежно «объективированы» и иными они быть не могут, а объективация есть умаление бытия, то зачем тогда Творцу приумножать падение в мире? Тогда и творческое горение лишается своего

смысла, оно должно тогда пребывать лишь в субъекте. Но это ведет к солипсизму, принять который Бердяев опять-таки не может в силу своей религиозной установки. Но невозможно отрицать высоких этических мотивов, лежащих в основе его соображений, равно как невозможно отрицать метафизического славословия Христу в его попытках снять с Бога ответственность за зло. Поэтому огульное заклеивание учения Бердяева как «ереси» было бы слепотой к тем высоким проблемам, которыми мучился философ. Бердяев нарушал букву христианских догматов, но он всегда оставался верен духу христианства. В его учении есть дерзновение и ересь, но нет кощунства. В свете своей религиозной метафизики свободы Бердяев подходит к проблемам этики, и нужно сказать, что именно в области этики заключен главный пафос его учения.

* * *

В книге «О назначении человека» Бердяев различает три формы этики: этику закона, этику искупления и этику творчества. Этика закона есть низшая, хотя и необходимая ступень морального сознания. Она обращена не столько к личности, сколько к человеческому роду, к страстной природе Ветхого Адама. Этика закона – по преимуществу «отрицательная этика». Она состоит из кодексов запретов, «табу», «вето». Эти запреты, порожденные религиозным страхом, необходимы: без них человеку грозила бы опасность вернуться в животное состояние (кантовская этика долга есть высшая ступень этики закона). Но в «отрицательном» безличном характере этики закона – ее ограничение. Это есть этика «социальной обыденности», она проходит мимо личности и создает фарисейскую психологию христианского «законничества». Она приводит или к лицемерию и ханжеству, или создает «фанатизм добра», слепой к живой личности. Так возникает «кошмар злого добра» (название одной из статей Бердяева). Особенно обращает внимание Бердяев на «садистический характер» психологии законничества и использует, в связи с этим, открытия психоанализа Фрейда, его указания на «садистическую» основу морального закона. Высшая ступень этики – этика искупления – свободна от этого

садизма и от законничества. Она есть благодатная этика всепрощения, любви и сострадания. Она есть этика «благодатной божественной энергии», этика Бога-Сына. Здесь переставляются все моральные критерии этики закона: первые в законническом благочестии будут последними перед судом Божиим и последние (смиренные духом) станут первыми. Этика искупления обращена не к законникам, а к грешникам. Здесь не отвлеченный закон, а лик Христов является путеводителем совести. Нисхождение Христа и искупление есть продолжение творения мира, есть восьмой день творения. Евангельская мораль – мораль благодатной силы, неподвластной закону, – уже не есть мораль, ибо «христианство поставило человека выше идеи добра». Но этика искупления имеет и свои опасности: она легко вырождается в «трансцендентный эгоизм», в исключительную заботу о спасении собственной души, которая легко может создать религиозную манию преследования и религиозный мазохизм. Эта исключительная забота о спасении может засушить корень любви к ближнему, и в этом Бердяев признает частичную правду Фейербаха. Поэтому этика искупления нуждается в восполнении ее «этикой творчества». Творец забывает о себе и заинтересован в самом акте, в самих предметах своего творчества. Поэтому творящий всегда бескорыстен – он любит свое творение, как Бог любит мир. Творящий больше не скован религиозным страхом; творя, он раскрывает в себе божественную энергию, человеческая творческая сила освящается в нем божественным вдохновением. Вот как характеризует сам Бердяев свою «этику творчества»: «Творчество стоит как бы вне этики закона и вне этики искупления и предполагает иную этику. Творец оправдывается своим творчеством... Творец и творчество не заинтересованы в спасении и гибели... Творчество означает переход души в иной план бытия... Страх наказания и страх вечных мук не может играть никакой роли в этике творчества... Творческое горение, Эрос божественного побеждает похоть и злые страсти... Сублимация, или преобразование страстей, означает освобождение страсти от похоти и утверждение в ней свободной творческой стихии... Творчество есть благодатная

энергия... есть первожизнь... оно обращено не к старому и не к новому, а к вечному». Иными словами, в творчестве человек становится свободным соучастником миротворения. Во время творческого акта с человека снимается печать первородного греха, он становится «меньшим братом Божиим». Таким образом, этика творчества стоит уже «по ту сторону добра и зла». Впрочем, и этика искупления также возвышается над этой противоположностью, ибо «христианство поставило человека выше идеи добра». Вообще, главный пафос бердяевской этики – в преодолении морализма. В этом, конечно, парадокс, но Бердяев сам называет свою этику «парадоксальной». Разумеется, это отнюдь не означает имморализма, ибо, по Бердяеву, плохо, что возникло различие между добром и злом, но хорошо проводить это различие, раз оно возникло; плохо проходить через опыт зла, но хорошо познавать добро и зло, как результат этого опыта. И он так формулирует свое «преодоление морализма в этике»: «Мир идет от первоначального неразличия добра и зла через резкое различие добра и зла к окончательному неразличию добра и зла, обогащенному всем опытом различия». В этих формулах Бердяев преодолевает свои первоначальные чересчур смелые утверждения о том, что иногда хорошо идти по пути зла, так как это приведет к высшему добру. Высшие мотивы этого преодоления морализма в этике – отнюдь не ницшеанский культ сверхчеловечества, а жажда обожения мира и человека. Бердяев здесь обновляет идею о «всеобщем спасении», «апокатастасис пантон» Оригена. Он протестует против морального фанатизма во имя высшей морали. По его словам, мораль высшего добра вовсе не означает безразличия к добру и злу, не означает терпимости ко злу; она требует большего, а не меньшего, она стремится к просветлению и освобождению злых. И далее он кристаллизует свою мораль в замечательном афоризме: «Нравственное сознание началось с Божьего вопроса: «Каин, где брат твой Авель?» Оно кончится вопросом: «Авель, где брат твой Каин?» Спасение невозможно, поясняет Бердяев, если хоть одна душа мучается в аду. Никто не может быть спасен в изолированности от других. «Спасение

может быть лишь соборным». Эта мысль, столь близкая Оригену и русскому религиозно-нравственному сознанию (вспомним апокриф о Богородице, сошедшей в ад), снова оживает в этике Бердяева. Но если рай возможен в братстве и общении с другими, то ад есть изоляция от других. В главе об аде, самой блестящей в его книге, Бердяев настаивает на мысли, что трагедия ада заключается не в том, что Бог не может простить грешнику его грехи, но в том, что сам грешник не может простить их себе, что ад не есть внешняя сфера, где мучаются грешники, а есть именно абсолютное одиночество, где голос совести, заглушенный при жизни, жжет грешника страшным неугасимым огнем самоосуждения. Эти страницы об аде и о рае («Эсхатологическая этика») принадлежат к лучшему, что написано в мировой философской литературе на эту тему. Бердяев сам называет свою этику «персоналистической» в том смысле, что человеческая личность есть основная ценность и что даже критерии добра и зла – не абсолютны, а символизируют состояние личности: в ее отрыве от Бога (зло) и в ее единстве с Богом (добро). В статье «Личность и сверхличные ценности» он доказывает, что личность утверждает себя не в самоутверждении, а в служении сверхличным ценностям, настаивая в то же время, что это служение должно быть свободным. Личность, по Бердяеву, имеет безусловный приоритет перед обществом, но трагедия личности – в том, что общество тиранит личность. По его учению, не личность есть часть общества, а, наоборот, скорее общество есть часть личности. Однако в нашем падшем мире эта первичная иерархия ценностей нарушена, и личность становится игрой безличных сил, приносится в жертву общему. Казалось бы, такой персонализм враждебен социализму. Но Бердяев думал иначе. Отождествив социализм со стремлением к социальной справедливости, он заявил себя социалистом, хотя и не Марксова, а особого типа. Он называл свой социализм «персоналистическим», где социальная справедливость поставлена на службу идее достоинства личности и сама личность исполняет долг творческой свободы.

* * *

В свете своей этики свободы и своих персоналистических идеалов Бердяев подходит и к философии истории, в частности, к философии современного кризиса. Историчесофские идеи Бердяева были высказаны им, главным образом, в «Смысле истории», в «Новом средневековье», но рассыпаны и во всех его книгах и брошюрах, особенно же – в «Судьбе человека в современном мире».

По учению Бердяева, первоисток современного кризиса – в отпадении человечества от христианства и от гуманизма. Но под христианством он имеет в виду сам дух христианства, а не официальную Церковь, которая, по его убеждению, вступила в компромисс с «миром», внутренне обуржуазилась и потеряла дух вселенскости. Христианство дало человечеству благую весть о Царстве Божием, гуманизм впервые осознал свободу человека и ценность свободы. Но современное человечество отвернулось и от Царствия Божьего, ради мечты о царстве человеческом, и от свободы, предпочитая ей мечту о сытом довольстве. Вместо органической культуры, человечество стало создавать механическую цивилизацию, самая устремленность которой антирелигиозна и антиперсоналистична. Вместо образа и подобия Божия, человек становится образом и подобием бездушной машины. Торжество буржуазного духа, пишет он, привело к ложной и механической цивилизации, глубоко противоположной всякой истинной культуре (написано до Шпенглера). И далее: цивилизация развила огромные технические силы, которые по замыслу должны были уготовить царство человека над природой, но эти технические силы властвуют над самим человеком, делают его рабом, убивают его душу; в колоссальной технической цивилизации точно выпущены все демоны, мстящие человеку. Интересно, что еще в 20-х годах Бердяев как бы предсказал появление чего-то подобного атомной бомбе. Коммунизм родился, по его убеждению, как протест против буржуазной культуры, в то же время зараженный материалистическим и безбожным духом этой ложной культуры. Вот его слова, клеймящие буржуазную культуру: «Дух цивилизации – мещанский дух... Цивилизация Европы и Америки... создала индустриально-капиталистическую

систему... Индустриальный капитализм цивилизации был истребителем духа вечности, духа святынь; капиталистическая цивилизация новейших времен убивала Бога, она была безбожной цивилизацией». В недрах цивилизации начали обнаруживаться процессы варваризации, огрубления. Не церковь, а биржа стала господствующей и регулирующей силой жизни. Исключительное погружение Европы в социальные вопросы есть падение человечества. Экономизм цивилизации XIX и XX веков, извративший иерархический строй общества, породил экономический материализм, верно отразивший действительность XVIII века. Поклонение Маммоне вместо Бога одинаково свойственно и капитализму, и коммунизму. Не свободен духом человек нашего времени, он находится во власти неведомого ему господина, сверхчеловеческой и нечеловеческой силы, которая овладевает обществом, не желаям знать Истины. Таким образом, по Бердяеву, коммунизм есть Немезида капитализма и порожден материалистическим духом капитализма. Заметим от себя, что эти критические замечания Бердяева по адресу капитализма относятся по существу более к капитализму времен до первой мировой войны: в наше время, когда капитализм «врос» в социализм, когда мы имеем в передовых странах не чистый капитализм, а «социал-капитализм», эти замечания теряют во многом свою остроту. Особенно интересны замечания Бердяева о революции и о России. Революции современного, тоталитарного типа, говорит он, предшествуют процесс разложения, упадок веры, потеря объединяющего центра жизни. В результате люди теряют свободу и становятся одержимы дьяволом. Во всех своих позднейших книгах Бердяев проводит, по-разному варьируя, ту мысль, что мания свободы, в ее отрыве от Бога, диалектически приводит к худшим формам рабства и что сам гуманизм, будучи оторван от своего религиозного первоисточника, приводит к своей противоположности – к антигуманизму. Безрелигиозный гуманизм приводит к дегуманизации и бестиализации человека, утверждает он. В условиях относительного благоденствия человеческий дух засыпает, самодовольная личность

деперсонализируется, теряет волю к свободе, и в результате эта буржуазная культура оказывается не в состоянии выдержать натиска организованных сил зла, прикрывающегося маской идей равенства и социальной справедливости. Буржуазная культура оказывается всего лишь переходной формой от чистого гуманизма к новому варварству и к «новому средневековью», гораздо худшему, чем прежнее средневековье, ибо тогда христианская идея, несмотря на все злоупотребления религиозным фанатизмом, предохраняла личность от разложения. Тип монаха и рыцаря, сильного своей духовной собранностью и дисциплиной, уступает место типу торгаша и шофера, этого «технизированного дикаря», с тем чтобы уступить место типу комиссара, чекиста, во имя народной воли тиранящего народ. В революции выходят на авансцену истории иррациональные, демонические силы, пребывавшие в условиях буржуазной культуры в «подполье». Так буржуазная культура сама подготавливает почву для своего падения.

* * *

На Западе буржуазный дух гораздо сильнее, чем в России, продолжает Бердяев, так как на Западе традиции гуманизма прочнее. Но сам гуманизм есть миф, не выдерживающий критики, ибо человек есть изначально существо религиозное, и, в конце концов, он устремляется или вверх – к царству Божьему, или вниз – к царству Антихриста. Большевизм силен своей критикой лжи буржуазной культуры, но не в силах создать своей положительной культуры, ибо он сам заражен материализмом, порожденным буржуазией. Поэтому большевизм силен своим разрушением, а не творчеством. Большевики воображают, писал он, что они – творцы нового будущего. В действительности они – орудие безличных стихий. На самом деле они обращены к прошлому, а не к будущему, ибо они – рабы прошлого и прикованы к нему злобой, ненавистью и местью. Развивая в новом направлении мысли славянофилов о России, Бердяев говорит, что она «никогда не могла принять целиком гуманистической культуры нового времени, его рационалистического сознания, его формальной логики и формального права... его секулярной срединности. Россия

никогда не выходила окончательно из средневековья, из сакральной эпохи». В этих словах – много правды, но не меньше и преувеличений: в них как бы игнорируется петербургский период нашей истории, когда на основе своеобразного синтеза русскости и европейскости русский дух принес лучшие свои плоды во всех областях культурного творчества. Но мы сейчас заняты мыслями Бердяева о России и высказываем собственные замечания лишь в форме кратких примечаний. «Русский народ, – продолжает Бердяев, – не может создать срединного гуманистического царства, он не хочет правового государства в европейском смысле этого слова... Он хочет или царства Божьего, братства во Христе, или товарищества в Антихристе, царства князя мира сего. В русском народе всегда была исключительная, неведомая народам Запада, отрешенность...» Народы Запада своими добродетелями прикованы к земной жизни и земным благам, русский же народ своими добродетелями отрешен от земли и обращен к небу (эти слова звучат совсем по-чаадаевски). Опять-таки и в этих словах много правды: русский дух более радикален и более последователен, чем дух западный, и какая-то вина за большевизм падает на эти черты русского характера. Но Бердяев странным образом упускает из вида, что если в 1917 году часть народа шла за большевиками, то теперь народ на собственном кровавом опыте узнал, что такое большевизм, и в наше время даже чекисты и шпионы начинают каяться. Поэтому диагнозы Бердяева, актуальные еще лет тридцать назад, теперь явно устарели. Большевики перестали быть «идеалистами зла», они теперь – деловики и аппаратчики, «реалисты зла». В последние годы Бердяев, ослепленный ненавистью к фашизму, стал вообще слишком многое прощать большевикам. Мыслитель, сказавший в свое время самые разоблачающие слова о большевизме, заклеивший власть большевиков как «сатанократию», стал видеть в последние годы своей жизни в них предшественников новой, высшей эпохи. Своими последними, просоветскими писаниями Бердяев принес много вреда антибольшевистскому делу. Поэтому политическая «бердяевщина» должна быть безусловно

отвергнута. В этом политическом плане в защиту Бердяева можно сказать лишь то, что под самый конец жизни он изжил эту странную аберрацию своего сознания. Но эти печальные заблуждения Бердяева ничуть не умаляют огромной ценности его философии и, в частности, его огненных мыслей о религиозном смысле современного кризиса. Ибо в главном Бердяев прав: выход из современного кризиса может быть только один – в возвращении на новом, высшем уровне к вечной правде христианства. Если демократия не христианизуется, она может погибнуть под ударами нового варварства. Мобилизация сил зла должна быть противопоставлена мобилизации сил добра. На этом я заканчиваю изложение идей Бердяева и перехожу к общим оценкам его творчества.

* * *

Нужно прежде всего отметить, что Бердяев до сих пор является очень спорной фигурой. У него больше поклонников на Западе, чем в русской среде, где, за немногими исключениями, к нему относятся сдержанно, а подчас враждебно. В частности, в церковных кругах самое имя Бердяева нередко вызывает негодование, к которому, нужно сказать, Бердяев давал поводы своими резкими нападками на клерикализм.

На Западе Бердяева считают ярким представителем русского и православного духа. Такая оценка, по меньшей мере, односторонняя: это все равно, что судить о русской душе только по Достоевскому, игнорируя Толстого, Пушкина и Чехова. Бердяев – слишком неортодоксален и, по его собственным словам, «был всю жизнь бунтарем и верующим вольнодумцем». Но если чистота его православия сомнительна, то несомненно, что в эмоциональном, интуитивном характере его философствования – много русского... Он сам говорил: «Мое мышление интуитивно и афористично. В нем нет дискурсивного развития мысли. Я ничего не могу толком развить и доказать». Но, в то же время, все его писания озарены светом целостной интуиции. Мировоззрение Бердяева – парадоксально, его стиль – отрывочен, но эту парадоксальность и отрывочность он умел выражать в высшей степени целостно. Во всяком случае, нельзя

отрицать яркой оригинальности Бердяева, пророческого характера его философии и его блестящего литературного дарования. В лучших своих вещах он возвышается до гениальности, и его огненный пафос заражает сколько-нибудь чуткого к мысли читателя. Он был в высшей степени плодovit: количество его книг исчисляется десятками, а статей – чуть ли не сотнями. Недаром он говорил: «Писать для меня – физиологическая потребность». В частности, он является автором едва ли не лучшей книги о Достоевском – «Миросозерцание Достоевского». Спрос на его сочинения достаточно велик для философа. Говоря объективно, на чисто философских весах некоторые современные русские философы весят больше Бердяева: так, Лосский и Франк имеют больше чисто философских заслуг, чем Бердяев, О. Павел Флоренский превосходит его высотой религиозно-философских прозрений, а О. Сергей Булгаков выше его в богословском отношении.

Но в Бердяеве есть, по крайней мере, одна черта, которая выделяет его из других: он был философом пророческого, пророческого духа, он был в высшей степени чуток к болезням века сего и по своему темпераменту он был философом-бойцом. В его облике было нечто рыцарское, он был «рыцарем свободного духа». Его благородная защита свободы духа в наше время, когда ее отрицают или понимают чисто формально, не может не волновать и не вдохновлять читателя. Бердяев был самой яркой личностью в русской философии XX века – в этом он схож с Вл. Соловьевым, который так же как личность выше своих творений. Даже принимая чужие идеи, Бердяев развивал и выражал их настолько глубоко по-своему, что они сразу принимали особый, «бердяевский» оттенок. В его творчестве скрещиваются самые разнообразные и разнокачественные влияния: Достоевского, Леонтьева, Вл. Соловьева, Канта, Маркса, Ницше, средневековых мистиков и др. Но все эти влияния настолько переварены в собственном котле, настолько органически сочетаются, что говорить о каком-либо эклектизме было бы глубокой несправедливостью. Заметим также, что Бердяев был очень чуток к веяниям искусства и его суждения тут всегда отличались тонким

проникновением. Некоторые критики характеризуют творчество Бердяева как «философскую публицистику». Против этой характеристики нельзя ничего возразить, если понимать ее буквально: как философию, выраженную в публицистической форме. Но если в эти слова вложить тот смысл, что сама философия Бердяева по своему содержанию публицистична, т.е. что эта есть не настоящая, а «публицистическая» философия, то такая характеристика будет явно несправедливой. Бердяев не виноват в том, что у него был блестящий литературно-публицистический дар и что он умел делать труднейшие философские проблемы интересными.

