

ВЕЧЕ • ∞ • АЛЬМАНАХ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ

ВЕЧЕ

АЛЬМАНАХ
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
И КУЛЬТУРЫ

ВЫПУСК 8
1997

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

**ГОСУДАРСТВЕННАЯ ПРОГРАММА
«НАРОДЫ РОССИИ: ВОЗРОЖДЕНИЕ И РАЗВИТИЕ»**

Научный руководитель
профессор В.Т.Пуляев

**МЕЖВУЗОВСКАЯ НАУЧНАЯ ПРОГРАММА
«РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ КАК ОСНОВА
ВОЗРОЖДЕНИЯ РОССИЙСКОЙ НРАВСТВЕННОСТИ»**

Научный руководитель
профессор А.Ф.Замалеев



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
1997

ВЕЧЕ



Альманах
русской философии
и культуры

Выпуск 8. Ноябрь 1996 г. — январь 1997 г.

Издается при содействии
Воронежского государственного университета

Редакционный совет:

*С. И. Богданов; Г. П. Выжлецов; В. Д. Губин;
А. Ф. Замалеев (председатель); А. Ф. Киселев;
И. И. Легостаев; Ю. В. Перов; В. Т. Пуляев;
С. К. Сергеев; А. А. Сливко; Ю. Н. Солонин;
В. Н. Троян; Л. Е. Шапошиков; В. В. Шаронов.*

Редакционная коллегия:

Главный редактор — *А. Ф. Замалеев*
Редактор — *А. А. Троянов*
Ученый секретарь — *И. Д. Демидова*
Секретарь редакции — *Е. А. Овчинникова*
Отдел публицистики — *А. И. Бродский, А. А. Ермичев*
Отдел аспирантских публикаций — *В. С. Никоненко, А. С. Лавров*
Отдел критики и библиографии — *И. Д. Осипов, Л. Г. Феценко*
Литературный редактор — *А. М. Большаков*

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
№ П1216 от 16 ноября 1994 г

В номере:

В.Т.Пуляев. За новое понимание доминанты общественного развития	5
Человек года: академик Владимир Андреевич Алмазов	9

ПОЛИТИЧЕСКОЕ ЭССЕ

В.А.Ачкасов. «Образ запада» и современный кризис российской идентичности	11
---	----

АРХИВ РУССКОЙ МЫСЛИ

В.С.Федоров. «Эолова арфа» России. <i>Этапы жизни и религиозно-философского творчества Д.С.Мережковского</i>	25
А.А.Грякалов. Константы чудесного и образ мира. <i>(к эстетическому смыслу концепции В.Я.Проппа)</i>	51
И.А.Федотова. Богословское наследие А.С.Хомякова и православная академическая мысль второй половины XIX в.	64
А.М.Сергеев. Платоновский путь русской метафизики конца XIX - начала XX в.	73

ПРОСТРАНСТВО РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Р.Х.Бариев. Материальная и духовная культура Волжских Булгар в исторической ретроспективе	79
А.Э.Жабрева. Из истории орденского костюма. <i>(По материалам статуттов отечественных и иностранных орденов)</i>	101

МОНОГРАФИЯ В НОМЕРЕ

И.И.Евлампов. Антропология Достоевского	122
1. Проблема Достоевского	123
2. Персонализм Достоевского	128
3. Личность как Абсолют. Метафизические «эксперименты» Достоевского	140
4. Личность и Бог	154
5. Диалектика любви и свободы	169
6. Итоги. Теодицея Достоевского	179
Примечания	190

НОВАЯ РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

А.С.Колесников. Трансфилософия как реальность культуры и философского знания	197
--	-----

ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ КОЛЛОКВИУМ

Какая идеология нужна современной России? (<i>Материалы “круглого стола”</i>)	204
---	-----

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

А.А.Ермичев. Русская философия и общественная мысль в журнале «Современные записки». (<i>Указатель статей, заметок, рецензий</i>)	218
Содержание альманаха русской философии и культуры “Вече”. Выпуски 1-7	235

В.Т.Пуляев

ЗА НОВОЕ ПОНИМАНИЕ ДОМИНАНТЫ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ

В разные эпохи по-разному определяли доминанту общественного развития. Лозунгом античного мира было «следование природе», ставшее причиной безмерного натурализма и нравственного конформизма. Средние века выставили на первый план идеал духовности, отвергающий «тварное бытие» — мир и все в мире. Наконец, Новое время возродило античный натурализм, придав ему форму буржуазного экономизма и прагматизма. Таким образом, человек нигде не выступал в качестве главной социальной доминанты; ему всегда отводилась роль подчиненная, производная. По этому пути уже не одно столетие совершается развитие Запада. Не осталась в стороне и Россия: после десятилетий «социалистических блужданий» (ибо вряд ли кто станет серьезно доказывать, что мы действительно строили социализм!) «западный образец» все более и более начинает утверждаться и в нашей жизни. Вместе с «европеизацией» (которой уже по счету!) мы получили весь тот тяжкий сгусток проблем, который сковывает наше общественное бытие, наше национальное самосознание.

Неудивительно, что ситуация в современной России крайне обострена, трудно прогнозируема и чревата самыми неожиданными политическими эксцессами. Экологические катастрофы и ядерный кошмар, тоталитарные режимы и две мировые войны, кровавые национальные конфликты и международный терроризм — все это Россия испытала в течение одного только XX столетия. Ее современный социальный опыт несравним с опытом Запада: Россия поистине выстрадала право на грядущее гуманитарное возрождение.

В этих условиях не случаен, а закономерен взлет интереса к социально-гуманитарным знаниям во всех его формах и направлениях, хотя, разумеется, схоластицизм, догматизм,

отрыв от жизни, существенный переко́с в системе наук в пользу естественно-научного знания, настойчивая идеологическая ангажированность, изолированность от мировых процессов развития гуманитарного знания сделали свое дело, породив немало методологических стереотипов и традиций, инерция которых ощутима до сих пор. Сейчас перед социально-гуманитарными науками стоит множество исключительно сложных, невероятно трудных задач теоретического, концептуального, организационного, кадрового, финансового порядка, но главная среди них — это методология научных исследований, уточнение и раскрытие ее принципов и основ. Остановимся на некоторых аспектах данной проблемы.

Первое. В литературе до настоящего времени утверждается, что мера развития человека, степень социализации личности задаются обществом. Отсюда не случайны суждения о человеке как некоей функции общества. Социально деформированные представления о человеке как «винтик», «колесик» общественной жизни вытекают именно из этой методологической посылки. Да, человек на самом деле есть совокупность общественных отношений, и в этом своем качестве он, выполняя ту или иную социальную роль, претворяет тем самым объективную реальность, законы естественно-исторического процесса. Такой подход методологически верен, но он не может (и не должен) быть абсолютизирован.

Человек наряду с биологическими и психологическими качествами включает в себя, в свою сущностную структуру определенные личностные свойства, в частности, субъективные производительные силы, делающие его самоценной, саморазвивающейся творческой личностью. Отсюда следует, что социальность, детерминируя общественное бытие человека, вместе с тем сама оказывается следствием и функцией деятельности человека. Конечно, индивид и общество в своем развитии немислимы друг без друга; они составляют единую социально-антропологическую систему. Но в рамках данной системы координат выходит, что каковы индивиды, таково и общество; а стало быть, общество по отношению к реальным взаимодействиям людей является только вторичным, только результатом, а не наоборот. Истина здесь одна: человек есть мера вещей.

Второе. Известный тезис о соотношении «бытия» и «знания» трактуется нередко через их противопоставление,

абсолютизацию или недооценку одного по сравнению с другим, как будто можно найти в чистом виде объективную или субъективную реальность.

Верно, что объективная реальность — это, когда люди вступают в отношения независимо от воли и сознания, но верно и другое — что субъективная реальность — это, когда они вступают в эти отношения сознательно. Вполне понятно, что на стороне субъективной реальности — возможности человека творчески мыслить, его культурное, образовательное, научное развитие, духовное и физическое совершенство и, следовательно, способности выбора той или иной стратегии общественного развития.

Развитие общества выступает, следовательно, как взаимодействие объективных тенденций и субъективного выбора. Субъективный выбор всецело зависит от развития сознания человека. Поэтому сознание, творчество человека не есть лишь вспомогательное, подчиненное средство реализации естественно-исторического процесса, а приоритетное начало. Даже Ленин признавал, что сознание человека творит мир.

Третье. До сих пор в обществе доминирует экономико-ценностный подход, суть которого — наладить эффективную экономику, а остальные проблемы будто бы решаются сами собой. По отношению к культуре, образованию, науке, здравоохранению продолжает действовать «вторичный принцип». Их относят к «непроизводственной сфере», отодвигая на периферию социального заказа. В производительных силах значение вещественных факторов переоценивается по сравнению с субъективными, и, прежде всего, с самим человеком. Отсюда в обществе доминирующую роль играют факторы материального (точнее, стоимостного) порядка, нередко подминающие под себя факторы духовные, культурные, нравственные. Причем с переходом к псевдокапиталистическому рынку дух и культ наживы, насилия и эгоизма усиливается. Словом, в теории и политике (и ранее, и ныне) не находится места живому, реальному человеку, хотя именно человек, являясь главным богатством общества, сам есть источник всякого богатства, в том числе и материального. Чем возвышенней пьедестал человека в общественном сознании, тем нравственнее и целостнее бытие отдельного индивида.

Четвертое. Уже давно настойчиво и сильно стучится в двери социально-гуманитарных наук необходимость создания

новой парадигмы развития общества, центром которой должен стать человек в его гармонии с миром природы и социумом.

Упования на хороших, умных вождей, способных облагоденствовать народ, заканчиваются нередко очередными перестройками, попытками реформирования общества, идущими, как правило, не снизу, а сверху, часто путем насилия, не всегда продуманно и грамотно. Россия видела и культивировала разных вождей.

Я беру на себя смелость утверждать, что спасение России, ее возрождение и развитие стратегически лежит не на путях революций, классовой борьбы, апологии политического человека (власти), а в успехах цивилизации, культуры, просвещения, гуманизма. Идея в принципе не нова, но правда заключается в том, что исторические переходы от тоталитаризма к демократии, от линейных форм развития к поливариантным, от несвободы к свободе выбора, от принуждения и насилия к координации, сотрудничеству, взаимодействию в обществе, от единовластия к народовластию, от управления сверху к самоуправлению, к саморегуляции лежат на путях свободы и творчества человека, роста его культуры. Я беру на себя смелость утверждать, что едва ли не всякая экономическая и политическая проблема, над которой ломает голову общество, является прежде всего проблемой культуры человека, его гуманитарного миропонимания. Это не принижение, не умаление собственно экономических, политических проблем. Однако фактом остается то, что главная доминанта общественного развития — не экономика и не политика. За всем стоит человек, он самый глубокий и фундаментальный фактор исторической реальности.

ЧЕЛОВЕК ГОДА

Поздравляем
академика
Владимира
Андреевича
Алмазова
с присуждением
почетного звания
"Человек года"
в области
медицины.



It is hereby Certified that this has been approved unanimously by the Directors, Officers and Researchers of the International Biographical Centre of Cambridge, England. It has been officially designated.....

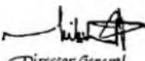
The 20th Century AWARD OF Achievement

ILLUMINATED DIPLOMA OF HONOUR

and has been duly conferred upon
Almazov Vladimir
in recognition of outstanding achievements in the field of
Medicine

It is further Certified that the name of the said
Almazov Vladimir
was entered on the ROLL OF CHARTER RECIPIENTS
on the date below given.

Signed, Sealed & Delivered at the said
International Biographical Centre
Cambridge, England, by....


Director General


Keeper of the Roll

later August 1996





INTERNATIONAL
MAN OF
THE YEAR
1995 • 1996



THIS WARRANT

THE INTERNATIONAL BIOGRAPHICAL CENTRE
OF CAMBRIDGE ENGLAND

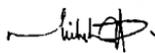
PROCLAIMS THAT

ALMAZOV VLADIMIR

IS SELECTED

INTERNATIONAL
MAN OF THE YEAR 1995-1996

IN RECOGNITION OF HIS SERVICES TO
MEDICINE


DIRECTOR GENERAL


REGISTRAR



В.А.Ачкасов

«ОБРАЗ ЗАПАДА» И СОВРЕМЕННЫЙ КРИЗИС РОССИЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

В российском политическом дискурсе «образ Запада» присутствовал и присутствует постоянно. Почти всегда одни политические силы апеллировали к Западу как к универсальному образцу для подражания, видя в западном развитии некий эталон для России. Другие же, отталкиваясь от «образа Запада», создавали утопии «самобытной России», призванной выполнить миссию спасения мира, дать ему иной образец «светлого будущего» (Святая Русь, Советская Россия). Не случайно две ведущие идейные традиции России, сформировавшиеся в середине XIX столетия, получили наименования «западничества» и «славянофильства». Российские же политические радикалы всегда использовали Запад для формирования «образа внешнего врага». Признается важность этой проблемы и на Западе, некоторые авторы даже считают ее «...основным вопросом русской истории»¹.

Веками оставаясь опасным и враждебным России, Запад к XVII столетию превращается в остроактуальную, но амбивалентную «сущность». «Образ Запада» постепенно становится более сложным и дифференцированным. Россия начинает втягиваться в процесс модернизации. Однако изоляционизм не умирает, вспомним, что «революционер на троне» — Петр I, так много сделавший для европеизации страны, собирався, после освоения военно-технических, организационных и некоторых других достижений, «вернуться к Западу задом». Однако именно с этого исторического момента начинается, собственно противостояние как специфическая форма диалога с Западом, которое разворачивается в соответствии с определенной внутренней логикой. Как отмечает И.Г.Яковенко: «...догоняющее развитие провоцирует устойчивый конфликт и противостояние с лидером (модернизации. — *Прим. авт.*). Каждая из стран, переживающих догоняющее развитие, хотя бы какое-то время живет в остром конфликте с тем, кого она стремится догнать. Остатки этого конфликта снимаются, как

только процессы модернизации завершаются и общество входит в «клуб лидеров».²

Если же процесс догоняющей модернизации затягивается, как у нас в России, конфликты также становятся затяжными, и периодически могут выливаться в войны. Причем поражение в войне становится сильнейшим стимулом к ускорению модернизации, а значит и к усилению интереса и внимания к Западу, к его экономическому, политическому и духовному опыту. Антизападничество отходит на какое-то время на задний план. Затем неизбежные трудности догоняющей модернизации вновь вызывают сильнейшие антиреформаторские, и как следствие — антизападные настроения. Идеологически обосновывается неизбежность самобытного развития страны, т.е. необходимость изоляционизма или враждебного противостояния Западу. Естественно, что каждый новый цикл модернизационного процесса, начинающийся с качественно нового уровня и при иных исторических условиях, имеет свою специфику. Догоняющее общество постоянно формулирует и уточняет свои базовые ценности, ставит перед собой новые цели и формулирует новые задачи. Таким образом, в процессе модернизации парадоксальным образом происходит не только более глубокое познание «другого», но и самопознание. В свою очередь, акт самопознания выступает как форма постепенного изживания и расставания с прошлым, как момент самоизменения.

Однако модернизация для России — неорганический процесс. Ее инициатором и единственным активным субъектом всегда было государство. Вспомним пушкинское: «...Правительство — единственный европеец в России». Петровские преобразования, первый радиальный шаг в сторону Запада, обрушились прежде всего на дворянство и дались ему непросто. Но для верхов российского общества перемены носили не только насильственный, но и системный характер, вели к революции в культуре, образовании, быте. Дворянству не оставалось ничего иного, как принять это новое. Результатом, с одной стороны, стало формирование европейски образованного правящего класса и российской интеллигенции, великой русской литературы XIX века. С другой — крестьянство, составлявшее даже к концу XIX века более 80 процентов населения страны, осталось практически вне этого процесса. Нововведения оборачивались для народа лишь дополнительными тяготами и бедствиями (что продемонстрировало ограниченные модернизационные возможности государства в огромной стране) и потому способствовали демонизации образа Запада и образа царя-

реформатора («царь-антихрист»). *Российское общество расколось**, и проблема отношения к Западу, к западным нововведениям стала точкой этого раскола. «Важнейший аспект раскола заключается в разрыве коммуникаций между народом и властью. в формировании двух смысловых пластов культуры, тяготеющих к превращению в две противостоящие друг другу культуры», — считает А.Ахиезер.⁵ Не случайно, поэтому в XVIII - XIX вв. периодически воспроизводилась следующая ситуация: крестьянство всеми силами держится за архаические общинные порядки, стремится самоизолироваться от любых нововведений, несущих разрушение традиции — правительство идет ему навстречу. Однако необходимость модернизации общества вынуждает его распространять в широких массах элементы новых технологий, знаний, образа жизни, бюрократических порядков, объективно выгодных крестьянам. Это вызывает или неадекватную реакцию, или взрыв недовольства, усиление фобии Запада. «Холерные бунты, неприятие лекарей, немец как бес, интеллигенция как немцы, то есть те же бесы, дворянство с его европейской культурой как немцы, а значит опять же бесы. Евреи как немцы, то есть носители чуждой культуры, и стало быть, те же самые бесы. Любое нововведение — как идущее от Запада, а значит бесовское. Картофель, вводимый с помощью вооруженной силы, и многое, многое другое характеризует реальность низового восприятия Запада».⁶ Крестьянская община всячески отгораживалась от реального государства и жила в соответствии с собственными законами, вступая в конфликт с действительными представителями власти. Само собой разумеется, что «верхушечке российское государство не могло представляться народу истинным»⁷.

В свою очередь, «кающееся дворянство», «хождение в народ», всеобщее народопоконство и идеализация мужичка, пароксизмы изоляционизма, антизаладничества и тоски по целостности допетровской Руси, периодически прорывающиеся в большую культуру, вера в крестьянскую революцию и крестьянскую общину как первокиршичник социализма и многое, многое другое характеризуют

* Представление о социокультурном расколе, о том, что две основные социальные силы страны — народ и образованное общество живут как бы в разных временных измерениях и разных культурных пространствах стало в некотором смысле «общим местом» для русской философии и публицистики уже в XIX веке. Об этом писали и консерваторы (славянофилы), и либералы (С.Соловьев, Н.Бердяев, Д.Мережковский и др.), и даже крайние революционеры (П.Ткачев).³ Однако только в конце XX в. было предположено, что данная метафора фиксирует глубочайшую сущность исторического развития России.⁴

ет реальность восприятия народа образованным классом, испытывающим «комплекс вины» за отрыв от него.

Только к концу XIX в. под воздействием «великих реформ» Александра Второго, начинаются исподволь перемены. Освоение новой городской (а значит западной) культуры оказывается выгодным в новых условиях становления в России рыночных отношений. Крестьянин, овладевший минимумом новых знаний (навыками письма, понимания «казенных» бумаг, азов экономических знаний, агрономических навыков и др.) и энергично осваивающий реалии новой эпохи, выигрывал и социально, и экономически. Именно такой крестьянин превращался в кулака. Объектом его эксплуатации становились ориентированные на традицию, его менее удачливые и предприимчивые односельчане. А поскольку традиционная общинная культура базировалась на принципах уравнительности и взаимопомощи и была несовместима с принципами рыночных отношений, то кулак становился новым объектом ненависти со стороны массы патриархального крестьянства. Таким образом, городская, западнически ориентированная культура, проникая в крестьянский мир, провоцирует его раскол. Социальное расслоение деревни знаменует собой распад традиционной крестьянской культуры. Однако эти процессы, едва начавшись, мобилизуют против себя огромную инерционную силу традиции. Не случайно многие исследователи считают, что столыпинская крестьянская реформа не столько предотвратила, сколько спровоцировала революционный взрыв.

Русская революция чрезвычайно парадоксальна по своему содержанию. Являясь, по справедливой оценке С.Франка, «восстанием крестьян, победившей и до конца осуществленной всероссийской пугачевщиной»⁸, она была возглавлена небольшой дисциплинированной партией, ориентированной воинствующе-западнически, враждебно настроенной против крестьянства как традиционалистской силы и ставящей цели свершения мировой социальной революции. Только прагматизм лидеров партии и их убежденность в том, что Россия всего лишь первый плацдарм мировой пролетарской революции, могут объяснить те шаги большевиков, которые противоречили их программе, однако привели к массовой политической мобилизации крестьянства. Речь идет прежде всего о «Декрете о земле». Важно было не столько то, что декрет стал практической реализацией программного требования другой партии (социалистов-революционеров), сколько то, что он реализовывал вековую мечту российского крестьянина — «черный передел», т.е.

раздел земли между теми, кто на ней работает — «по-справедливости». Как представляется, именно этим можно объяснить нейтралитет большинства и даже активную поддержку частью крестьянства новой большевистской власти и политики «военного коммунизма», что, в свою очередь, обеспечило победу в Гражданской войне. Можно, конечно, назвать и ряд других обстоятельств, обеспечивших эту победу. Тут и бездарная крестьянская политика или полное отсутствие таковой со стороны антибольшевистских сил, и восприятие белых армий как антинародных, поскольку они ассоциировались со старым поверженным политическим строем. Кроме того, парадоксальным образом большевики-интернационалисты выполняли в ходе гражданской войны роль «защитников Отечества», поскольку их противниками были не только белые армии, но и союзные им войска интервентов (Германии, Великобритании, Франции, США и Японии).

Однако явной натяжкой было бы утверждение (которое ранее делали авторы «Смены вех», а ныне российские коммунисты), что большевики просто эксплуатировали лозунг «мировой революции» ради решения «имперской задачи» — восстановления распавшейся Российской государственности. Такие мысли вряд ли приходили на ум Ленину и его соратникам. Они прилагали огромные усилия к захвату Закавказья, Украины, Финляндии или Белоруссии, оказывали помощь революциям в Венгрии и Германии, организовывали поход против «панской Польши» потому, что рассматривали эти и другие территории как части будущей всемирной социалистической республики. Война Советской России на периферии былого Российского государства в то время не воспринималась как война русских с нерусскими. «Большинством населения, несмотря на националистическую пропаганду местных правительств, она была пережита как война классовая, как война бедняков против богатеев, пролетариев — против владельцев имущества, тех, кто владел собственностью, с теми, кто желал обладать ею. Пафос интернационализма являлся не просто идеологическим лозунгом большевистских вождей, но действительным состоянием умов миллионов обитателей бескрайней бывшей Империи».⁹ Противостояние Западу находило в этот период выражение в категориях «противостояния России как революционного очага и контрреволюционной буржуазной Европы», в которой неизбежно и очень скоро вспыхнет огонь пролетарской революции. Именно с победой европейской революции связываются надежды на успешное строительство социализма в стране. Однако Запад одновременно становится

и главным торговым партнером Советской России, источником передового научного опыта, новой техники и технологий. Контакты между СССР и западными странами довольно интенсивны (даже в сфере борьбы идей).