Темперамент бойца часто заслонял у него чистоту философских созерцаний, но полемика его была всегда принципиальной и «диалектической», в лучшем платон-гегелевском смысле этого слова. В Бердяеве был силен моральный пафос – и это несмотря на то, что всякий узкий морализм вызывал в нем негодование. У него была потребность всегда кого-то обличать, а для этого в наше время находилось достаточно поводов. Однако он умел не только обличать, но и призывать к высшей духовности, его морализм умерялся широтой кругозора и возводился в высшую ступень пророческим горением. В личной жизни он бывал нетерпим, но зато готов был и заступаться за обиженных и гонимых. В общении он умел быть обаятельным, его духовное благородство было подлинным, несмотря на непрерывные вспышки гнева и на несомненную духовную гордыню. Его одушевляла одна идея – свобода. Среди философов свободы Бердяев занимает одно из первых мест – наряду с Шеллингом и Ф. Баадером. В своем пафосе свободы он заходил нередко слишком далеко, скажем прямо, нередко впадал в ересь. Его метко называли «фанатиком свободы», а проф. Спинка, автор ценной книги о Бердяеве, характеризовал его как «пленника свободы». В нашем кратком очерке мы не можем дать сколько-нибудь детальный критический анализ идей Бердяева. Поэтому, в ответ на огульные обвинения в «ереси» со стороны многочисленных противников Бердяева, мы позволим себе высказать соображение, приводимое проф. Лосским в его книге о русской

философии: «В наше время, когда большинство интеллигенции столь далеко от жизни церкви и духа христианства, Бердяев имеет огромную заслугу уже тем, что в своих писаниях, проникнутых религиозно-философским пафосом, он пробуждает интерес к религии и к высшим философским проблемам, заражает читателя своей духовной взволнованностью. Немало читателей, прежде равнодушных или враждебных религии, под влиянием Бердяева переживали внутренний кризис и возвращались к церкви». Правда, за порогом религии, прибавим от себя, Бердяев перестает быть надежным руководителем. В богословских вопросах он – плохой учитель, да он и сам называет себя свободным религиозным философом. Но, во всяком случае, от вопросов, ставимых Бердяевым, нельзя просто отмахнуться – их необходимо пережить и преодолеть. Здание учения, построенное Бердяевым, непрочное, но в нем есть золотые кирпичи. По всем этим соображениям можно сказать, что в целом творчество Бердяева оправдано. На темном же небосклоне современной культуры звезда Бердяева, этого рыцаря свободного духа, долго будет сиять манящим, хотя и не всегда чистым блеском.

Отец Павел Флоренский

Отец Павел Флоренский родился в 1882 году в Тифлисе. По происхождению он был полуармянин, но уже его родители были вполне обрусевшими. Очень рано, еще в гимназии, он обнаружил блестящие математические способности и окончил математическое отделение Московского университета. Однако в университете же он настолько увлекся философией и богословием, что не принял предложения занять кафедру по математике, а поступил в Московскую Духовную Академию. В 1911 году он принял священство. В годы учебы, вместе с философом Эрном, Флоренский основал «Союз христианской борьбы», ставивший себе целью радикальное, по существу революционное, обновление общественного строя, однако не в духе социализма, а в духе соловьевской теократии, при «свободном подчинении» государства – Церкви. Одной из ближайших целей этого сообщества была религиозно-революционная проповедь среди рабочих, беспокоившая власти (1904 год). Но вскоре – не без влияния события 1905 года – Флоренский понял утопичность этого начинания, и основанный им «Союз» распался. Помимо математики и философии, Флоренский успел ознакомиться в университете с рядом отраслей знания (физиология, лингвистика и др.), везде обнаруживая феноменальные способности. Он принадлежал к тем богато одаренным русским натурам, которые страдают от избытка дарований и интересов. Упомянем, что он издал впоследствии учебник по «диэлектрикам», который долгое время считался образцовым. Многие называли Флоренского «русским Леонардо да Винчи». Все же преобладающей страстью во Флоренском была страсть философско-богословская. Сдав магистерский экзамен, он стал читать лекции по философии в Московской Духовной Академии. В 1914 году он защитил диссертацию, вышедшую под названием «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в 12-ти письмах». Книга эта сразу привлекла к себе внимание и имела большой успех не только среди богословов,

но и среди более широких кругов. К сожалению, война и революция помешали Флоренскому достигнуть всероссийской славы, которая, несомненно, ждала бы его, родился он в более благоприятное время. Книга «Столп и утверждение Истины» привлекла внимание также своей необычной внешностью: ее стилизованный шрифт, с большим вкусом выполненные виньетки, множество «примечаний», стоящих целых исследований, неожиданные лирические, почти патетические отступления, сменяющиеся строгим философским анализом или переходящие в пламенную проповедь, – все это поражало и заинтересовывало читателя. Книга носит на себе печать несомненной гениальности автора. К сожалению, Флоренскому не суждено было продолжать свою философско-богословскую деятельность после революции. Он остался в России и, не снимая священнической рясы, продолжил свои занятия по физике и математике. В этих областях он стал столь незаменимым, что советская власть издала его учебник и поручила ему читать лекции по математике и теоретической физике. На научных трудах Флоренского воспиталось целое поколение ученых СССР. Но в начале 30-х годов в судьбе Флоренского наступил перелом. Он неизменно ходил в рясе и отказывался отречься от священнического сана. Между тем для молодых советских ученых фигура «ученого попа» являлась соблазном. Флоренскому было предложено: или отказаться от священства – в таком случае перед ним открывалась самая блестящая карьера, – или попасть в число репрессированных. Он избрал последнее. Флоренский был сослан в Сибирь, где перенес голод и лишения. В сороковых годах он был амнистирован, но творческая деятельность его, по-видимому, кончилась. Умер он в конце 40-х годов. Обратимся к его учению, которое он не успел завершить, но которое с достаточной яркостью было выражено им в «Столпе». Во введении к книге Флоренский пишет: «Довольно философствовали над религией и о религии; надо философствовать в религии, окунувшись в ее среду». Именно так и построена его книга. Религия для него больше чем «предмет», хотя бы самый главный. Он весь – в стихии религиозности, притом православноцерковной.

Многочисленные ссылки на писания отцов Церкви, на житийную литературу, даже на иконографию еще усиливают это впечатление церковности. И все же – мысль Флоренского настолько остра и пронзительна, что она как-то не укладывается в рамки традиционной церковности, несмотря на все старания автора говорить не от своего имени, а прямо от имени Церкви. Печать православия в его книге несомненна. Но столь же несомненно, что его огненная мысль развивается на почве православия идеи, которые многим покажутся «соблазнительными». Странная вещь: обыкновенно философы стремятся доказать оригинальность своих построений, даже если они – компиляторы. Флоренский же, высказывая новые и смелые мысли, преподносит их так, как будто они являются давним достоянием богословия. Флоренский прежде всего – глубокий мистик, хотя и превосходно владеющий даром острой аналитической мысли. В первом «письме» – «О сомнении» – он стремится показать, что честная философская мысль, если она лишена путеводной звезды христианского Откровения, с неизбежностью приводит к «скептическому аду» и саморазрушению разума. Тезису противостоит антитезис, рассудок раскалывается в противоречиях, так что единственным выходом остается «отчаяние». Только «подвиг веры», говорит Флоренский, может вывести философскую мысль из тупика абсолютного сомнения, и тогда «сквозь зияющие трещины рассудка сияет лазурь Вечности» и «над разрушенным ложным храмом рассудка вспыхивают зарницы истинного и полного ведения». Истина непостижима для рассудка, продолжает Флоренский, хотя разум подводит нас к порогу Истины. Только вера постигает Истину. Будучи спроецирована на плоскость рассудка, продолжает он, Истина являет себя нам как антиномия. «Истина и есть антиномия». Иными словами, Флоренский как бы пытается дать гносеологическое оправдание тертуллиановскому «верю, ибо это – абсурд». Истина – абсурд с точки зрения «чистого» разума. Истина – антиномия для умудренного верой рассудка, тогда как только чистая вера постигает Истину в ее чистой, непротиворечивой сущности. Так, через антиномии, не завершающиеся никаким разумным

синтезом, к «подвигу веры» ведет путь Флоренский. Он постоянно настаивает на «двуединости» Истины, на ее присущей антиномичности, и беспощадно обличает все обманные притязания разума на обладание Истиной «вне подвига веры». По учению Флоренского, Бог абсолютно надмирен. Из природы Бога нельзя сделать заключение о существовании мира. Все творения должны мыслиться свободными, то есть не происходящими от Бога с необходимостью. Бог мог бы и не творить мира, из Абсолютного нельзя вывести относительное. В этих утверждениях Флоренский осуждает такие попытки у Шеллинга и у Владимира Соловьева. Но, продолжает философ, поскольку мир все же сотворен, Бог вложил в него нечто от своей божественной сущности – эманации Его природы, которые он называет «Софией», примыкая к учению Соловьева, правда, в весьма видоизмененной форме. София есть для него живая связь между Богом и миром. Она есть «целокупный корень твари», она есть «первозданное естество твари», еще не испорченной грехом. София в известном смысле «предшествует» миру как прежде мира сотворенный «замысел Божий о мире». Она есть «Ангел-хранитель» твари, «идеальная Личность мира». Мало того, София есть «четвертый ипостасный элемент», «входящий в полноту Троичных недр» «по благоволению Божию». Но независимо от Бога, – делает существенную поправку Флоренский – «София не имеет бытия и рассыпается в дробность твари». Вот его мысли из главы «София»: Если София есть все творение, то душа и совесть творения – человечество – есть София по преимуществу. Если София есть человечество как целое, то душа и совесть человечества – Церковь – есть София по преимуществу. Если София есть Церковь, то душа и совесть церкви – Церковь Святых – есть София по преимуществу. Если София есть Церковь Святых, то душа и совесть этой церкви есть Богоматерь, Заступница твари, молящая о них перед Словом Божиим. Все, что было сказано о многоликости Софии, относится также к Богоматери. Поэтому и существует столько почитаемых и чудотворных икон Девы Марии: «Нечаянная радость», «Радость всех скорбящих»,

«Умиление» и т.д. Глава о Софии – одна из самых вдохновенных в книге Флоренского.

В духе Вл. Соловьева, Флоренский сближает понятие о Софии с Церковью (Невеста Христова) и с Божией Матерью как с «носителем Софии». Только в Софии, по особому благоволению Бога, мир един. Будучи лишен софийности, он рассыпается на разлагающиеся атомы, дробится в адских противоречиях непрерывно и, если бы не попечение Божие, то распался бы в Хаос, в Ничто. Учение Флоренского о святой Софии хотя и следует традициям Соловьева, но глубоко оригинально и более «православно», чем у Вл. Соловьева, в построениях которого чувствуется сильный пантеистический элемент. Учение Флоренского о Софии послужило, как известно, прообразом учения отца Сергия Булгакова, который разработал это учение с гораздо большей основательностью, чем Флоренский. Однако переосмысление учения Соловьева о Софии в духе его «оправославливания» было развито первым именно Флоренским. Итак, отрываясь от Софии, человеческая личность теряет и связь с Богом, становится одержимой собственными низшими влечениями, которые легко переходят в демоническую одержимость. Тогда единство личности нарушается, человек разлагается заживо и ему грозит, в пределе, духовная смерть. Если физическая смерть есть разлучение души с телом, то духовная смерть, по Флоренскому, есть «разлучение души от духа», предваряющее метафизическую гибель. Сам Флоренский свидетельствует, что он испытал один раз с необычайной живостью это состояние в сновидении. «У меня не было образов, а были одни чисто внутренние переживания. Беспросветная тьма, почти вещественно густая, окружала меня. Какие-то силы увлекли меня на край, и я почувствовал, что это – край бытия Божия, что вне его – абсолютное Ничто. Я хотел вскрикнуть, и не мог. Я знал, что еще одно мгновение – и я буду извергнут во тьму внешнюю. Тьма начала вливаться во все существо мое. Самосознание наполовину было утеряно, и я знал, что это – абсолютное, метафизическое уничтожение. В последнем отчаянии я завопил не своим голосом: «Из глубины воззвах к

Тебе, Господи. Господи, услыши глас мой¹...» В этих словах тогда вылилась душа. Чьи-то руки мощно схватили меня, утопающего, и отбросили куда-то, далеко от бездны». Шок был внезапен и неожидан. И вдруг он снова увидел себя в обычной среде, в своей комнате. Как будто из мистического небытия он был перенесен в обычный быт. И он почувствовал, что был перед лицом Господа, и проснулся весь в холодном поту. Флоренский особенно настаивает на том, что всякая любовь к твари возможна лишь через приближение к Софии, как Матери творения. Только христианство, говорит он, породило невиданную раньше влюбленность в тварь и нанесло сердцу раны влюбленной жалости к твари. Когда грязь смyta с души продолжительным подвигом, говорит он далее, тогда перед обновленным духовным сознанием является тварь Божия, как самобытное и страдающее, прекрасное и загрязненное существо, как блудное детище Божие. Книга Флоренского проникнута этой «влюбленной жалостью к твари» и чтение ее полезно в том смысле, что Флоренский как никто умел обличать и смирять гордыню рассудка; он дает живое ощущение запредельности Божественного Бытия и умеет «видеть мир в Боге». Помимо того, чтение книги Флоренского доставляет большое эстетическое удовлетворение. В смысле совмещения глубины и смелости мысли, с первозданным религиозным опытом, она смело может быть поставлена рядом с «Исповедью» блаженного Августина. Флоренский оказал большое влияние на русскую религиозную мысль. Булгаков завершил свою эволюцию «от марксизма к идеализму» не без влияния Флоренского, который был его другом и учителем. По примеру Флоренского, Булгаков вернулся к Церкви и принял священнический сан. Н. О. Лосский также признается, что чтение «Столпа и утверждения Истины» способствовало его переходу от «абстрактной религиозности к конкретной церковности». Личность и учение о. Павла Флоренского еще недостаточно изучены. Но даже теперь можно утверждать, что Флоренский был одной из самых значительных фигур в русской религиозной философии XX века.

Отец Сергей Булгаков

Наряду с Бердяевым, с которым у него было много общего в духовной жизни, о. Сергей Булгаков – один из самых выдающихся репрезентативных мыслителей русского религиозно-философского Ренессанса. И, как в случае Бердяева, творчество Булгакова выходит далеко за пределы этого периода, поскольку Булгаков – один из самых крупных русских мыслителей первой половины двадцатого века и один из самых замечательных русских богословов. Краткие биографические данные о Булгакове таковы: он родился в 1871 году в городе Ливны Орловской губернии, в семье священника. Еще мальчиком отдан был в Духовную Семинарию в Москве. Преподавание в этой Семинарии носило сугубо казенный характер, и неудивительно, что Булгаков, еще в возрасте 13 лет, потерял веру в Бога, стал материалистом, атеистом и вскоре сблизился с левыми кругами. Окончив гимназию, он поступил в Московский университет, который окончил в 1896 году, избрав себе специальностью политическую экономию. Рано женившись, уехал затем в Германию, где опубликовал первые работы, сразу обратившие на себя внимание немецких ученых, преимущественно социалистов. Но, став марксистом и примкнув к социал-демократической партии, Булгаков проявил характерную для него самостоятельность мысли. В своем первом труде «Капитализм и земледелие» он стремился показать, что закон концентрации капитала в руках монополистов, установленный Марксом в области индустриального труда, неприменим к земледелию, где капитал скорее децентрализуется.

Получив затем кафедру политической экономии в Киевском Политехническом институте, Булгаков обосновался на время в Киеве. За эти годы (1901–1906), под влиянием углубленного чтения Владимира Соловьева и Библии, в нем происходит духовный перелом. Из Савла он становится Павлом. Булгаков выходит из рядов социал-демократической партии и становится вскоре членом конституционно-монархической партии. Главные

его интересы приобретают религиозно-философский характер. В 1903 году он выпустил замечательную книгу «От марксизма к идеализму», название которой говорит за себя. Книга эта (сборник статей) стала поворотным пунктом в истории русской мысли. Вместе со своим другом Бердяевым Булгаков издавал затем религиозно-философский журнал «Вопросы жизни» и принял участие в знаменитом сборнике «Вехи», где поместил статью «Героизм и подвижничество». В то же время Булгаков не прекращал общественной деятельности и был избран в 1906 году депутатом во вторую Государственную Думу. К 1910 году относится его знакомство с о. Павлом Флоренским, оказавшим на него, по его собственным словам, «гипнотическое влияние». Под влиянием Флоренского Булгаков переходит к софиологическим темам, которым он остался верен всю жизнь. В 1913 году он опубликовал книгу «Философия хозяйства», в которой выдвигал тезис, что и экономика должна иметь духовные основы. В этой же книге содержится первый очерк его софиологической системы. Однако этот очерк был еще незрелым, и в последующие годы Булгаков, в тесном общении с о. Павлом Флоренским, все более углубляется в стихию религиозной жизни. В 1916 году он издает свой первый шедевр – большую книгу «Свет Невечерний», в которой систематически изложил свое религиозное миропонимание и дал более зрелую (но не окончательную) редакцию своим софиологическим размышлениям.

Нечего и говорить, что Булгаков занял резко отрицательную позицию по отношению к новому, советскому строю. В 1923 году он был выслан за границу, обосновался сначала в Праге, а затем в Париже, где расцвело его богословское творчество. Вообще, после «Света Невечернего» Булгаков целиком уходит в богословские темы, оставшись, однако, философом и богословом. За парижские годы им были опубликованы две трилогии: малая трилогия, состоящая из книг «Купина неопалимая», «Друг Жениха», и «Лестница Иаковлева», и большая трилогия «О Богочеловечестве» – «Агнец Божий», «Утешитель» и «Невеста Агнца». Кроме того, им был опубликован ряд значительных очерков, из которых особенно

надо отметить догматический очерк «Икона и иконопочитание». Скончался о. Сергей Булгаков в 1944 году в Париже. Философское творчество Булгакова чрезвычайно многогранно. Оно обнимает собой богословие, чистую философию и философскую публицистику. При этом от философской публицистики он шел к чистой философии и далее к богословию. Философский путь его вел, по собственному крылатому выражению Булгакова, «от марксизма к идеализму». Но, даже будучи марксистом, Булгаков отдавал себе отчет в чисто философской скудости материализма и в гносеологии придерживался Канта. Он «Маркса проверял Кантом», а не наоборот. «Кант, – писал Булгаков, – всегда был для меня несомненное Маркса». Духовный перелом в сторону религии произошел в нем в начале XX века. Тогда-то он и издал свой, ставший знаменитым, сборник под названием «От марксизма к идеализму». Влияние Владимира Соловьева было в эти годы для Булгакова основополагающим. В статье «Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева» он недвусмысленно говорит о том, чем особенно пленил его Соловьев. Это – «широкий синтез науки, философии и богословия», «целостное христианское миропонимание». Соловьев показал ему, что христианство может и должно обнимать всю культуру, а не оставаться только интимным уголком души. От Соловьева же взял он и свою основную идею «Всеединства». Этот путь привел его и к софиологии, подсказанной ему опять-таки Соловьевым. Но при этом Булгаков усвоил философию Соловьева не ученически, а в высшей степени творчески, и оригинальность его мысли ярко проявилась сразу же в первый период его творчества. Хотя социальный вопрос оставался главным в первый период творчества Булгакова, он тогда же осознал, что социальный идеал должен опираться на «религиозно-метафизические предпосылки». И верховной религиозно-метафизической предпосылкой стал для него принцип Всеединства, находящий свое завершение в учении о святой Софии, как о «принципе мировоззрения и совокупности творческих энергий в Единстве». Уже тогда Булгаков утверждал, что гениальное учение

Соловьева о святой Софии осталось у него недоговоренным. Понятно поэтому, что Флоренский, с его вдохновенной интерпретацией соловьевской софиологии, оказал на него сильное влияние. Встреча с Флоренским была для Булгакова решающей: именно под влиянием Флоренского он принял в 1918 году священство. Основоположная для Булгакова книга «Свет невечерний» стоит под знаком Флоренского. Однако и в ней Булгаков истолковывает Флоренского глубоко по-своему. Можно даже сказать, что учение о святой Софии и в этой, первой его редакции выражено полнее и систематичнее, чем у вдохновителя – Флоренского. При этом Булгаков, как всякий подлинный философ, исходит из гносеологии. Он называет принцип свободного искания истины «священнейшим достоянием философии». И одна из его заслуг заключается в том, что он показал, как искание истины находит свой истинный путь в направлении идеи Всеединства. В качестве мотто ко всей философии Булгакова могли бы служить слова Фомы Аквинского (в остальном совершенно чуждого Булгакову): «Благодать не нарушает закона, но его восполняет». Параллельно этому, религиозное откровение для него восполняет философию, основанную на чистом знании. Он настаивает на том, что философия должна пройти «школу рационализма», но сам рационализм ценен для него лишь как «критицизм». «О нездешних корнях нашего бытия, – пишет он, – нам может поведать только Откровение, которое затем уже может получить и философскую обработку». Тезис о том, что мир сотворен Богом, является для него «аксиомой веры». В связи с этим он упрекает Соловьева в чрезмерно рационалистическом подходе к тайне творения мира Богом из Ничего. В противоположность Соловьеву, Булгаков утверждает, что «переход Абсолютного к относительному бытию непонятен». В отличие от Соловьева Булгакову чужд «соблазн божественности мира». Отец Василий Зеньковский прав в том, что различие Абсолюта и Космоса во всей силе сохранялось у Булгакова до конца. Даже самую идею Всеединства он относит только к Космосу, хотя эта идея и указывает на «путь от Космоса к Божеству». «Тварь есть всеединство...

онтологическая суть мира заключается в сплошной, метафизически непрерывной софийности его основы». Однако именно эта софийность есть связь мира с Богом, и мир может становиться причастным Божеству именно через святую Софию. «Хотя и вызванное к бытию из ничего, творение не есть ничто перед Богом, потому что имеет, так сказать, свою собственную божественность (которая есть тварная София),... имеет в себе собственную метафизическую упругость. Эта самостоятельность осуществляется в Душе Мира, как... всеединстве тварного бытия». Понятия «Души мира» и «Софии» у Булгакова взаимно близки, но не равнозначны. Душа мира есть как бы становящаяся София, взятая в своем еще не просветленном, но просветляющемся аспекте. Сама София, в отличие от этого, есть душа мира, осуществившая свое задание. Но по отношению к Софии неприменимы категории временного процесса – она выходит за пределы круга времени и является сущим элементом, как бы «четвертой ипостасью». «Как бы», ибо Булгаков, употребивший раз это выражение, затем, под влиянием возражений и обвинений в «ереси», смягчил его, заявив, что София «ипостасна», но не есть «ипостась». По словам философа-богослова: «Мировая душа, как энтелехия мира, есть начало, связующее и организующее мировую множественность, *natura naturans* по отношению к *natura naturata* – универсальная инстинктивно бессознательная или сверхсознательная *anima mundi*, которая обнаруживается в вызывающей изумление целесообразности строения организмов... феноменально она многолика, пребывая субстанционально единой». Далее Булгаков говорит, что в Душе мира находятся «семенные логосы» бытия. «Душе мира, рассматриваемой независимо от тех ипостасей, которыми она ипостазирована, свойственна собственная свобода». Но в своих последних трудах Булгаков уже мало говорит о Душе мира (не отказываясь, однако, от этого понятия). Его внимание приковывается к самой Софии, как «ипостаси» или «ипостасному элементу», воплощающемуся в Душе мира. Душа мира есть как бы предварение Софии в мире природы. По учению Булгакова, София есть «живая связь между Богом и

миром». При этом он отдает себе отчет в том, что София воплощается в мире с его взаимопротиворечивой множественностью лишь отчасти и что сам этот процесс воплощения Софии мучителен и драматичен. По Булгакову, «мир потенциально софиен, актуально же он хаотичен... мир удален от Софии не по существу, но по состоянию... Вследствие нарушения первоначального единства Софии мы находим в мире смещение бытия с его метафизического центра, что создает болезнь бытия – процесс становления, временности, несогласованности, противоречий, эволюции... На первобытный хаос, первоволю, первоматерию, представляющую бесформенное влечение к жизни, наброшено одеяние софийности, но он несет его только как покров». «Тайна мира, – говорит далее Булгаков, – в женственности... зарождение мира есть действие всей Святой Троицы, в каждой из Ее ипостасей простирающееся на восприимлющее Существо, вечную женственность, которая через это становится началом мира». Далее Булгаков называет Софию «четвертой ипостасью» (в «Свете Невечернем») и «материнским лоном бытия». Еще далее он так формулирует свой тезис о Софии, как посреднице между Богом и миром: «Что же есть эта Вечная Женственность в своей метафизической сущности? Тварь ли? Нет, не тварь. Занимая место между Богом и миром, София... хотя не есть Абсолютное или Бог, но имеет то, что имеет непосредственно от Бога, т.е. абсолютным образом... Не будучи сама вечностью, она всем обладает вечным образом... Она свободна от времени... но самой ей не принадлежит Вечность... мир в одно и то же время и есть София, но и отличается от нее, не есть София... Мир есть Ничто, засемененное идеями, становящееся Софией». Но этого мало. В своих позднейших трудах Булгаков проводит важное различие между «тварной» и «божественной» Софией. Ибо «акт творения мира осуществляется созданием в Софии двух центров, неба и земли». Это и создает различие Софии божественной и Софии космической. Таким образом, перед нами уж не одно, а два понятия Софии, пребывающей, впрочем, в последней метафизической глубине, существенно единой. Это различие между «небесной» и «земной» Софией –

самое оригинальное в софиологии Булгакова и в то же время самое спорное в ней. Отец Василий Зеньковский прав, утверждая, что Булгаков часто как бы смешивает эти два аспекта и высказывания его о двух Софиях (точнее, о двух аспектах единой Софии) нередко противоречивы. Он то ставит Софию вне мира и вне Бога, то впускает в это понятие и космичность, и божественность. Так, по его словам, «нельзя мыслить Софию только как идеальный Космос»... Бог «внеполагает Софию, изливая на нее животворящую силу триипостасной Любви». В то же время София, по его формулировке, «допускается» в божественное бытие. В этом пункте было бы поучительно добавить, что вокруг учения Булгакова о Софии как «четвертой ипостаси» разгорелась полемика. Многие верующие и мыслящие сыны Церкви видели в этом ересь, противоречащую догмату о Пресвятой Троице. Эта полемика приняла особенно острый характер, когда в 1936 году сам Московский патриархат выразил беспокойство по поводу учения Булгакова и просил своих немногочисленных приверженцев из рядов эмиграции представить ему отчет об этом учении. В составлении этого отчета решающую роль сыграл Владимир Лосский, старший сын знаменитого философа Н. О. Лосского. Отчет был представлен в самом невыгодном для Булгакова свете, и патриарх объявил учение Булгакова о святой Софии вредной и опасной ересью. Это, между прочим, вызвало гневную отповедь Бердяева, обвинившего не только Московский патриархат, но и консервативные православные круги в эмиграции, также осуждавшие учение Булгакова, в возвращении к худшим временам средневековья. При этом сам Бердяев, по его собственному заявлению, не принимал учения Булгакова в его целом, и гнев был направлен против «душителей духовной свободы». Булгаков доказывал, что его учение не есть ересь, а представляет собой его особое «церковное мнение», ибо он никогда не оспаривал догмата о Святой Троице. Тем не менее обвинения эти заставили Булгакова дать впоследствии более осторожные и сдержанные формулировки своего учения. Так, в небольшом этюде «Ипостась и ипостасность» Булгаков утверждал, что Святая

София – не ипостась, но обладает ипостасностью, «что есть способность ипостазироваться, принадлежать ипостаси, быть ее раскрытием, отдаваться ей». Однако, защитив себя от обвинений в противоречии догмату Троичности, Булгаков развил еще углубленное свое учение. А именно – он вносит существенные поправки в свое учение о «двух Софиях, небесной и земной». В своем позднем труде «Невеста Агнца» он прямо говорит, что София божественная и София тварная по существу тождественны, ибо «в творении мира София божественная становится Софией тварной». Далее он говорит, что «божественная София есть не что иное, как природа Божья... понимаемая как Всеединство». И, еще далее, София оказывается «божественным миром, Божеством в Боге, природой в Боге». Естественно при этом возникает вопрос: если София тварная (которая есть инобытие Софии божественной) одушевляет мир, то откуда берется зло в мире? И тут нужно повторить: система Булгакова свободна от обвинений в пантеизме, элементы которого присутствовали в системе Соловьева. Ибо Булгаков достаточно подчеркивает свободу твари, ее «метафизическую упругость». «Зло в тварном мире, – пишет Булгаков, – есть плод тварного самоопределения... зло сотворено тварью». Далее: «Душа мира больна демонским одержанием». В мире мы находим «противоестественное внедрение бесов в жизнь мира». «Бог и мир суть неравные реальности», читаем мы дальше, ибо мир «полутемен». Хотя Булгаков считает догмат о творении мира Богом из Ничего «аксиомой веры», он вносит и в это учение несколько смущающие дополнения. Ибо, поскольку в мире присутствует и его одушевляет тварная София, и последняя есть лишь «инобытие Софии божественной», – мир в каком-то смысле оказывается «и сотворенным, и несотворенным». Мир сотворен в своей тварности и не сотворен (причастен Богу) в своей софийности. Конечный источник зла, в связи с этим, Булгаков видит в Ничто. Ничто «врывается в осуществленное уже мироздание как хаотизирующая сила». Во имя Свободы Бог «не остановился и перед тем, чтобы смириться, дав место бунтующему хаотическому Ничто». Эта «сила Ничто»,

составляющая сущность зла, имеет свои пределы – в противоположность силе Добра, не имеющей пределов. Ибо зло способно разрушать лишь «низшие центры бытия» и бессильно победить Добро. Тем не менее, поскольку мир наш «во зле лежит» (не абсолютно, конечно, ибо мир «полон Софией»), то этим низшим центрам бытия грозит гибель. «Положительное естество природного человека в его творческих силах – здраво и софийно, но оно больно в своем состоянии». И эта болезнь зла может быть уничтожена вместе с аспектом мира, погруженным во зле. В связи с этим Булгаков произносит громкое пророчество: «История не кончится в имманентности своей, но катастрофически оборвется...». История кончится «всемирно-исторической катастрофой и мировым пожаром». Как замечает по этому поводу Н. О. Лосский, «трудно примирить в новой метафизике Булгакова софийность Космоса с началом бунта». Это верно, но, во всяком случае, эти противоречия и сообщают учению Булгакова его широту и глубину. Учение отца Сергия Булгакова о Святой Софии – самый зрелый и законченный плод русской софиологии, хотя у него были гениальные предшественники. Это все, разумеется, отнюдь не исключает факта внутренней противоречивости и даже сомнительности ряда его положений. Немало здравых замечаний по адресу булгаковского учения было сделано отцом Василием Зеньковским. Но самая глубокая и обстоятельная критика учения Булгакова о Святой Софии была высказана Н. О. Лосским в его «Истории русской философии».

Отметив ряд ценнейших мыслей и заключений Булгакова, Лосский утверждает, что в то время как учение Булгакова о тварной Софии существенно и глубоко обогащает богословскую мысль, его учение о Софии божественной граничит с ересью и неприемлемо с точки зрения чистого теизма (свободного от пантеизма), который только один вполне соответствует духу христианского учения (нужно отметить, что в споре о софиологии Булгакова Лосский-отец выступал в защиту булгаковского учения, отнюдь не отказавшись при этом от своего отрицательного отношения к учению Булгакова о «Софии небесной»). В лице отца Сергия Булгакова русская религиозная

мысль принесла один из драгоценнейших своих плодов. Богословская форма (впрочем, не только форма), которую он придавал своему учению за почти весь заграничный период своей жизни, препятствовала более широкой читаемости его произведений. В этом отношении его друг Бердяев имел гораздо более отклика среди широких масс интеллигенции. Но огромное философское дарование Булгакова не подлежит никакому сомнению. К тому же в свои более молодые годы Булгаков отдал более чем солидную дань философской публицистике, в которой он оставил неизгладимый след. Даже небольшие его этюды полны поучительности и выполнены с блеском (например, его этюд об Иване Карамазове). Булгаков умел, как мало кто иной, откликаться на злободневность (в высшем значении «духа времени»). Но в главном мысль его была погружена в Вечное, и в этом – его непреходящая заслуга перед русской и мировой мыслью.

Лев Шестов

Лев Шестов (Лев Исаакович Шварцман, 1866–1938) был одним из пионеров русского религиозно-философского Ренессанса. Его первые книги, в которых он с исключительной силой и глубиной ставил «проклятые вопросы» бытия и мышления, появились в конце XIX и начале XX века («Шекспир и его критик Брандес», «Добро в учении Толстого и Ницше», «Достоевский и Ницше. Философия трагедии»). В книге о Шекспире он вооружается против просвещенно-мещанского истолкования Шекспира датским критиком, пытающимся вывести из трагедии мораль, что для Шестова являлось признаком «этического безвкусия». Уже в этой книге Шестов намечает своего рода апологию трагического начала в жизни – черта, характерная для его последующих книг. Недаром Шестовым так заинтересовались впоследствии западные экзистенциалисты. Книга «Достоевский и Ницше» явилась, наряду с известным трудом Мережковского «Толстой и Достоевский», одной из первых книг, в которых было подчеркнуто значение Достоевского как гениального мыслителя (почин в этом отношении принадлежит Розанову). «Записки из подполья» оригинально истолковываются Шестовым как своего рода ответ «Критике чистого разума» Канта. В этой книге Шестов подчеркнул также значение «подпольных» героев Достоевского (Раскольникова, Ивана Карамазова) как ключа к целостной философии жизни писателя. Отрицательный, богоборческий аспект мировоззрения Достоевского был выведен Шестовым на первый план – в противовес «благостным» истолкованиям творчества писателя. Указание на родство Достоевского и Ницше, ставшее общим местом критики, также принадлежит к числу открытий Шестова. В самом Шестове было, несомненно, много родственного Ницше, знакомство с произведениями которого он воспринял – по его собственным отзывам – как «потрясение» и «внутренний переворот». Моралистическое мирозерцание, которого Шестов придерживался в юные годы (не без влияния Толстого),

стало для него неприемлемым после добровольной инъекции ницшеанского огненного скепсиса. Шестов понял, что мораль, не укорененная в Боге, лишается своего источника, что метафизические вопросы – о Боге, бессмертии – суть «единое на потребу» ищущей мысли. Характерны в этом отношении заключительные слова его книги «Добро в учении Толстого и Ницше», где он прямо говорит: «Одно добро бессильно справиться с человеческими трагедиями. Нужно искать Бога» (впоследствии Бердяев шутя говорил Шестову про Мережковского и его богоискательство: «Это он от тебя Бога украл»). Все дальнейшие писания Шестова одушевлены этим метафизическим богоискательством, подлинность которого не может не заразить сколько-нибудь чуткого к мысли читателя. Нужно, однако, заметить, что философия Шестова, намеченная им при анализе творчества Толстого и Достоевского, в корне отлична по своему духу от философии русских «кающихся марксистов» (хотя сам Шестов, по-видимому, в молодости также прошел через увлечение марксизмом, с тем чтобы вернуться затем на новых путях к религии). Шестов в своих книгах почти нигде не ставит социальных вопросов, столь характерных для раннего периода творчества Бердяева, Франка, Булгакова. Преобладающим интересом у него с самого начала выступает интерес метафизико-этический. Кроме того, если в философском творчестве проповедников «нового этического сознания» заметен уклон в пантеизм (получивший особенно яркое выражение в софиологии О. Павла Флоренского и о. Сергия Булгакова), то у Шестова новое религиозное пробуждение носит специфически-еврейский отпечаток. Он не устает подчеркивать пропасть, отделяющую Творца от твари, – трансцендентность и всемогущество Иеговы. Эта религиозная ориентация Шестова выступила явно лишь в последующих трудах. В первых же книгах Шестова преобладает скепсис. Шестов по праву может считаться одним из самых глубоких и радикальных скептиков в истории мировой философии. Его скепсис направлен против рационализма – против веры в незыблемые начала разума и в принудительную мощь истины.