В 20-е годы правящая партия выступает преимущественно как интернационалистская и антиградиционалистская модернизаторская сила. Уступки крестьянству, «мелкой буржуазии» и «националам» рассматриваются как тактическое отступление перед носителями отживающих традиций, для накопления сил перед последующим рывком в будущее. Однако к концу десятилетия, когда надежды на европейскую революцию окончательно развеялись, а в обществе нарастала социальная напряженность, перед коммунистами со всей остротой встала задача радикального изменения модели развития страны. Именно в эти годы в партии, в ходе жесткой борьбы интернационалистской «старой ленинской гвардии» и так называемых «сталинских выдвиженцев» — носителей мозаичного традиционалистски-модернизаторского сознания, вызрела утопия «строительства социализма в отдельно взятой стране» органически соединившая ориентацию на ускоренную экономическую модернизацию России с традиционалистским эсхатологическим общинным идеалом «общества справедливости». Переосмыляется и приспособляется к «потребностям момента» и формула противостояния Западу. С одной стороны, создается миф о «Советской России как «лучшей Европе», «Родине трудящихся всего мира», с другой, — ему противопоставляется «образ Запада» как «образ внешнего врага», «враждебного империалистического окружения», что необходимо для сохранения психологической атмосферы гражданской войны, мобилизации масс на борьбу с классовым врагом, «врагами народа», «вредителями», препятствующими экстастическому слиянию «советского человека» с рабоче-крестьянской властью». Характерно, что «враги народа» трактуются в официальной пропаганде как «агенты мирового капитала», «фашисты» и т.д.

Резко сокращаются взаимные контакты со странами Запада. Советская внешняя политика в этот период приобретает все более ярко проявляющиеся имперские черты, все чаще интересы мировой социалистической революции отождествляются с интересами «первого в мире государства рабочих и крестьян», и Коминтерн из инструмента подготовки мировой революции превращается в орудие осуществления этих интересов.

В 30-е годы, в результате применения массовых репрессий против интеллигенции — носителя западной (личностной) культуры

и против крестьянства — носителя русской традиции, казалось бы, преодолевается социокультурный раскол страны. Осуществленные в ходе так называемой «культурной революции» ликвидация неграмотности и форсированная подготовка через систему рабфаков и вузов «рабоче-крестьянской интеллигенции» сводят массовую культуру к некому среднему знаменателю. А разветвленная система идеологической индоктринации и огромный репрессивный аппарат на долгие годы обеспечивают единую реакцию народа на внешние стимулы, добиваясь полного совпадения официальной и бытующей в народе точек зрения на те или иные проблемы, несмотря на все колебания «политической линии партии» (достаточно вспомнить историю с заключением «советско-германского пакта» 1939 г., обусловившим резкий поворот в официальной трактовке «образа внешнего врага»).

Совместная борьба против германского фашизма в годы Второй мировой войны, массовые личные контакты с представителями войск «союзников» способствовали размыванию «образа Запада» как «образа врага», побуждали к сравнению, результаты которого не всегда были в пользу «родины социализма».

«Инстинкт самосохранения» подсказал властям средство восстановления «статус-кво», вновь был запущен механизм формирования «образа внешнего врага», началась так называемая «холодная война» с Западом, драматизм и острота которой усугублялась наличием у противостоящих сторон ядерного оружия. Вновь начались поиски «вредителей» внутри страны, подкрепленные волной массовых репрессий. Начались кампании по «борьбе космополитизмом», «врачами-вредителями», формировавшие новый образ «внутреннего врага», на этот раз это были евреи...

Только смерть «вождя» прервала эти кампании и «национально-патриотическую перестройку» идеологии режима (о чем ныне так жалеет Г.Зюганов).

В послесталинский период прекращается поиск внутренних врагов (по иронии истории «последними» врагами советских трудящихся стали Лаврентий Берия и группа его ближайших соратников, которые сами были главными организаторами такого рода кампаний в предшествующие годы). Приходит понимание того, что общество не может существовать в условиях перманентной гражданской войны. Главенствующей становится формула «внешней поляризации»: социалистический лагерь («Мы») — мир капитализма («Они»). Между ними «идет» мирное соревнование (с predetermined результатом — торжеством социализма в мировом масштабе), а протививо-

речие между ними отныне объявляется «главным противоречием современной эпохи, определяющим ее содержание».

«Холодная война» продолжается, но уже в более «мягких» формах. В целом, несмотря на все колебания внешнеполитического курса СССР, снижается уровень напряженности в отношениях между «социалистическим Востоком» и «капиталистическим Западом». Растут масштабы контактов и объем более достоверной информации друг о друге. «Образ Запада» становится менее враждебным, амбивалентным и более притягательным. Начавшаяся вестернизация советской культуры, при всех ее минусах, способствует, тем не менее, разрушению механизмов табуирования, наиболее сильных именно в сфере отношений «Запад - Восток». Одновременно подвергаются коррозии механизмы идеологической легитимации советской системы. Постепенно идет процесс осознания того, что в соревновании двух систем преимущество за капитализмом. В 70-е годы это в яркой и парадоксальной форме закрепляется в советском политическом анекдоте. В одном из них, в частности, утверждалось, что «все советские люди хотели бы жить как у них, а работать как у нас». Однако достижение, ценой огромных усилий, военно-стратегического паритета между СССР и США, превращение страны в военную сверхдержаву сыграло в этот период определенную компенсаторную роль. Советские люди гордились военно-политической мощью своей страны.

Последние «рубежи» противостояния, казалось бы, пали в «эпоху Горбачева». Мощная волна приукрашенной информации о Западе, обрушившаяся на советского обывателя в годы «перестройки», наряду с тотальной критикой российского прошлого и настоящего, не в малой степени способствовали формированию положительных установок в отношении основных западных ценностей. Большинство лозунгов и заявленных целей носили явно прозападный характер. Однако, следует отметить, что даже во времена «медового месяца» перестройки и внешне безоблачных отношений между Востоком и Западом, слышны были голоса противников вестернизации, а образ «главного реформатора» практически всегда имел более высокую положительную оценку не внутри страны, а за ее рубежами.

«Революция растущих ожиданий», порожденная обещаниями реформаторов, довольно быстро обернулась массовым разочарованием, когда вместо волшебного превращения России в цивилизованную высокоразвитую и демократическую страну, обыватель получил разрушенную и деградирующую экономику, резкую со-

циальную поляризацию и снижение социального статуса, неэффективную, не способную принять быстрые и результативные меры по преодолению кризиса, формально-демократическую политическую систему. Понятно, что в этих условиях попытка замены системы традиционных советских ценностей универсальными ценностями западной либеральной демократии потерпела провал. Реакцией на дезорганизацию, происходившую под демократическими лозунгами, стал подъем «русской государственной идеи». Выборы 12 декабря 1993 года показали, что все издержки перехода к демократии и рынку россияне списали на «западников-реформаторов» (Демократический Выбор России, РДДР и др.), а все надежды связывают теперь с носителями государственно-патриотических ценностей, за которых проголосовало в общей сложности 66, 86 процента принявших участие в голосовании.¹⁰ «Эта переориентация на возрождение «Великой России» является также отражением созревшего в массовом сознании протеста против постоянного унижения народа в недавнем прошлом великой державы вынужденной ныне просить экономическую помощь у Запада и каяться перед бывшими «братьями», которым она еще вчера, в ущерб себе, помогала создавать современную экономику, социальную сферу и национальную культуру, и от которых сегодня получает лишь волны «русскоязычных» беженцев, да дежурные обвинения в имперских амбициях».¹¹

Социологические наблюдения показывают, что с 1991 года начинается медленный, сначала непоследовательный, рост негативных оценок перемен, произошедших в годы «перестройки». Число тех, кто предпочитал доперестроечное время, колебалось в этот период в пределах 40 - 52 процентов. Так было до 1994 года. С этого времени наблюдается устойчивый рост недовольных настоящим. Наиболее негативное по отношению к реформам чувство породил распад Советского Союза, оцениваемый отрицательно более чем 70 процентами опрошенных. Правда, у большинства это чувство не связано с активным стремлением вернуть утраченное.¹² Опросы фиксируют также снижение рейтинга такой фундаментальной западной ценности, как «демократия», причем, не только у рабочих, колхозников, безработных и пенсионеров, но и у представителей элитных групп общества (хозяйственных руководителей, офицеров, части управленцев). И напротив, идет подъем рейтинга «патриотизма» (только у директоров рейтинг «демократии» немного выше, чем рейтинг «патриотизма»)¹³ А это позволяет сделать вывод о «смене идеологических вех» у значительной части

представителей российской элиты, что ярко проявилось в ходе прошедшей избирательной кампании. Темы восстановления российской державности, патриотизма являются сегодня центральными наряду с обещаниями навести порядок и оздоровить экономику. В целом же до 60 процентов населения убеждены ныне, что свобода и демократия принесли с собой утрату порядка, и на вопрос о том, что сегодня нужнее России, порядок или демократия, 76 процентов отдают предпочтение порядку и лишь 9 — демократии.¹⁴

С момента начала рыночных реформ в 1991 году неуклонно растет и доля тех, кто выступает за возвращение к системе государственного планирования и, соответственно, падает доля сторонников рынка. Если в середине 1991 года 64 процента опрошенных считали себя сторонниками рынка, а за централизованное планирование высказались лишь 19 процентов, то к октябрю 1993 г. число сторонников и противников рынка сравнялось (33 — за и 33 — против). К концу же 1994 г. «рыночники» уже значительно уступали своим оппонентам (26 процентов против 41).¹⁵

Естественно, что разочарование в результатах реформ и снижение рейтинга ряда ценностей, неразрывно связанных с ними, отразилось на оценке Запада и его роли в российских трансформациях. Если в первые годы «перестройки» люди положительно оценивали «сближение со странами Запада», то ныне все большее число респондентов снова начинают видеть в нем враждебную силу или своекорыстие партнера. В конце 1994 года 57 процентов опрошенных полностью или частично согласились с тем, что главная цель Запада — превратить Россию в третьеразрядную страну, в свой сырьевой придаток, тогда как 22 процента с этим не согласились.¹⁶ Опрос, проведенный американскими учеными ровно через год в 69 регионах России, подтвердил полученный ранее результат: более 60 процентов опрошенных согласились с мнением, что «Запад с помощью экономических советов стремится ослабить Россию», и лишь 20 процентов не приняли этого утверждения.¹⁷ С тех пор эта пропорция явно изменилась к «худшему». Знаменательно, что убежденных «западников» в России почти не осталось (2 процента опрошенных), зато число приверженцев традиционных русских ценностей выросло до 46 процентов. Идеология русского «самобытничества» находит пока относительно слабый отклик только у учащейся молодежи и предпринимателей (36 и 37 процентов соответственно), но (и это особенно важно) в такой ключевой элитной группе, как директорский корпус, 52 процента

опрошенных считают, что Россия должна ориентироваться на традиционные русские ценности (также думает 52 процента пенсионеров и 53 фермеров).¹⁸ Вдруг выяснилось, что социокультурный раскол страны не был до конца преодолен и большевиками.

Следует признать, что потенциал «самобытников» значительно вырос за последнее время, и это подтверждает анализ материалов прошедших предвыборных кампаний. Из листовок и программных документов даже демократических блоков и кандидатов практически исчезли апелляции к опыту и образу Запада*. Если они и появляются, то, во-первых, адресованы, как правило, образованной молодежи и, во-вторых, апеллируют не к успехам, а к трудностям становления там демократии. В частности, в Информационном листке Молодежного союза «Яблоко» № 6 читаем: «Мы часто слышали, что годы демократических реформ не дали нам ни демократии, ни реформ, а только обеднение одних и обогащение других.

Но мы забываем, что прежде чем США стали демократической страной, они прошли через две гражданские войны и убийство Мартина Лютера Кинга.

Мы забываем, что ныне свободная Франция пережила в течение двухсот лет несколько революций и реставраций, гильотину и Париж 68 г. ...»¹⁹

Пресса национал-патриотического направления не покладая рук трудилась и трудится ныне над формированием «образа внутреннего и внешнего врага». Так, в правоэкстремистских газетах «Русско-палестинский голос Аль-Кодс» (Москва), «Наше Отечество» (СПб) и др., накануне 17 декабря, публикуется «Список масонов России», в который внесены все сколько-нибудь заметные политические, экономические и интеллектуальные лидеры России, придерживающиеся демократической ориентации. Им предъявлено обвинение в том, что они являются членами организаций («Ротари-клуб», «Пен-клуб», «Выбор России» и др.), имеющих антироссийскую направленность и финансируемых Западом. Газета «Социал-патриотического движения «Держава» А. Руцкого, отпечатанная миллионным тиражом, публикует огромную подборку выдержек из выступлений Билла Клинтона, Б. Ельцина, директив

* Единственное, пожалуй, исключение — избирательный блок «Социал-демократы», который в предвыборной кампании использовал лозунг «Хотите жить как в Европе? Голосуйте за социал-демократов» и открыто апеллировал к более удачливым партиям и лидерам европейской социал-демократии. Знаменатель, в этом смысле, его полный провал на выборах.

Совета Национальной Безопасности США, законодательных актов, статей Р.Пайпса, Г.Киссенджера, З.Бжезинского и т.д., призванную доказать, что «...все происходящее со страной и народом на протяжении последних десяти лет — предательство» и, что все политические лидеры современной России — так называемые «агенты влияния» Запада.²⁰

Все без исключения избирательные блоки пытались апеллировать к патриотическим чувствам россиян. Можно сказать, что многие, ранее «не замеченные» в патриотизме организации и политики вели избирательную кампанию под лозунгом «Родину ты можешь не любить, но патриотом быть обязан» и т.д. Особенно напирала на «государственный патриотизм» коммунисты-зюгановцы (КП РФ). В краткой «декларации о намерениях» четыре из семи проблем, решения которых «коммунисты-патриоты» собираются добиваться после парламентских выборов, это проблемы возрождения «Великой России».

Каковы же некоторые политические следствия указанных трансформаций?

Первое. Можно заключить, что в наиболее идейно и политически оформленной части российского общества и количественно и организационно преобладают группы, в той или иной мере консервативно и антизападнически ориентированные. И хотя они пока локализируются преимущественно в старших возрастных, менее образованных и неурбанизированных слоях социума, их влияние на политический процесс и результаты выборов 17 декабря и 16 июня нельзя недооценивать, поскольку более четверти избирателей России — пенсионеры, и именно эта социальная категория, в силу различных причин, была наиболее активна в эти дни.

Второе. От произошедших изменений выиграли прежде всего коммунистические и национал-патриотические избирательные блоки (такие как КП РФ, ЛДПР В.Жириновского и некоторые другие) и кандидаты (такие как Г.А.Зюганов и А.И.Лебедь) т.е. представители тех политических сил, которые ищут ориентиры для будущего России преимущественно в ее прошлом, в ее самобытности и обособленности.

Третье. Претенденты на «президентское кресло» были поставлены перед сложной проблемой — пройти между «Сциллой» потери поддержки со стороны значительной части антизападнически настроенных избирателей и «Харибдой» опасности оттолкнуть Запад, утратить его политическую, экономическую и моральную поддержку. Отсюда весьма противоречивое поведение основных пре-

тендентов. Б.Ельцин, с одной стороны, всячески демонстрирует близость к лидерам «большой семерки», с другой, занимает достаточно жесткую позицию в отношении расширения НАТО на Восток и проявляет самостоятельность во внешнеполитической сфере. Г.Зюганов же демонстративно патриотичен и антизападнически настроен внутри страны и одновременно пытается предстать умеренным социал-демократом европейского толка перед западными наблюдателями.

Россия сегодня переживает острый кризис идентичности, что и объясняет актуализацию вопроса отношения к Западу. Долгие годы россияне идентифицировали себя не с какой-то определенной социальной группой, а со страной, государством в целом. Это объясняет столь большое значение придаваемое ими положению своей страны. Распад СССР, деградация России, утрата ею положения великой державы переживаются чрезвычайно болезненно. Социологи свидетельствуют: 64,5 процента россиян постоянно испытывают стыд за нынешнее состояние страны.²¹ Наличие этого сильного негативного чувства говорит о колоссальной психоэмоциональной нагрузке, обрушившейся на многих россиян. И выход из этого кризиса может быть вполне традиционным для страны: самоизоляция и дистанцирование от Запада.

© В.А.Ачкасов, 1996

Ачкасов Валерий Алексеевич, кандидат философских наук, доцент кафедры политологии философского факультета Санкт-Петербургского университета.

Примечания

1. *Simon G. Zukunft aus der Vergangenheit: Elemente der politischen Kultur in Russland.* // Osteuropa. — Köln, Jg. 45, № 5. 1995.
2. *Яковенко И.Г.* Противостояние как форма диалога. // Рубежи, М., 1995, № 5, С. 89 - 90.
3. П.Ткачев первый высказал мысль о том, что в России страдающий народ и деспотическое правительство стоят лицом к лицу, лишены примиряющего посредничества среднего сословия. Отсюда делался вывод о невозможности создания массовой революционной организации рабочих. Выход был им найден в идее сплоченной, дисциплинированной партии, которая, не гнушаясь насильем, применяла бы его не только во время революции, но и после ее победы и завоевания власти.
4. См.: *Ахизер А.С.* Россия: критика исторического опыта. В 3-х т. М., 1991.

5. *Ахиезер А.С.* Проблемы государственной власти в России. // Рубежи. М., 1995, № 6. С.98.
6. *Яковенко С.* Указ.соч. С. 85.
7. *Лурье С.* Метаморфозы традиционного сознания. СПб., 1994. С.141.
8. *Франк С.Л.* Из размышлений о русской революции. // Новый мир. 1990. № 4 С. 212.
9. *Зубов А.Б.* Плюрализм тоталитарности. // Полис. 1993. № 6. С. 138.
10. *Зубов А.В., Колосов В.А.* Что ищет Россия? Целостные ориентации российских избирателей 12 декабря 1993 года. // Полис. 1994. № 1. С.103.
11. *Ачкасов В.А.* Этническая идентичность и «русская национальная правая». // Легитимность и легитимация власти в России. СПб., 1995. С.43.
12. *Седов Л.А. (ВЦИОМ)* Перемены в стране и об отношении к переменам. // Куда идет Россия? Альтернативы общественного развития. М., 1995. С.192 - 194.
13. *Клямкин И.М.* Советское и западное: возможен ли синтез? // Полис. 1994. № 4. С.61.
14. *Седов Л.А.* Указ.соч. С. 194.
15. *Седов Л.А.* Указ.соч. С.195.
16. *Седов Л.А.* Указ.соч. С.194.
17. См.: Санкт-Петербургские ведомости, 17 февраля 1996 года.
18. *Клямкин И.М., Лапкин В.В.* Русский вопрос в России. // Полис. 1995. № 5. С.81-82.
19. Информационный листок Молодежного союза «Яблоко». СПб., 1995, № 6.
20. «Держава» СПб., 1995. № 6.
21. *Тихонова Н.* Жизненные ценности россиян: меняется ли наш менталитет? // Власть. 1996. № 5. С.50.

В.С.Федоров

«ЭОЛОВА АРФА» РОССИИ

Этапы жизни и религиозно-философского творчества Д.С.Мережковского

При беглом обзоре Д.Мережковский кажется одним из самых непоследовательных писателей. <...> Однако стоит несколько пристальнее всмотреться в смену мироощущений Мережковского, чтобы увидеть в них как раз противоположное. При всех частных противоречиях, в развитии его идей есть необыкновенная стройность, какая-то математическая логичность.

В.Я.Брюсов

Не знаю, почему многие не хотят верить — или, точнее, хотят не верить — Мережковскому. Такова, должно быть, привычка к озлобленному скептицизму. Скептицизм ко всему, что «не мое», ужасно легок; <...> Все слышали о «двух безднах», и почти никто не замечает этих двух бездн в нем самом.

А.А.Блок

Дмитрий Сергеевич Мережковский — исторический романист, поэт, драматург, переводчик, литературный критик, выдающийся исследователь философско-психологической и религиозной литературы, один из основоположников русского символизма, крупнейший деятель русского религиозного ренессанса в России начала века — родился 2(14) августа 1865 года в Санкт-Петербурге в одном из дворцовых зданий Елагина острова, где его семья по обыкновению проводила лето на даче.

Прадед Мережковского, Федор Мережки, служил войсковым старшиной на Украине в городе Глухове. Дед, Иван Федорович, при императоре Павле I приехал в Петербург и как дворянин поступил младшим чином в Измайловский полк, тогда же он, вероятно, изменил фамилию Мережки на Мережковский. Отец будущего писателя, Сергей Иванович, родился в Москве в 1821 году. Его служебная карьера началась у оренбургского губернатора Талызина, затем продолжилась у обер-гофмаршала графа Шувалова, а при императорах Николае I и Александре II — в

канцелярии придворного ведомства, где он дослужился до самых высоких званий полного генерала и действительного тайного советника 2-го класса. После убийства Александра II отец Мережковского выходит в отставку, а после смерти жены превращается в «ярого спирита-теософа».¹ Мать Мережковского, Варвара Васильевна (урожденная Чеснокова), была дочерью управляющего канцелярией петербургского обер-полицмейстера. У Дмитрия было пять старших братьев и три сестры, он оказался предпоследним и самым любимым ребенком у матери. До 16 лет Мережковский вместе с семьей зимой жил в огромном казенном Бауеровском доме на углу Невы и Фонтанки — напротив Летнего сада. Отец, сопровождая императрицу или цесаревича, по долгу службы нередко выезжал со двором за границу и в Крым, оставляя детей на попечение домашней экономки, доброй немки Амалии Христиановны. Нередко перед сном старая няня рассказывала маленькому Дмитрию жития святых и русские сказки. Иногда, по просьбе матери, отец брал его с собой в Крым, где у них было собственное имение по дороге на водопад Учан-Су. Мальчик воспитывался в 3-й классической гимназии, в которой больше всего ему нравился автор известной грамматики, учитель латинского языка Кесслер. С товарищами Дмитрий был нелюдом и застенчив. Примерно в 13 лет им было написано первое стихотворение, подражание «Бахчисарайскому фонтану» Пушкина. Первые стихи Мережковского были напечатаны, когда ему было 15 лет, в сборнике «Отклик» (1881) и в «Живописном обозрении» А.К.Шеллера (Михайлова). Позднее он публикуется в разных изданиях — «Северном вестнике», «Русском богатстве», «Труде», «Русской мысли», «Наблюдателе» и т.д. Отец, поощрявший поэтические занятия сына, старался знакомить его с писателями и окололитературными знаменитостями. В четырнадцатилетнем возрасте он знакомит его в Алушке с графиней Е.К.Воронцовой. Тогда «я не знал, — вспоминал через много лет Мережковский, — что имею счастье целовать ту руку, которую полвека назад целовал Пушкин».² В 1880 году отец привозит его на последнюю квартиру Достоевского, где вконец оробевший подросток читает перед писателем свои первые стихотворные опыты. «Слабо, плохо, никуда не годится, — сказал Достоевский, — чтобы хорошо писать, — страдать надо, страдать!». «Нет, пусть уж лучше не пишет, только не страдает!» — возразил Достоевскому отец Мережковского.³ Через некоторое время Мережковский близко знакомится с молодым, но уже набравшим известность поэтом С.Я.Надсоном, а через него с А.Н.