Шестов – иррационалист. Он явно предпочитает тертуллиановское «*credo quia absurdum*» (Верю, ибо абсурдно (*лат.*)) ансельмовскому «*credo ut intellegam*» (верю, чтобы понимать (*лат.*)). Религиозный иррационализм в облачении радикального скепсиса – такова формальная характеристика его философской установки. Шестов – скептик и иррационалист во имя Божие. Нужно отметить также выдающееся литературное дарование Шестова. Несмотря на глубинный характер затрагиваемых им тем, он пишет просто и изящно, даже когда касается труднейших тем метафизики. Его стиль строг и сознательно лишен литературных украшений. Но именно на фоне этой внешней сдержанности и строгой ясности еще выпуклее проступает его страстная, исполненная пафоса богоискательства мысль. Шестов – крайний иррационалист и волюнтарист. Он всю жизнь вел борьбу против «самоочевидностей разума», стремясь прорваться сквозь «логическую цепь умозаключений». Ибо разум, парадоксальным образом, оказывается у него величайшим врагом истины. Сами истины разума, по Шестову, поработщают, а не освобождают мысль. Это звучит почти абсурдом, но для Шестова (как и для родственного ему Кьеркегора) абсурд – скорее показатель истины, чем признак недомыслия и заблуждения. Подобные утверждения (а их рассыпаны сотни на протяжении его книги) являются смелым вызовом главным традициям классической мировой мысли и могли бы быть приняты за бред безумца, если бы они не были прокомментированы чрезвычайно рациональными методами и изложены с подкупающей ясностью, с обилием всегда кстати подобранных цитат из философских классиков. Крайний иррационалист Шестов ведет борьбу против разума подчеркнуто рациональными способами. Он очень хорошо сознает всю парадоксальность и внешнюю безнадежность своей борьбы с разумом. Недаром он говорит о «страшной власти чистого разума» и о том, что «очень редко удается душе проснуться от самоочевидностей разума». Эту свою борьбу Шестов ведет во имя религиозной веры и сверхчеловеческой свободы, которые для него, опять-таки парадоксально, совпадают. Протестуя против «тирании

подчинения разумной истине», он говорит: «Ум ведет к необходимости, вера ведет к свободе». «В границах чистого разума можно построить науку, высокую мораль, даже религию – но нельзя найти Бога». Рационализм веры, писал он ранее, фактически вылился в отвержение веры и в замену ее богословием. «Рационализм не может заглушить чувство, – писал он в «Апофеозе беспочвенности», – что последняя истина – по ту сторону разума». Можно найти множество подобных и даже еще более парадоксальных цитат в писаниях Шестова. Основная аргументация Шестова (лучше всего выраженная, может быть, в «Скованном Пармениде») очень проста: Разум познает Необходимость («ананке») – и стремится все случайное подвести к Необходимости. Закон противоречия (А не есть не-А) и закон достаточного основания (в форме причинности или целесообразности) – основные методы разумного познания. Стремясь познать таким образом наш мир – все равно, с материалистических или идеалистических позиций, – разум этим самым оправдывает разумной необходимостью все совершающееся. Но мир наш во зле лежит. В нем несправедливость и зло господствуют над справедливостью и добром. Между смертью отравленного несправедливыми судьями Сократа и смертью бешеной собаки разум не желает видеть принципиального логического различия. В обоих случаях, это – разумная необходимость. Мало того, суждение «Сократ был отравлен» сохраняет свою логическую значимость на все века – ибо истины разума безвременны. Эта этическая подоплека философского творчества Шестова («мир во зле лежит») недоказуема, конечно, силами одного разума. Недаром Спиноза учил «не радоваться, не печалиться, не негодовать, а понимать». Но сам Шестов считает эти слова Спинозы вероисповеданием «истинной философии». Он прибавляет, что сам он хочет не «истинной, а лучшей философии», то есть такой философии, которая подводила бы нас к подвигу и мистерии веры. Именно поэтому лучшими философскими союзниками он считает Платона и, особенно, Плотина – философов, которые призывали к трансценденции и наш лежащий во зле мир считали вторичной, чуть ли не произвольной реальностью.

«Бежим к нашей милой отчизне», – не устает он цитировать слова столь любимого им Плотина. «Оглядываться на каждом шагу и спрашивать разрешения у истины, – пишет Шестов, – нужно лишь постольку, поскольку человек принадлежит к эмпирическому миру, в котором и в самом деле господствуют законы, нормы, правила,.. но человек ищет свободы и рвется к божественному». Сама жизнь, пишет он далее, «есть творческое дерзновение и потому вечная, несводимая к готовому и понятному, мистерия». И далее: «Человек, свободный от тех ограничений, которые выпали на нашу долю (в силу грехопадения), не подозревал бы того, что есть истина и ложь, есть добро и зло...» – он «пребывал бы в истине и добре». Этот призыв Шестова к неограниченной свободе, совпадающей для него с истинной верой, имеет, конечно, мистические корни. При чтении Шестова иногда начинает казаться, что наш философ в самом деле считает весь наш, лежащий во зле, мир страшным кошмаром, наваждением, и стремится уверить нас, что стоит только сбросить это наваждение, как перед нами отверзнутся врата того рая, из которого мы были изгнаны. Шестов доходит даже до того, что склонен отрицать неизменность прошлого – мысль, которую в средние века высказывал Петр Дамиани. Эту мысль о власти веры над прошлым – мысль не только о преодолении, но и уничтожении дурного прошлого – Шестов повторяет, в различных вариациях, с такой настойчивостью, что ее можно считать одним из подтекстуальных стимулов его философских устремлений.

Ибо Шестов преисполнен идеей о том, что «невозможное для человека возможно для Бога». Мало того – сам человек станет богоподобным и обретет власть над бытием, власть абсолютного творчества, если он преисполнен подлинной верой, для которой стираются границы между возможным и невозможным. Тогда и наше знание, по Шестову, будет не только копировать явления или сводить их ко «всеобщему и необходимому», но будет творить события по своему произволу. В своей последней книге «Афины и Иерусалим» Шестов с новой силой противопоставляет эллинскую мудрость подчинения законам разума – иерусалимской жажде живого Бога. «Все

вероятия за то, – пишет он, – что человечество откажется от эллинского мира истины и добра и снова вернется к забытому Богу». «Страшный Суд, – пишет он в другом месте, – совсем не есть выдумка корыстных и невежественных монахов; Страшный Суд есть величайшая реальность». Вера, не боящаяся невозможного, а жаждущая его, находится, по характеристике философа, «по ту сторону разума и познания». «По ту сторону разума и познания, – кончает он свою книгу «Скованный Парменид», – там, где кончается принуждение, скованный Парменид, причастившись Тайне вечно сущего и вечно повелевающего, обретет вновь изначальную свободу и заговорит не как нудимый истиной, а как власть имеющий. Это первозданное, ничем не ограниченное соизволение, не вмещающееся ни в какое «знание», есть тот единственный источник, из которого можно зачерпнуть метафизическую истину: да исполнится обетование – не будет для вас ничего невозможного». Мистическая сущность философии Шестова выражена в этом отрывке с редкой силою. Нужно добавить, однако, что такие строки (где уточняется суть его философских дерзаний) встречаются у Шестова редко. В большинстве случаев Шестов как бы кружится «вокруг да около» своей темы, нападая со всех позиций на ненавистную ему «разумную необходимость» и раскрывая лишь полунамеками свое подлинное «кредо». В этом кружении вокруг незримого центра своего «веросознания» заключается главная притягательная сила писаний Шестова. Поразительно при этом, что философ, который всю жизнь (подобно Кириллову в «Бесах») «об одном думал», умел в то же время каждый раз по-новому подходить к своей главной, если не единственной, теме и умел свою «однодумность» сделать притягательно интересной. Шестова можно (и должно) подвергать критике. Его идея, что «разумная необходимость» является исконным врагом веры и, этим самым, врагом последней метафизической истины, – сомнительна. Такие суждения, как «дважды два – четыре», никоим образом не ограничивают нашу свободу, а создают предпосылки ее осмысленности. Свобода от логических законов была бы свободой безумия. Впрочем, Шестов сам любил

цитировать евангельские слова: «Мудрость мира сего есть безумие перед Богом». Но это «высшее безумие» дерзания последних тайн, мудрость касания мирам иным, нужно, во всяком случае, отличать от каприза непризнания законов мышления. Касаясь Абсолютного, человеческий разум неизбежно наталкивается на антиномии, ибо Абсолютное выше самых логических законов и не вмещается в их плоскость. В своем стремлении к запредельному, Шестов глубоко прав, призывая отбросить царство «всеобщего и необходимого». Но он часто обесценивает правду своего «последнего слова» и своего «высшего безумия» борьбой против разума там, где это не только безнадежное, но и бессмысленное предприятие. Беда не в том, что истина «принуждает», а в том, что она слишком часто оказывается бессильной перед силами неразумия. Мещанское разумие не есть еще голос разума, и в своей борьбе с «метафизическим мещанством», «склоняющимся» перед истиной, Шестов слишком часто смешивает эти два понятия. «Познайте истину, и истина сделает вас свободными».

Шестов прав в том, что вера выше разума, но вера, не прошедшая искуса разума, была бы слепой. Задача не в том, чтобы упразднить разум, заменив его верой, а в том, чтобы разум сам склонялся перед Абсолютом, дав простор вере. Во всяком случае. Шестов ставит в своих духовных волнующих писаниях насущные вопросы, излагает их в высшей степени талантливо, и его призыв к реабилитации веры и верования, будучи очищен от чрезмерного иррационализма, содержит в себе глубокую истину. Из своих «странствований по душам», о которых он рассказал на страницах таких книг, как «На весах Иова», «Власть ключей» и «Киркегард и экзистенциальная философия». Шестов выходит всегда духовно обогащенным. А редкий дар делать философские проблемы заманчиво-интересными обеспечивает Шестову читателей и в будущем.

Б. П. Вышеславцев

Борис Петрович Вышеславцев был одной из самых ярких звезд в той плеяде русских религиозных философов, которые явились творцами или последователями религиозно-философского Ренессанса начала XX века. В этой плеяде были мыслители, превосходившие Вышеславцева по глубине своей мысли. Мы имеем в виду Лосского, Франка, Бердяева, о. Павла Флоренского, о. Сергия Булгакова. Но ведь тот факт, что Пушкин и Лермонтов были гениальнее, скажем, Баратынского, отнюдь не умаляет достоинств поэзии последнего. Уступая некоторым представителям русской мысли XX века в степени первозданности философских даров, Вышеславцев обладал тем не менее глубоко своеобразным талантом, и его мысль сверкала индивидуальным, ему одному присущим блеском. Читая Вышеславцева, испытываешь ту чистую радость диалектического развития мысли, которая составляет одно из главных достоинств и очарований его стиля мышления. Вышеславцев был врожденным диалектиком, разумеется, в платоновско-гегелевском, а не в марксистском смысле этого слова. Помимо того нужно добавить, что Вышеславцев не достиг той степени славы, которой он заслуживал, в силу ряда внешних причин. Его первая серьезная философская работа «Этика Фихте» появилась лишь в 1914 году. Изданные же им в эмиграции главные труды, особенно «Этика преображенного Эроса», не были, к сожалению, переведены на иностранные языки. Кроме того, будучи блестящим лектором и по натуре несколько эпикурейцем, он предпочитал более блистать в лекционных залах и в беседах, чем упорно трудиться над новыми произведениями. Если количество книг Лосского и Бердяева исчисляется десятками, то Вышеславцев опубликовал всего шесть основных трудов, из них три в самые последние годы своей жизни. Тем не менее все написанное им полно значительности. Глубина и стройность мысли сочеталась в нем с даром увлекательного в литературном отношении изложения. Он сумел вложить свое эстетство в книги, чтение которых не

только утоляет философскую жажду истины, но и доставляет высокое художественное наслаждение. Общий облик Вышеславцева хорошо обрисован в книге Ф. Степуна «Бывшее и несбывшееся»: «Одним из наиболее блестящих ораторов среди московских философов был Борис Петрович Вышеславцев, в то время приват-доцент Московского университета. Юрист и философ по образованию, тонкий эпикуреец в мирском и духовном смысле и ультраевропеец, какие бывали только в России, Борис Петрович развивал свои идеи с такой творческой радостью их собственной жизни, с таким любовным вхождением в детали, которые свойственны скорее европейскому, чем русскому, духу. Всегда элегантно одетый, он растил свои идеи, словно диалектические цветы, перед глазами аудитории, срывая с них лепесток за лепестком, тезис за антитезисом, от времени до времени прерывая ход мысли одушевленными призывами: «Пожалуйста, оцените это, поймите это...». Широкая московская общественность не оценивала Вышеславцева по заслугам. Правда, она стремилась к истине и была готова выслушать проповедь и обвинение, но она мало разбиралась в платоновском диалектическом искусстве, в духе которого воспитал себя Вышеславцев. В большой московской общественности были знатоки в самых разнообразных областях культуры, начиная от Апокалипсиса и кончая балетом, но лишь очень немногие были любителями серьезной академической философии, что объяснялось сравнительно невысоким уровнем русской философии того времени...» Б. П. Вышеславцев родился в 1877 году в Москве Там же учился и в 1902 году кончил с отличием юридический факультет Московского университета. Однако карьера юриста оказалась слишком узкой для универсального круга его интересов. Его и в праве более всего увлекала философия права. Поэтому вскоре Вышеславцев отправился в Германию, в Марбург, где он слушал лекции по философии знаменитых в то время неокантианцев – Когена и Наторпа. Неокантианцем он не стал, но влияние немецкой философии чувствуется в его трудах. По возвращении в Россию Вышеславцев принял деятельное участие в культурной жизни Москвы, и в

литературных салонов и философских кружках его хорошо знали. В то же время он подготавливал свою докторскую диссертацию «Этика Фихте», которая появилась в 1914 году и создала Вышеславцеву солидную репутацию в философских кругах. Эмигрировав из России в 1922 году (Берлин, затем Париж), Вышеславцев стал вскоре одним из деятелей экуменического движения и ближайшим сотрудником Бердяева по журналу «Путь». Он принимал участие в Русском Студенческом Христианском движении. В этот период (20-е и 30-е годы) он создал свои лучшие труды и нередко разъезжал с лекционными турне по странам, где были крупные колонии русской эмиграции. После войны он уехал в Швейцарию. За время пребывания в Женеве, где он и скончался, Вышеславцев написал еще два крупных труда. Умер он в 1954 году от старческого туберкулеза. Уже в первом своем серьезном труде, «Этика Фихте», Вышеславцев обнаружил качества, характерные для его творческого стиля: редкое умение излагать идеи интересующих его мыслителей и, главное, давать к ним творческие комментарии. Вышеславцев в совершенстве владеет искусством подхватывать вдохновившую его мысль, ассимилируя и развивая ее глубоко по-своему. Проникнувшись в студенческие годы в Марбурге духом немецкого идеализма, Вышеславцев блестяще продемонстрировал свое углубленное понимание немецкой идеалистической философии на анализе системы Фихте. В своей книге Вышеславцев дает оригинальную интерпретацию системы этого основоположника немецкого метафизического идеализма. Он подчеркивает моменты «трансцендентального иррационализма» в системе этого, казалось бы, в высшей степени рационального мыслителя. Вышеславцев убедительно показывает, что понятие «трансцендентального», введенное Кантом, получив свое дальнейшее развитие у Фихте, приобрело значение Абсолюта, к которому становятся неприменимыми рациональные категории. На примере подобного толкования Фихте, Вышеславцев строит свою «трансцендентальную метафизику». Он пишет: «Тема метафизики – вся таинственная беспредельность, развертывающаяся в интуиции». Ценность же интуиции,

поясняет он, означает, что «Абсолютное не дано в понятиях». Далее, Вышеславцев мастерски разбирает антиномии системы и бесконечности, рациональности и иррациональности. Разрешение этих антиномий он видит в понятии «актуальной бесконечности», введенном Кантором. Но это разрешение антиномий достигается, по Вышеславцеву, ценой преодоления рационализма, присущего Фихте и Гегелю.

На этом метафизическом базисе он строит этику, хотя и исходящую от Фихте, но выходящую далеко за пределы идеалистической философии. Вышеславцев повторяет фихтевскую формулу категорического императива – «Поступай всегда так, чтобы ты мог повторить свой поступок в любой момент вечности». Этим подчеркивается этическая значимость нашего поведения, в силу которой в нашем поведении мы обнаруживаем подлинную суть нашей личности перед лицом Вечности. Но бесконечность этического стремления, остающаяся у Фихте незавершенной, находит у Вышеславцева свое завершение в понятии «бесконечной актуальной ценности», присущей каждому нашему волеию и поступку. Каждый человек есть как бы «монада Абсолютного», он – абсолютно подобен. Поэтому человек может даже в пределах своей кратковременной земной жизни выполнять свое индивидуальное предназначение. Во введении понятия «индивидуального долженствования», намеченного у Фихте, но не развитого им, заключается одна из заслуг этики Вышеславцева, которую он развил на анализе философского творчества Фихте. Гораздо более ярко и развернуто выразил Вышеславцев свое этическое мировоззрение в следующем большом (основном) своем труде, вышедшем в 1934 году, – в «Этике преображенного Эроса». В этой книге, создавшей ему большое имя и написанной с литературным блеском, Вышеславцев развивает свои главные этические идеи. Основная тема, вдохновившая его философскую музу, далеко не нова; она основана на противопоставлении этики закона этике благодати (неволейно вспоминается при этом «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона). Но главная ценность книги заключается в том, что он развивает эту

традиционную тему в высшей степени оригинально, используя при этом как открытия современного психоанализа, так и «последнее слово» современной этической философии – идеи немецких мыслителей Макса Шелера и Николая Гартмана.