.Плещеевым, который ему помогает опубликовать ряд новых стихотворений в «Отечественных записках». Однако дружба с С.Я. Надсоном была неровной и чувство одиночества, сблизившее поэтов, не могло все же скрепить их разных идейных позиций. «Мы много спорили с ним о религии. Он отрицал, я утверждал», — напишет впоследствии о С.Я.Надсоне Мережковский.⁴ Еще до поступления в университет, находясь в поисках смысла жизни, свое главное жизненное занятие Мережковский определял так: «<...> всю свою жизнь <...>, все свои силы <...> посвящу я литературе, хотелось бы, но не смею сказать “поэзии” <...>».⁵ В 1884 - 1888 годах будущий писатель учится на историко-филологическом факультете Петербургского университета. В эти же годы он увлекается позитивной философией Спенсера, а также Контом, Миллем и Дарвиным. Но уже тогда Мережковский начинает чувствовать недостаточность и ограниченность позитивного мировоззрения. Через А.Н.Плещеева он знакомится с женой известного музыканта и издательницей А.А.Давыдовой, в доме которой встречается с И.А.Гончаровым, Я.П.Полонским, А.М.Майковым, а позднее — с сотрудниками «Северного вестника» В.Г.Короленко, В.М.Гаршиным, Н.К.Михайловским, Г.И.Успенским. По совету последнего, Мережковский в поисках религиозного смысла жизни после окончания университета намеревался «уйти в народ» и стать сельским учителем. Летом во время студенческих каникул он ездит по Волге и Каме, колесит по Уфимской и Оренбургской губерниям, ходит пешком по деревням, записывает наблюдения. В Тверской губернии посещает толстовца-крестьянина В.Сютаева. «Исповедь» Л.Толстого, появившаяся в это время и тайно передававшаяся из рук в руки, производит на Мережковского неизгладимое впечатление: он еще раз «смутно почувствовал», что позитивное народничество для него далеко не полная истина. В годы студенчества Мережковский впервые с семьей Давыдовых едет в заграничное путешествие в Париж и Швейцарию. В год окончания университета он вместе с поэтом Н.М.Миинским начинает свое летнее путешествие, но затем они расстаются, и двадцатитрехлетний выпускник университета Дмитрий Мережковский, добравшись до Закавказья уже один, случайно попадает в Боржом, где знакомится со своей будущей женой З.Н.Гиппиус. Ему быстро удается пленить не только всю семью З.Н.Гиппиус, но и все окружение восемнадцатилетней красавицы. Одиннадцатого июля 1888 года на дорожке парка вдоль речки Боржомки между ними состоялось «странное» объяснение. «Мне уже не раз дела-

ли, как говорится, «предложение», — вспоминает Гиппиус. — Еще того чаще слышала я «объяснение в любви». Но тут не было ни «предложения», ни «объяснения»: мы, и главное, оба — вдруг стали разговаривать так, как будто давно уже было решено, что мы женимся, и что это будет хорошо».⁶ 8 января 1889 года в Тифлисе (Тбилиси) в церкви Михаила Архангела Мережковский и Гиппиус были обвенчаны, и с тех пор с человеком, который всегда умел говорить увлекательно, «весело, живо, интересно — об интересном» Гиппиус не разлучалась в течение 52 лет «ни разу, ни на один день». Этот семейный союз для обоих одновременно стал союзом духовно-творческим, в котором вклад каждого по отдельности весьма непросто определить.

Вся многогранная деятельность Мережковского, исходя из внутренней логики его творческой эволюции, делится на два главных периода: предсимволистский — позитивно-народнический, «надсоновский» (1881 - 1891) и символистский — христианско-метафизический (1892 - 1941). В свою очередь из символистского периода вычленяется период раннего символизма, «двух бездн», увлечение Ш.Бодлером и Э.По (1892 - 1899); период становления «нового религиозного сознания» (1900 - 1905); период «религиозной общественности» (1906 - 1919) и, наконец, этап культурно-просветительского христианско-медитативного творчества (1920 - 1941).

Как писатель Мережковский утвердил себя изданием своей первой книжки еще во многом подражательных стихов (Стихотворения. 1883 - 1887. СПб., 1888). В этом сборнике поэт предстает перед читателем «на распутьи» (по названию одноименного программного стихотворения), в мучительных размышлениях над проблемой существования Бога, личного бессмертия, добра и зла, своего общественного призвания, способах и реализации познания глубинных тайн бытия. Многие из этих проблем навсегда пройдут через жизнь Мережковского, оставаясь актуальной темой всего его последующего творчества. Еще не научившись любить каждого отдельного человека, неся в своей душе сомнения, страдания и скептицизм, молодой поэт не чувствует себя вправе идти в народ, чтобы его чему-либо учить. «И что я дам теперь народу? / Он полон верою святой; / А я ... ни в Бога, ни в свободу / Не верю скорбною душой» («Отрывок». 1887).⁷ Однако автор не замыкается только на скорби и пессимизме, вместе с ними в нем живет внутренняя надежда и на иной, «светлый мир»: «/ ... меня зовет огромный светлый мир: / Есть у меня бессмертная природа, / И молодость, и гордая свобода, / И Рафаэль, и Данте, и Шекспир!» («Не думала ль ты, что бледный и безмолвный». 1886).⁸

Вторая книжка стихотворений Мережковского «Символы» (Песни и поэмы, СПб., 1892), по справедливому мнению В.Я. Брюсова, «замечательна разносторонностью своих тем. Пушкин и античная трагедия, Эдгар По и Бодлер, Древний Рим и Франциск Ассизский, трагизм повседневного и поэзия города, <...> То был первый дар Мережковского на алтарь <...> «вселенской культуры».⁹ «В те времена «символизма» еще не существовало, — отмечал критик М.А. Лятцкий, — и название книжки казалось странным и даже диким».¹⁰ Сам автор, объясняя свое увлечение символизмом, писал, что «под влиянием Достоевского, а также иностранной литературы, Бодлера и Эдгара По, начиналось мое увлечение не декадентством, а символизмом (я и тогда уже понимал их различие)».¹¹ Однако самый большой успех молодого автора имела поэма «Вера», напечатанная до этого в журнале «Русская мысль» за 1890 год и включенная в сборник «Символы». Но и «Вера», как и вообще поэзия Мережковского, нравилась далеко не всем. Один из критиков того времени под псевдонимом Эно в одном из журналов писал: «В погоне за идеалами Д. Мережковский <...> топчет бутоны истиной поэзии, — мы говорим «бутопы», ибо в прекрасных по форме стихотворениях г-на Мережковского цветов поэзии весьма ничтожное количество. Его пресловутая «Вера» написана умно и красиво, но не более».¹² Тем не менее большинство все же воспринимало «Веру» так, как известные знатоки литературы С.А. Венгеров и А.М. Скабичевский. Последний из них писал: «Нет возможности и сравнивать это произведение Мережковского со всеми предыдущими, — произведение такое же живое, как сама жизнь, в котором каждый стих трепещет перед вами, задевая вас за живое <...>, и вам жутко становится по прочтении повести, — точно <...> вы сами пережили драму, каковая в ней развернулась <...>. Картина увядания и смерти девушки производит потрясающее впечатление и представляет собой нечто давно уже небывалое в нашей литературе».¹³ Сборник «Символы» интересен и тем, что он отразил в себе важный этап духовной эволюции начинающего писателя. И не случайно он открывался его самым любимым программным стихотворением «Бог», много раз воспроизводимом и даже особым шрифтом в последующих книгах поэта.

1889 - 1891 годы оказались поворотными в жизни писателя. «Смерть матери, болезнь жены и некоторые другие тяжелые обстоятельства моей личной жизни, — вспоминал Мережковский, — были причиной того религиозного переворота, который я пере-

жил».¹⁴ Вопрос о смысле смерти, о личном бессмертии в этот период становится для него самым острым и мучительным. «<...> два слова: «Ты умрешь», — записывает он в дневнике в августе 1891 г. — Все, что я делаю, все, что чувствую, все, что думаю, стремится к этой мысли и ею кончается <...> чувствую иногда, что больше ни о чем и не стоит думать».¹⁵ Вопрос о смерти у Мережковского был органически (как впрочем и у всех глубоких мыслителей) связан с вопросом религиозным, с вопросом о существовании Бога и путях, ведущих к его познанию. Детская вера в высший религиозный смысл жизни, пройдя искус отрицания и сомнения, через университетское увлечение разнообразными позитивистскими концепциями, стала вновь возвращаться к нему в виде мучительных опытов внутреннего познания. Значительное воздействие на формирование религиозных взглядов Мережковского, как и практически всех крупных писателей-символистов, в это время оказали произведения Ницше и Гете.¹⁶ Героический стоицизм Ницше и духовная всеобъемлемость Гете, неразрывно связанная с Красотой и Природой, помогли Мережковскому в становлении собственной веры, в разработке религиозной концепции личности и бытия. Как бы перекликаясь с опытом Ницше и Гете, Мережковский писал: «<...> мы не можем иначе достигнуть неземного, как поняв и полюбив земное до конца, до его последних пределов...».¹⁷ Познать Бога теперь уже во многом значило для Мережковского не постигнуть его только разумом и рассудком, а полюбить все сотворенное им даже во зле и грехе всем своим сердцем. В конце 1891 года у писателя происходит тот «религиозный переворот», который открывает ему новую принципиально важную и относительно успокоительную ступень в познании Бога. Ему открылась та новая истина, что знание Бога недоступное для рассудка своей существенной частью открывается человеку через сердце, чувство и ощущения. В своем поэтическом гимне Божеству «Бог» двадцатилетний Мережковский писал:

Я Бога жаждал — и не знал;
 Еще не верил, но, любя,
 Пока рассудком отрицал,
 Я сердцем чувствовал Тебя.

И ты открылся мне: Ты — мир.
 Ты все. Ты — небо и вода,
 Ты — голос бури, Ты — эфир.
 Ты — мысль поэта, Ты — звезда.

Хочу, чтоб жизнь моя была
Тебе немолчная хвала,
Тебя за полночь и зарю;
За жизнь и смерть — благодарю!..¹⁸

Позднее, вновь возвращаясь к этому центральному для себя открытию, писатель констатирует: «Все доказательство бытия Божия никуда не годится. Но я знаю, что есть Бог, как стрелка на компасе знает, что есть компас».¹⁹ С этого момента и уже до конца своих дней Мережковский будут занимать вопросы не только о существовании приоткрывшегося ему Божества, но и проблемы, связанные с устройством самого божественного мироздания, с дилеммой добра и зла, антиномичности бытия, христианского символизма и будущего христианской религии. Раскрытие перед собой и людьми по евангельским словам «Неведомого» христианского Бога станет пафосом всей жизни и творчества Мережковского.

Третий сборник стихов Мережковского «Новые стихотворения» (СПб., 1896) был проникнут ожиданием «нового пророка», предчувствием «неведомого», «дерзновением» («Дети ночи»), желанием полюбить жизнь в больших и малых ее проявлениях («Пчелы»), полюбить жизнь как «вечную игру» («То, чем я был»), измеряя ее «новой», «бесцельной красотой» («Голубое небо»). В этих творческих устремлениях Мережковский оказался близок последующей поэзии, прежде всего, К.Д.Бальмонта и И.Ф.Анненского. Напряженно размышляя о загадке любви и смерти и о будущей судьбе человечества, в 1891 году он писал: «Тот, кто никогда не сомневался в полном уничтожении после смерти, никогда не любил, потому что любишь не мертвого, а только живого <...> кто знает будущее? Способен ли человеческий дух на новый и, может быть, на самый великий из подвигов, способен ли он превратить этот беспредельный ужас перед смертью в беспредельную любовь к Богу». «/Ужас мира поняв, как не понял никто, / Беспредельную скорбь беспредельно любить...» («Эту заповедь в сердце своем напиши»)²⁰ Именно поэтому его интересуют такие титаны дерзновения духа как Леонардо да Винчи, Микель Анджело, Иов (см.одноименные стихотворения). В четвертом поэтическом сборнике писателя (Собрание стихов. 1883 — 1903 гг. М., 1904) новых стихотворений оказалось немного («Трубный глас», «Детское сердце», «Молитва о крыльях» и др.). Если в третьем сборнике только теоретически декларировалось желание влюбиться в «демоническую» антиномичность бытия, то

здесь мы уже видим попытку пристального взглядывания через собственный жизненный опыт в образцы этой таинственной двойственности:

И жизнь, как смерть необычайна...
Есть в мире здешнем — мир иной.
Есть ужас тот же, та же тайна -
И в свете дня, как в тьме ночной

.....
Будь мудр — иного нет исхода.
Кто цепь последнюю расторг,
Тот знает, что в цепях свобода,
И что в мучении — восторг.

В этом же стихотворении («Двойная бездна») автор дерзновенно провозглашает: «Ты сам — свой Бог, ты сам свой ближний». Однако это дерзновение было продиктовано не эгоизмом поэта, а страстным желанием влюбиться во все Божеские творения, слиться с тайною мироздания так, чтобы через эту любовь постичь тайну творения не только в печали, но и в освобождающей радости. В сборнике прослеживается и поворот к христианству, но христианству не столько индивидуальному, сколько соборному («О, если бы душа полна была любовью», «Трубный глас» и др.). Лейтмотив сборника — надежда на скорое избавление от уныния и безнадежности, на обретение «свободы и стремленья», «крыльев» («Молитва о крыльях»), духовного возрождения: «Дай нам крылья, дай нам крылья, / Крылья духа Твоего». Последний пятый сборник стихов (Собрание стихов. 1883 - 1910. СПб., 1910) был повторением сборника предыдущего за исключением поэмы «Старинные октавы», напечатанной до этого в журнале «Золотое руно» (1906, №№ 1-4). После 1905 года от равноправности категорий антиномичного бытия Мережковский приходит к признанию их соподчиненности и иерархичности. Так в стихотворении «Не Джюкюнде», опубликованном в 1913 году (Русское слово. 1913. № 297), поэт признается:

И я пленился ложью сладкою.
Где смешаны добро и зло;
И я Джюкюндовой загадкой
Был соблазнен, — но то прошло:
Я всех обманов не таинственность,
Тщету измен разоблачил;
Я не раздвоенность — единственность
И простоту благословил.

Отмечая специфику поэтического дарования Мережковского,

Брюсов в 1910 году писал: «Среди современных поэтов, по преимуществу лириков-индивидуалистов, Мережковский резко обособлен, как поэт настроений общих. В то время как Бальмонт, Белый, Блок, <...> говорили прежде всего о себе <...> Мережковский, даже в интимнейших признаниях, выражал то, что было, или скоро должно было стать (ибо, по большей части, он шел впереди других), всеобщим чувством, страданием многих и надеждою многих. <...> Мережковский на поэзию смотрел как на средство, и это его грех перед искусством; но он пользовался этим средством с великим умением и употреблял его на цели благородные, и в этом его оправдание».²¹

Начало 90-х годов было связано с интенсивными переводами Мережковского с древнегреческого и латинского языков целого ряда античных авторов — Эсхила «Скованный Прометей», Софокла «Антигона», «Эдип-царь» и «Эдип в Колоне», Еврипида «Ипполит» и «Медея». Отдельным изданием вышли «Дафнис и Хлоя» Лонга (СПб., 1896). Премьера трагедии «Ипполит» в переводе Мережковского (первая публикация в «Вестнике Европы», 1893, № 1; отдельно — СПб., 1902) состоялась 14 октября 1902 года на сцене Александринского театра. Перед спектаклем Мережковский прочитал лекцию «О новом значении древней трагедии» (опубл. в «Новом времени», 1902, 15 окт.). Переводить Мережковский любил и умел. Так в письме к А.Половцеву от 19 июня 1894 года он сообщал: «На днях <...> примусь за перевод «Медеи» Еврипида. Думаю об этом с наслаждением. Не могу Вам передать, как упоительно и возвышенно действуют на меня самые звуки греческого языка».²² В 1893 году на основании прочитанной лекции Мережковский издает сборник статей под общим названием «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы», явившийся по существу первым манифестом русского символизма. В сборнике шла речь не столько о литературе, сколько об отражении через литературу, искусство и культуру «нового идеализма», новых религиозно-мировоззренческих тенденций. Будучи сторонником идеализма и решительным противником «удушающего мертвенного позитивизма», он усматривал упадок литературы в «реализме» толпы и в «художественном материализме». Считал, что в России была поэзия, но еще не было литературы, так как «литература, — по словам писателя, — та же поэзия, но только рассматриваемая не с точки зрения индивидуального творчества отдельных художников, а как сила, движущая целые поколения, целые народы по известному культур-

ному пути, как преемственность поэтических явлений», Мережковский претендовал на роль объединяющего литературного лидера нового общественно-художественного движения символизма.²³ Соглашаясь с Т.Карлейлем, Мережковский видит в писателях главную силу, способную противостоять торжеству «денежного строя», власти денег «идеального нищенства». Формулируя идейно-этический принцип «нового искусства», Мережковский выделял в нем три главных элемента: мистическое содержание, символы и расширение художественной впечатлительности.²⁴ Ссылаясь на символизм Флобера, Ибсена, Гете и Тютчева, Мережковский пишет о том, что «символизм делает самый стиль, самое художественное вещество поэзии одухотворенным, прозрачным, насквозь просвечивающим, как тонкие стенки алебастровой амфоры, в которой зажжено пламя».²⁵ Видя в Тургеневе, Гончарове, Толстом и Достоевском предтечей «нового идеализма», а в Кольцове, Г.Успенском, Короленко, также близких к идеализму, реалистов лишь «по недоразумению», сожалея, что наши «критики-реалисты мало оценили вечную сторону поэзии Некрасова», который верует в «божественный и страдальческий образ распятого Бога, самое чистое и святое воплощение духа народного», Мережковский в конце сборника ставит перед новым поколением русских писателей «огромную» по своей трудности и значимости задачу «сознательного литературного воплощения свободного божественного идеализма».²⁶

Несмотря на активную творческую работу, широкую, не только российскую, но и европейскую известность оригинально мыслящего художника, Мережковский приобрел только после публикации в 1895 году в «Северном вестнике» своего первого романа «Отверженный» (впоследствии «Смерть богов. Юлиан Отступник» (Отдельное издание — СПб., 1896)). Роман о последнем драматичном периоде раннего христианства в лице трагической фигуры императора Юлиана, над которым писатель начал работать в начале 90-х годов, явился первой частью известной трилогии «Христос и Антихрист» (1895-1905). Продолжение трилогии — романы «Воскресшие боги. Леонардо да Винчи» (Мир божий. 1900. №№ 1-12; отд.изд. — СПб., 1902) и «Антихрист. Петр и Алексей» (Новый путь. 1904. №№ 1-5; 9-12; отд.изд. — СПб., 1905). Вслед за первой трилогией он пишет трилогию «Царство зверя» уже на материале исключительно русской истории. В нее вошли драма «Павел I» (СПб., 1908), а также романы «Александр I» (I том — Русская мысль. 1911. №№ 5-6; 10-12; II том

— Русская мысль. 1912. №№ 1, 3-4; 10-12; отд.изд. — 1913), «14 декабря» (СПб., 1918; первоначально «Николай I. Декабристы»).

В 1900 — 1905 годах начинается история «главного» дела Мережковских: происходит формирование неохристианской концепции, создается знаменитое религиозное «троебратство» (Д.С.Мережковский, З.Н.Гиппиус, Д.В.Философов), задается программа всей последующей религиозно-общественной деятельности Мережковских в России.

Мировоззренческий поворот от синтеза демонического дуализма «двух правд», «двух бездн», «двух Богов» у Мережковского и Гиппиус произошел на даче в деревне Орлино в конце 90-х годов. Об этом важнейшем моменте в духовной жизни Мережковского, с которого, по словам Гиппиус, началась история их «главного» дела — создание «нового религиозного сознания», поэтесса писала: «Пленение» Д.С. (Мережковского — В.Ф.) Христом <...> должно было привести Д.С. к вопросу о христианстве — и к вопросу о церкви. <...> И вот, помню, раз, летом 1899 года <...> Д.С. пришел в мою комнату и быстро сказал: “Конечно, настоящая церковь Христа должна быть единая и вселенская. И не из соединения существующих она может родиться, и не из соглашения их, со временными уступками, а совсем новая, хотя, может быть, из них же выросшая. Но тут много еще чего, что нам надо знать...”».²⁷ В это время писатель заканчивал работу над третьей частью своего знаменитого исследования «Л.Н.Толстой и Достоевский. Жизнь, творчество и религия» (Мир искусства. 1900 — 1902). Исследование, написанное между вторым и третьим романом трилогии «Христос и Антихрист», явственно отразило вышеупомянутый поворот в религиозных исканиях Мережковского — попытку преодоления демонического дуализма Земли и Неба на путях по-новому понятого учения Христа о «равносвятости» Духа и Плоти, о том, что и сам Дух не бесплотная святость, а «Святая Плоть». Вообще конец века воспринимался Мережковским, как, впрочем, и многими другими символистами — Гиппиус, Белым, Блоком и др., — концом всемирной истории и началом нового апокалипсического, «сверхисторического пути», т.е. религии. Опираясь на самых сильных и «дерзновеннейших» людей прошлого, способных безнаказанно испытывать «упоение ужасом» — Екклезиаста, Софокла, Пушкина, — Мережковский приводит знаменитые слова гетевского Фауста о том, что «все переходящее есть только подобие», только символ. Дополняя уже

по-своему мысль Гете, Мережковский пишет о том религиозном пути, который современного человека может привести к Богу. «Мы не можем иначе достигнуть неземного, как поняв и полюбив земное до конца, до его последних пределов <...> нет у нас иных путей восхождения, иных ступеней к Богу, кроме “подобий”, “явлений”, “символов”...». ²⁸ Идея создания новой церкви, «нового религиозного сознания» Мережковских во многом вытекала из параллельно ими разрабатываемой метафизики — концепции Любви и Свободы как пути развития исторического христианства от язычества (царство Отца) через «бесплотную святость» одностороннего аскетизма (царство Сына) к единству «святого Духа и святой Плоти», к «Церкви Третьего Завета» как царству св. Духа «Богочеловека в Богочеловечестве». ²⁹ Концепция Любви — это одновременно и путь к освобождению от экзистенциального ужаса перед смертью, а также путь, ведущий к бессмертию и всечеловеческой социальной свободе. «Любовь, — писал Мережковский в открытом письме к Н.А.Бердяеву в 1905 году, — которую заповедал Христос, потому и есть “новая”, что она не только любовь, но и свобода, не только путь личного, но и общественно-го, всечеловеческого, вселенского спасения. <...> Не свобода прежде любви, а любовь прежде свободы. Будьте свободны и познаете истину — это обман Человекобожества. Познайте истину-любовь и будете свободными — это истина Богочеловечества». ³⁰

Постоянный поиск идеальной любви, соединяющей в себе духовное и физическое начало в процессе возрождения божественного, бессмертного плана человеческой личности, является главной особенностью религиозной метафизики Мережковских. Низшие формы человеческой любви через «влюбленность», по их убеждению, должны преобразиться в формы возвышенные, существенно отличаясь от похоти и просто любви. Необходимо заметить, что неохристианская концепция любви Мережковских, во многом вытекавшая из идей В.С.Соловьева, в начале XX века в общем виде уже жила в сознании немалой части русской интеллигенции. В этой связи Н.А.Бердяев вполне справедливо писал: «Основная религиозная идея А.Крайнего (З.Н.Гиппиус — В.Ф.) та же, что и у Мережковского: соединение духа и плоти, неба и земли, религии и жизни и сознание недостаточности христианства для этого синтеза <...> идеи эти, как и все идеи религиозного порядка не могут быть выдумкой одного человека, они всегда предполагают некоторое коллективное сознание». ³¹ Метафизичес-

кая концепция любви, лежащая в основе неохристианской историософии Мережковских, разрабатывалась, хотя и по-своему, многими из их современников — Н.А.Бердяевым, Вяч.Ивановым, С.Н.Булгаковым, П.А.Флоренским, В.В.Розановым, Л.П.Карсавиным и др. Начало девятисотых годов было, пожалуй, самым бурным, самым плодотворным и интенсивным в жизни как Мережковского, так и Гиппиус. «Время было, по-моему интересное — вспоминала писательница. — Что-то в России ломалось, что-то оставалось позади, что-то, народившись, или воскреснув, стремилось вперед... Куда? Это никому не было известно...».³² В 1898 - 1899 годы Мережковские сближаются с кружком С.П.Дягилева, где и зарождается идея создания эстетического журнала «Мир искусства», на страницах которого Мережковские будут публиковать свои произведения в самых различных жанрах. В кружке они знакомятся с А.Н.Бенуа, Л.С.Бакстом, В.Ф.Нувелем, А.П.-Нуроком. Особо близким на многие годы становится для них двоюродный брат С.П.Дягилева — Д.В.Философов. В это же время в их кругу появляются В.В.Розанов, П.П.Перцов, П.С.Соловьева (младшая сестра философа В.С.Соловьева), немного позднее — Блок, Белый и Брюсов. Увлеченные созданием христианской Церкви Третьего Завета, Мережковские для своих домашних «агап» разрабатывают свой особый религиозный ритуал и даже составляют свой специальный «молитвенник». «Я сделана для выдерживания огненных жал, а не слепого, тупого, упорного душения... Я должна действовать...», — записывает незадолго до первой «агапы» Гиппиус.³³ Первое домашнее богослужение триумвирата (Мережковский, Гиппиус, Философов) состоялось 29 марта 1901 года. «Для начала нашего Главного, — писала Гиппиус, — должно быть трое, которые впоследствии станут тремя в одном. Должно быть переживание настоящей и символической тайны «одного», «двух» и «трех» в одном кружке».³⁴ Осенью 1901 года у Гиппиус возникает идея (тут же подхваченная Мережковским) создания религиозно-философских собраний, своеобразной открытой «встречи», «знакомства» представителей церкви и интеллигенции. Необходимо было понять: «включается ли мир - космос и мир человеческий в зону христианства церковного», возможны ли, и в какой степени, диалог и некое «сближение двух разных миров».³⁵ 8 октября 1901 года делегация из пятерых уполномоченных по делу открытия религиозно-философских собраний — Мережковский, Д.В.Философов, В.В.Розанов, В.С.Миролюбов и В.А.Тернавцев — отправилась на прием к обер-проку-

рору Синода Победоносцеву, а вечером того же дня уполномоченные получили в Лавре благословление от Петербургского митрополита Антония. Собрания, ставшие яркой страницей в духовной жизни России, были открыты 29 ноября 1901 года. К этому времени Мережковские уже знакомятся со многими священниками, «лавритами», преподавателями Духовной академии, среди которых наиболее близкие отношения завязываются с профессорами В.В.Успенским и А.В.Карташевым (впоследствии видным религиозно-общественным деятелем, обер-прокурором Синода, министром вероисповеданий Временного правительства, автором ряда солидных богословских трудов, а также итоговой книги «Воссоздание Св.Руси», 1956; М., 1991). О привлечении двух последних к «внутреннему» религиозному кругу Мережковских и к работе над «Главным» Гиппиус в начале 1904 года писала: «Я баловала их. Я пыталась показать им настоящее красивое и заботливо создавала для них массу подлинных внешних мелочей, от густых деревьев ромашки в моей комнате до стихов Пушкина и Лермонтова, ... которые я им сама с любовью читала поздними вечерами. Я хотела и мечтала создать Карташеву такой новый мир, который был бы для его растущей души дождем <...>». ³⁶ На собраниях присутствовал ректор Духовной академии в Петербурге епископ Сергей, будущий Патриарх Московский и всея Руси, другие духовные лица, представители интеллигенции: З.Гиппиус, Д.Мережковский, В.Тернавцев, Н.Минский, П.Перцов, А.Бенуа, В.Розанов, Е.В.Дягилева, А.Карташев и другие. На первом же собрании одаренным и энергичным богословом-эрудитом В.Тернавцевым был прочитан доклад «Интеллигенция и Церковь», оставшийся, по словам Гиппиус, «краеугольным камнем» всех последующих заседаний. «Этот доклад, — вспоминала Гиппиус, — <...> выразил одну из главнейших идей Д.Мережковского о христианстве <...>, обохристианении земной плоти мира, как бы постоянном сведении неба на землю, — по слову псалма — “истина проникнет с небес, правда возникнет с земли”». ³⁷ Близкими Мережковским оказались и слова В.Тернавцева о том, что «отсутствие религиозно-социального идеала у Церкви есть и причина безвыходности и ее собственного положения...», что «все разбивается о безземность ее основного учительского направления» и «невозможны никакие улучшения без веры в Богозаветную положительную цену общественного дела». ³⁸ Через некоторое время у той же Гиппиус возникла идея издания литературно-богословского журнала «Новый путь», в котором, наряду с другими материа-

ламн, должны были печататься отчеты религиозно-философских собраний. Первый номер журнала с первыми отчетами собраний вышел в ноябре 1902 года. Как сами собрания, просуществовавшие менее полутора лет (запрещены в апреле 1903 г.), так и журнал, находившийся в руках Мережковских два с половиной года (1903 - 1905), кстати в нем дебютировал А.Блок, оставили после себя интереснейшую страницу духовной жизни Петербурга начала века. Здесь обсуждались и рассматривались острейшие проблемы жизни и бытия, вопросы религии, философии и литературы, сама Россия здесь страстно размышляла о своем настоящем и будущем.³⁹

В этот период дом Мурузи на Литейном проспекте, где в разных квартирах долгое время жила чета Мережковских, играл такую же роль, какую впоследствии играла «Башня» Вяч.Иванова. Он был своего рода психологическим магнитом, куда, по словам Г.Чулкова, «тянулись философствующие лирики и лирические философы». «Новейшее поколение того времени, — писал Чулков, — искало и находило в Мережковском связь с ушедшим поколением. Каждый из нас, встретив Мережковского в Летнем саду на утренней ежедневной прогулке, думал, глядя на его маленькую фигурку, узенькие плечи и неровную походку, что этот человек связан какими-то незримыми нитями с Владимиром Соловьевым, значит, и с Достоевским — и далее с Гоголем и Пушкиным».⁴⁰ Мережковский начала века, вдохновленный идеей религиозного преображения России и всей вселенной, ожиданием «Второго Пришествия», являл собой не просто пламенного оратора, но и порой настоящего апокалипсического пророка. Белый, вспоминая Мережковского тех лет, писал: «Иль — мы, иль — никто!» — восклицал Мережковский, грозясь пожаром вселенной; ходил по Литейному, будто в кармане он держит флакон с элексиром; глотни — и заплываешь души, тела».⁴¹

Однако уже к концу 1905 года настроение Мережковских меняется. Собрания — запрещены, журнал, в который они вкладывали столько души и энергии, из-за безденежья передан в руки других, тесной связи интеллигенции и духовенства не получилось, скорое ожидание чуда «второго Воскресения, Второго Пришествия» также откладывалось. Мажорное настроение сменяется сдержанным ожиданием и сосредоточенной работой по расширению внутренних «кругов» своей новой «домашней» Церкви. В это же время происходит окончательное формирование метафизической и религиозно-историософской концепции Мережковских.

Живо откликаясь на одну из статей Н.А.Бердяева, посвященную разбору его религиозных воззрений, Мережковский в открытом письме к философу с благодарностью за «великую помощь» в преодолении «онтологической неясности» в 1905 году писал: «<...> Вы оказываете мне великую помощь <...>. Вы показали, что поставленная мною с недостаточной твердостью метафизическая проблема о «духе» и «плоти» разрешается не в метафизическом, а в мистическом порядке, в откровении Троиинства Божественных Ипостасей, в соединении двух Лиц, Отчего и Сыновнего, в Третьем Лице Духа; Вы показали, что <...> предстоит победить не столько метафизический «спиритуализм», сколько мистический «дуализм», заложенный в основу исторического христианства. Религиозная проблема духа и плоти, полярности бездн, двойственности рождается не из онтологического дуализма человеческой природы, а из величайшей для нас тайны разделения Бога на два Лица <...> Вы дали метафизическую формулу такой прозрачности, какая только возможна в настоящее время, и я принимаю эту формулу целиком».⁴² Однако незадолго до этого письма к Н.А.Бердяеву идея «тройственного устройства мира», органически связанная с проблемой церкви и государства, захватила сознание сперва Гиппиус, а затем и Философова. Оба члена триумvirата в отчаянных спорах с Мережковским одержали победу. В своем дневнике 1905 года Гиппиус с торжествующим облегчением зафиксировала: «Сегодня, 29 июля, мы долго спорили с Д.С. в березовой аллее. Очень было интересно. В конце концов он с нами согласился и сказал: «Да, самодержавие — от антихриста!». С этого момента идее «тройственного устройства мира» Мережковский дал «всю полноту, преобразил ее в самой глубине сердца и ума, сделав из нее религиозную идею всей своей жизни и веры — идею Троицы, пришествия Духа и Третьего Царства, или Завета. Все его работы последних десятилетий, — свидетельствовавала уже после смерти Мережковского Гиппиус, — имеют эту — и только эту — главную подоснову...».⁴³

Первые уроки «общественности», связанные с восприятием стихии русской революции 1905 года, писателя смутили и озадачили, однако от своей выношенной религиозной идеи он, несмотря ни на что, уже не отступал. «Вы спрашиваете, как я живу! — сообщал Мережковский в письме Л.Виленкиной в мае 1905 года. — Уныло. Можно ли жить иначе во время того, что теперь происходит в России? Это уже не революция, а что-то гораздо более страшное и небывалое в истории... Все-таки наше дело — слово и

мысль, а тут никакие слова, никакие мысли ничего не сделают. Тут какое-то стихийное разрушение всего», «из развалин, из пожарищ ничего не возникнет, кроме грядущего хама».⁴⁴ Самодержавие на этот раз устояло, но и дарованные царем 17 октября 1905 года свободы личной совести, слова, собраний Мережковских не вдохновили. В этот же день Гиппиус пишет Философову свое знаменитое пророческое письмо, в котором, в отличие от Мережковского, с практической трезвостью, почти до мелочей, описывает страшную картину возможной победы обезбоженной социал-демократии в России недалекого будущего.⁴⁵

Ситуация, в которой оказались Мережковские, требовала собранности и умственной передышки. К тому же необходимо было испытать триумvirат на прочность реальной метафизической связи, найти новых единомышленников, изучить новые религиозные движения в Европе, подготовиться к последующей религиозной работе в России. Мережковские уже не могли идти рядом ни с самодержавием, ни с обезбоженной социал-демократией. Их собственный путь религиозного обновления жизни требовал практической реализации: от триумvirата и троек «внутренней» церкви к широким массам «религиозной общественности». Вот почему Мережковские почти на два с половиной года (март 1906 — июль 1908) уезжают в Париж. В Париже они завязывают тесные отношения с Б.Савинковым и И.Бунаковым-Фондаминым, налаживают контакты с католическими священниками, встречаются с Бергсоном и Анатолем Франсом. Белый знакомит Мережковского с видным деятелем социалистического движения во Франции Жаном Жоресом, о котором Мережковский позднее напишет в статье «Цветы мешанства».⁴⁶ Здесь же происходит встреча с П.Кропоткиным, Р.Штейнером, знакомство в начале 1907 года с поэтом Н.С.Гумилевым. На совместные молитвы к Мережковским ходит Н.Бердяев, однако он, как и многие другие, вскоре отходит от «трио».

В Париже Мережковские не только не приобрели себе настоящих новых союзников в «Главном», но стали терять и старых. В письме к Белому в августе 1907 года по этому поводу Д.Философов писал: «Свенцицкий извещает, что он идет в монастырь. Жутко как-то стало. Булгаков льнет к монастырю. Бердяев говорит, что революция — «дурной тон», Добролюбов — в тулупе, Тернавцев — самодержец, Карташев — в какой-то злобе против нас».⁴⁷ И все же деятельность триумvirата увенчалась двумя совместными книгами, изданными во Франции. В 1907 году на фран-

цузском языке выходит сборник публицистических статей «Le Tzar et la Revolution» («Царь и революция»; первоначально «Апархия и Теократия») и пьеса «Маков цвет» (СПб., 1908). Прототипами героев пьесы Максима Самойловича Когена и Ивана Ивановича Гушина явились поэты Н.М.Минский и Н.С.Гумилев.⁴⁸ Сама пьеса языком художественной формы выражала религиозные взгляды Мережковских того периода. Со сложным чувством они возвращались в Россию. В письме от 2 июля 1908 года Мережковский сообщал Белому: «С тяжелым и жутким чувством мы возвращаемся в «обновленную Россию». Что-то ждет нас там? <...> Нужно собственными глазами увидеть, что там такое. Можно ли что-нибудь сделать? И что именно? Лекции? Не позволят. Журнал? С кем? Нас так мало. И денег нет. И говорить о нашем главном или рано или нельзя... Но все-таки нужно попытаться. Нужно собраться, стесниться покрепче нам всем. Сжиться. Даст Бог, и новые примкнут. Только где они? Что-то не видно. Одиночество страшное. Как-то мы отверженные. Не ко двору в высшей степени...».⁴⁹ Предчувствия Мережковского не обманули. Несмотря на внешнюю довольно активную религиозно-общественную жизнь, участие в религиозно-философских собраниях, редактирование литературного отдела «Русской мысли» и значительные издательские успехи, в 1911 — 1914 годах он одно за другим в обеих столицах издает два полных собрания своих сочинений, круг их «внутренней» церкви почти не расширяется. Более того, с весны 1912 года начинает расшатываться. Отношение к войне 1914 года еще больше отдаляет Философова от Мережковских, а 1920-й их окончательно разлучает. Тем не менее еще целых пятнадцать лет З.Гиппиус будет надеяться на возвращение Философова и восстановление целостности их первоначального «троебратства».

Неудачную практику их «метафизического» союза и минуты «страшного» одиночества, когда вдруг «самые близкие становятся далекими, родные — чужими» в полной мере ощутил на себе Мережковский вслед за созданием им романтически-антивоенной пьесы «Романтики» (Пг., 1917; поставлена на сцене Александринского театра осенью 1916 г.), после которой летом 1916 года с ним произошел эпистолярно-драматический роман с О.Л.Костецкой.⁵⁰ Тем не менее сам религиозный идеал Мережковского всегда оставался незыблемым, а дальнейшая практика его реального воплощения все больше и больше сосредоточивалась на просветительстве и пропаганде выработанной религиозной концепции. Несмотря на огромный объем написанного, более 60-ти томов, наи-

более ценную часть творческого наследия Мережковского представляют не его романские трилогии, принесшие ему европейскую и мировую известность, не его поэзия или драматургия, а его знаменитые, преимущественно портретные литературно-психологические и религиозно-философские исследования, которые он писал всю свою жизнь. Уже в ранней молодости он пишет о Лонге, Флобере, Руссо, Сервантесе, Кальдероне, Монтене, Марке Аврелии, Ибсене, Гончарове, Майкове, Пушкине и т.д. Многие из этих работ вошли в сборник «Вечные спутники» (1897), который через много лет в виде награды выдавался ученикам, успешно закончившим средние учебные заведения. Позднее появляются знаменитые исследования «Толстой и Достоевский» (1900 — 1902), «Судьба Гоголя» (1903), «Гоголь и черт» (1906), такие сборники литературно-философских статей как «Грядущий Хам» (1906), «Царь и революция» (1907), «Не мир, но меч» (1908), «В тихом омуте» (1908), «Больная Россия» (1910), «Было и будет» (1915), «Зачем воскрес» (1916), «Невоенный дневник» (1917). Им пишутся большие статьи о Достоевском — «Пророк русской революции» (1906), Лермонтове — «М.Ю.Лермонтов. Поэт сверхчеловечества» (1909), Серафиме Саровском — «Последний святой» (1907). Интровертированность субъективно-критического метода Мережковского постепенно заходит так далеко, что изданные им в 1915 году брошюры «Завет Белинского» и «Две тайны русской поэзии. Некрасов и Тютчев», в которых автор пересматривал традиционные представления о русских писателях, вызвали решительный протест со стороны реалистического крыла критики. Так Ю.Никольский, по поводу последней брошюры писателя утверждал, что попытки предвзятости «изобразить Тютчева нигилистом и пантеистом (хотя, казалось бы, обе точки зрения исключают одна другую» и в целом приемы критики Мережковского «совершенно недопустимы».⁵¹ Близкую оценку мы находим и у Б.М.Эйхенбаума, который, отвергая изживший себя рассудочный импрессионизм и «акробатические силлогизмы» Мережковского, писал о том, что Мережковский-критик, «как исследователь русской литературы и как ее «тайновидец» — это то, что требует сейчас серьезного принципиального отпора».⁵² Необходимо заметить, что своеобразный критический метод писателя, о котором он впервые заявил в статье «Дон-Кихот и Санчо Панса» (Северный вестник. 1889. № 8), органически был присущ и многим другим его современникам — Вяч.Иванову, Белому, Блоку, Бердяеву и т.д. Всех их в той или иной степени обвиняли

в предвзятости, надуманности и схематизме. Сами же они этот схематизм не признавали, или признавали с трудом. Так Мережковский в ответ на подобные обвинения возражал: «Часто обвиняют меня в “схематичности”, “книжности” моих религиозных мыслей. Это неверно <...> Могу сказать по совести: все, что я говорю и думаю по вопросам религиозным, идет не от книг, не от чужих мыслей, а от моей собственной жизни, — все это я пережил».⁵³ Специфика «субъективной» критики Мережковского, выступавшей против «холодной, бесстрастной исторической достоверности» критики «объективной», состояла в анализе литературно-исторических эпох и писателей не со стороны их самооценок, а со стороны большого времени, той метаисторической перспективы, которая лежала в основе его религиозно-метафизической концепции. Близкий к Мережковским поэт Ю.К.Терапиано, пытаясь объяснить парадоксальность и необычность литературно-философских оценок и поведения Мережковского (заигрывание с Пилсудским, Муссолини и т.д.), в конечном итоге справедливо писал: «Он ощущал себя предтечей грядущего Царства Духа и его главным идеологом. <...> Диктаторы, как Жанна д'Арк, должны были исполнять свою миссию, а Мережковский — давать директивы. Наивно? Конечно, наивно в плане истории, но в метафизическом плане, где пребывал Мережковский, «наивное» становится мудрым, а «абсурдное» — самым главным и важным».⁵⁴ Размах, сам метафизический масштаб личности Мережковского, и многих других представителей «серебряного века» русской культуры, заставлял писателя жить в большом времени, в духовном максимализме всех интеллектуальных, нравственных и творческих сил, в новаторских интерпретациях литературы, жизни и бытия.

Октябрь 1917 года Мережковские восприняли как приход царства Антихриста, и 24 декабря 1919 они (вместе с Философовым и В.Злобиным, секретарем Гиппиус), как оказалось навсегда, тайне покинули Петроград и Россию. Мenee года они пребывают в Варшаве, в которой темпераментный Мережковский читает «зажигательные доклады» против большевиков, но затем, разочаровавшись в Пилсудском и уже без Философова, они переезжают на свою квартиру в давно знакомый Париж.⁵⁵ В Париже Мережковские организуют литературно-философское общество «Зеленая Лампа» (1927 — 1939), сыгравшее заметную роль в интеллектуальной жизни первой волны эмиграции. Стенографические отчеты первых пяти собраний были напечатаны в журнале «Новый корабль». «Пламя нашей Лампы, — сказал в своем вступи-

тельном слове Мережковский, — светит сквозь зеленый абажур, вернее, сквозь зеленый цвет надежды», «Русская литература — наше священное писание, наша Библия, — не книги, а Книги, не слово, а Слово, Логос народного духа». «Наша трагедия — в антиномии свободы — нашего “духа” — и России — нашей “плоти”. Свобода — это чужбина, “эмиграция”, пустота, призрачность, бескровность, бесплотность. А Россия, наша плоть и кровь, — отрицание свободы, рабство. Все русские люди жертвуют или Россией — свободе или свободой — России. <...> Строение идеологии, кование оружия, нахождение противоядия — единственно реальное сейчас дело...».⁵⁶ На собрания приглашались по особому списку. На них часто бывали И.Бунин, Б.Зайцев, Г.Федотов, Л.Шестов, Г.Адамович, В.Ходасевич, А.Ремизов, Н.Бердяев и многие другие.

В эмиграции интенсивность творчества Мережковского не только не уменьшается, но и становится все более напряженной. Он публикует здесь свои последние исторические романы «Рождение богов. Тутанхамон на Крите» (1925) и «Мессия» (1927). Оба романа последовательно повествуют об условиях и появлении предтеч Христа. Вслед за этим Мережковский отказывается от художественно-исторических романов и переходит к своеобразным философско-религиозным и просветительско-историческим медитативным исследованиям, общей целью которых являлось обнаружение с самых древних времен проблесков и следов религии будущего, религии Третьего Завета. В этом ключе он создает монументальную всемирно-историческую трилогию «Тайна трех: Египет и Вавилон» (1925), «Тайна Запада. Атлантида — Европа» (1930) и огромный трактат «Иисус Неизвестный» (1932). «Не иметь земли своей, — писал Мережковский в первой части новой трилогии, — почти то же, что не иметь своего тела. Я пишу по-русски, а России нет» (с.65). Он ощущает себя, стоящим над пропастью, в которую провалилась Россия. «России нет — и нет для меня ничего. Умом я знаю, что есть, но сердцем чувствую, что нет ничего». А за пропастью — «страшная даль, до края небес, до начала и конца времени, до «Атлантиды» и «Апокалипсиса». И все же у него остается надежда, что «живоносное слово», дошедшее до России, повернет не только Россию, но и весь мир, все человечество к солнцу нового Воскресения, к «Божественному Трилистнику» «Второго Пришествия» (с.67). Характеризуя жанр «Иисуса Неизвестного», Б.П.Вышеславцев писал, что это не литература, «не догматическое богословие, не религиозно-

философское рассуждение, а интуитивное постижение скрытого смысла, разгадывание таинственного «символа» веры, чтение метафизического шифра, разгадывание евангельских притч». ⁵⁷ Высоко оценивая третью часть трилогии, Б.К.Зайцев писал: «Иисус Неизвестный» волнует читающего, как волновал он писавшего. Как составлял часть жизни автора, как частью жизни становится и для читателя. Богослов, историк Церкви, христианский философ могут вести с Мережковским свою беседу. Просто читатель прочтет с увлечением своеобразнейшую книгу. Написанную с некою исступленностью, острую, смелую — в центре которой величайшее Солнце мира». ⁵⁸

В 1929 году Мережковский издает философскую биографию «Наполеон», а в 1939 — двухтомное исследование о Данте. Наполеон в концепции Мережковского — «человек из Атлантиды» и одновременно «апокалипсический Всадник», призванный известить миру о конце «Второго Завета». В последние годы жизни писатель приступает к составлению трех агнографических трилогий, по-новому интерпретированных своеобразных «житий святых»: «Павел и Августин» (1937), «Св.Франциск Ассизский» (1938), «Жанна д'Арк и Третье Царство Духа» (1938). Эти произведения опубликованы под общим названием «Лица святых от Иисуса к нам». Уже после смерти писателя, в 1941 - 1942 годах, на французском языке (а в 1990 полностью и на русском) была издана трилогия «Реформаторы Церкви»: «Лютер» (1937), «Кальвин» (1938), «Паскаль» (1939). Паскаль, по убеждению Мережковского приближавший человечество к Церкви Трех (Отца, Сына и св.Духа), навсегда оставался для писателя наиболее близким мыслителем. Незадолго до смерти он заканчивает свою последнюю трилогию «Испанские мистики»: «Жизнь св.Терезы Авильской» (1939), «Жизнь св.Иоанна Креста» (1939), «Маленькая Тереза» (1941). Полностью эта трилогия была опубликована в Швейцарии в 1988 году. В предвоенные годы Мережковский совместно с Гиппиус работает над пьесой из русской истории «Дмитрий Самозванец». Воссоздать лик Серафима Саровского Мережковский уже не успел, он скоропостижно скончался утром в воскресенье 7 декабря 1941 года, сидя в своем любимом соломенном кресле у плохо разгоравшегося камина.