Вышеславцев начинает свою книгу «роковым» вопросам этики: почему моральный закон, основанный на запретах и «табу» (не убий, не укради и т.п.), несмотря на освященность его такими авторитетами, как Моисей и Кант, оказывается столь часто бессильным перед лицом эмоций, страстей и злой воли? Отнюдь не отрицая прагматически-моральной полезности категорических императивов и запретов, без которых человек предавался бы необузданно злым страстям и похотям, Вышеславцев справедливо указывает на то, что эти запреты пробуждают дух иррационального сопротивления подсознания велениям этического разума. «Пришел закон, и умножился грех», – не устает он цитировать замечательное наблюдение апостола Павла. В противоположность этике закона Вышеславцев выдвигает этику благодати, основанную на любви к Богу и ближним. Благодать, озаряющая осененного ею, не создает напряженности. Она освобождает от нее человека. В этике благодати иррациональные силы подсознания не противодействуют этическим запретам и сами запреты исчезают – они заменяются благодатной динамикой духа. Злые подсознательные силы здесь не подавляются, а «сублимируются» в едином этическом порыве «вдохновения Добра». В высшей степени оригинально Вышеславцев истолковывает в этой связи открытия современного психоанализа. Отдавая дань страшным открытиям Фрейда и его школы, Вышеславцев становится, однако, на позицию противника Фрейда – Юнга, психолога, освободившего первоначальный фрейдизм от «профанационного комплекса» – стремления свести все «прекрасное и высокое» к полуфиктивным надстройкам над базисом иррациональных влечений, – в котором он не устает обвинять фрейдизм. С точки зрения Юнга и Вышеславцева, высшие ценности человеческого духа, а также одухотворенная индивидуальная любовь являются не «надстройками», а реальным преображением

первично иррациональных влечений. В сублимации иррациональные влечения одухотворяются и просветляются, безмерно повышаясь по ценности, несмотря на свой безличный корень. В преодолении материализма, присущего фрейдизму, – одна из больших философских заслуг Юнга; и Вышеславцев следует в этом отношении за швейцарским психологом. Но он отнюдь не является только учеником Юнга, а философом, подвергающим умозрительному осмыслению взгляды Юнга. Особое внимание уделяет Вышеславцев «закону иррационального противоборства», открытому нансийской школой психологии (Куэ, Бодуэн), – тому стихийному «не хочу», которое пробуждает в нас отрицательный моральный запрет. В силу этого противоборства подсознания прямая атака разума против сил подсознания не приводит к цели: если иррациональные влечения и удастся при этом «подавить», то ценой обострения внутренней напряженности. Мало того, будучи загнаны в подполье, иррациональные силы рано или поздно отомстят за свое подавление – прорвут плотину цензуры сознания и выразят себя или в остром неврозе, или в аморальном поступке. Темные силы подсознания можно победить, но лишь идя обходным путем. Здесь Вышеславцев ссылается на положение нансийской школы, согласно которому всякое внушение есть самовнушение. Подсознание можно «преобразить» путем концентрации духа на возвышенных образах, то есть путем благодатной фантазии. Одного волевого усилия здесь недостаточно. Необходимо привести себя, так сказать, в медиумическое состояние, с тем чтобы наш дух стал проводником всего «прекрасного и высокого». Вышеславцев устанавливает при этом положение: в конфликте между моральным запретом и воображением побеждает, в конце концов, воображение. Но без облагораживающего и просветляющего воздействия духа подсознание легко ожет стать «злым» – садистическим или мазохистическим. Для понимания глубинной природы закона иррационального противоборства, продолжает Вышеславцев, необходимо взглянуть в его корень глубже, чем это делали даже самые просвещенные психологи. Здесь необходима помощь глубинной

философии. Вышеславцев различает далее два основных вида этого противоборства: сопротивление плоти и сопротивление духа. Что касается сопротивления плоти, проблема здесь не является слишком сложной. Об этом сопротивлении хорошо знали подвижники («плоть немощна, а дух превозмогает»). Сопротивление плоти может быть истолковано как слабость человеческой природы, уступающей чувственным соблазнам. Сложнее обстоит дело с сопротивлением духа. Это духовное сопротивление коренится в свободе воли, которая в последней глубине иррациональна. Свобода (именно потому, что она есть «возможность всего») легко вырождается в произвол, слепое самоутверждение. Но свобода есть прежде всего духовное качество. И поэтому Вышеславцев с полным правом приписывает иррациональному сопротивлению свободы духовное значение. В этом смысле он говорит о соблазнах духа, проявляющихся в гордыне человеческого «я»; например, преступление Раскольникова, убившего старуху «из принципа», преступления Ставрогина, разложившего свое «я», проистекали вовсе не из слабости плоти, а из духовной гордыни. По отношению к подобным высокоразвитым, но духовно извращенным людям Вышеславцев и говорит о необходимости «второй сублимации» – «сублимации свободы». Для правильной постановки вопроса о сублимации свободы он обращается к последнему в то время слову в области моральной философии – к этике Шелера и Гартмана. Эти философы разработали этические системы, согласно которым существует объективно значимая, но субъективно то и дело нарушаемая «иерархия ценностей». Согласно взглядам Шелера и Гартмана, строение мира ценностей таково, что низшие ценности в большей степени обладают принудительной силой по отношению к человеческой воле, в то время как высшие ценности требуют морального усилия для их осуществления. Иначе говоря, сила ценностей обратно пропорциональна их высоте. Для реализации высших ценностей духа необходимы два основных условия: усмотрение высоты ценностей и наличие реальной воли к их осуществлению. Ибо, говоря словами Вышеславцева, идеальная иерархия ценностей не может ничего реально

детерминировать. Со своей стороны, реальная воля не может ничего идеально детерминировать (т.е. делать по своему произволу добро – злом, а зло – добром). Только совмещение усмотрения идеальной иерархии ценностей и реальной благой воли может гарантировать осуществление положительных ценностей в бытии. Для несублимированной воли, развивая далее свою мысль Вышеславцев, закон обратного соотношения между силой и высотой ценностей сохраняет свою значимость. Но для сублимированной, то есть проникшейся духом служения, воли этот закон отменяется: высшие ценности становятся для сублимированной воли онтологически сильнейшими. Притяжение же более сильных по своей природе низших ценностей теряет свою былую силу, приобретает подчиненное и, в случаях святости, нулевое значение. Подводя итоги своим построениям, Вышеславцев говорит, что процесс сублимации соответствует тому, что христианская мистика говорит о преображении человека, о его обожении. В этом смысле Вышеславцев говорит далее о «новой этике» и о «преодолении морализма в этике». «Истинная благодатная этика, – добавляет он, – есть та, которая способна преображать и сублимировать». Главным органом этого «преображения Эроса» Вышеславцев считает, как мы уже указывали, воображение – конечно, благое, а не злое. В пределе творческое воображение подготавливает почву для благодати. Но этого мало. Сублимация как возвышение души предполагает, по Вышеславцеву, существование Возвышенного. В противном случае сублимация была бы лишь субъективным утончением души, а не имела бы онтологического смысла. Иначе говоря, объективное бытие мира ценностей является условием возможности подлинной сублимации. Но так как иерархия ценностей находит свое завершение в Боге и Его Царстве, то Вышеславцев обосновывает свою этику религиозно. Идя по этому пути, он устанавливает «аксиому зависимости» человеческой личности от Господа Бога. Человеческое «я», возвышаясь в порядке сублимации над миром, «предстоит Абсолютному». В этом и заключается сущность «трансцендентности» – выхода к Запредельному, когда человеческое я», выходя из пределов

«мира», чувствует себя абсолютно одиноким, если оно сквозь тьму, отделяющую тварь от Творца, не увидит свет, исходящий от Божества. «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его». Полемизируя с Гейдеггером, глубоко разработавшим учение о трансцендентности, Вышеславцев утверждает, что трансценденция ставит человека лицом к лицу не с Ничто (это лишь диалектически предварительная стадия), а с самим Абсолютом. Аксиома зависимости и есть усмотрение человеком своей тварности перед лицом Господа Бога. Но эта зависимость парадоксальным образом ведет к свободе. Ибо зависимость от Творца, замечает Вышеславцев, подчеркивает свободу человека от сил космоса и от самого себя. «Если бы не было никакой зависимости от «другого», – пишет Вышеславцев, – это означало бы нашу закованность в самих себе, нашу пойманность в заколдованном кругу самосознания, иначе говоря – невозможность свободного транса, свободного выхода в свободный простор Абсолютного,.. что есть свободная зависимость». Таков в общих чертах основной замысел замечательной книги Вышеславцева «Этика преображенного Эроса». Нужно заметить, что книга эта, значительная и много говорящая по замыслу, написана с литературным блеском. Автор дает ряд ярких, лаконичных и запоминающихся формулировок своих главных идей. В небольшой книжке, написанной до «Этики преображенного Эроса» и носящей название «Сердце в христианской и индийской мистике», Вышеславцев ставит вопрос об «эмоциональном средоточии» духа, под которым он разумеет «сердце». Подхватывая мысль Паскаля о том, что «сердце знает свои доводы, к которым слеп рассудок», Вышеславцев убедительно доказывает, что разум сам по себе слеп к миру ценностей, что ценности раскрываются в эмоциях. Эмоции суть органы познания ценностей, суть «бессознательные суждения о ценности». Сердце нельзя понимать ни в грубо материалистическом смысле, ни в узко духовном значении, ибо эмоции с их средоточием – сердцем – ни односторонне физиологичны, ни односторонне духовны. Эмоции психофизичны, но то, что связывает тело с душой, и есть дух, понятый в его конкретности. Если в низших эмоциях –

в злобе, например, – раскрываются отрицательные ценности, то высшие ценности (святости) раскрываются в «духовных эмоциях». Далее Вышеславцев проводит интересное сравнение между христианской и индийской мистикой: индийская мистика духовна, но безлична, она стремится отрешиться от эмоций. Только при таком отрешении мудрец познает, что Атман (душа) и Брами (Божество) в своей предельной глубине тождественны. Тогда мудрец достигает высшего покоя, в пределе – Нирваны, в которой погашается все индивидуальное. В противоположность этому, христианская мистика призывает не к погашению индивидуальности, не к растворению в безличном Божестве, а ко вхождению данной индивидуальности в Царство Божие. Христианство учит о бесконечной ценности каждой личности, призывает к очищению и возвышению личности, а не к ее уничтожению. Эта небольшая работа Вышеславцева в высшей степени ценна по своему богатому содержанию. Часть мыслей, изложенных в этой книге, была впоследствии использована автором в его «Этике преображенного Эроса». После второй мировой войны в печати появились еще два труда Вышеславцева: «Философская нищета марксизма»^{**} и «Кризис индустриальной культуры»^{***}.

«Философская нищета марксизма» представляет собой критический разбор и опровержение двух китов коммунистической философии – диалектического и исторического материализма. Можно сказать, что после беспощадной критики Вышеславцева теоретических положений марксизма от диамата и от истмата не остается камня на камне – если разумеет под этими учениями ту догматическую советскую официальную редакцию, под которой эти учения получили столь широкую известность. В качестве «мotto» своего труда Вышеславцев взял цитату, представляющую собой перефразировку Пушкина: «Диалектика и материализм – две вещи несовместные». На протяжении всей своей книги Вышеславцев последовательно и искусно проводит эту мысль. Истинная диалектика, говорит он, ведет свое начало от Платона и Гегеля, и она тесно связана с идеалистической философией, ее породившей. Диалектика есть раскрытие истины через

противоречия. Как таковая она предполагает интеллектуальное усилие мыслящего духа, и только по отношению к духу можно всерьез говорить о «диалектике». Говорить о «диалектике природы» можно лишь по аналогии с диалектикой мыслящего духа. Констатируя, что с диалектикой у философии может быть «общий язык» – диалектика, Вышеславцев далее подвергает критике абсолютизацию противоречий в диалектическом и историческом материализме.

Марксистские диалектики, говорит он, любят ссылаться на Гераклита с его афоризмом, что «война есть отец всех вещей», оправдывая этим ту абсолютизацию противоречий, в которой был отчасти повинен и сам Гегель и которая была доведена до абсурда Лениным. Но тот же Гераклит, замечает Вышеславцев, добавлял, что «гармония есть мать всех вещей». То есть если бы противоречия оставались неразрешенными, то они «пожирали» бы друг друга и в мире воцарился бы хаос. Тезис и антитезис по своей природе стремятся к жизнепитательному синтезу. Таким образом, продолжает Вышеславцев, абсолютизируя противоречия, диалектика ведет к торжеству Абсурда, несмотря на весь свой рекламный рационализм. Ясно, что абсолютизация противоречий в диалектике объясняется отнюдь не философскими, а политическими мотивами – как философское оправдание большевистской «беспоощадности и непримиримости», как оправдание классовой борьбы. В искажении советскими философами подлинной диалектики, равно как в несовместимости диалектики с материализмом, заключаются главные первородные грехи диалектики. Казенная же обязанность диалектики как единственного «правильного» мировоззрения привела на практике к диктатуре мировоззрения, притом мировоззрения ложного. Все эти и иные аргументы против диалектики и истмата поданы Вышеславцевым с философской убедительностью, со страстностью полемиста и блеском литературного изложения. В своей книге автор наглядно демонстрирует «философскую нищету марксизма». Эта книга Вышеславцева представляет собой лучшее, пожалуй, критическое опровержение теоретических основ марксизма-ленинизма. Последняя написанная Вышеславцевым книга

«Кризис индустриальной культуры» посвящена социальной философии. Следуя за такими критиками культуры, как Шпенглер, Тойнби, Ортега-и-Гассет, но глубоко по-своему, Вышеславцев подвергает анализу дух нашей эпохи, которую он характеризует как «индустриальную культуру». Основная мысль Вышеславцева может быть выражена в следующей формуле: современная массово-индустриальная культура привела к механизации внешней стороны человеческой жизни. Это сделало жизненные блага и удобства доступными широким массам. Однако при этом индустриальная культура, именно в силу своей механизации, мало способствует духовным запросам человеческой личности. Более того, в своих крайних формах индустриальная цивилизация оказывается врагом личности. Ибо в индустриальной цивилизации господствует культ стандартов, культ массовой продукции, равнение на среднего человека. Эта тенденция механизированной «стрижки под гребенку» получила свое крайнее выражение в тоталитаризме, о котором в его коммунистической версии Ленин прямо говорил, что коммунизм – это советская власть плюс электрификация. В тоталитарных странах техника обслуживает волю к власти. В капиталистических же государствах она обнаруживает материальную корысть плюс стремление к «престижу». Таким образом, капитализм и тоталитаризм имеют нечто общее – стандартизацию и механизацию жизни, где достижения духа используются в материальных интересах. Это утверждение Вышеславцева вызвало бурю протеста со стороны эмигрантских либералов, которые толковали его как знак равенства между капитализмом и тоталитаризмом. Но Вышеславцев отлично видел преимущества капитализма: он всегда подчеркивал, что в капитализме нет принудительной обязательности «стрижки под гребенку», что здесь давление механизации более мягко, чем в тоталитарных странах. Мало того, в главе «Ценность демократии» Вышеславцев подчеркивал, что именно демократия (демократическая процедура) является незаменимой ценностью капитализма. От утверждал, однако, что нельзя смешивать демократию и капитализм, что именно утверждение и реальные гарантии

свободы, характерные для демократии, составляют базу капитализма и что сам капитализм способен к перерождению в менее материальные свои формы. Кризис индустриальной культуры, по мнению Вышеславцева, заключается в том, что индустриальная культура (от которой человечество не может и не имеет права отказаться) должна быть одухотворена служением ценностям высшего порядка – ценностям религиозно-моральным. Только тогда индустриальная культура сможет изжить современный кризис и добиться того, чтобы экономика и техника служили человеку, а не поработали его. Книга «Кризис индустриальной культуры» – достойное завершение творческого пути Вышеславцева, этого философа Божией милостью, в сравнительно небольшом, но в высшей степени ценном творческом наследии которого заложены семена мысли, обещающие будущие новые всходы. В характере его философии есть нечто платоновское. Но он был христианизированный платоник, с русской всеотзывчивостью. По тонкости его мысли, по богатству ее оттенков Вышеславцева можно назвать Рахманиновым русской философии. Без его яркой фигуры созвездие мыслителей русского религиозно-философского Ренессанса было бы неполным.

Очерк седьмой. Советский марксизм. Основы марксизма-ленинизма

Советский марксизм есть та специфическая и единственно обязательная в СССР философия, которая, по советской терминологии, называется «марксизмом-ленинизмом» и которая состоит из двух основных доктрин – диалектического и исторического материализма («диамат» и «истмат»). При этом «диамат» является основным общефилософским мировоззрением; «истмат» же есть приложение общих принципов диамата к истории, общественной жизни и отчасти к этике. Исторически истмат сложился раньше диамата, ибо Карл Маркс, основоположник марксизма, занимался больше историко-социальными и экономическими вопросами и выработкой революционной доктрины, чем чистой философией. Диамат был разработан больше Фридрихом Энгельсом, чем Марксом. Тем не менее общая философская установка – материализм плюс гегелевский диалектический метод – была перенята Энгельсом от Маркса, так что сам замысел диамата принадлежит все же Марксу. Было бы, однако, ложным интеллектуализмом рассматривать марксизм, даже как философию, только в чисто интеллектуальном плане. Ибо марксизм, по словам его же основателя, является не только новой в свое время попыткой объяснения мира, но также и теорией действенного изменения мира. И сами марксисты постоянно подчеркивают, что марксизм есть прежде всего революционная теория – «могучее идеологическое оружие в руках пролетариата».

Это обстоятельство ставит марксизм, даже как философию, в особое положение. Философия марксизма носит, по замыслу ее создателей, агрессивный характер. Она есть, по слову Бердяева, «философия воинствующего материализма и атеизма». Конечно, предмет нашего анализа – не революционная стратегия коммунизма, а его философское мировоззрение. Все же без учета революционной

установки марксизма, как фона его философских основ, нельзя понять и философии марксизма. Вероятно, вполне оправдано утверждение, что, в условиях подлинной свободы мысли, марксизм как философия вряд ли имел бы сейчас сторонников – не будь того прискорбного и трагического факта, что в Советском Союзе, Китае и странах Восточной Европы он является единственно признаваемой и насильственно навязываемой философской доктриной. Но, перед кратким систематическим изложением и критикой именно советской формы марксизма, придется сказать более чем несколько слов о философском генезисе этого учения.

* * *

Хотя Маркс всячески старался быть стопроцентным материалистом, его материализм – не совсем чистокровный, и, повторяю, Энгельс в этом отношении более репрезентативен. Важно другое: в самом начале своего философского развития Маркс подпал под влияние главного властителя дум интеллектуалов всех культурных стран того времени (30-х годов прошлого столетия) Георга Вильгельма Фридриха Гегеля. Особенно сильно было влияние Гегеля в России. Между прочим, как раз к этому времени относится стихотворение полушутка Жемчужникова:

В тарантасе, в телеге ли Еду ночью из Брянска я, – Все о нем, все о Гегеле
Моя дума дворянская.

Философия Гегеля представляет собой грандиозную попытку понять все мироздание и особенно историю человечества как процесс самораскрытия Абсолютного, которое Гегель часто называл также Идеей или Мировым Духом. Философский идеализм существовал со времен Платона. В новой западной философии он нашел себе выражение (если не говорить о предшественниках) в монументальной системе Канта и его высокоодаренных продолжателях – Фихте и Шеллинге. Но только у Гегеля этот идеализм был продуман до последовательного конца, приведен во всеобъемлющую систему и, главное, приложен к историческому процессу. Новизна Гегеля заключается в том, что он впервые стремился понять сам Дух не как неизменную

субстанцию, а как процесс. Диалектика есть не что иное, как законы этого процесса согласно знаменитой триаде: тезис, антитезис, синтез. Диалектика есть, конечно, метод, но для Гегеля она была не только метод, а укоренение в самом бытии. В начале Абсолютное существует только «в себе» – как единый, вечный и неподвижный мир платоновских идей (первотезис). Как таковой, он изучается, по Гегелю, логикой. Второе диалектическое звено есть антитезис, представляющий собой отрицание тезиса, точнее – его противоположность. Если Дух изначально есть сплошное единство, то антитезисом этого единства является множественность и раздробленность, которую Гегель называет «вне-себя-бытием». Этот первичный антитезис есть природа – где каждая вещь находится вне иной вещи, каждое бытие следует за предшествующим и где причина порождает следствие, также находящееся уже вне причины. Третьей ступенью должен быть синтез, в котором тезис и антитезис даны в их единстве. Этот первичный синтез есть история, в процессе которой Абсолютное (т.е., проще говоря. Божество) реализует себя в самосознании человека. Здесь бытие существует не только в себе, или как своя иноприродность, но как бытие «в себе» и «для себя». Так понятая, история человечества изучается рядом наук – самой историей, психологией, этикой, эстетикой, историей религий, но прежде всего царицей наук – философией. Наилучшим примером диалектики в области понятий может служить следующий ход мысли, с которого Гегель начинает свою «Науку логики». Философия должна начинать с самого общего понятия, переходя затем к понятиям более конкретным. Наиболее общее понятие есть понятие бытия. В нем, по замыслу, должно содержаться все, что есть. Но при попытке конкретно помыслить себе это понятие мы видим, что оно настолько обще и широко, что мы не можем здесь представить себе что-нибудь определенное. Понятие бытия оказывается на поверку пустым и бессодержательным. По замечанию Шеллинга, этого непосредственного предшественника Гегеля, так понятое бытие есть «ночь Абсолютного, в которой все кошки (явления) серы»...

Иначе говоря, бытие превратилось у нас под руками в свою противоположность и свое отрицание – в небытие (в антитезис). Но философская мысль не может на этом остановиться, она идет далее – к синтезу. Синтез понятий бытия и небытия есть *становление*. Ибо понятие становления предполагает, что нечто *есть* (то, что становится), с другой стороны, в нем чего-то еще *нет* (иначе оно было бы самодостаточным и завершенным – ему незачем было бы «становиться»). Эту идею становления Гегель справедливо считал одним из своих открытий. Но этого мало. Становление имеет два аспекта – тезисный и антитезисный. Тезисный его аспект есть возникновение. Антитезисный – исчезновение. Синтезом тут будет понятие «явления», которое Гегель описывает как «пребывание того, что исчезает и возникает». И так далее. Подобно философскому пауку, Гегель тклет из своего разума диалектическую паутину умозрительных понятий, которые, в отличие от формальной логики, внутренне противоречивы, хотя и тендируют к гармоническому синтезу. В отличие от Аристотеля и школьной логики Гегель стремился не избегать противоречий, а находить и культивировать их. Правда, он отличает *противоречие*, в котором одно понятие противостоит другому, от *бессмыслицы*, которая есть механический набор понятий. Именно противоречия и сообщают реальности ее динамичность. Говоря словами самого мыслителя «противоречие ведет нас вперед». Ошибочно, однако, думать, что история человечества – стройный, гармонический процесс. Ибо антитезис есть отрицание, то есть временное разрушение тезиса, пусть потом восстанавливаемого в новом, синтетическом единстве. Хотя Гегель, в конечном счете, скорее оптимист, чем пессимист (недаром он понимает историю как «прогресс в сознании свободы»), все же периоды антитезиса – трагические периоды истории. Мало того, по Гегелю, мир и благоденствие – мещанские идеалы, и в условиях покоя человеческий дух засыпает. Он называет поэтому такие спокойные периоды «пустыми страницами истории». Всеобщая гармония наступит лишь в самом финале мирового процесса. При этом все ценное в прошлом, даже если оно временно разрушается, рано или

поздно восстановится в новом, лучшем виде. Память Мирового Духа, говорит он, ничего не забывает и содержит в себе «все». Одновременно он подчеркивает, что философия *не творит* историю, а *осознает* ее и что философская мудрость *завершает* диалектику. Философия – поздний плод духа. Говоря словами Гегеля: «Сова Минервы только в сумерки начинает свой полет». Философия Гегеля одушевлена мессианским духом, хотя она изложена автором в строгой форме законченной логической системы. Терминологическая характеристика его учения как «мистического панлогизма» является поэтому самой точной. Но у нас нет времени входить даже в самые интересные детали. Важно иметь в виду, что эта философия Духа, покорившая умы столь многих интеллектуалов Европы и Америки (существовало и американское гегельянство), оказала неизгладимое влияние на молодого Маркса. Самые ценные в философском отношении труды Маркса написаны еще до «Капитала». Но, разумеется, марксизм есть нечто большее и нечто иное, чем только форма гегельянства. Это видно из дополнительного, помимо Гегеля, генезиса марксизма.

* * *

Вскоре после смерти великого мэтра (1831) гегелевские последователи разделились на два лагеря – так называемых правых и левых гегельянцев. Правые гегельянцы придерживались доктрины своего учителя даже в его политических взглядах: Гегель был конституционным монархистом консервативного толка и видел в современном ему прусском бюрократическом государстве верх политической мудрости. Тут нужно заметить, что гениальность философской мысли уживалась в нем с политическим мещанством. Гигант мысли, Гегель не мог преодолеть в себе немецкого порядколюбивого бюргера. Левые же гегельянцы делали из его философии революционные выводы. Ведь учил же великий мэтр о «мощи отрицания» и о прогрессивности антитезиса, отрицающего и даже разрушающего существующий порядок вещей. Кстати, сам Гегель в период своей молодости был настроен

либерально и, когда увидел Наполеона верхом на лошади, то записал у себя: «Вчера я видел Мирового Духа на коне». В зрелые же годы он стал консерватором (хотя и не реакционером). В плане философском, правые гегельянцы подчеркивали тезис и синтез за счет антитезиса; левые же гегельянцы ставили на первый план антитезис – в качестве философского оправдания революции.

Наш Бакунин – в молодости левый гегельянец – написал в этом духе свои знаменитые слова: «Страсть к разрушению есть творческая страсть». В свою очередь, Герцен назвал гегелевскую диалектику «алгеброй революции». Но главным представителем левого гегельянства был Людвиг Фейербах, автор глубоко атеистической книги «Сущность христианства», которая оказала, если можно так выразиться, отрицательное влияние на Достоевского, увидевшего в философии Фейербаха опасный соблазн. Главное значение Фейербаха заключается в его атеистической философии религии. По Фейербаху, в религии сконцентрированы наивысшие эмоции человечества, но предмета этих высших эмоций не существует. Отрицая, в духе материализма и сенсуализма, все сверхчувственное, он последовательно пришел к атеизму. Все же в Фейербахе осталась известная метафизическая закваска – он учил о том, что наивысшим существом является не мнимый Бог, а само Человечество (религия человекобожества). В инфантильный период своего развития человечество не сознает своей высокой сущности, хотя ее смутно чувствует. Религия, по Фейербаху, есть иллюзия, продиктованная, с одной стороны, сознанием своей смертности и вообще тленности, с другой же стороны, бессознательным чувствованием человеком своего высокого предназначения – победы над остальной природой и осуществления братства между людьми. Вот две выразительные цитаты из Фейербаха: «Человек рассматривается в христианстве как полуангелполузверь; я хочу видеть его настоящим человеком». И: «Я хочу превратить человека из теолога в антрополога, из теофила в филантропа, из кандидата

потустороннего мира в исследователя этого мира». Бог является, по Фейербаху, проекцией страха смерти и доброй воли людей в бесконечность. Афоризм Кириллова в «Бесах» Достоевского «Бог есть боль страха смерти» навеян именно Фейербахом.

Достигнув зрелой стадии своего развития (по Фейербаху, эта зрелая стадия началась в XIX веке), человечество отринет Бога, и та духовная, благодатная энергия, которая уходила до сих пор бесполезно в Ничто, обратится теперь на людей как царей земли; тогда настанет новый Золотой век. Карл Маркс испытал на себе сильное влияние Фейербаха, сам под его влиянием стал материалистом и использовал мысли Фейербаха для своего атеизма. Однако Маркс вульгаризировал идеи Фейербаха, образцом чего может служить знаменитый Марксов лозунг «Религия – опиум для народа». Ленин же, как увидим позже, заострил мысли Фейербаха и Маркса до степени антигуманистического воинствующего атеизма. Мы не зря остановились так сравнительно долго на Гегеле и еще на Фейербахе, так как эти мыслители – два главных ключа к философии марксизма. Томаш Масарик, бывший крупным ученым еще до того, как он стал первым президентом Чехословакии, в своей книге «Социальный вопрос» давно уже указал, что правильное понимание Фейербаха, глубоко воспринятого Марксом, дает для понимания духа марксизма больше, чем изучение трех томов «Капитала». Главный идеологический капитал марксизма заключается не в «Капитале». К слову сказать, капитал этот к настоящему времени безнадежно обанкротился и нового морального капитала на старом «Капитале» не наживешь.

* * *

Перейдем теперь, наконец, к самому Марксу, который, как увидим, развил в своем материализме основные мысли Фейербаха. Подобно последнему, Маркс видит первореальность в материи (диалектически понятой); духовную же жизнь он понимает как нечто вторичное. Идеальное, пишет он, есть не что иное, как реальное, только пересаженное в голову человека. В этом смысле Маркс с

гордостью утверждает, что философия Гегеля, образно говоря, стояла на голове; он же, Маркс, поставил ее на ноги. «Мой диалектический метод, – писал Маркс в предисловии к «Капиталу», – в основе своей не только отличен от гегелевского, но является его прямой противоположностью». Для Гегеля процесс мышления, который он, под именем идеи, превращает в самостоятельный субъект, является как бы Демиургом действительности, которая представляет собой лишь внешнее выражение этой идеи. Далее, Маркс, вслед за Фейербахом, утверждает, что человек есть всецело природное существо; однако, в отличие от животного, человек есть не только продукт природы, но и сам творчески воздействует на природу. Главная сила Маркса заключается, однако, как мы упоминали, не в диамате, а в истмате. По Марксу, человек воздействует на природу и видоизменяет ее посредством работы, труда. Поэтому способы труда, производства имеют основоположное значение для структуры общества. Отсюда вытекает знаменитый в свое время основной тезис марксизма – учение о базисе и надстройке. Базис, по своей природе, носит экономический характер, охватывая способы и орудия производства (плюс классовая структура общества, определяющая собственность на эти способы и орудия). Всякая «идеология» (в расширенном смысле этого слова – включая, наряду с социально-политическими идеями и системами, религию и философию, науки и искусства) есть лишь «надстройка» над экономикоклассовым базисом. История человечества есть история драматических смен одного строя другим – от первобытного коммунизма, через рабовладичество, феодализм и капитализм, к социализму и, наконец, к коммунизму, уже не первобытному, а цивилизованному. Предыстория всего этого диалектического и величественного процесса началась тогда, когда один из видов обезьян, вполне в духе Дарвина, случайно стал первобытным, но человеком. Как неподражаемо-сатирически сказал по этому поводу Абрам Терц (Андрей Синявский): «Обезьяна поднялась на задние ноги и начала свое диалектическое и победное шествие к

коммунизму». Не хотелось бы излагать здесь то, чем полны все марксистские учебники и вообще книги, посвященные марксизму: о том, как в истории последовательно античное хозяйство было заменено феодальным, феодальное – капиталистическим, а капиталистический строй сравнительно недавно был заменен социалистическим в странах полумира. Вот только насчет осуществления полного социализма, первой фазы коммунизма, дело обстоит не совсем еще ясно. Скажем только несколько слов о так называемой «капиталистической эксплуатации человека человеком» и ее устранении – как идеале нового строя. По Марксу, когда капиталистическая эксплуатация достигает невыносимой стадии, происходит социальная революция, ликвидирующая капиталистов и их прислужников и освобождающая рабочий класс. Но, придя к власти, рабочий класс сохраняет и даже развивает капиталистическую технику, становясь хозяином. Формальная демократия, характерная для капитализма, становится подлинной демократией, поскольку трудящиеся массы, производители, становятся коллективным собственником средств производства. По тому же учению Маркса, религия играла в свое время прогрессивную роль. Но поскольку христианство начало и продолжало активно поддерживать феодальный, а затем, в меньшей, но ощутимой степени, капиталистический строй (и прежде всего – поскольку Бога нет), религия становится реакционным фактором, особенно в переходную от капитализма к социализму фазу и далее. В частности, религия примиряет человека с судьбой (по-марксистски, читай: с эксплуатацией человека человеком). Долгом же всех прогрессивно мыслящих является борьба за наступление царства социализма и коммунизма, когда со всякой эксплуатацией будет покончено. Однако, по Марксу, прямые гонения на религию – вредны, ибо действие вызывает противодействие. Религия и идеалистическая философия должны будут отмереть сами собой. Тогда закончится период «самоотчуждений человека», порожденный делением общества на эксплуатирующих и эксплуатируемых. Коммунизм означает устранение самоотчуждения человека и возвращение его к

истинной сущности, утверждает Маркс. Таким образом, классический марксизм построен не только на разоблачениях лицемерия капитализма, но и на мессианской мечте о Золотом веке, перенесенном из прошлого в будущее, – на вере в грядущую мировую гармонию. Но путь к этой грядущей гармонии ведет через социальные революции и насилия. Насилие, говорит Энгельс, есть «повивальная бабка истории». Здесь налицо атеистическая, мессианская псевдорелигия, в которой Маркс развил идеи Фейербаха и в которой заключается главная одушевляющая идея марксизма. Таково учение самого Маркса. Об учении его ближайшего единомышленника Энгельса говорить отдельно не будем. Ибо главное философское значение Энгельса заключается в систематизации мыслей Маркса и, особенно, в разработке системы *диалектического материализма*, только намеченного Марксом. Эта система диалектического материализма послужила прообразом «диамата» в его советской редакции, о котором у нас будет речь далее. Не будем также говорить о путях развития марксизма от смерти Энгельса и до появления на философской сцене Ленина. Отметим лишь, что в последней четверти прошлого века немецкие марксисты Бернштейн и Каутский, каждый по-своему, произвели *ревизию* прикладного марксизма в направлении замены революционного пути путем эволюционным, вплоть до рекомендаций отстаивания интересов рабочего класса легальным, в том числе парламентским, путем. Отметим к тому же, что русскому марксисту Плеханову удалось литературно стройнее изложить общую теорию марксизма, чем Энгельсу, и применить ведущие идеи марксизма к полемике с инакомыслящими, главным образом, с русскими народниками (Михайловским и Лавровым). Ничего существенно нового к марксизму Плеханов, собственно, не прибавил, но стройность изложения и выдержанная в академических тонах полемика против недругов и «извратителей» марксизма подкупали его многочисленных читателей. По словам самого Ленина, на трудах Плеханова воспиталось целое поколение русских марксистов, в том числе

и сам Ленин в молодости (в то время как Плеханов постепенно «скатился в болото» ревизионизма).

* * *

Перейдем к Ленину, который дал марксизму особое, роковое направление, и не только в своей революционной стратегии, но и в философском отношении. Оставаясь на словах (и во многом в действительности) верным Марксу, Ленин по существу оторвался от классического марксизма и открыл в его истории новую страницу. Об эпохальном значении Ленина в мировой истории, а не только в истории России говорить не приходится. Но нас сейчас интересует вопрос о том, что нового внес он в марксизм. Если отвлечься от восторженных панегириков на эту тему, содержащихся во всех советских источниках, то это новое заключается, главным образом, в следующем. 1) Желая оставаться верным Марксу и Энгельсу, Ленин, однако, значительно упростил философию марксизма. В Марксе, и менее в Энгельсе, еще живо было наследие немецкого идеализма, хотя они и отвергали это наследие. Например, мысль Маркса о том, что коммунизм восстановит «истинную сущность человека», звучит в духе идеализма, а не материализма. Ленин же вытравил из марксизма те остатки идеализма, которые в нем еще содержались, и ценой этого обеднения марксизма сделал его стопроцентно материалистическим. 2) В области диалектики Ленин завершил тот упор на антитезис, в ущерб синтезу, который содержался уже у Маркса. Так, Ленин прямо говорит, что антитезис, противоречие есть главное в диалектике, синтез же носит временный, преходящий характер. Не философские, а политические соображения привели Ленина к этой абсолютизации антитезиса, если мы вспомним, что антитезис, отрицание есть философский прообраз разрушения или, конкретно говоря, тоталитарной революции. 3) В области философии истории явно новым в ленинизме является учение о примате политики над экономикой, по крайней мере в переходные социальные периоды (вспомним, что, согласно классическому марксизму, политика есть лишь активизированное выражение экономики). Именно утверждение

примата политики над экономикой было тем козырем, которым Ленин бил противников, когда ему указывали на то, что Россия экономически, индустриально, еще не созрела для социализма.

4) С этим тесно связан знаменитый ленинский тезис о «партийности философии», дающий ленинистам фактически право на необъективность. Маркс, Энгельс и даже Плеханов говорили о социальных классах как о борющихся между собой социальных реальностях, политические же партии были для них лишь активными выразителями классовых интересов. Но под рукой Ленина партия из средства превратилась в самоцель. Вспомним, сколько трудов, пота и злобы вложил он в создание коммунистической партии, как он не побоялся пойти на брюссельско-лондонский раскол, разделивший русскую социал-демократию на большевиков и меньшевиков, и как агрессивно боролся он не только против внешних противников, но и против всяческих уклонов в партии. И философия, по Ленину, должна быть партийной, иначе она вырождается в культ чистой мысли, или, говоря его языком, впадает в «ложный объективизм». На естественный вопрос о том, как это совместимо с объективностью, не ложной, а настоящей, Ленин дает много ответов. Но суть этих ответов сводится к тому, что сам исторический процесс имеет, так сказать, врожденную тенденцию к коммунизму, или, выводя мысль Ленина на чистую воду, что сама история партийна. Эти четыре элемента – стопроцентный материализм, примат антитезиса над синтезом в диалектике, примат политики над экономикой и принцип «партийности философии» – исчерпывают собой новизну ленинизма по сравнению с классическим марксизмом. Отсюда становится понятным, почему Ленин, которого Плеханов упрекал ранее в «равнодушии насчет философии», с такой рьяностью принялся за чтение Гегеля, Маха и Авенариуса, когда обнаружилось, что значительная часть интеллектуальной элиты большевистской партии, в том числе Богданов, Валентинов и Луначарский, сделали попытку поставить марксизм на философскую базу неопозитивизма, заменив его догматический, как они утверждали, материализм. Засев за источники, Ленин написал в 1908 году свой «Материализм и эмпириокритицизм»,

в котором он дал гневную отповедь «философским ревизионистам». Здесь невозможно удержаться от краткого отклонения в сторону: в «Философских тетрадах» Ленина, на полях той гегелевской страницы, где Гегель писал об Абсолютной Идее как о метафизическом псевдониме Господа Бога, Ленин сделал такого рода пометку: «Бога стало жалко! сволочь идеалистическая!» Обобщая, можно сказать, что Ленин построил классический марксизм в боевой порядок, внося поправки там, где это диктовалось соображениями воинствующего панполитизма.

Теперь оставим философский генезис марксизма и приступим к критике диамата, на фоне предельно краткого, суммарного изложения его систематических основ. В самом термине «диалектический материализм» содержится совмещение двух главных утверждений: 1) Основой всякого бытия является материя, которая, в духе диамата, часто отождествляется с бытием вообще. Дух, сознание есть нечто производное от материи. В этом смысле «бытие (читай: материя) определяет сознание». 2) Материя понимается, однако, в диамате не как пассивная субстанция, а как сущность, способная к самодвижению и саморазвитию, то есть как бытие, наделенное творческими потенциями. Так понятая материя не просто меняет свои состояния, а развивается по законам диалектики. Мы уже знаем, что диалектикой у Гегеля назывался метод нахождения истины через раскрытие противоречий (тезис и антитезис) и через преодоление этих противоречий в синтезе. По интерпретации Гегеля Энгельсом, принятой советскими философами, существуют три основных закона материалистической диалектики: 1. Переход количества в качество (количественное накопление постепенных изменений вызывает качественный скачок, радикальную перемену сути явления). 2. Единство и борьба противоположностей (в едином явлении возникают противоположности, борьба которых ведет к победе нового, антитезиса). 3. Отрицание отрицания (антитезис, отрицающий тезис, в дальнейшем развитии сам отрицается)

новой противоположностью, уже более высокого качества, выступающей как синтез). Соответственно, под диалектическим развитием в диамате понимается развитие как результат борьбы противоположностей – в природе и в истории. Не простой рост, не постепенная эволюция, но скачкообразные переходы «количества в новое качество»: спонтанная революция является главной чертой, характеризующей развитие материи. Энергическая характеристика этого саморазвития материи дана Лениным: «Развитие, как бы повторяющее пройденные уже ступени, но повторяющее их иначе, на более высокой базе (отрицание отрицания); развитие, так сказать, по спирали, а не по прямой линии; развитие скачкообразное, катастрофическое, революционное», – таково «диалектическое понимание развития». Обратим внимание на это, пусть метафорическое, перенесение понятий социально-политических (революция) в недра материи. В этом сочетании традиционного материализма с идеей диалектического развития заключается главное своеобразие и главный пафос диалектического материализма. В связи со всем этим диамат, как известно, отрекается как от философского идеализма, представляющего собой, по словам Ленина, «дорогу к поповщине», так и от традиционного, механического материализма, называемого презрительно «вульгарным». Не в пример «вульгарному» материализму, диамат не сводит высшие формы развития материи только к усложнению низших, а считает эти высшие формы своеобразными новыми реальностями (при этом делается ссылка на закон перехода количества в новое качество). Закономерности высших форм развития несводимы к закономерностям форм низших. Так, законы биологии несводимы к законам физико-химическим; а законы социального развития несводимы к законам биологическим. Наконец, «саморазвивающаяся», организованная материя производит свой «высший цвет» – «мыслящий дух» (Энгельс), который приобретает способность как-то влиять на породивший его базис.