Мир Мережковского, каким бы далеким от жизни и фантастичным он ни казался некоторым сегодня, был органическим миром многих его современников, тех, кого мы привыкли связывать не только с «серебряным веком» русской литературы, но и с

культурой русского символизма. Символизм, не как способ изображения жизни и бытия (И. Анненский, Брюсов и др.), а как ведущий метод интерпретации человека и окружающей жизни, являлся характернейшей гносеологической чертой художественно-религиозного сознания Блока, Белого, Гиппиус, Вяч. Иванова, Флоренского, Карсавина и многих других. Творчество Мережковского, пронизанное идеей будущей вселенской религии, вольно или невольно включало в себя и «прелесть» уклонения от исторической церкви. С этим решительно не могли согласиться ни Бердяев, ни Карташев, ни Флоренский. Последний не принимал в Мережковских попытку «насиленно стяжать Духа Святого. В неприменном желании уничтожить времена и сроки» из-за чего, по мнению Флоренского, «они перестали видеть то, что есть у них перед глазами». И все же, несмотря ни на что, высоко оценивая творчество Мережковского в целом, Флоренский объективно отметит, что «в основе "нового сознания" лежит истинная идея». ⁵⁹ Бердяев, также не принимая «сектантскую», «слишком человеческую» идею церковности Мережковского, несомненную заслугу писателя усматривал в том, что «он заговорил о религии, вмещающей всемирную историю и всю полную культуру, освящающей землю». ⁶⁰

Еще в 1907 году П. Б. Струве, говоря о Мережковском, писал, что он «в плеяде новейших русских религиозных мыслителей... занимает одно из первых мест». ⁶¹ Высокую оценку Мережковскому в 1921 году дал и Вяч. Иванов. Обращая внимание М. С. Альтмана на то, что теперь пошли все «виртуозы», а настоящих мыслителей нет, Вяч. Иванов добавил: «Писатель — это была соль земли, писатели были искателями. Вот Мережковский таков, и я его за это люблю». ⁶² «Умом с Востока», «гениальнейшим критиком и психологом мирового масштаба со времени Ницше!» считал Мережковского Томас Манн. ⁶³ Высоко ценили Мережковского как ведущего идеолога и признанного вождя русского символизма многие писатели и деятели культуры, в том числе и известный критик Аким Волынский, не случайно назвавший Мережковского «золотой арфой» России. ⁶⁴

Останавливаясь, и в определенной степени справедливо, на некотором схематизме метафизических построений Мережковского, критик Б. Грифцов особенно отмечал несомненную художественную одаренность писателя: «И как в самом деле было нужно писать не о трагедии Мережковского, не об его надеждах, основных чувствах, а об его великолепном слоге, блестящем литературном даре, об его необъяснимо пронизательном взгляде, сло-

вом о прекрасной технике, о священном ремесле, о том объективно данном, что навсегда останется совсем вне вопросов об авторе, вне его метафизики, останется в какой-то лучезарной и незыблемой сокровищнице». ⁶⁵ «Сколько одиноких лет, — написал в 1906 году Блок слова, остающиеся актуальными и сегодня, — ждал Мережковский читателей, которые не перетолковывали бы его по-своему, а болели бы одной с ним болезнью. Теперь только стали его слушать. Слава Богу, давно пора». ⁶⁶

В большом и разнообразном наследии Дмитрия Мережковского, к которому мы лишь слегка прикоснулись, при всех уклонениях и соблазнах художника отразилась богатейшая гамма его духовно-нравственных и эстетическо-философских исканий, неутомимая работа его многогранной души в поисках незыблемых духовных основ и подлинных человеческих ценностей. Романтическая устремленность писателя, незаурядный масштаб его творческой личности, противостоящие духовной энтропии и хаосу, заставляют думать о человеке вообще, о его высоком предназначении, о великой и вечной победе человеческого духа над мировым мещанством и косностью.

© В.С.Федоров

Федоров Владимир Сергеевич — кандидат филологических наук, ст. научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) АН России.

Примечания

1. *Гиппиус Э.Н.* Живые лица. Воспоминания. Кн.2. Тбилиси, 1991. С.183.
2. *Мережковский Д.С.* Полн.собр.соч.: в 24 т. М.,1914. Т.24. С.111.
3. Там же.
4. Там же.
5. ИРЛИ. ф.401, оп.4, ед.хр.63, л.21.
6. *Гиппиус Э.Н.* Живые лица. Воспоминания. С.174.
7. *Мережковский Д.С.* Полн.собр.соч.: в 24 т. Т.22. С.13.
8. Там же. С.89.
9. *Брисов В.Я.* Далекие и близкие. М.,1912. С.60.
10. *Лятцкий М.А.* Дмитрий Сергеевич Мережковский. Критико-биографический очерк // Мережковский Д.С. Полн.собр.соч.: В 17 т. СПб.; М., 1912. Т.15. С.VI.
11. *Мережковский Д.С.* Полн.собр.соч.: В 24 т. Т.24. С.113.

12. Известия книжных магазинов т-ва М.О.Вольф. 1900. №№ 8-9. С.130.
13. Скабичевский А.М. История новейшей русской литературы. 1848-1903 гг. СПб., 1903. С.502.
14. Мережковский Д.С. Полн.собр.соч.: В 24 т. Т.24. С.113-114.
15. Мережковский Д.С. Записная книжка 1891 г./ Оуб. М.Ю.Коренева// Пути и mirажи русской культуры: Сборник ИРЛИ (Пушкинский Дом). СПб., 1994. С.348.
16. Коренева М.Ю. Д.С.Мережковский и немецкая культура (Ницше и Гете. Притяжение и отталкивание)// На рубеже XIX и XX веков: Из истории международных связей русской литературы. Л.,1991. С.44-76.
17. Мережковский Д.С. Полн.собр.соч.: В 24 т. Т.7. С.34.
18. Там же. Т.23. С.5-6.
19. ИРЛИ, № 24236, л.1.
20. Мережковский Д.С. Записная книжка 1891 г. С.344; 351.
21. Брюсов В.Я. Далекие и близкие. С.63.
22. РНБ, ф.6017, ед.хр. 549, л.9.
23. Мережковский Д.С. Полн.собр.соч.: В 17 т. Т.15. С.212.
24. Там же. С.250.
25. Там же. С.249.
26. Там же. С.269; 305.
27. Гиппиус З.Н. Живые лица. Воспоминания. С.207.
28. Мережковский Д.С. Полн.собр. соч.: В 17 т. Т.7. С.34.
29. Там же. Т.11. С.158.
30. Там же. С.158-159.
31. Бердяев Н.А. О русских классиках. М.,1993. С. 281.
32. Гиппиус З.Н. Живые лица. Воспоминания. С. 208.
33. Гиппиус З.Н. Contes d'amour/ Публ.Т.Пахмус// Возрождение. Париж, 1969. № 212. С.41.
34. *Pachmuss Temira*. Intellect and Ideas in Action: Selected Correspondence of Zinaida Hippus München, 1972. С.76.
35. Гиппиус З.Н. Живые лица. Воспоминания. С. 216 - 217.
36. Гиппиус З.Н. Contes d'amour. С.47.
37. Гиппиус З.Н. Живые лица. Воспоминания. С.221.
38. Там же. С.222.
39. Евгеньев-Максимов В., Максимов Д. Из прошлого русской журналистики: Статьи и материалы. Л.,1930. С.129-154; Лавров А.В. Архив П.П.Перцова// Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1973 год. Л.,1976. С.25-50; Корецкая И.В. «Новый путь». «Вопросы жизни»// Литературный процесс и русская журналистика конца XIX - начала XX века. 1890 - 1904. М.,1982. С.179 - 233.
40. Чудков Г. Александр Блок и его время// Александр Блок в воспоминаниях современников: В 2 т. М.,1980. Т.1. С.350-351.
41. Белый А. Начало века. М.,1990. С.189.
42. Мережковский Д.С. Полн.собр.соч.: В 17 т. Т.11. С.153.
43. Гиппиус З.Н. Живые лица. Воспоминания. С.247.
44. ЛН, №№ 27-28. М.,1937. С.170-171.
45. «Писано за час до манифеста»// Наше последнее. 1990. № 4. С.78-80.
46. Речь. 1908. № 35, 10 февраля.
47. РГБ, ф.25, карт.24, ед.хр.16, л.27.

48. *Суперфин Г.Г., Тименчик Р.Д.* Письма А.Ахматовой и В.Я.Брюсову // *Cahiers du Monde russe et soviétique*. V, XV, 1974. № 1-2. P.90.
49. РГБ. ф.25, карт.19, ед.хр.9, л.63-64.
50. *Мережковский Д.С.* Письма к О.Л.Костенковой / Публ. и предисл. А.В.Лаврова // *Лица: Биографический альманах*. 1. М.; СПб., 1992. С.170 -183.
51. Северные записки. 1915. № 4. С.138-140.
52. Там же. С.130.
53. *Мережковский Д.С.* Полн. собр. соч.: В 24 т. Т.24. С.114.
54. *Террациано Ю.К.* Литературная жизнь русского Парижа за полвека (1924-1974): Эссе, воспоминания, статьи. Париж-Нью-Йорк, 1987. С.30 - 31.
55. *Луидберг Е.* Записки писателя. Л., 1930. Т.2. С.23.
56. *Террациано Ю.К.* Литературная жизнь русского Парижа за полвека. С.38, 48.
57. Современные записки. Париж, 1934. Т.55. С.431-432.
58. Наше наследие. 1990. № 3. С.91-92.
59. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. М., 1990. Т.1. Ч.1. С.128-129.
60. Бердяев — Гиннус. Петербург. 27 марта 1906 г. // *Минувшее: Исторический альманах*. Париж, 1990. № 9. С.297.
61. Русская мысль. 1907. № 2. С. 64.
62. *Альтман М.С.* Разговоры с Вячеславом Ивановым / Сост., подготовка текстов, статья и коммент. В.А.Дымшица и К.Ю.Лаппо-Дашлевского. СПб., 1995. С.66.
63. *Mann Thomas.* Gesammelte Werke. In 12 Bde. Berlin und Weimar, 1965. Bd.11. S.576.
64. РГАЛИ, ф.95, оп.1, ед.хр.86, л.3.
65. *Грифцов Б.* Три мыслителя: В.Розанов, Д.Мережковский, Л.Шестов. М., 1911. С.128.
66. *Блок А.А.* Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1962. Т.5. С.635-636.

А.А.Грякалов

КОНСТАНТЫ ЧУДЕСНОГО И ОБРАЗ МИРА (к эстетическому смыслу концепции В.Я.Проппа)

Мы начинаем сами создавать понятия, аналогичные первоначальным элементам мира. И хотя между идеей и опытом нет полного подобия, но есть, *должна* быть аналогия. Это дает право говорить о Bildung в применении к разным областям.

В.Я.Пропп. Дневниковые записки (1925)

Мир представляется мне озаренным. Эта озаренность есть в русских церквушках севера. И есть где-то шуршащий свет.

В.Я.Пропп. Дневник старости (1963)

Целостность концепции — некое подобие романа, превосходящего однозначность.¹ И смысл настоящего обращения к наследию Владимира Яковлевича Проппа состоит в представлении жизнестроительной полноты позиции.

В текстоцентристской «картине мира» 60-х гг. идеи В.Я.Проппа были прочитаны прежде всего структурно-семиотически и структуралистски — и именно такое прочтение актуализировало тогда и продолжает актуализировать до сих пор взгляды создателя «Морфологии сказки».

Но сегодня ситуация иная. Сменившее доминанту текстоцентризма герменевтическое усилие понимания было оттеснено, в свою очередь, деконструктивными стратегиями. Это стимулировало возникновение разнообразных «внеметафизических метафизик», скрыто тяготеющих к «следам трансценденций» или открыто заявляющих об утверждении неких «внеметафизических оснований». Возникает вопрос о существовании константных образований культуры, осмысляемых в духе «новой онтологии»², в которых соединено «реальное» и «идеальное» бытие, а концептуальность помечена неустранимой природой сущего. Несмотря на исходную лингво-культурологическую ориентацию константных изысканий, в них представлено усилие обращения к сущему, что принципиально характеризует философию культуры конца XX века.

Бытие константы — бытие пограничное, то есть находящееся на границе сущего и поименованного: константа имеет дело с *первоначальным*

званием. Имя же дается не случайно. Отношения тождества — константы мировой культуры.³ В мифопоэтической модели мира понятие *права* как регуляции жизни общества ассоциируется с идеей правильности, закономерности и упорядоченности бытия, что восходит к образу *творения*, важнейшим элементом которого является *установление*. В *имени правды* выражен и представлен универсальный закон порядка мира.⁴

Основное значение концепта правды состоит в устранении множественности: в отношении к волшебной сказке, функции и логике развертывания которой исследует В.Я.Пропп, можно сказать, что мир много-образен, но един.

Мир сказки внутренне един — в этом проявлено ее тождество *изначальности мира*. Разворачивающаяся последовательность сказки не только показывает действительное и возможное, но и представляет *сверхсвидетельство* — говорит о том, что *должно* быть.

Сказка подвергает сомнению эмпирическую наличность. Создавая особое пространство понимания, сказка создает все-присутствие в разных временах. Сказочное действие — это усилие по одухотворению мира. Можно сказать, что сказка ориентирована не аксиологически, а именно духовно-онтологически: «Идейно-эмоциональное содержание русского фольклора вкратце может быть сведено не к понятию добра, а к категории силы духа».⁵

Сказка основана на нарочитом вымысле и стремится к известной свободе от сдерживающих обстоятельств эмпирики.⁶ Противоречиво и парадоксально пребывая в одновременности свободы от эмпирики и вписанности в нее, волшебная сказка устремлена к другим детерминантам бытия — вневременным, внепричинным, внепространственным. Это как бы прорыв к чистой форме бытия, что дает возможность создания особой реальности. Потому — все сказки существуют как одна *сказка*.

Дневниковые записи В.Я.Проппа помогают понять жизнестроительный смысл концепции. Эта творческая интенция не всегда проявлена. Смысл наукоучения⁷ может быть представлен с помощью двух встречных — от теории и от дневников — потоков чтения-понимания.

Для Проппа чрезвычайно значимой была мысль о том, что венец всякой науки есть раскрытие закономерностей. Великое общее и целое пронизывает единичное. Эпиграфы из Гете, привлекаемые Проппом в «Морфологии сказки», показывают родство и единство областей природы и человеческого творчества. Именно в эпиграфах, внешне кажущихся не связанными с текстом книги, представ-

лена философская ориентация Проппа. «Эти эпитафии должны были выразить то, что в самой книге не сказано»⁸, — эмпирическое и философское соединены в образе «эмпирика-философа», а исследование представляет собой своеобразное движение по следу событий бытия — действие и жест *эстезиса*.

Коль пишет автор что-нибудь,
Гоним он чем-то в этот путь.

И разве такая уж тайна: *Творец, Человек и Природа?* — движение по ключевым действиям жизни есть путь творческого познания. Тайны открываются тому, кто хочет знать.⁹

Сказка представляет *сверхсвидетельство*. Волшебная истина основывается на изначальной связи порядка (установления) закона, — творение вносит порядок в мир. Сказочность многообразна и многолика, как и реальный мир, но в пределе мир подобен самому себе. Значение концепта истины состоит в устранении множественности.¹⁰ Сказка как бы внеисторична и поднимается над эмпирической данностью и логикой исторических соотношенностей. Выражая время, сказка оказывается над временем. «Время есть губительнейшая из всех иллюзий человека, а история фальшивейшая из наук. Подлинная история есть философия, вернее — она опыт. Поэтому историзм есть вернейший признак упадка, а детское отношение к истории как к реальности текущей жизни — залог творчества. Таков Пушкин с его «Пугачевским бунтом» и Толстой с «Войной и миром».¹¹

Сказочность — подобие детскости, и «кто не понимает детей, в том нет правды».¹² И дело не в том, чтобы на место исторического объективизма поставить произвольную фантазию, это ничего не решает.

Понимание — сказки, текста или бытия — означает избегание субъективных толкований: нужно проделать довольно сложный путь самоотречения, причем самоотречения, которое является творческим. Исследователь говорит «не от себя». В подобном самоотречении — начало познания. И в отношении к сказке, и в понимании философских идей, и в восприятии мира Пропп осуществлял одну и ту же работу: он старался понять единое во многом. И это единое, как в случае с философией Фихте, представало в очевидной *фигуре-форме*: «Я увидел какие-то геометрические фигуры, проникнутые светом и находящиеся относительно друг друга в движении»¹³. Узор тайны, еще не знающей разгадки, представляет ее и дает возможность постижения.

Образование есть принятие образа. Противоположность ему без-

образность, бесформенность. Bildung есть становление формой.¹⁴ Между картиной мира и образом существует глубинная связь.

Форма — закономерная очерченность мира. Выразив истину, мысль застывает, но, проходя через новые сферы, приобретает движение. Тем самым открывается совершенно новая сфера, для которой застывшая форма необходима как базис. Оформление мира создает его культурную обжитость. Мир реально обустраивается в пространственной расположенности. В горизонтальной протяженности и вертикальной устремленности создается порядок: «Образование идет через пространственность к временности. Мы часто, не завершив себя в одном, переступаем уже за другое. От этого происходит ужас таких переживаний, от которых можно умереть. Тип человека пространственного, рвущегося во временности, дан нам, например, в образе Гоголя. Гоголь не имел опоры в пространстве».¹⁵

Итак, пространственная протяженность сказочного действия *стискивается* в чистой длительности — во Времени. «Как в области культуры, так, специальнее, и в области искусства, — писал А.Н.Веселовский, — мы связаны преданием и шпиримся в нем, не создавая новых форм, а привязывая к ним новые отношения; это своего рода естественное сбережение силы».¹⁶ Образ — растяжим и податлив для новых смыслов. Сказочное действие — движение по следу действительного, возможного и должного: «чем далее образ или ассоциация удерживается в предании человечества, тем более мы вправе заключить об их эстетичности».¹⁷ Константное отношение тождества энергетически наполняет сказку: между миром и сказкой разворачиваются отношения параллелизма. И параллелизм сам становится организующей силой.

Что значит поверить сказке? Признать ее содержание? Признать существование *золотого времени*, когда люди жили, веруя, и только веруя, жили?

В диалого-герменевтической ситуации сказка предстает как одна из позиций понимания. Сказочный мир — один из возможных миров. Доведенное до предела конструктивное усилие представления создает феномен «невозможных фигур», которым ничего не соответствует в действительности, кроме самих себя. Эта черта постмодернистской ситуации — представление возможности через невозможность: не-возможность — в известной степени может быть уподоблена бытию сказки. Но сказка — при всей ее волшебности — живет не просто «параллельно» реальности. Отношения между ними могут быть поняты так, что одна тема «стоит за другую». Параллелизм

держится на категории действия. И тема волшебной сказки опять-таки возрождает вопрос о тождестве — том далеком «отражении-переживании», которое основывалось на тождественности человеческой жизни и всего того, что ее окружает. Простейшие действия, хранимые сказкой, возникли как факты самозарождения.

В.Я. Пропп говорит о трансформациях и непрерывных актуализациях смыслов сказки. Но «снующий» мир сказки оказывается равен себе самому: мир пре-вращается и таким образом воз-вращается. Воспринимать новые смыслы может только тот, кто подготовлен к восприятию. Мы живем сегодня в такой период, когда мыслящие люди должны напряженно и незамедлительно начать готовить общество к восприятию новых смыслов.¹⁸ Вопросы о спасении и гибели предельно актуальны в конце XX века, — мысль, усиленная и постоянно оживляемая энергией сказки, способна создавать пространство понимания в ощущении апокалипсического времени.

Говоря о логике развертывания сказки, Пропп определяет принципиальные координаты, их можно было назвать пределами образа понимания. Смысл *образа*, о котором говорит Пропп, включает в себя трансцендентное основание. И хотя за исключением дневниковых записей, Пропп почти не касается темы Абсолюта, тема Тайны и Смысла присутствует в его теоретических построениях.

Тема Тайны осмысливается бытийно. Сама идея системы бытийно обоснована: внешние «действия наоборот» оправдываются в их отнесенности к скрытой основе. Экзистенциальное уподобляется онтологическому — Судьба и Тайна проявляют себя и в невыразимом, и в действии, и в голосе или жесте. «Я верю в «наоборот»... оправданность некоей высшей системы...» — гласит дневниковая запись 1935 года. Даже пребывание в неволе, уверен Пропп, не может поколебать сознание и поступки человека, который способен быть «не-здесь». Скрытый смысл мира может быть созерцаем — это дает силу вмещать то, чего не хочет вмещать человек: «Человек не хочет зла и смерти. Вмещающий зло и смерть есть герой».¹⁹ Герой — не актант, не точка пересечения силовых линий социума с его насильем, несвободой, ложью. Герой — подобно герою волшебной сказки — онтологически укоренен в мире: «Смерть ничего не примиряет» (В.Я. Пропп). Бытийное упрощение жизни придает ей глубинность.

На уровне очевидно явленного антитетично представлены человеческие позиции. Но на этом уровне затруднено понимание и не видны перспективы. «Как много знали прежде, и ничего не знают сейчас. Те тучи, что плывут низко, окутают весь мир. Он станет

серым — и умрет в волнах созданных им ядовитых газов. Господи, Господи, неужели же ни в чем нет исхода? Почему люди такие скверные и ничтожные? Если вообще есть время, то мир уже умер. Для меня только в прошлом, Дальнем есть сегодня. Но если времени нет, нет и смерти, и Христос жив, по сей час, умер вчера и сегодня, для меня завтра умрет и воскреснет». ²⁰

Выявление константности бытия предполагает усилие созерцания — именно созерцательность «придает жизни и всему человеческому существу глубину» (В.Я. Пропп). В «Дневнике старости» Пропп воспроизводит стихотворение Владимира Соловьева:

Земля-владычица! К тебе чело склонил я,
И сквозь покров благоуханный твой
Родного сердца пламень оцупил я,
Услышала тренет жизни мировой.

Сказочный мир детства и метафизический возраст старости — одинаково созерцательны, и это поднимает их над эмпирикой, порождая не пренебрежение, а любовное всматриванье и вслушивание. За внешними проявлениями закономерности бытия проступает глубинный закон жизни.