* * *

Только что изложенная в самых общих чертах схема диамата страдает рядом внутренних противоречий и недомыслий. И эти противоречия не те, о которых Гегель говорил, что они «ведут вперед» – к новому синтезу. Нет, противоречия диамата никуда не ведут, они просто, пользуясь выражением того же Гегеля, «взаимно пожирают друг друга». Прежде всего, принципиально непонятно, как высшие формы бытия могут возникать из низших, если не вложить в низшие формы – иначе говоря, в материю в собственном смысле – по крайней мере потенции высших форм, какие-то целенаправленные тенденции развития. Диамат же признает первично только категорию причинности, целесообразность появляется лишь на высших стадиях развития. Но вложить в материю эмбрионы духовности значило бы одушевить материю, на что диамат пойти не может, не поступившись чистотой своих философских риз. Если же признать, что высшие формы возникают из низших путем «иррационального скачка», то это значило бы ничего не объяснить. Такое «творчество из ничего» противоречило бы, к тому же, той идее причинности, за которую диамат должен держаться. Иначе это посягнуло бы на веру диамата в рационально-научную объяснимость всех явлений. Ради вящего торжества железного закона причинности марксизм жертвует свободой воли, причем не только на практике, но и в философской теории. Как известно, Маркс и все марксисты отрицают свободу воли в теоретическом плане (хотя много говорят о свободе в плане практическом). Ибо признание метафизической свободы воли было бы, в их глазах, прямым посягательством на всесильность закона причинности. В этом духе Ленин презрительно отвергал «вздорную побасенку о свободе воли». Но в то же время марксизм ленинской редакции – против пассивизма, к которому обязывает признание несвободы воли. Он утверждает, что материя – как носительница закона причинности – динамична, а не действует только по инерции.

Однако это добавление не меняет существа дела. Даже при его допущении остается непонятным, как может человек использовать закон причинности в своих целях. Наиболее характерно для этого марксистского противоречия высказывание Плеханова, который писал: «Производительное воздействие человека на природу порождает новый род зависимости человека, новый вид его рабства, – экономическую необходимость». Но когда человек сознает это, тогда создается возможность нового и окончательного торжества над необходимостью, торжества разума над самим законом причинности. Когда человек подчинит своей воле производственные отношения, «тогда оканчивается царство необходимости и воцаряется свобода». Эта красноречивая тирада была бы философски оправдана, если признать исконную свободу человека, его потенциальное стояние над законами необходимости. Но сделать этот шаг марксизм боится, ибо это было бы уступкой идеализму, самоубийственной для диалектического материализма. На словах марксизм решает проблему свободы воли очень просто: ссылкой на афоризм Гегеля «Свобода есть познанная необходимость». Но у Гегеля эта мысль была философски оправдана: ведь «необходимость», которую Гегель имел в виду, есть необходимость духовная – закон, который разум дает сам себе и который на высших ступенях сознания становится моральной необходимостью, царством должного, а не сущего. В контраст этому, марксисты имеют в виду только низший род необходимости – все тот же закон материальной причинности. В афоризме «Свобода есть познанная необходимость» содержится все же доля истины, однако только доля – типичная для марксистов полуправда. Ибо познание необходимости, в том числе материально-причинной, есть одно из основных условий достижения свободы.

Однако не меньшая доля истины заключается в том, что, кроме познания необходимости, в свободе содержится также предвосхищение возможностей, которые таит в себе действительность. Категория возможности есть

необходимое условие свободы – не менее первичное, чем познание необходимости. И категория возможности составляет неотемлемый признак свободы. В этом смысле можно сказать, что сама действительность есть осуществленная возможность – одна из многих (возможностей). Но признать реальность категории возможности – значит разорвать железный круг материализма и вырваться на простор идеализма, на что пойти марксизм, конечно, не может. Из этих внутренних противоречий и недомыслий диамат пытается выпутаться посредством ряда искусственных приемов. Отметим тут два: 1) Диамат различает философское и естественно-научное понятие материи. Что касается последнего, то оно меняется – как это открыто признается – с ходом развития естественных наук. А что касается философского понятия материи, то диамат незаконно расширяет понятие материи, так что оно совпадает с понятием бытия вообще! Таково, например, определение материи Лениным: «Материя есть объективная реальность, данная нам в ощущениях». Для непосвященных в подводные камни философии определение это может показаться даже убедительным. Но, спрашивается, есть ли, по диамату, какая-либо иная реальность, которая не дана нам в ощущениях? Иначе не имело бы смысла «определять» материю, ибо всякое определение определяется через общий род и специфический признак. В другом месте Ленин честно (на этот раз) признается, что материя неопределима через род и вид, именно потому она есть всеобъемлющая реальность. Что это, как не философский догматизм (бездоказательное утверждение) и не фидеизм (принятие тех или иных утверждений на веру)? Но диамат с ужасом отрекается (на словах) от всякого догматизма и фидеизма, видя в обоих «прямой путь к поповщине». Итак, диамат догматически основывается на вере в материю. 2) Диамат протестует против «сведения высших форм к низшим». Но он все-таки производит это сведение, утверждая, что «дух, сознание производны от материи» и что «бытие определяет

сознание». Здесь перед диаматом открылись бы два пути: или – назад, к «вульгарному» материализму; или – вперед, к признанию автономии духовного начала, то есть к идеализму. Ни на один из этих путей диамат встать, конечно, не может – и пребывает поэтому в неразрешимом противоречии. Ибо «диалектика и материализм – две вещи несовместные» (Вышеславцев).

* * *

Мы показали, что диамат внутренне противоречив. Некоторые «диаматчики», быть может, скажут на это: «Ну, так что ж? Диамат утверждает жизненность противоречий, а законы формальной логики для нас не писаны». На это нужно возразить, что в советских же учебниках формальная логика признается теперь школьным «введением» в логику диалектическую. Главное же заключается в том, что противоречие (по Гегелю и по Марксу) вовсе не дает права на абсурд; иначе были бы непонятны и напрасны софистические ухищрения тех же диаматчиков, стремящихся как-то увязать концы с концами в своих даже и противоречивых суждениях. Здесь необходимо привести несколько соображений относительно «материалистической диалектики», в ее отличии от классической диалектики Гегеля. Как достаточно хорошо известно, у Гегеля противоречие было лишь важным моментом в достижении гармонического синтеза. Если Гегель и преувеличил «мощь отрицания», в чем его обвиняли некоторые критики, то все же для него последним словом был высший синтез.

Иное наблюдаем мы в материалистической диалектике. Здесь второму моменту триады, антитезису, приписывается главное, синтезу же – побочное значение. Этим грешили уже Маркс и Энгельс, но Ленин довел это до конца. Согласно ленинской интерпретации диамата, второй закон диалектики – единство и борьба противоположностей – является главным, третий же закон – отрицание отрицания (синтез) – характеризуется как нечто вторичное, неустойчивое. Эта абсолютизация противоречия продиктована отнюдь не философскими, а политическими

мотивами, ибо антитезис был для Ленина философским прообразом революции. Не случайно поэтому, что Сталин – автор знаменитой в свое время четвертой главы «Краткого курса истории ВКП(б)» – пошел дальше Ленина и втихомолку похоронил закон отрицания отрицания, то есть, по существу, ликвидировал синтез. Именно втихомолку, так как официально «закон» не был отменен. О нем просто перестали писать и говорить! Конечно, тут прежде всего играли роль политические причины. В период относительной свободы дискуссий (разумеется, в рамках марксизма) нередко задавался вопрос: ну, хорошо, царский строй был, скажем, тезисом. Октябрьская революция и построение социализма – антитезисом, а как потом – по закону отрицания отрицания, должно прийти что-то новое, что будет отрицать наше отрицание? Эти вопросы клеймились как злостные и провокационные. Чтобы все-таки как-то ответить на них, и была придумана теория об «антагонистических» и «неантагонистических» противоречиях. На буржуазном Западе социальные противоречия носят-де антагонистический характер, а у нас, при социализме, они неантагонистичны. Но, повторим, в молчаливой ликвидации Сталиным третьего закона диалектики была и своя логика. Марксисты просто не знают, что им делать с синтезом, который, по своей природе, носит гармонизирующий характер. Им же нужна только «борьба противоположностей». Правда, после смерти Сталина закон отрицания отрицания был восстановлен в своих правах, но восстановлен как-то вяло, эклектически. На основании всего вышеизложенного мы вправе поэтому сказать, что для марксистов первично важен именно второй закон диалектики – единство и борьба противоположностей (Ленин писал курсивом: борьба), – как философский прототип «большевистской непримиримости». Но этот культ противоречия, борьбы вплоть до уничтожения, который Ленин довел до абсурда, идет все же, как мы упоминали, от Маркса. Маркс, в подтверждение этого своего взгляда, любил приводить слова древнегреческого мыслителя Гераклита Темного: «Война

есть отец всех вещей». Однако и он сам, и марксисты почему-то не приводят продолжения этого афоризма, в котором говорится: «И гармония есть мать всех вещей». Это «почему-то» мы употребили из скромности: слишком ясны причины этого умолчания. Марксу невыгодно было бы признать, что, согласно столь чтимому им Гераклиту, принцип гармонии не менее важен, чем принцип борьбы. Для иллюстрации своей мысли Гераклит приводит метафорический символ «лука и лиры». Натянутый лук со стрелой символизирует принцип борьбы, а готовая издавать гармонию лира есть символ мира. Оба принципа, по Гераклиту, взаимно дополняют друг друга, образуя, по его же слову, «невидимую гармонию, которая прекраснее, чем видимая». Принцип гармонии, мира, однако, не только равноправен принципу противоречия, борьбы, но в каком-то смысле первичнее последнего. Ибо абсолютное противоречие означало бы войну всех против всех, то есть хаос, который приводит ко взаимоуничтожению. В противоположность этому, абсолютная гармония, безмятежный мир, хотя и являются недостижимым практически идеалом, не содержит в себе внутреннего противоречия. Ибо война существует ради мира, а не мир ради войны. (Эти соображения прекрасно изложены в книге Вышеславцева «Философская нищета марксизма» – лучшем до сих пор критическом разборе философии марксизма). Некоторые остроумцы говорят, что сплошная гармония была бы скучной. Но они смешивают при этом полнозвучную гармонию с плоским унисоном. В переводе на язык философских понятий, они смешивают живое единство с томительным однообразием. Синтез, в истинном смысле этого понятия, есть всегда единство множественности, преодолевающее раздробленность множественности. Таков синтез у Гегеля, в котором противоречия тезиса и антитезиса «разрешаются и снимаются». Материалистическая диалектика отвергает это преодоление и снятие противоречий (кроме как разве на короткий момент, чтобы создать трамплин для новых противоречий и новой борьбы). Поэтому материалистическая диалектика осуждена на вечное повторение противоречий, на «дурную бесконечность внутренних диссонансов», как

выражался тот же Гегель. Материалистическая диалектика есть величайшее извращение истинной диалектики, лучшими мастерами которой были и Платон, и Гегель, и Бергсон, и такие русские мыслители, как Лосский, Франк и тот же Вышеславцев. Поэтому, критикуя диамат, нужно атаковать не ни в чем не повинную диалектику (как это делают некоторые неумеренные критики), а извращение принципов диалектики марксистами. Философское грехопадение тут было совершено все-таки Марксом, а не Гегелем!

* * *

Итак, настоящая диалектика и настоящая метафизика стремятся к преодолению противоположностей в высшем синтезе. И, вопреки безграмотному марксистскому противопоставлению диалектики метафизике, сама диалектика переходит тогда в метафизику. Исключения в этом отношении не представляет и диамат. Чем, как не метафизикой, является утверждение, что «материя есть основа всякого бытия», и само «философское» определение материи как «того, что производит ощущения». Метафизика есть учение о сущности вещей, а, по диамату, такой сущностью является материя. Это – уже метафизика, только дурная метафизика! Разве не «метафизической» является, например, материалистическая попытка объяснить возникновение жизни из неорганической материи путем диалектического «скачка», «перехода количества в качество». Теория самозарождения жизни не подтверждается наукой. Да и чисто философские рассуждения приводят к мысли, что в органической жизни решающим фактором является особая структура материи, оформление материальных элементов в особой конструкции. Но оформление предполагает наличие оформляющего начала – «формы». Это знал еще Аристотель, и теперь наличие такого формирующего и организующего начала признается большинством современных философов. Чтобы хоть словесно выпутаться из этого затруднения, диаматчики должны наделять материю такими чудесными свойствами, как способность к саморазвитию, способность порождать мыслящий дух и так далее. Это – еще

чудеснее, чем доктрина о творении мира Богом из ничего. Но Бог есть Всеблагий и Всемудрый Промыслитель, и производить сверхъестественные чудеса для него естественно. Вера же диаматчиков в Материю – неестественна! Здесь снова мстит за себя исконное противоречие диамата: противоестественное совмещение материализма и идеализма. По диамату, изначально существует лишь слепая материя, изменения состояний которой подчиняются лишь закону причинности (также слепой). Каковы же шансы того, что комбинация материальных частиц, движущихся «вслепую», может породить органическую жизнь и затем создать человеческое сознание? Возьмем для конкретности пример: каковы шансы на то, что, бросая кости, я буду выкидывать только шестерку миллионное число раз? Каковы шансы на то, что слепая комбинация движений материальных частиц создаст рояль, который к тому же будет автоматически играть сонату Бетховена? Ясно, что шансы этого чуда бесконечно малы, практически равняясь нулю. Между тем, утверждая «случайное» зарождение жизни и ее развитие до высших форм, диамат утверждает, по существу, именно такое чудо, притом повторяющееся бесконечное число раз во Вселенной. Станным при этом остается, почему слепая природа может создать такое сложное явление, как человеческий организм, обладающий сознанием, а не может создать, скажем, поезда, который, несмотря на всю свою сложность, все же относительно проще, чем человеческий организм. Выходит, что природа не может сама создать машину, но может создать нечто бесконечно более сложное – человека с его мыслящим духом! При этом, если вероятность появления организма в изначально мертвом мире бесконечно мала, то появление психики и сознания, с точки зрения «чистого» материализма, является совсем уже непонятным чудом. Неспособность материализма сколько-нибудь непротиворечиво объяснить возникновение и развитие высших форм бытия, исходя из слепой материи, таким образом, совершенно бесспорна. И, как ни протестуют диаматчики против обвинений по их адресу в фидеизме, они, по существу, фидеисты, так как верят в Материю. Материя является для них как бы

беспомощным псевдонимом Бога-Творца, признать бытие Которого им мешает философское упрямство и, главное, слепая ненависть к религии.

Остается сказать кое-что о марксистской морали. Революционным марксистам удалось заразить и даже вдохновить в свое время миллионы людей именно своим призывом к установлению царства социальной справедливости и гармонии (пресловутый «скачок из царства необходимости в царство свободы»). Зараженные этими (как будто высокими) идеалами, многие коммунисты шли не только на жестокости, но и на страдания, на смерть ради приближения этой социальной гармонии, в которой будет, наконец, покончено с «эксплуатацией человека человеком». Однако и на деле, и в теории дела с коммунистической моралью вовсе не блестящи. Скорее наоборот. Маркс и Энгельс, а особенно Ленин и Сталин в своих не рассчитанных на пропаганду заявлениях цинически насмехались над идеями вечной справедливости и над проповедниками социального мира. Идеи добра и зла, справедливости или несправедливости были для них только идеалистической «отрыжкой поповщины» (выражение Ленина), которые способны лишь прикрывать благочестивыми сентенциями факт «эксплуатации трудящихся». В противовес этой «идеалистической этике» коммунисты выдвигают этику «революционной целесообразности», согласно которой хорошо все то, что способствует пролетарской революции и построению социализма, и плохо все то, что препятствует этому. Отсюда, принципиально говоря, не так уж далеко до известного афоризма дикаря: «Хорошо – это когда я увожу у другого корову, плохо – когда у меня уводят корову». Но подлинная этика должна быть общечеловеческой, общеобязательной, она должна быть, как это показал Кант, «категорическим императивом», а марксизм смеется над идеей общечеловеческой этики. Разумеется, выступить пропагандно и официально с этикой вседозволенности средств марксизм не может себе позволить. Те массы, которые еще заражены коммунизмом, воспринимают

коммунистическую этику только с пропагандной, маскарадной ее стороны; им нет дела до того, что кроется за этим парадным псевдоморальным фасадом. К тому же коммунизм, по слишком понятным причинам, любит рядиться во фразеологию «гуманности» и «прогресса». Принципиальному, и притом теоретически «обоснованному», аморализму коммунистов противоречит их псевдогуманная фразеология. Ведь даже концлагеря рабского труда называются на официальном языке «исправительно-трудовыми лагерями». В своей этике, пытающейся обойтись без моральных категорий, марксизм вступает в противоречие сам с собой: ведь само понятие «эксплуатация», положенное в основу «Капитала», есть понятие этического порядка, в котором содержится моральное осуждение этой эксплуатации. Подобно Мефистофелю, Маркс и его последователи постоянно морализуют, «обличают» несовершенства капитализма, становясь в лицемерную позу защитников морали (которую они теоретически отрицают). И, подобно Мефистофелю, они движимы при этом не любовью к человечеству, а циническим презрением к ценностям свободы и человеческой личности. Вышеславцев в своей книге «Философская нищета марксизма» назвал эту установку «морализующим имморализмом». По существу, неписанный лозунг коммунистической этики – это «цель оправдывает средства». Но ведь даже возвышенная цель дискредитируется применением аморальных средств. Бердяев правильно замечает, что для моральной характеристики личности применяемые средства не менее важны, чем преследуемая при этом цель. Достоевский в «Великом Инквизиторе» дал классический пример абстрактной любви к человечеству, которая уживается с презрением к конкретной человеческой личности. В марксизме в жертву социальной утопии приносятся миллионы голов, а «скачок из царства необходимости в царство свободы» при этом не приближается, а удаляется. Фанатики социальной утопии превращаются в садистов-человеконенавистников, в лжецов, правду подменяющих «пропагандой». Самое скверное в коммунизме – не столько экономические нехватки, сколько ложь на каждом шагу.

Подданные коммунистического царства принуждены жить в отравленной атмосфере тотальной лжи. Вся эта противоестественность – естественное следствие фанатизма социальной утопии, ради мнимого осуществления которой коммунисты не гнушаются никакими средствами. Одним словом, коммунизм принципиально аморален. Он до поры до времени прикрывается маской гуманности, ибо, как заметил Владимир Соловьев, зло вынуждено прикрываться маской добра. Но маска эта, раз обманувшая миллионы, от чрезмерного употребления стирается, и в другой раз коммунистам трудно обмануть народ – по крайней мере, русский народ. Ибо мораль и коммунизм – две вещи несовместные, как несовместны у Пушкина гений и злодейство.

История советской философии

Эволюцию советской философии можно разделить условно на пять главных периодов. Первый – соответствовавший годам «военного коммунизма» (1918–1921); второй – совпадающий с периодом нэпа (1922–1929); третий – сузубо «сталинский» (1930–1947); четвертый – «сталинско-послесталинский» (1947–1956); пятый – представляющий собой своеобразную смесь «оттепели» с новой реставрационной тенденцией (с 1956 года). Эта схема, заимствованная нами в основном от Бохенского и Веттера, конечно, упрощена – можно наметить несколько большее количество периодов, но для краткого очерка и «взгляда с птичьего полета», думается, достаточно пока пяти.

Советская философия, формально говоря, началась сразу после Октябрьской революции. Но очень скоро разгорелась гражданская война и наступил период так называемого «военного коммунизма». Большевикам было в это время не до философии. Поэтому «диктатура пролетариата» не распространялась тогда на философский фронт. Именно потому в первый период терпелось идеологическое разномыслие в области философии. Так, продолжали издаваться книги и брошюры Бердяева, Лосского, Франка и других религиозных философов. Бердяев даже одно время читал религиозно-философские лекции рабочим, и с успехом. Но в 1922 году этим вольностям настал конец. Религиозные и вообще идеалистические философы лишились кафедр и вскоре были высланы за границу. В том же году был основан философский журнал «Под знаменем марксизма», под сенью которого советские марксисты приступили к «творческому развитию марксизма». Тут не обошлось без курьезов: некий Минин, убежденный большевик, выкинул лозунг «Философию за борт», считая, что время «всяких философий», как он выражался, прошло. Но этим крайне возмущился сам Ленин, и Минин был убран (впрочем, бескровно). Советские марксисты взялись за систематическую работу. В 1925 году была

впервые опубликована «Диалектика природы» Энгельса, содержащая в черновике систематическое изложение диалектического материализма. Это событие явилось стимулом для внутрипартийной философской полемики, получившей известность как спор между механистами и диалектиками. При этом механисты, во главе которых стоял Бухарин, подчеркивали материализм диамата за счет диалектики, которую они считали лишь подсобным методом. Диалектики же, во главе с профессором Дебориным, считали именно материалистическую диалектику главной сутью марксизма.

Механисты, главным образом Аксельрод и Каммари (Бухарин мало принимал участия в полемике), защищали автономию естественных наук против философской диктатуры. В плане философском они считали, что все качественные изменения могут быть рано или поздно сведены к количественным и, так сказать, материализованы. В идее развития они более подчеркивали эволюцию, чем качественные скачки и чем революцию (которая, по их мнению, есть лишь частный, крайний случай эволюции). В противовес этим и иным утверждениям механистов Деборин, Дынник и другие диалектики считали, что механисты, в сущности, хоронят диалектику по первому разряду, в то время как в ней заключается главная философская сила и ценность диамата. В частности, они подчеркивали, что в схеме механицизма теряется революционный пафос, ибо диалектика, с ее моментом антитезиса, является философским прообразом революции. Нужно заметить, что Деборин был единственным, может быть, советским философом, который не только исполнял «социальные заказы» в философии, но и пытался мыслить последовательно. В своем подчеркивании коренного значения диалектики он стал наделять материю творческим потенциалом. Иначе, рассуждал он, остается непонятным, как материя из силы, действующей слепо-причинно, развилась до степени органической жизни и, наконец, до степени сознания. Его ближайший ученик Дынник, имея в виду

новейшие открытия физики, заявил, что материя не тия физики, заявилтолько пространственна, но и сверхпространственна. А сам Деборин приписал материи способность мыслить (1) – правда, на высших ступенях своего развития. До этого не домысливался еще ни один марксистский философ. Poleмика эта приобрела очень ожесточенный характер и явно нарушила единомыслие «философского фронта». По всей видимости, главным образом вследствие этого, возвысившийся к тому времени Сталин решил положить ей конец. Сначала, на специальном заседании философов 27 декабря 1929 года, Сталин обрушился на механистов, как на ликвидаторов революционного духа в философии, этим самым обеспечив победу деборинцам. Но ненадолго! В личной беседе с советскими философами он выступил затем против Деборина; диалектическое учение было им забраковано в качестве «меньшевистствующего идеализма». Сразу же после этого против Деборина была поднята философская травля. Застрельщиками здесь выступали, главным образом, новые тогда имена в советской философии – Митин и Юдин (Митин после этого особенно пошел в гору и стал самым маститым из советских философов). Конкретно против Деборина и его школы было выдвинуто обвинение в «игнорировании ленинского наследия», в несоблюдении «принципа партийности в философии». Механисты и деборинцы, говорилось в критических статьях, вели полемику слишком в академических тонах, забыв, что философия есть арена беспощадной классовой борьбы на интеллектуальном фронте. На специальном заседании ЦК партии от 25 января 1931 года «деборинский уклон» был осужден и Деборин снят со всех ответственных постов (как исключение, в личном плане он не пострадал). Не будем здесь подробнее задерживаться на этой полемике, хотя она – самое до сих пор интересное явление в области советской философии. С 1931 года начался сугубо «сталинский» период советской философии, который кончился примерно в 1947 году. В противовес внутренней полемике и вообще оживлению марксистской мысли

предыдущего периода этот период отличается творческим застоём. После печальной судьбы бухаринцев и деборинцев советские философы «забоялись» творчески развивать марксизм. Единство философского фронта было установлено, но ценой утери какого-либо творческого импульса. Агрессивный тон советской философии не убавился, а, наоборот, прибавился, но полемика эта стала теперь направленной против внешних противников марксизма: против иностранных философов – идеалистов и позитивистов, – по адресу которых раздавалась отборная брань. Что же касается решения философских проблем, то трудиться над этим было нечего и к тому же опасно – все давно (или, вернее, недавно) было решено и подписано. Поэтому работники философского фронта повторяли до одурения старые формулы Маркса, Энгельса, Ленина и, как говорилось, других «классиков марксизма», но других-то уже и не было. Философские статьи и книги этого периода пестрят цитатами, по поводу чего родилось даже выражение «цитатный марксизм», или «цитатничество». В то же время, будто в издевку, философские глашатаи начальства время от времени покрикивали на запуганных философов за это самое «цитатничество» в ущерб «творческому развитию марксизма». Но цитировать все же было безопаснее, чем пытаться мыслить сколько-нибудь свободно. Я сказал, что других-то и не было (кроме Маркса, Энгельса и Ленина), но скоро появился и другой – притом не кто иной, как сам «мудрый вождь» Сталин. В 1938 году появился его, ставший знаменитым, небольшой по объёму труд «О диалектическом и историческом материализме», вкрапленный в «Краткий курс истории ВКПб» в качестве одного из разделов четвертой главы. Нового в этом труде ничего нет, кроме умалчиваний о некоторых важных аспектах диалектики, о чем – ниже. Зато в смысле доступного изложения и тона навязчивого вдалбливания в головы азов философии марксизма эта глава является в своем роде достижением (с советской точки зрения). Если в смысле философском это – упрощительство, то в аспекте массово педагогической работа Сталина

представляет собой выдающееся явление в философии марксизма (она вышла потом, массовым тиражом, в виде брошюры). Обобщая, можно сказать, что Маркс создал философию марксизма, Энгельс ее систематизировал, Ленин упростил и обострил, а Сталин вульгаризировал. Разумеется, советские критики захлебывались от восторга, и один из них назвал брошюру Сталина «вершиной марксистского философского мышления». Что же касается общего состояния советской философии этого периода, то для нее, повторяю, характерно цитатничество. Тут можно сослаться на неоднократную советскую самокритику. Согласно одной из таких самокритических статей, за весь период с 1931 до 1940 года в советской философии (конечно, кроме брошюры Сталина) не появилось ни одного скольконибудь выдающегося по мысли труда. А небезызвестный сталинский сатрап и парттеоретик Жданов заявил публично в 1947 году, что философская продукция СССР совершенно незначительна как по качеству, так и по количеству. Коммунистическая философия этого периода, добавил он, лишена прогрессивного духа, ограничивает свои дискуссии историческими проблемами, давно уже разрешенными, и боится затрагивать новые проблемы. В довершение Жданов обозвал советских философов «трусами». Нельзя не подписаться под этими заявлениями Жданова. Этот период советской философии закончился к 1947 году, и характеристику ее жалкого состояния мы уже дали. Даже вторая мировая война не вызвала в философии того оживления, какое она вызвала в литературе. В военные годы страницы главного органа советской мысли «Под знаменем марксизма» пестрели разоблачениями идеологических пороков фашизма, национал-социализма и восхвалениями советской идеологии. Почему же именно 1947 год стал для советской философии в известном смысле переломным? По-видимому, возникли два главных мотива: призвать советских философов к более продуктивному творчеству, но и снова одернуть их за отсутствие марксистской выдержанности. Поводом к этому послужило опубликование двухтомного труда молодого тогда

советского профессора Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии». По всей вероятности, под влиянием раздававшихся и до выступления Жданова упреков в «непродуктивности» решено было составить солидное произведение, и выбор пал на подававшего надежды Александрова. Труд Александрова, в самом деле, выделялся из массовой продукции философских дешевок своей эрудированностью и обстоятельностью – и Александров был в 1946 году награжден Сталинской премией. Он задался целью показать, что марксизм и марксизм-ленинизм представляют собой высший синтез и вообще вершину всей мировой мысли. При этом Александров подробно прослеживал, какие именно элементы домарксовской западной философии вошли в этот синтез. Это-то его и погубило. По наущению свыше, советские критики, ранее хвалившие Александрова, теперь стали находить важные недостатки в его труде. А сам Жданов истолковал основную мысль книги Александрова как стремление показать, что марксизм не представляет собой ничего нового. Это было, конечно, инсинуацией, но совершенно в советском стиле. И разумеется, после этого советские философы, как по заказу, начали еще раз подчеркивать эпохальную новизну марксизма, а сам Александров должен был публично покаяться. Впрочем, лично он не сильно пострадал, для того времени. Приступим теперь к следующему периоду, длившемуся примерно с 1947 по 1956 год. В 1947 году был основан новый философский журнал «Вопросы философии», взамен переставшего в 1944 году выходить прежнего журнала «Под знаменем марксизма». «Вопросы философии» по своему профилю отличаются от журнала «Под знаменем марксизма» большим размером, охватом и более академическим (хотя, конечно, неизбежно партийным) тоном. Серьезному обсуждению стали подвергаться частные, более или менее нейтральные философские проблемы – например, категориальный анализ (анализ таких категорий, как единство, множественность, причинность, субстанциальность и т.п.). Далее, новый советский журнал стал давать больше информации о

современных западных философских учениях. Довольно богато стал представлен и отдел рецензий – более чем на 50% о западных, особенно американских, философских книгах. По словам польского критика Бохенского, с 1947 года в Советском Союзе можно наблюдать «известную интенсификацию философской активности». Немалое влияние было обращено на частно-философские проблемы, выдвигаемые современной физикой. Например, теория относительности Эйнштейна, которую с 1922 года принято было только критиковать и отвергать, с 1947 года получила известные права гражданства. Ее, конечно, критиковали, но уже не в прежнем негативном духе, а признавая заслуги Эйнштейна как ученого. Не меньшее внимание стало уделяться и квантовой теории Гейзенберга, Шредингера и Дирака. Как известно, ведущие физики Запада приходят – главным образом, на основании квантовой теории – к идеалистическим, а не материалистическим выводам, поскольку было доказано, что материя – один из видов нематериальной энергии. Разумеется, против этого развития, губительного для материализма, советские философы повели фронтальную борьбу. Некоторые советские статьи на эту тему все же заслуживают внимания. Например, рассуждая о «природе физического знания», кое-кто стал доказывать, что для понимания внутриатомных микрофизических процессов нужно прежде всего отказаться от макрофизических моделей. Вокруг этой, смелой, по советским понятиям, мысли возгорелась даже полемика, хотя все тут были очень осторожны в своих выводах.

Обобщенно говоря, этот период советской философии знаменовал собой некую оттепель, которая для литературы пришла значительно позже, лишь после смерти Сталина. Разумеется, философская оттепель до смерти Сталина была еще более относительной, чем несколько позднее наступившая литературная оттепель. Ибо что касается основных философских проблем, то поневоле нужно было разжевывать и пережевывать сказанное классиками

марксизма, включая Ленина и Сталина. Мало того, когда Сталин возомнил себя не только вождем мирового пролетариата и философом, но также высшим авторитетом в области биологии и лингвистики, советским философам пришлось писать статьи в этом направлении. Имею в виду, прежде всего, санкционированное Сталиным возведение в догму мичуринско-лысенковской школы в биологии, согласно которой гены переносят по наследству жизненный опыт индивида. Как известно, согласно классической теории Менделя, до сих пор признаваемой в биологии, гены передают лишь родовой, а не индивидуальный опыт. Лысенковская теория была важна для большевиков тем, что поддерживала тезис о преобразовании природы согласно воле человека. В 1950 году Сталин разразился известной статьей по языкознанию, в которой раскритиковал господствующую до того в советской лингвистике теорию академика Марра, так называемую яфетическую теорию, согласно которой язык в своих корнях отражает способ ручного труда и является своего рода надстройкой над трудовым базисом. В противовес этому Сталин заявил, что язык не носит трудового или классового характера, что он не является ни надстройкой, ни базисом, а чем-то средним. Это, между прочим, было шагом в направлении здравого смысла, и советские философы отдали дань и этому открытию вождя. Есть, дескать, вещи, которые не подходят ни под базис, ни под надстройку. Но это все – частности. В общей схеме развития советской философии важно другое: спустя несколько лет после смерти Сталина и непосредственно после знаменитой речи Хрущева с разоблачениями Сталина (1956 год) для советской философии настал новый период, длящийся и поныне. Этот, последний пока, период советской философии характеризуется в основном теми же чертами, что и предшествующий, только что описанный нами. Тем не менее есть основание выделить этот последний период, во-первых, в силу того, что относительная либерализация философии (опять-таки, по советским масштабам), начавшаяся с 1947 года, продолжалась теперь уже в большей

степени. Стало немодным и даже нежелательным восхвалять при этом так называемые «философские заслуги» Сталина, и никто более не утверждает, что в его лице марксизм достиг своей вершины. Но есть и другие, более конкретные основания: было покончено с вульгарным упрощенчеством сталинского труда «О диалектическом и историческом материализме». В этом труде, педагогическо-пропагандные достоинства которого мы уже отметили, Сталин искажил материалистическую диалектику, выкинув из нее синтез и оставив место лишь тезису и антитезису. В новых советских пособиях по диамату и истмату третий закон диалектики («отрицание отрицания», то есть синтез) был восстановлен в своих правах (хотя, скажем от себя, как-то вяло). Скажем в заключение несколько слов о положении логики в советской философии. В духе последовательного диамата, должна существовать лишь диалектическая логика (логика противоречия, для которой законы формальной логики не писаны). Соответственно, с конца 20-х годов логика, как отдельная дисциплина, была изгнана из школьных курсов. Ведь диалектика и есть настоящая логика!

Но с 1948 года – с начала четвертого периода советской философии – формальная логика была снова восстановлена в своих правах и введена в программы средних школ. Сталин, столь радикально-крайний в своей политической практике, под старость стал более умеренным на философском фронте и, очевидно, понял пользу логики. После 1948 года стали появляться специальные статьи в защиту формальной логики, против которых выступили наиболее рьяные диалектики. В течение 1950–1951 годов и затем в 1955 году по вопросам логики даже велись дискуссии, так что единство «философского фронта» было снова нарушено – правда, по сравнительно нейтральному вопросу. В конце концов, был найден компромисс: формальная логика стала признаваться в качестве введения в диалектику – как своего рода приготовительный класс диалектической логики. На этом мы закончим общий обзор истории советской философии. Ее сравнительная либерализация с 1947 года и,

несколько в большей степени, с 1956 года не означает, конечно, свободы мысли, даже в рамках марксизма-ленинизма. Речь тут может идти лишь о большей или меньшей степени несвободы.

Примечания

¹ - *Стихи в действительности принадлежат «Агасферу русской интеллигенции» – В. С. Печерину (В.С.). начала европейской культуры, но ассимилирует их на основе православия. Принято также нередко смешивать славянофильство и панславизм. Панславизм был лишь политической проекцией славянофильства, притом далеко не у всех славянофилов. Киреевский, например, никогда не увлекался идеями политического панславизма. Существенно, что при таком подходе сводится на нет главное и самое ценное в славянофильстве: стремление к созданию православной целостной культуры. Вообще, название «славянофильство» выбрано по вторичному признаку и дает повод к недоразумениям. Термин «православный русизм» был бы гораздо точнее. Во-всяком случае, у большинства историков культуры, особенно иностранных, установилась какая-то традиционная несправедливость в оценке славянофильства. Идеология славянофилов на первый взгляд сходна с официальной правительственной идеологией того времени, сформулированной в тезисах министра Уварова: «Православие, самодержавие, народность». Славянофилы действительно превыше всего ставили православие, были стопроцентными монархистами и стремились возвеличить русский народ. Но мотивы у славянофилов были совсем другие, и в эти тезисы они вкладывали иное содержание. Они стремились не к официальной церковности, а к возрождению православного духа, который, по их вере, хранился в народе, и к созданию православной культуры, только начала которой, повторяю, они видели в Киевской и Московской Руси. Они были монархистами, но находились в негласной оппозиции к бюрократической монархии Николая 1; они хотели совместить единовластие государя с самым широким выражением народного мнения – недаром некоторые из них стремились возродить Земские соборы. Во всяком случае, они были либеральными, можно даже сказать демократическими, монархистами. И наконец, их

стояние за «русскость», за «русский дух» ничего общего не имело с квасным патриотизмом или со стремлением к государственному империализму. Хомяков, правда, в молодости мечтал об объединении славян под эгидой России, но более всего славянофилы были заинтересованы в развитии национально-православной русской культуры, мессианизм их носил более национально-культурный, чем государственно-империалистический, характер. Они, правда, мечтали о возрождении Запада светом православной культуры, но ни в коем случае не на основе насилия. Можно говорить скорее об утопическом, чем об империалистическом, характере их мессианизма.

² - **Изд-во «Посев». Франкфурт-на-Майне, 1952 г. – первое издание, третье – в 1971 г.

³ - ***Изд-во им. Чехова. Нью-Йорк, 1953 г.