«Медленно разглядываю иконы, — писал Пропп в «Дневнике старости» в 1967 году. — Закон симметрии тот же, что в природе. Это внешний закон механический, физиологический. Закон строения мира, человеческого тела, закон музыки. Он внешний. Но он закон жизни. Сквозь него и в нем жизнь. И когда смотришь на эти как будто неподвижные черты, плечи, глаза — вдруг раскрывается глубинная жизнь, глубинная и высокая, и прекрасная. Раскрывается *дух*». ²¹ Композиция и положение изображенных на иконе фигур соединены в едином движении: «Иконопись есть искусство динамическое». ²² И подобно тому как выявлена морфология сказки, может быть представлена единая форма в иконописи. Исходная — единая — форма проста до чрезвычайности, это простота, которая «затрагивает нутро», восхищает не только зрение, но возвышает дух.

Пропп неоднократно говорил о своем «чувстве системы». Иногда называет его «проклятым даром» во всем сразу же, с первого взгляда видеть форму. Почему это умение, которое в других случаях оценивается исследователем так высоко, кажется ему «проклятым даром»? Потому, может быть, что оно способно отстранять от прекрасных мелочей жизни, которые лишь по-видимости могут таковыми казаться. Системному мышлению не хватает легкости и мудрости любовного внимания — той «любви с первого взгляда, в темноте,

по *голосу*» (В.Я.Пропп). Нужно ценить материальное бытие и материальное благо: «Жизнь в доме не менее важна, чем жизнь в душе. ...Живу же я неким мистическим родником, вином, которое всегда я ощущаю где бы ни был». ²³

Сказка представляется Проппу концентрированным выражением бытийности. «Чудесами и притчами, — писал Гете, — вскрывается новый мир. ...В притчах высказано живое учение, учение непререкаемое; это мнение о том, что справедливо и что несправедливо, это — сама правда или неправда в живом воплощении». ²⁴

Морфологическое сходство сказок есть результат генетической связи: Пропп предлагает рассматривать мир в его восходимости к единому корню, ведь персонажи сказок, как бы они ни были разнообразны по облику, возрасту, полу, роду занятий, по своей номенклатуре и прочим атрибутивным признакам, — делают по ходу действия одно и то же.

Сказка подобна органическим образованиям с тем только отличием, что в сказке каждая часть может изменяться независимо от других частей. И причины трансформации часто могут находиться «вне сказки». Те формы, которые могут быть определены как основные, соотносятся, отмечал Пропп, с «давнишними религиозными представлениями»: «религиозная форма первичнее, а сказочная вторичнее». ²⁵ Религиозные «архетипы» как бы задают возможности трансформаций. И речь не идет о безоговорочном утверждении генетического первородства религиозного начала в отношении к сказке, — религиозные элементы сказки могут быть новее сказки, а не древнее. Но все равно сказка меняет и превращает материал. Современность не создает сказку, а лишь исполняет и наполняет ее.

Сказка, таким образом, выводит понимание мира в некое *синкретическое* и *андрогинное* состояние. Реалистическое истолкование сказки всегда ее обедняет. Изучение основных форм сказки должно приводить исследователя к необходимости сравнивать сказку с религией. ²⁶

Основная форма сказки может быть редуцирована, расширена, дополнена деталями; женские образы могут обратиться в свою противоположность, как и мужские образы; внутри сказки может быть совершена бытовая, суеверческая или литературная замена, проявлены внутрисказочные ассимиляции бытового, полуверческого или конфессионального плана. Изменение основных форм подобно превращению константы в ценность. Сама же константность волшебной сказки — ее целостность и последовательность развертыва-

ния — не подвержена случайности. Вариации дополняют и проявляют инвариантность. Эта устойчивость подобна бытию мышления и языка: «В принципе именно путем исходного необходимого снятия ментальной турбулентности создается человеческий язык, а также — и сверх того — потенция человеческого мышления».²⁷ Но волшебная сказка в своей развертывающей целостности представляет самое устройство мира, является его повторением и высказыванием. Природа сказки эстетична по существу не в смысле «особо-образного» отражения или представления, а в смысле ее онтологической укорененности в событийность бытия. Непоскоренный и неустраняемый налет сущего соединен в сказке с творчеством смыслов, пространство расположения которых — от жизни до смерти, от начала до конца, от инициации до смерти, от смерти до праздничного воскресения.

Необходимый план познаваемости мира задан волшебной сказкой. В ее пределах формируется топос понимания. Внутреннее движение сказки — телеологично. Функции-действия как указующие позиции развертывания смысла представляют собой жизненную устремленность, в которой все сливается до кажущейся неразличимости: в континууме появление точки совпадает с ее исчезновением. Действия не располагаются, а соплагаются. Смысложизненный потенциал сказки и ее философия жизни тождественны самой жизни; планы представления и понимания сказки вынесены в «чистую длительность» существования. Исполненность и завершенность сказки показывают восстановленный порядок, волшебное увиденный «со всех сторон». Сказка возвращает надежду.²⁸

Пространства — преодолимы, ибо каждое пространственное измерение растворяется в некоем первопространстве сущего: «тридцатое царство» может находиться и за морем, и под землей, и на горах, и на острове. Мир вечного блаженства — волшебного — как бы разлит вокруг человека. И путь в благостное бытие возможен. Поименование тридцатого или тридесятого мира отнюдь не означает его утращения: волшебное царство не утрачивается, оно единственное.²⁹ Полагая, что Пропп слишком рано останавливает анализ волшебной сказки, отыскивая ее форму на уровне непосредственного наблюдения, что ведет к утрате содержания, К.Левин-Строс предлагает определить «сказочный универсум» через установление оппозиций, имеющих отношение ко всем составляющим структуры сказки.³⁰ «По-настоящему понять смысл термина, — пишет Левин-Строс, — это прогнать его через все контексты».³¹ По Левин-Стросу, мышление устанавливает сетку отношений между социои-

торическими фактами и работает на уровне символов, поддерживающих порядок инфра-структур и супер-структур. Структуралистское усилие сконцентрировано на выявлении в самом *тексте* оппозиционных пар и способного их объединить медиатора.³² И семантические признаки, и символы, и порождающие процессы с определенной логикой нарративности, и трансформационные построения — все это сфера символического.

Пропп чувствовал свою силу и правоту в обращении к онтологии.³³ Мало понимания того, что сказка стягивает к себе временные различия, — в самой сказке невозможны ни *Vorgeschichte*, ни *Nachgeschichte*, ни забегание вперед, ни заглядывание назад. Начатки сказочной событийности — обман, подмена или хитрость — соотнесены с архаическим ритуальным антисобытийным сознанием.³⁴ Также недостаточно понимание диалогической — эстетической в герменевтическом смысле — природы сказки, соединяющей времена. Взгляд на мир как палиммест или интертертекстуальность продуктивен в ограниченных пределах, точнее, имеет смысл лишь в определенной традиции понимания.

Сказочный мир, представленный константами-функциями, сохраняет в себе сферу естественного пред-сознания с его логической неупорядоченностью. Логично развертываясь от начала к концу и сохраняя схему развертывания, сказка демонстрирует автономию человека в мире. Человек не отторгает себя от стихийной событийности, он принадлежит мировым силам — и одновременно же выстраивает свое бытие в соответствие с некоей трансценденцией.

Превосходя дискурсивность, сказка обращена к самому «телу мира», окультуривает его, не делая усилия его полностью освоить. Функции развертываются в их пред-назначенности. Поэтому сказка устойчива, причем глубинная устойчивость внешне как бы не формулируется и не замечается участниками действия. Более того, внешне сказка предстает как неповторимость и вариативность. И в сказочном языке, как и вообще в языке, соотношение «сходства» и «несходства» каким-то необъяснимым образом составляет самую сущность феномена ценности.³⁵ Энергия множества интерпретаций сказки находится за пределами символического: сказка функционирует и как «знак» и как «вещь». Вещность мира представлена независимостью сказки от рациональной логики: сказка показывает безусловность и независимость сущего.

В современной культуре сказка становится порождающей формой понимания и конструирования мира. Она, как бы остановив-

шись в развитии, продуцирует смыслы: ни один смысл не является самодостаточным. Сказка противостоит позиции скрытой центрации, согласно которой «все понимающий» наблюдатель оказывается сам в ненаблюдаемом пространстве: говорящий о всеобщей обусловленности — пойманности мира — сам навязывает миру определенную позицию истолкования. За символическими построениями Пропп усматривает онтологизированные образования культуры, к примеру, жанр, но еще глубже коренится самое сущее, вызывающее к пониманию и поименованию.

Ошибочно рассматривать творчество В.Я.Проппа исключительно в текстоцентристском контексте гуманитарных наук. Хотя в фокусе научного познания Проппа находились цельные и завершенные формы культуры, и он может быть назван «выразителем ясномыслия», нужно признавать, что исследователь постоянно имел в виду некую невыговариваемость бытия, его способность «вдруг» вмешаться в происходящее, понимание того, что даже смерть «ничего не решает».

Нет необходимости соединять анализ структуры текста и отразившиеся в нем верования, это вещи, действительно, разные.³⁶ Но тема *сущего* и *трансцендентного* придавала исследованиям Проппа предельную напряженность и объемность.

Достаточно невысоко оценивая современную ему эстетику, Пропп говорил о необходимости пристального, кропотливого и любовного — эстетического — внимания к миру. Созерцание факта, действия, переживания, изначально непредсказуемых логикой повествования, внешняя неоправданность происходящего могут вскрыть особую логику жизни — ее над-логичную основу. «Раскрывается не отсутствие логики, а какая-то иная, глубоко скрытая логика, которая имеет свои законы и которая никогда не разрушается».³⁷ Язык произведения эстетически ориентирован и устремлен: ритм стихотворения, подчеркивал Пропп, связан со всем человеческим органическим существом. Эстетическое противостоит и предстает «прозаике мира»: когда не остается доверия к ценностям скомпрометировавшей себя социальности, остается и вызывает к себе сфера культурных констант — онтологизированных образований, воплотивших усилия творческого ответственности миру.

«Внешняя красота» ведет к пониманию внутреннего соответствия имени и мира. Эстетическая радость дополняется «внутренним сиянием» — без глубинного духовного чувства не может быть настоящей эстетической радости. Синтаксический параллелизм вводит отношение эстезиса как соответствия имени событию бытия. И по-

добно тому, как лингвистика дает антропологии — а благодаря этому и философии — знание эпох развития глубинной культуры человека, так «константы чудесного» представляют осваивание мира — те вещи, по поводу которых возникает как бы один и тот же смысл. Именно эстетизм создает ту общую и постоянно актуализируемую сферу вопрошания и ответствования, которая существует и не может не существовать, не поддается деструкции, не сводима к символическому, не можете быть до конца предугадываема и обусловливаема.

Константы сказки соотносимы с воспроизводимым повтором, вне которого не могло бы быть речи об адекватном взаимопонимании людей. Сказка лишь внешне развивается «по горизонтали»: главный и не всегда ясно осознаваемый ее смысл разворачивается «по вертикали». Бытовая деталь восходит к архетипическому, ритм — это одновременно же и *ритмо-смысл*, сказочное многообразие — в итоге предстает для входящего в него как «чудесное единообразие». Изучение дневниковых записей Проппа дает возможность говорить о полифонии исходных смыслов.

В сегодняшней ситуации, когда эстетическое рассматривается как ключевая категория времени³⁸, а эстетика — как «первофилософия»³⁹, речь не идет об изменении категориальных и дисциплинарных приоритетов. Homo Aesthetikus — существо, осознающее свою необеспеченность в мире. Столь же неустойчива судьба «человека сказочного». Но открывая дорогу к миру, сказка подобна явлению истины, предстающему в «правящей молнии», озарении или эстетическом переживании. И в этом смысле «опыт чудесного» оказывается всегда современным.

Утрачивая образно-трансцендентные основания, сегодняшний день не способен отнестись к миру как к чуду. Реальности означающего продуцируют собственные сочетания.

Сохранилась ли у сегодняшнего дня способность видеть, слышать и представлять мир?

Негде, в тридевятом царстве,
В тридесятom государстве!..

© А.А.Грякалов, 1996

Грякалов Алексей Алексеевич, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории философии Российского государственного педагогического университета им.А.И.Герцена.

Примечания

1. «А зачем тебе окончательное решение? Чтобы перестать стремиться? Чтобы перестать быть проблемой? Чтобы умереть для жизни?» / См.: *Лосев А.Ф.* Держание духа: М., 1988. С.53.
2. «...человек — существо, зависящее от тысячи условий. Эти бытийные отношения суть полнота мира. Итак, надо понять человека, включая его сознание, исходя из его встроенности в целостность реального мира». «...Модельный анализ — ядро новой онтологии» / См.: *Гартман Н.* Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник. 1988. М., 1988. С.321-322.
3. См.: *Степанов Ю.С.* «Бог есть любовь», «Любовь есть Бог». Отношения тождества — константы мировой культуры // Истина и истинность в культуре и язык. М., 1995.
4. *Топорова Т.В.* Древнегерманские представления о праве и правде // Истина и истинность в культуре и язык. М., 1995. С.52.
5. *Пропи В.Я.* Специфика фольклора // Пропи В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976. С.32-33.
6. *Пропи В.Я.* Жаировый состав русского фольклора // Пропи В.Я. Фольклор и действительность. С.47.
7. Термин Фихте вполне соотносим с позицией Пропи, специально интересовавшегося идеями создателя философского наукоучения. / См.: *Пропи В.Я.* Дневниковые записи // ИРЛИ. Фонд 721. Оп.1. Ед.хр.187.
8. *Пропи В.Я.* Структурное и историческое изучение волшебной сказки // Фольклор и действительность. С.134.
9. *Гете В.* Собр.соч.: В 13 т. Т.VIII. С.187.
10. См.: *Арутюнова Н.Д.* Истина и этика // Истина и истинность в культуре и язык. С.9.
11. *Пропи В.Я.* Дневниковые записи // ИРЛИ. Фонд 721, оп.1, ед.хр.187.
12. Там же.
13. Там же.
14. Там же.
15. *Пропи В.Я.* Дневниковые записи // ИРЛИ, ф.721, оп.1, ед.хр.187.
16. *Веселовский А.Н.* Три главы из исторической поэтики // Веселовский А.Н. Собр.соч. Т.1. М., 1913. С.467.
17. *Веселовский А.Н.* Поэтика сюжетов и ее задачи. Поэтика // Веселовский А.Н. Собр.соч. Т.2. СПб., 1913. С.10. Примечания.
18. См.: *Надимов В.В.* На грани третьего тысячелетия. Философское эссе. М., 1994. С.67 — 68.
19. *Пропи В.Я.* Записная книжка // ИРЛИ. Ф.721, оп.1, ед.хр.188.
20. *Пропи В.Я.* Дневниковые записи // ИРЛИ. Ф.721, оп.1, ед.хр.187.
21. *Пропи В.Я.* Дневник старости // ИРЛИ. Ф.721, оп.1, ед.хр.189.
22. Там же.
23. *Пропи В.Я.* Дневниковые записи // ИРЛИ. Ф. 721, оп.1, ед.хр.187.
24. *Гете В.* Годы странствования Вильгельма Мейстера // Гете В. Собр.соч.: В 13 т. М.-Л., 1932 — 1949. Т.VIII С.187.
25. *Пропи В.Я.* Фольклор и действительность. С.144.
26. Там же.
27. *Гийом Густав.* Принципы теоретической лингвистики. М., 1992. С.144.

28. Ср.: «Идея будущего, богатого бесконечными возможностями, плодотворнее самого будущего. Вот почему в надежде больше прелести, чем в обладании, во сне — чем в реальности» / *Бергсон А.* Непосредственные данные сознания. Время и свобода воли // *Бергсон А.* Собр. соч. Т.2. СПб., 1914. С.11.
29. *Пропи В.Я.* Русская сказка. М., 1984. С.241.
30. *Левин-Строс К.* Структура и форма. Размышления над одной работой Владимира Проппа // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985. С.24.
31. Там же. С.25.
32. *Мараида П., Кенас-Мараида Э.* Структурные модели в фольклоре // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985. С.194.
33. «Получено разрешение на напечатание моего предисловия к итальянскому переводу «Морфологии». Я почему-то счастлив и рад. Перечитал это предисловие и остался доволен. Я несомненно сильнее этого знаменитого француза Левин-Строса, который пишет обо мне с таким пренебрежением. Только работать я не могу столько, как они, не могу быть на уровне того, что знают в Европе и Америке, потому что библиотеки наши не могут снабдить нас тем, что надо» / *Пропи В.Я.* Дневник старости. 1962 — 196... // ИРЛИ. Ф.721, оп.1, № 189. Запись 1962 года.
34. *Руднев В.* Феноменология события // Логос. Философско-литературный журнал. М., 1993. № 4. С.233.
35. *Соссюр Ф.де.* Заметки по общей лингвистике. М., 1990. С.194.
36. См. об этом: *Вудфилд Цийль.* Актуальна ли сегодня «структурная модель» волшебной сказки В.Я.Проппа? // Живая старина. 1995. № 3. С.28.
37. *Пропи В.Я.* Открытая лекция // Живая старина. 1995. № 3. С.13.
38. *Welsch W.* Das Ästhetische — Eine Schlüsselkategorie unserer Zeit? // Die Aktualität des Ästhetischen. München. 1993. S.13.
39. Postmoderne Ästhetik als «Erste Philosophie»? // Ästhetik und Kommunikation. 1992. H.79. S.42.

И.А.Федотова

БОГОСЛОВСКОЕ НАСЛЕДИЕ А. С. ХОМЯКОВА И ПРОВОСЛАВНАЯ АКАДЕМИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В.

Учение, созданное славянофилами, уже в процессе его формирования оказалось в центре внимания. Оно сразу привлекло к себе пристальное внимание богословов русской православной церкви. Их отношение к лидеру славянофилов А. С. Хомякову было неоднозначным и менялось — от резкого отрицания к серьезному изучению и принятию основных принципов доктрины. Особенно яростным противником А. С. Хомякова в середине XIX века были профессора Московской Духовной Академии П. С. Казанский и А. В. Горский. В 1900 году журнал «Богословский вестник» опубликовал переписку между ними, относящуюся к этому периоду. В редакционной вступительной статье говорилось, что богословские сочинения Хомякова, несмотря на их оригинальность и довольно широкую распространенность в читающей публике, еще недостаточно оценены в нашей литературе, особенно с точки зрения строгого православного учения о Церкви. С целью устранения этого пробела и были опубликованы материалы из архива А. В. Горского. Инициатором переписки был П. С. Казанский, считавший, что «нужно отрешиться совсем от наших понятий о Церкви, чтобы стать на точку зрения Хомякова»¹. Он увидел в учении Хомякова опасность «для верующих русских людей» и, стремясь оградить их от пагубного влияния, пытался побудить А. В. Горского написать труд, развенчивающий это учение. «... Вы с православной точки понимания будете разбивать учение, — разбивать его так, как Вы разбиваете», — писал Казанский в письме к Горскому.

Острую критику Казанского вызвала экклезиология Хомякова и прежде всего его учение о том, что церковь есть «всеобщее действие духа Божия, которое обнимает всех разумных тварей и Ангелов и людей»². Такое решительное толкование церкви, по мнению профес-

сора, приводит к недооценке «собственного христианского выбора» — по Хомякову получается, что «в полноту невидимой церкви» входят и нехристиане.

Казанский считал необходимым сказать «несколько слов против подобного понимания» и надеялся, что Горский сумеет «сопоставить здоровое учение с учением фантазии», недооценивающим «явление благодати Божьей» не просто в мире, а в христианской церкви.

Казанский не разделял и понятие Хомякова о Святом Писании, а именно то, что он «отвергает всякое достоинство буквы текста, допускает ошибки и погрешности писателей богодуховных, а усвояет право... понимать и толковать Писание, как вздумается»³.

Хомяков признавал, что соборное сознание с необходимостью приобретает новые черты, «соизмеряясь с местом и временем». Сущность православия, с его точки зрения, неизменна, форма же его исторического выражения должна видоизменяться. Эта идея и вызвала протест Казанского и его обвинений в адрес Хомякова в «субъективном искажении Писания». Однако именно славянофильский взгляд на Церковь как на развивающийся организм в конечном итоге утвердился в православной экклезиологии.

Другой оппонент Хомякова, профессор А. В. Горский, был одним из выдающихся богословов православной церкви, который понимал необходимость богословского творчества для «укрепления основ православной веры». Несомненно, что Горский весьма интересовался богословским учением Хомякова, хотя воззрений его не разделял и, как свидетельствует о нем в своих воспоминаниях А. П. Лебедев, победоносно опровергал его на лекциях по догматике. При этом, отвечая на письма Казанского, богослов писал: «... мне не представлялось, чтобы Хомяков хотел быть провозвестником какой-нибудь философской теории под личиною христианства. Это не высказывается ни в опубликованных им статьях, ни в письмах...»⁴. В то же время даже Горский был напуган хомяковским новаторством, его желанием преодолеть жесткие догматические и канонические рамки. Он с опаской отмечал, что «в его (Хомякова) любомудрии богословском всего яснее сказывается одно чувство — чувство свободы. Ему ни власть, ни закон, ни символ — ничего не препятствуют. Любовью свободно он хочет покоряться Евангелию, но и в этой покорности он не перестает себя чувствовать и считать свободным»⁵.

Горский не написал специального трактата, посвященного Хомякову, но после его смерти в архиве были обнаружены записки, в которых рассматриваются богословские труды Хомякова. Ана-

лизируя статьи философа, Горский отмечает, что в них «весьма редко приводятся слова Писания и Святых Отцов Церкви в точности». При этом богослов с уважением отмечает, что «глубоким воззрением на предмет христианской веры он (Хомяков) обязан весьма обширному, продолжительному и добросовестному изучению Слова Божия и писаний отеческих, и не только этому, но и внутреннему практическому усвоению истины Христовой сердцем и жизнью». При этом Горский подчеркивал, что в формировании мыслей автора «значительное участие принимала находящаяся под влиянием философии, увлекающаяся некоторыми своими идеями сила собственного его рассуждения», то есть силен момент субъективный. Субъективизм же для богослова, по мнению Горского, один из главных недостатков «любого учения о Церкви». Поэтому неслучайно стрелы критики Горского были направлены в основном на «Опыт катехизисного учения о Церкви» Хомякова.

Сопоставляя два определения церкви: «Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божьей Благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати» и приведенное в православном катехизисе: «Церковь есть от Бога установленное общество человеков, соединенных православною верою, законом Божьим, священноначалием и таинствами», Горский указывал, что в «Опыте» обращается главное и почти исключительное внимание на внутреннее, одушевляющее и оживляющее начало церкви, божественную благодать и опускается из виду ее видимое органическое устройство. Соглашаясь с тезисом Хомякова — «Церковь не есть множество лиц», Горский тем не менее считал, что без множества лиц не может быть церкви. «Единство благодати доколе не пришло от Духа Святого во множестве лиц, доколе не может образовать из себя Церковь». В «Опыте», по мнению Горского, не совсем устроена и человеческая сторона церкви, поскольку там говорится о множестве разумных творений, покоряющихся благодати. Но множество не дает, по его убеждению, понятие о правильном, органическом устройстве известного собрания лиц. Православный Катехизис определяет церковь не только как «множество», но и как правильно организованное общество, — общество со своим священноначалием. Именно такое понятие о церкви, подчеркивает Горский, «основывается на учении Христа и Апостолов».

Составляя эти два определения церкви, Горский считал, что в «Опыте» «много не достаёт для точного и полного понятия о Церкви». Этот недостаток Горский считает не случайным, а завися-

щим от конечного взгляда на церковь у философа и прежде всего от его «соборных установок, исходя из которых «охраняет церковь от погрешений не иерархия, а народ». Конечно, во времена гонений на церковь, православные должны были защищать своих пастырей, с другой стороны, и пастыри иногда побаивались своего народа, когда пытались в чем-нибудь изменить истине. Но это еще не дает права непогрешимость церкви объяснять миром, то есть обществом мирян помимо иерархии: «без учителей веры что было бы это стадо?».

Горский критикует также положение Хомякова о церковном учительстве, в котором утверждается, что «церковь никого из своих членов не лишает высокого права поучать слову Божию», то есть и мирянин может выступать с проповедью. Богослов приводит Правило 64 шестого Вселенского собора, где говорится: «не подобает мирянину перед народом произносить слова или учить и также брать на себя учительское достоинство». Поэтому нельзя сказать, заключает Горский, что церковь признавала за всяким из своих членов право учительства, так как «учение веры заключает в себе тайны, не для всех доступные».

Итак, знакомство с идеями Хомякова в Московской Духовной Академии началось с отповеди им. При этом, как отмечал значительно позже в своей статье «Московская Духовная Академия и славянофилы» Ф.К.Андреев, богословствование Хомякова, и прежде всего его катехизисное учение о церкви, «есть несомненно удар колокола, рассчитанный на обновление помышлений многих сердец, дремлющих на старых ее катехизисных определениях»⁶.

Хомяков творчески подошел к пониманию церкви, стремясь активизировать деятельность мирян и преодолеть существующий формализм и рационализм в определении экклесии. Неслучайно он подчеркивал, что если хочешь понять православие, то «приходи и живи», оно «показывает, но не указывает». Иными словами, в хомяковской экклезиологии ярко выражено стремление к онтологизации религиозной истины.

Приведенные критические замечания показывают, что кроме «субъективных философских искажений», главным объектом критики является хомяковское учение о соборности. Здесь и отрицание ортодоксией «множественности», то есть индивидуальных качеств, входящих в церковное единство, и подмена соборного разума церкви мнением церковной иерархии, и рассмотрение мирян как простых исполнителей церковных повелений, исходящих от представи-

телей клира. Совершенно справедливо Г. В. Флоровский отмечал, что Горский не понял взглядов А.С.Хомякова, а сами его критические замечания являются «неубедительными и непроницательными». Все дело в том, что Хомяков развивал оригинальные богословские идеи, а Горский и его коллеги мыслили в «контексте современной западно-европейской науки»⁷.

Оценивая полемику Казанского и Горского с Хомяковым, Ф.К.Андреев пишет об этом споре: «Если он сам (Хомяков) был грешен своего рода рыцарством по отношению к Церкви, то своих противников он наверное исцелил от некоторого бессознательного панибратства с ней. Но в целом это был спор, который один имеет право на существование: спор двух противников, имеющих общий предмет любви. То была борьба ревности — единственно прекрасная борьба»⁸.

Однако, несмотря на первоначальное критическое отношение ведущих богословов к идейному наследию славянофилов, его влияния церковь не избежала. Уже в конце 60-х годов XIX в. в церковной печати появляются статьи, позитивно оценивающие идеологию раннего славянофильства. Отмечается огромная эрудиция славянофилов, их глубокие воззрения «на предметы христианской веры».

В «Христианских чтениях» 1869 года вышла статья Н. Барсова «Новый метод в богословии», в которой он оценивает Хомякова как «лучшего христианина, лучшего человека на земле русской».

Анализируя сочинения Хомякова, Барсов называл их капитальным приобретением для богословской литературы и подчеркивал, что Хомяков, выясняя характер православия сравнительно с католичеством и протестанством, использует необычные приемы полемики. Он переносит вопрос об их достоинствах на одинаково безобидную для всех сторон почву истории, и тогда философ приходит к выводу о том, что различия в вероисповеданиях Востока и Запада соответствуют складу духовных сил тех и других народов, связаных с историческими и бытовыми условиями, в которых развивалась их духовная жизнь и их религиозное сознание. И очевидно то, что Хомяковым впервые применен метод богословствования, «который нам представляется так пригодным в настоящее время»⁹. Барсов заметил, что характеристика папства и протестанства у Хомякова удивительно «метка и верна», и несмотря на то, что изложение философа отстает от общепринятых приемов богословского изложения, его метод и постановка вопроса подтверждает жизненность православия. Указывая на то, что многие оригинальные понятия,

высказаны Хомяковым «по чутью», то есть отрывочно, без должной доказательности, поскольку он не подтверждает своих мыслей выписками из Священного Писания и из Святых отцов церкви, Барсов отмечает, что Хомяков создает не богословскую систему, но пишет статьи, в которых решает важную задачу — «оправдать православие от клеветы, распространенной о нем на Западе». Барсов выступает за необходимость богословского творчества ибо, с его точки зрения, «церковная наука и богословская наука — не одно и то же», и «последняя не может ограничиваться одним повторением, лишь в систематической форме первого». Следовательно, славянофилы были правы, выступая за развитие церковного богословия.

Барсов был не единственным профессором Духовной академии, считавшим Хомякова выдающимся мыслителем православия. А. М. Иванцов-Платонов также утверждал, что первое место в ряду мирян-богословов, редких «во все времена», принадлежит Хомякову. Поскольку в духовных журналах ничего не говорилось о Хомякове, богослов с сожалением констатировал, что значение его богословской деятельности «остается совсем неопределено». А это приводит к тому, что в оценке Хомякова можно слышать самые крайние и противоречивые мнения. Так, одни считают его богословом, подобных которому нет, да и несколько веков уже не было в православном мире, а другие не видят в его сочинениях какого-нибудь богословского значения. Иванцов-Платонов приходит к выводу о том, что Хомяков замечателен и силен не исключительностью, приводящей к изолированности, а тем что «в нем глубже, чем в других людях его времени и общества отложилось то, что заключено в глубочайших основах православия, принятого русской жизнью».

Сочинения мыслителя поэтому и обращают на себя внимание, пишет Иванцов-Платонов, что «они представляют наиболее полное выражение широкой православной русской мысли, обогащенной результатами светского знания, и приведшей эти результаты к одним началам, ... исконно составляющим коренное убежище православного русского человека»¹⁰.

Иванцов-Платонов отмечал также, что в сочинениях Хомякова рассеяно множество кратких и необычайно метких, глубоких, дающих богатый материал для живой мысли, взглядов и замечаний по различным частным и церковно-историческим вопросам. Поэтому, по мнению Иванцова-Платонова, эти сочинения необходимо признать достойными серьезного изучения — явлением в богословской литературе. Он был убежден, что идеи Хомякова окажут

влияние на повых деятелей богословской науки, на развитие и укрепление религиозного сознания в обществе. Это убеждение дало и надежду, что труды Хомякова будут изучать в духовных семинариях и широко публиковать.

Среди молодых представителей духовных учебных заведений уже сказывается сочувствие к тому строю мысли и тем приемам научного исследования, какими отличаются богословские произведения Хомякова, полагал Иванцов-Платонов. Он считал, что среди «брожения идей» на рубеже 50 – 60-х годов XIX в., которые увлекали молодежь на путь религиозного отрицания, именно сочинения Хомякова помогли лучшей ее части преодолеть материализм, идти правильным путем, «указав им светлый идеал православия, неизмеримо более живой, высокий и широкий всяких других идеалов, представляемых различными религиозными, философскими и политическими учениями, прояснив им живое отношение между верою и жизнью, показав им возможность живой самостоятельной мысли и широкой, полезной и увлекательной работы в сфере богословских и церковно-исторических исследований».

Кроме того, Иванцов-Платонов считал, что Хомяков посеял семена живого религиозного развития и в светском обществе: «... иных спас от сомнения и отрицания и утвердил в истине православия, в иных механическую формальную преданность церкви развил до сознательного и живого убеждения, в иных пробудил интерес к богословским и церковно-историческим исследованиям, иных, по крайней мере, навел на серьезное отношение к вопросу религиозному»¹¹. Высоко оценивая влияние Хомякова на современное ему общество, Иванцов-Платонов тем не менее полагал, что такие мыслители, как Хомяков, понимаются и оцениваются нескоро; их влияние проникает в общество постепенно, осознание подлинного значения трудов Хомякова принадлежит будущему.

С 1898 г. в «Трудах Киевской духовной академии» публикуется фундаментальный труд профессора В. З. Завитневича «Алексей Степанович Хомяков». Завитневич ставит Хомякова в один ряд с выдающимися деятелями России, оказавшими решающее влияние на ее развитие, такими как Петр Великий, Ломоносов и Пушкин. Но если Петр сблизил Россию с Западом и поставил ее «на пользование плодами европейской образованности вообще, Ломоносов насадил у нас положительную науку, Пушкин поставил наше художество в области слова на путь самобытного творчества, Хомяков сделал то же в области разыскания и установки высших начал жизни».

Завитневич считал, что задача Хомякова была наиболее трудной, так как ему пришлось иметь дело с главными началами жизни, для понимания существа которых нужно высокое интеллектуальное и духовное развитие, являющееся отражением культурного роста народа и которое бывает вообще уделом немногих. Поэтому, с этой точки зрения, если Петр, Ломоносов и Пушкин уже давно получили признание, Хомяков все еще остается у нас непризнанным. Это происходит из-за того, по мнению Завитневича, что «в жизни просвещенного класса нашего общества, в области как умственной, так и еще более религиозно-правственной, было и есть слишком мало условий, благоприятствующих изучению и пониманию этой колоссальной личности»¹².

Признавая, что идеолог славянофильства не был профессиональным богословом, Завитневич считал его вклад в развитие православной мысли «бесценным. Выдвигая в противовес односторонней западной образованности начала целостного русского просвещения, Хомяков брал на себя обязанность создать органичную систему мировоззрения, которая должна была отвечать на все важнейшие вопросы жизни. Заслугой Хомякова было установление правильного взаимоотношения религии и философии. И если у философов, как русских, так и западных, часто построения «выходили за пределы веры», то «у Хомякова метафизика неразлучно связана ... с метафизикой христианской, или догматической». Последовательное проведение «догматических принципов» в сфере гносеологии и философии позволило, по мнению богослова, создать славянофильскую философско-религиозную систему, которая, во-первых, «устанавливает совершенно твердую точку для соглашения знания с верою», и во-вторых, обосновывает, что «характер ... истории обуславливается характером веры. Она мера и причина ... прогресса, регресса и усыпления».

Хомяков ставил задачу создать систему богословия в духе православной церкви. Эту задачу он выполнил, считает Завитневич, во-первых, в катехизисном трактате «Церковь одна», во-вторых, в так называемых трех «Французских брошюрах», посвященных критике начал западных исповеданий. В названных работах мыслитель дал совершенно законченное учение о церкви со всеми входящими в него вопросами.

В связи с этим именно экклезиология, как считает Завитневич, доставила Хомякову славу выдающегося богослова и создала целую эпоху в нашей богословской науке. Решение проблемы свободы вероучения и церковного единства составляет кардинальный пункт

учения Хомякова о церкви, в основание своего подхода он кладет начала соборности, представляющей «единство во множестве» или «свободное единство по закону любви».

Многомное исследование профессора Завитневича является этапным для омысливания идейного наследия А. С. Хомякова. Оно свидетельствует о всевозрастающем интересе в среде богословов к трудам Хомякова как выдающегося представителя православной мысли.

Наконец, труд киевского профессора как бы подводит итог дискуссии о месте Хомякова в истории православной церкви, подтверждая православность взглядов философа.

Итак, во второй половине XIX в. в рамках православного богословия происходит переоценка места и роли богословских идей Хомякова. Негативизм сменяется доброжелательным отношением, светский богослов превращается в авторитетнейшего православного идеолога.

© И.А.Федотова, 1996

Федотова Ирина Александровна, старший преподаватель кафедры философии Нижегородского педагогического университета.

Примечания.

1. Богословский вестник. 1900. Ноябрь. С. 518.
2. Там же.
3. Там же. С. 519.
4. Там же.
5. Там же.
6. Там же. С. 522.
7. *Фedorовский Г. В.* Пути русского богословия. Вильно. 1994. С. 284.
8. *Андреев Ф. К.* Богословский вестник. 1915. Сентябрь-Декабрь. С. 585.
9. *Барсов Н.* Христианские чтения. 1869. С. 196.
10. *Иванцов-Платонов А. М.* Православное обозрение. 1896. С. 97-114.
11. Там же.
12. *Завитневич В. З.* Киев, 1902. Т. 1. Кн. 2. С. 1.

А. М. Сергеев

ПЛАТОНОВСКИЙ ПУТЬ РУССКОЙ МЕТАФИЗИКИ КОНЦА XIX - НАЧАЛА XX В.

Своеобразие русской метафизики эпохи «Духовного ренессанса» во многом обуславливалось пронизанностью идеями платонизма. Это способствовало выработке преимущественно методологического отношения к миру. Наиболее типичный пример представляет В.В.Розанов. В своем трактате «О понимании» он пытался переосмыслить «предмет, содержание и сущность науки» Планомерно проводя идею о том, что только в «понимании» по-настоящему раскрывается природа человеческого разума, а значит исключительно им в первую очередь должна быть занята наука, он рисует схему-проект грандиозного ее переустройства на новой основе. «Понимание», по мнению В.В.Розанова, предопределяет «знание» уже потому, что оно «сверхопытно» и проистекает из Среды «являющего» явления. В этом смысле оно способно держать «содержимое» мышления как «определенное», ибо, собственно, находится «пред» знаменем. «...Понимание, — отмечает В.В.Розанов, — или есть — и тогда оно не извращено, или извращено и тогда его совершенно нет».¹

Необходимость считаться с «началами» вещей и постоянным пребыванием «сокрытого» в действительности проявляется также в концепции истории Н.А.Бердяева, где он сопоставляет «реальный», эмпирический параметр жизни с ее «метафизическим» ракурсом.² Эта же перспектива определяет размышления С.Л.Франка о «металогическом» составе реальности, когда констатируется ее (реальности) непостижимость как раз ввиду онтологического вхождения в нее признаков Абсолютного.³ Наряду с «персональными» способами манифестации платонического по духу понимания для отечественной метафизической традиции была характерна и одна общая форма. Это — проблематика поисков смысла любой формы жизнедеятельности и жизни вообще, задающая особый вариант тематики философской литературы.⁴

Было еще одно — трагическое по своей неотвратимости — условие, способствующее развитию платонистической ориентации в русской метафизике. Под влиянием событий первой мировой войны и революции процессы деградации и аберрации действительности шли так быстро, что «распознавание сущности» становилось «жизненной потребностью» для тех, кто хотел сохранить в себе «человеческое». Жизнь на «вершинах» становилась биологической необходимостью; абсолютное «бытие» переставало быть возвышенным предметом философского созерцания и поэтического вдохновения, — пишет Ф. Степун, — и с каждым днем оно все больше становилось единственно возможной опорой нашей каждодневной жизни».⁵ Момент «абсолютности» в учении Платона выделяет В.Ф.Эри в последней своей работе, отмеченной 1917 годом, когда толкует суть платонизма как «избавление от оков мнений». Он противопоставляет связанной «логическими узами» «философии рабов» именно платонизм как выражение «философии свободных»⁶.

Вопрос об усвоении платонизма русской отечественной метафизикой прямым образом связан со способностью его трансформации внутри христианской культуры. Как уже понятно из предшествующего анализа, метафизика предстает очень сложно-расчлняемой средой человеческого «пограничья», к которому приобщают и философия, и религия, но над которым не властвует ни «разум», ни «вера». Дело в том, что сам момент постоянного возвращения человека к своим «истокам», фиксируемый в качестве поисков «утраченной» и «забытой родины» и сосредотачивающий в себе переживания «иномирной ностальгии», обязательно соотносится с благочестивым отношением к Тому, что вызывает человека. Поэтому правомерно говорить и о «религиозности» любой философии, и о «разумности» любой веры.

Платонизм в наибольшей степени способствовал удержанию в себе обоих этих моментов как раз в предельности их выявления. Метафизические параметры платонизма легко сочетались с основами христианского мировосприятия. Феномен русской «религиозной философии» образовался именно в топосе встречи платонизма и христианства. Сам акт ориентированности предмета религиозной философии на Абсолютное входил в этот предмет на правах мировоззренческой основы. Правомерность выделения особого типа — христианской — философии упиралась в необходимость теоретического разрешения вопроса о реальности присутствия Абсолютного и в горизонте бытия человека, и в горизонте

его мышления. Требовалось инструментально-техническим способом залатать пустое пространство между кантовской «вещью в себе», существование которой без «вещей» не допускалось, и платоновской «идеей», независящей в своем пребывании практически ни от чего. В результате, с одной стороны, Абсолютное оказывалось связанным с «ничто», а, с другой стороны, было предельным «нечто». Тем самым обеспечивалась онтологическая однородность Абсолюта, мира и человека. Острейшей задачей для русских метафизиков была нужда в разработке способа конкретизации метафизики. Необходимо было предложить такую философскую категорию, которая бы, не сбиваясь на «натурализацию» или «теологизацию», выделила режим действительного присутствия Абсолютного в «сознательной» жизни человека. Пути по осуществлению этой задачи были разработаны в начале XX века П.А.-Флоренским. На наш взгляд, совокупность предложенных им философских решений является одной из вершин отечественной и мировой мысли. К сожалению, приходится констатировать, что в условиях 20 - 30-х годов потенциал концепции конкретной метафизики Флоренского реализовался далеко не в полной мере и начинает осознаваться только сегодня.

Основной фундаментальной посылкой реформирования застоявшегося духа метафизики стала для Флоренского идея актуальной бесконечности.⁷ Актуальная бесконечность отражает, согласно Флоренскому, момент принципиальной предшественности в любом процессе развития такой области изменения, которая сама не может меняться. По существу, речь идет о том, что прежде как мы что-либо понимаем или в состоянии понять, мы уже имеем идею понимания. Поэтому, признавая вслед за Г.Кантором «актуальную бесконечность», наряду с «потенциальной бесконечностью», Флоренский стремится в расширительно-платонистическом смысле выделить в ней содержание превышения любой конечной константы, насколько бы великой она не была. Детализация представлений об «актуальной бесконечности» осуществляется выделением трех ее типов: Абсолютного самого по себе (Бога), Абсолютного в мире (трансфинитов, т.е. трансфинитных числовых порядков) и Абсолютного в духе (символов). Заслугу Г.Кантора Флоренский видит в разработке математического аппарата для восприятия и удержания «абсолютной бесконечности». Функциональная сущность «трансфинитов», по Флоренскому, состоит в раскрытии пребывания Абсолютного в реальности, в описании существования «сгустков трансцендентного» в действительности.

Таким образом, обращение к «актуальной бесконечности» акцентирует устанавливаемый Флоренским — метафизический — запрет на эмпирическую интерпретацию любых онтологических сущностей бытия. Поворот к построению «конкретной метафизики» связывается им с выявлением особой сферы опыта, так или иначе раскрывающей пребывание Абсолютного в конкретностях бытия.

Опыт встречи с Абсолютным, согласно Флоренскому, может приобретаться за счет концентрации мистических переживаний, приоткрывающих завесу обыденности над тем, что стоит «за» явлениями, а кроме того — в таинствах литургических действий, где совершается реальное субстанциальное преосуществление «физического» в «метафизическое».⁸

Другим способом столкновения человека с Абсолютным является соотнесение с символами. Как раз учение Флоренского о символе получило детальное философское обоснование. Символ в этом отношении понимается специфической структурой действительности, ее метафизической «постоянной», одномоментно присущей и Абсолюту, и миру, и человеку. Важно, что символ никогда не исчерпывается в данности. Он — только задан, т.е. присутствует в виде заданности за тем, что дано.⁹

«Символическое» видение реальности по-другому представляет ее собственную структуру. Каждый символ вычленяет определенный участок онтологичности мира. В результате реальность понимается как ряд символических образований, имеющих различную смысловую насыщенность в зависимости от представления в нем Абсолютного. Символ по Флоренскому, есть реальность, стянутая в одно целое и представленная ее пределом. Поэтому способом выявления реальности становится само описание символов посредством символов же. Флоренский намечает и обосновывает принципы типологизации и классификации символов.

Так как символ реально осуществляет явление Абсолютного в определенном, он неисчерпаем и неадекватен всему, чем является. Пониманием символа в качестве инобытийной структуры, постоянно раздвигающей границы конкретного, Флоренскому удается отразить ту металогическую природу бытия, которая неоднократно ускользала от пристального внимания философов. Мыслитель настаивает на том, что символ не может быть объяснен, а только описан. Идея о неразложимости символа на составные части ввиду неизбежного «остатка сути» имеет ряд важных методологических следствий. Одним из них является вопрос о границах науки: научное

объяснение всегда связано не с действительностью, а с принципами действительности. Человек всегда находится в ситуации отстояния от «сущности» вещей и взаимодействует с их «поверхностями». С «миром» он связан как раз через символы и умение их распознавать. С другой стороны, философский акт строится не на анализе метафизической реальности, а на принятии убеждения в ее существовании. Ведь философия связана непосредственно с «именами», ибо «Имя имени» для нее остается вечной тайной. «Действие мысли» может совпадать со «значением слова», указывающего на ее содержание, но целиком в нем не исчерпывается. «Слово» не может притязать на силу, его вызвавшую, оно обязательно ей своим появлением.

Понимаемое в формальном смысле единство «символизирующего» и «символизированного» давало Флоренскому возможность вполне «рабочего», прагматического отношения к символу. Он выступал в качестве почвы содержания «аллогичного», «инобытийного», «апофатического», т. е. сферой утраты и приобретения как феноменом, так и ноуменом своих предикативных определений. Соответственно, закладывалось новое видение проблем жизнедеятельности человека: при необходимости акцентировалось внимание на «инонаучной» природе символа, что позволяло апеллировать к нему как к фундаментально-неразложимому «нечто».

Панорама наиболее значимых направлений развития отечественной метафизики показывает, что на рубеже XIX - XX вв. эта традиция формировалась чрезвычайно интенсивно. К концу первой четверти XX в. были достигнуты важные итоги, сказывающиеся на современном состоянии философии. Однако большая часть концептуальных разработок еще ждет исследований.

© А.М.Сергеев, 1996

Сергеев Андрей Михайлович, кандидат философских наук, докторант Санкт-Петербургского государственного университета.

Примечания

- 1 *Розанов В.В.* О понимании. СПб., 1994. С. 6-7, 10-12, 16, 31, 46, 534.
- 2 См. работы Н.А.Бердяева «Истоки и смысл русского коммунизма» и «Смысл истории».

- 3 См. *Франк С.Л. Сочинения...*, С. 221-290.
- 4 Достаточно вспомнить названия произведений Е.Н.Трубецкого, С.Л.Франка, Н.А.Бердяева, П.А.Флоренского, В.Ф.Эрна. Истоки данной проблематики восходят еще к В.С.Соловьеву.
- 5 *Стенун Ф. Бывшее и не сбывшееся.* СПб., 1995. С. 460.
- 6 *Эри В.Ф. Сочинения...*, С. 497-498.
- 7 Она буквально пронизывает все ранние работы Флоренского с момента его учебы в университете. См.: *Флоренский П.А. Соч. в 4-х тт. Т. 1. М., 1994, С. 70-78, 79-128, 169-172*; его же: *Столы и утверждение Истины*. М., 1914, С. 43, 493-498; его же: *Пределы гносеологии. Основная автономия теории знания // Богословский вестник. 1913. Январь. Т. 1. С. 147-174.* См. также: *Переписка П.А.Флоренского с Андреем Белым. // Контекст. Литературно-теоретические исследования. 1991. М., 1991, С. 28.*
- 8 См. *Флоренский П.А. Соч. в 4-х тт. Т. 1. С. 190-194*; его же: *Общечеловеческие корни идеализма // Философские науки. 1990. №12. 765-70; 1991. №1. С. 106-119*
- 9 *Флоренский П.А. Соч. в 4-х тт. Т. 1. С. 159-160, 172, 187.*

Р.Х.Бариев

МАТЕРИАЛЬНАЯ И ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА ВОЛЖСКИХ БУЛГАР В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ

Время появления бургар-тюрков в Восточной Европе установлено недостаточно точно. По мнению одних ученых, они пришли на Кавказ, по крайней мере, века на два раньше гуннов. По воззрениям других, болгары были в составе гуннских племен, когда последние в своем движении на запад в 376 г. пересекли Волгу. Как бы там ни было, болгары-тюрки к VII-VIII вв. заняли огромные пространства, заселив земли от Урала и Волги до Северного Причерноморья и Дуная, от верховьев Дона до Северного Кавказа.

Пиком взлета государственности древних болгар была Великая Болгария, созданная ханом Кубратом в 1-ой половине VII в. в западной части Северного Кавказа и на Нижнем Дону. Однако государству древних болгар не суждено было долголетие. В 642 г. хан Кубрат умер, чем воспользовались хазары, которые к тому времени на Нижней Волге создали довольно мощное государство. Они начали планомерное завоевание земель Великой Болгарии. Сыновья Кубрата, нарушив завет отца о единстве, обособились друг от друга. Старший сын Батбай подчинился хазарам, его владения вошли в состав Хазарского каганата первыми. Средний сын Кодрак увел свои племена на Среднюю Волгу, они-то и составили в будущем костяк народности волжских болгар — предков казанских татар. Младший сын Аспарух прибыл со своими племенами на Дунай, дошел до Мизии, где пришлые болгары-тюрки смешались со славянами, восприняли их язык, а затем православие и дали начало Дунайской Болгарии.

Об этом приходится писать по той простой причине, что наш российский читатель в своей основной массе о булгарах ничего не знает. А то, что о них сказано в учебниках по истории Отечества, буквально в нескольких фразах, очень смутно освещает проблему.

Булгары в своем историческом развитии входили в контакт с десятками народностей и, естественно, испытывали на себе их культурное влияние и сами оказывали воздействие на другие народы. Особенно тесно переплелись исторические судьбы тюрко-булгар со славяно-русами. За 1,5 тысячи лет контактов они не только породнились кровно, но и нивелировались в материальной культуре. Эти народы-родственники выбрали разные пути в своем духовном становлении: у одного оно основано на исламе, у другого — на православии. Однако это не мешало им жить в плодотворном сотрудничестве как в делах трудовых, так и ратных.

Исследование менталитета этноса показывает, что есть нечто, что объединяет его представителей в единое целое. Основанием, объединяющим духовность народа в единую целостность, является этноноосфера — информационно-энергетическое поле, возникающее с образованием этноса, сопутствующее ему во всех фазах этногенеза и содержащее всю информацию о нем. Этноноосфера — это этническое поле, где хранится память этноса, его «душа», его сознание.

Большую роль в укреплении и развитии этноноосферы булгар сыграло принятие ими ислама: они оказались в зоне влияния растущего Арабского халифата. Можно предположить, что еще в те времена, когда савиры, барсилы и баранджары (булгарские племена) жили на Северном Кавказе и подверглись нападению арабских войск, какая-то их часть могла принять ислам как условие сохранения жизни, отказа от разрушения поселения или города, в котором они жили.

Для булгар, исповедовавших веру в единого бога неба Тенгри, при принятии ислама не существовало психологического барьера. Аллаха они восприняли спокойно, старые их представления о Тенгри вполне уложились в новую систему взглядов на мир, правда, пришлось изменить кое-какие моральные требования, но они в исламе носили довольно оправданный и рациональный характер. Лишь изменение ритуальной части религиозной веры могло вызвать некоторые затруднения: например, совершение намаза 5 раз в день — не простая задача, особенно для вповь обращенных.

Удивительно, как живучи стереотипы мышления. Даже такой глубокий мыслитель с обширными знаниями всемирной истории, как Л.Н.Гумилев писал: «Вероотступничество не укрепило, а ослабило Великий Булгар. Одно из трех болгарских племен — суваз (предки чувашей) — отказалось принять ислам и укрепилось в лесах Заволжья. Расколота болгарская держава не могла соперничать с иудейской Хазарией». ¹ Ссылка на книгу А.П.Ковалевского об Ибн-Фад-

лане говорит о том, что Л.Н.Гумилев вопреки фактам однозначно с доверием воспринял перевод и комментарии ученого. Известные арабо-персидские авторы X в. сообщали о том, что жители Булгарии — мусульмане. Анонимный автор в своей книге «Худуд ал-Алем» отметил: «Булгар — город с небольшой областью на берегу Итиля. В нем все (жители) мусульмане; из него выходит до 20000 всадников. Со всяким войском кафиров (неверных — Р.Б.), сколько бы его ни было, они сражаются и побеждают. Это — место крепкое, богатое. Сувар — город вблизи Булгара; в нем бойцы за веру, так же, как в Булгаре»². Но ведь сувары — это и есть «сувазы» А.П.Ковалевского, которые якобы не приняли ислам и ушли в Заволжье (хотя у Ибн-Фадлана не сказано, куда ушли не принявшие ислам и сколько их было).

Ибн-Русте еще в начале X в. писал о булгарах: «Большая часть их исповедует ислам, и есть в селениях их мечети и начальные училища с муэдзинами и имамами».³ Ал-Балхи, автор X века, и Ибн-Хаукаль отмечали, что «Болгар — имя страны, жители которой исповедуют ислам, и имя города, в котором находится главная мечеть. Недалеко от этого города лежит другой город — Сивар (или Сивара), где также находится главная мечеть».⁴ Марвази подтверждал: «Булгары — мусульмане воюют с неверными из тюрок, совершая против них походы, так как неверные вокруг них».⁵ Как видим, средневековые авторы — современники Волжской Булгарии — единодушны в утверждении, что булгары — мусульмане, и сувары в том числе.

Самое подробное сообщение о принятии булгарами ислама связано с именем Ибн-Фадлана. Весной 921 г. ко двору халифа Джафара аль-Муктадира прибыл посол из далекой северной страны Булгарии Абдаллах Ибн-Башту, по прозвищу Хазарин. Он привез письмо от «царя булгар» Алмуша (Алмаса) сына Шилки-эльтабара. В письме Алмас просил повелителя правоверных — халифа «о присылке к нему вероучителей, чтобы преподавать ему законы ислама, а также построить для него мечеть, в которой воздвиг бы для него кафедру-михраб, чтобы оттуда можно было от имени халифа произнести проповедь-хутбу в его собственной стране и во всех областях его государства. Кроме того, он просил повелителя правоверных о постройке крепости, чтобы скрываться в ней от царей — своих противников. Дело завершилось тем, что повелитель правоверных халиф аль-Муктадир дал согласие, о чем эльтабар булгар его просил».⁶ Посредником между послом Булгарии и халифом был Назир аль-Харамин, начальник внутренних покоев двор-

ца повелителя правоверных. Интересы Алмаса получить поддержку халифа, повелителя всех мусульман мира, и аль-Муктадира распространить ислам до далекой северной страны совпали. Не последнюю роль в этом деле играли торговые интересы. К тому же, сильно было стремление болгар освободиться от хазарской зависимости, в которой они продолжали пребывать до 965 г., пока русские и печенеги не завершили с двух сторон разгром Хазарии.

К лету 921 г. посольство во главе с Сусаном ар-Расси было сформировано. Однако миссия посольства в памяти людей сохранилась не по имени этого малоизвестного человека, а по записям его советника и секретаря Ахмеда Ибн-Фадлана, человека умного и образованного, который и был фактически руководителем посольства. Посольство выехало из Багдада в июне 921 г. и через города Хамадан, Рей, Нишапур и Мерв прибыло в Хорезм, а оттуда из Ургенча направилось на север и, пройдя земли тюрковогузов, печенегов, башгирдов, в мае 922 г. прибыло в Булгарию. В своих записках, которые Ибн-Фадлан вел в путешествии, он отметил много интересных сведений о жизни, быте и культуре болгар и других народов, встречавшихся на пути посольства, правда, перемежая свидетельства небылицами или недостоверными сообщениями.

На расстоянии суток пути от ставки по распоряжению Алмаса посольство встречали четыре князя, а также его братья и сыновья. «Они встречали нас, — пишет Ибн-Фадлан, — держа в руках хлеб, мясо, просо, и поехали вместе с нами. Сам царь встретил нас на расстоянии двух фарсахов (12 км — *Р.Б.*) от своей ставки. Увидев нас, он сошел с лошади и пал ниц, поклоняясь и благодаря великого и могучего Аллаха. В рукаве у него были дирхемы, и он рассыпал их на нас».⁷ В последующие несколько дней, пока посольство отдыхало после тяжелой дороги, Алмас собрал со всей Булгарии князей, предводителей и жителей страны, чтобы «слушать всенародно чтение письма повелителя правоверных». Далее Ибн-Фадлан более подробно описывает события, сопутствующие чтению письма халифа, а также писем его приближенных. «Когда мы закончили чтение (письма халифа — *Р.Б.*), они дружно воскликнули: «Велик Аллах!» таким криком, от которого задрожала земля», — пишет Ибн-Фадлан.⁸ В описании его царь болгар предстает внушительным, величавым. Его манера держаться, разговор, который он ведет с арабом по вопросам веры ислама и даже то, что он называл Ибн-Фадлана Абу-Бекр Правдивым, именем халифа-сподвижника пророка Мухаммеда, говорят о нем, как о правителе умном и сведу-

щем в делах веры и истории ислама. То, что ко времени прибытия в Булгарию Ибн-Фадлана там уже были мусульмане, не подлежит сомнению. Это обстоятельство отмечает и сам секретарь посольства: «Мы видели у них племя около пяти тысяч душ женщин и мужчин, все до одного принявшие ислам. Это племя называется Баранджар».⁹

Ибн-Фадлан заметил и те события, которые обычно характерны для фазы подъема этногенеза — например, борьбу между центральной и местной властями за самостоятельность — с перспективой быть во главе государства. Когда Алмас решил отправиться к реке Джавшир (М.Черемшан — Р.Б.), он послал за народом суваз (по переводу А.П.Ковалевского), сувар (по переводу Р.Г.Фахрутдинова), чтобы они последовали за ним, но те отказали ему. «Племя разделилось на два, — пишет Ибн-Фадлан. — Одна часть, состоящая из разного отребья, объявила себя независимой и во главе у них стоял некий самозванец Вырыг». Однако все окончилось миром: «Когда же царь пригрозил сувазам (суварам) наказанием, то они испугались и все вместе двинулись к реке Джавшир».¹⁰

Записки Ибн-Фадлана содержат сведения о жизни, быте, верованиях, обрядах, традициях булгар и других народов. Даже небольшой отрывок Записок дает материал к размышлению. «Сын царя булгар находится заложником у царя хазар, — пишет автор. — Как-то до царя хазар дошла весть о непревзойденной красоте дочери царя булгар и он послал сватать ее. Царь булгар же отказал ему в этом. Тогда царь хазар послал к нему войско и взял ее силой, хотя тот является иудеем, а она мусульманкой. Вскоре она там умерла. Тогда царь хазар потребовал у царя булгар вторую дочь. Как только весть дошла до булгарского царя, он решил упредить это и выдал дочь за князя племени эскел, находящегося под его властью. Вот такие обстоятельства побудили царя булгар отправить халифу письмо, в котором он просил его построить крепость для защиты от его врагов, в том числе и от царя хазар».¹¹ При чтении этого отрывка сразу возникает вопрос: если дочь булгарского царя была мусульманской, то кем же был сам царь — мусульманином или язычником? Видимо, булгарский царь уже был мусульманином и вызов посольства халифа, связанный с вероучением и постройкой крепости, прежде всего, преследовал цель заручиться поддержкой мощного Арабского халифата, который, как известно, был враждебен Хазарии. В дальнейшем из Записок выясняется, что и деньги, испрошенные у халифа для постройки крепости были нужны царю просто как «благословление», как стремление иметь крепость, пост-

роенную на денежные средства, накопленные «из дозволенных религиозным законом источников», что могло бы принести, по мысли Алмаса, благополучие стране. И он говорит Ибн-Фадлану: «...Если бы я захотел построить крепость на свое серебро или золото, то для меня не было бы никакой трудности». ¹² И второй вопрос: если болгарский царь выдал свою вторую дочь — мусульманку (а в этом не приходится сомневаться, если сам царь был мусульманином), за князя племени эскел (эсегель), то кем был этот князь — мусульманином или язычником и как венчали молодых — по мусульманскому обычаю или языческому? Ответ ясен: царь-мусульманин мог выдать свою дочь только за князя-мусульманина, тем более находившегося в его власти.

После отбытия посольства Арабского халифата исламизация Булгарии совершалась ускоренными темпами и к концу X в. новая вера победила повсеместно, — тем более, что общественное сознание народа к этому событию уже было подготовлено предшествующей идеологией верховного бога Тенгри. «Могильников и погребений XI - XIII вв., совершенных по языческому обряду, на территории Волжской Булгарии не обнаружено, — пишет Г.М. Давлетшин. — Это со всей очевидностью свидетельствует о том, что в указанное время ислам победил на всей территории от Самарской Луки на юге до Камы на севере, охватив и правобережные районы Булгарии, где, в частности, было окончательно уничтожено... языческое святилище на Тигашевском городище». ¹³ Таким образом, на основе ислама была создана мощная этноосфера с общей несущей частотой для всего болгарского народа. Она консолидировала, укрепила Булгарию как единое государство, позволила ей выдержать все последующие невзгоды, которые выпали на долю болгарского народа, — основного населения страны. Ислам был тем барьером, который не позволил булгарам раствориться среди других, немусульманских народов, сохранить свое лицо, несмотря на давление православных славян и тюрок, в окружении которых булгары жили в последующие века.

«Принятие ислама булгарами, — писал А.П. Смирнов, — имело для государства большое значение, так как приобщило значительный круг населения к мусульманской культуре, являвшейся в то время передовой культурой Востока. Вместе с тем эта религия, как более отвечающая социальному строю, феодальным отношениям, должна была сыграть некоторую прогрессивную роль в тех условиях». ¹⁴

В XI веке создается и укрепляется болгарское государство феодального типа с довольно четкими границами, с соответству-

ющей структурой власти, чиновничеством, судопроизводством, войском и с пронизывающей все слои общества государственной религией — исламом. Во главе государства стоял царь, или «эмир» (с добавлением древнего названия «эльтебер»; в народе его величали «патша», «падишах», «хан»). Многочисленные социальные группы резко отличались друг от друга как делами, которыми они занимались, так и своим положением в обществе. Соответственно, и доходами. Государственная система Булгарии того времени вполне соответствовала потребностям общественной жизни и функционировала вполне эффективно, что подтверждают экономические успехи, расцвет ремесел, искусств, а также обширные международные связи. В русских летописях и сочинениях арабо-персидских авторов в XI - начале XIII в. Булгария выступает как единая земля — Булгар с единым народом булгары. Это свидетельствует о том, что булгарской этнической системе удалось избежать пассионарного перегрева, который приводит к внутренним катаклизмам и снижению резистентности этнической системы.

Большое место во внутренних делах Булгарии занимало градостроительство. Укреплялись и расширялись города, основанные еще в X в., такие как Биляр (Великий город), Булгар (Бряхимов в русских летописях), Ошель, Сувар; возникли новые: Казань, Кашан, Жукотин, Кременчук, Мардан и другие. Возникновение городов, возведение вокруг них оборонительных сооружений укрепляло самосознание булгарского этноса, придавало ему уверенность в своих делах, которые будут защищены от иноземных захватчиков. В городах строились общественные здания: мечети, караван-сарай, правительственные и судейские палаты, бани, а также дворцы знати, сначала деревянные, а затем каменные и кирпичные («кирпич» лингвисты считают булгарским словом). Однако по большей части дома в городах были деревянными: они строились из сосны, а крепостные стены из дубовых бревен. В скандинавских странах Булгарию называли не только «Булгарленд» (Булгарская земля), но и страной городов — «Гардарика».

Другим важным элементом булгарской этноноосферы было ремесленное производство. «Ведущую отрасль ремесла представляла собой черная металлургия и обработка железа, — пишет С.М.Червонная. — К XI веку, несомненно, не только уже существовало разделение труда между металлургами и кузнецами, но и в кузнечном искусстве и ремесле определилась своя, более тонкая дифференциация. Была заметна разница между простой, далекой от искусства продукцией сельских кузниц и совершенными в эстети-

ческом отношении изделиями из железа и стали искусных городских ремесленников, у которых уже получила развитие система строгой профессиональной учебы — подготовки подмастерьев при опытных мастерах.»¹⁵ Из железа болгарские мастера изготавливали оружие, орудия труда и предметы быта. Ремесленники-медники производили в основном изделия бытового назначения — ритуальную и светскую посуду (кумганы, блюда, кубки и др.), также полированные медные зеркала, украшения и декоративные детали для конской сбруи. Ювелирное ремесло занимало в болгарском обществе наиважнейшее место, его изделия пользовались высоким спросом и в самой Бугарии, и за ее пределами.

В работах болгарских мастеров нашли отражение мировоззрение и мифология народа, а также народные предания. Например, широко был распространен так называемый «звериный стиль». Образцом этого стиля могут служить бронзовые замочки в виде фигурок барса-единорога. «Замки в виде фигурки барса в массовом виде производились в Биляре, — писал А.Х.Халиков. — Барс — хищное животное кошачьей породы, распространенное в горах восточной части Средней Азии, Южной Сибири и Алтая — был, очевидно, тотемным животным одного из ведущих болгарских племен в Поволжье и на Среднем Кавказе — барсил. Само название этого племени состоит из двух древнетюркских слов: «барс» — хищный зверь, тигр, один из почетных символов двенадцатилетнего животного календаря-цикла и «ель», «иль» <...> — племенной союз, племя, народ, государство, страна. Таким образом, барсил — племя, племенной союз или народ барсов. Как известно, барсилы или серебряные болгары составляли ведущую группу болгарского населения Волжской Бугарии, из их среды избирались и болгарские цари, которые иногда именовались царем болгар и барсил. По мнению видного татарского историка Ш.Марджани, барс был знаком (ураном) болгарских царей».¹⁶ Видимо, для отличия военно-племенных вождей от простых воинов в древности у барса появляется такой важный атрибут как рог — рогатый барс, а также крылатый. В тюркских сказках и преданиях рог был принадлежностью головного убора одного из самых легендарных царей — Александра Македонского (Зюлькарная).

Высокого уровня достигло в Бугарии производство керамических изделий: высокохудожественной посуды, светильников, сосудов для благовоний. В городах изготавливались разнообразные керамические горшки и корчаги, кувшины и котлы, блюда и чаши. Гончарные изделия являлись частью болгарского «экспорта».

С.М.Червонная пишет: «Раскопками в Суздале были обнаружены остатки гончарного горна с обломками типичной болгарской керамики, что свидетельствует не только о вывозе из Булгарии кермических изделий, пользующихся популярностью на Руси, но и о приглашении в Суздальскую землю болгарских опытных и искусных гончаров».¹⁷ Керамическое искусство болгар развивалось скачками, один из которых произошел в XII в. — горновой обжиг вместо кострового обеспечил новое качество изделий.

И все же основой жизни Булгарии было, разумеется, сельское хозяйство. Из деревни поступали в города не только зерно, мясо и другие продукты, но и шкуры животных, из которых выделялась лучшая в Восточной Европе кожа. «Доныне под именем Болгар, — писал Н.М.Карамзин в своей «Истории», — разумеется в Турции восточные сафьяны, а в Бухарии юфть: из чего заключают, что Азия получала некогда сей товар от Болгаров. Достоинно примечания, что в древнем их отечестве, в Казани, и ныне делаются лучшие из Русских сафьянов».¹⁸

Сырье для прядения и ткачества, «экспорт» зерна (прежде всего, в Суздальскую и Новгородскую Русь) составляли одну из самых доходных статей внешнеторговых связей Булгарии. Н.М.Карамзин, ссылаясь на летописи, пишет, что в 1023 г. в Суздальской земле разразился голод и «между тем жители искали помощи в изобильной стране Казанских Болгаров, и Волгою привезли оттуда множество хлеба... Голод миновался».¹⁹

Он же, отмечая события 1231 г. и ссылаясь на Татищева, пишет, «что Болгары возили тогда хлеб по Оке и Волге во все города Российские, и прислали Великому Князю Георгию (Юрию Всеволодовичу — Р.Б.) 30 судов с житом: за что Георгий отдал их золотом, серебром и костями рыбьими».²⁰

Видимо, болгарского хлеба лишились новгородцы, когда в 1170 г. Андрей Боголюбский осадил за своеволие Новгород, но, не сумев взять его, запер торговые пути, по которым в Новгород шел поволжский хлеб, в результате чего в городе начался голод и новгородским боярам пришлось уступить и принять в князя ставленника Андрея.²¹

В укреплении этноноосферы болгар имело особое значение развитие духовной жизни. Булгарское общество в XI - XIII вв. достигло высокого уровня в экономическом, социально-политическом и культурном росте. Булгарская культура этого периода была культурой письменной. «Еще до проникновения арабского алфавита, — пишет Г.М.Давлетшин, — болгары пользовались рунической графикой, близкой к тюрко-орхонской. О бытовании у

болгар в VIII - IX вв. рунической письменности говорят надписи из Маяцкого и Саркелского городищ, коллекции Новочеркасского музея <...>, Надь-Сент Миклошского клада (Венгрия) <...>, Дунайской Болгарии <...> и т.д.»²² Эти факты подтверждаются также исследованиями С.А.Плетневой, которая, основываясь на прочтении надписей на камнях и бытовых вещах, найденных в Маяцком городище, пишет: «Предметы, на которых сделаны надписи, и само их содержание свидетельствуют о широко распространенной среди жителей Хазарии грамотности — грамотой владели простые строители крепости и степные кочевники среднего достатка».²³ Эти факты говорят о том, что болгары вполне были готовы принять письменность на основе арабской графики и в дальнейшем поднять свою письменную культуру на более высокую ступень. В период расцвета Булгарии уже существовала широкая сеть начальных школ при мечетях с муэдзинами и имамами, которая сохранилась в деревнях до Советской власти.

В Булгарии появляются высшие и средние религиозные учебные заведения — медресе. Шакирты (студенты) из болгар получают образование не только в своих медресе, но и в восточных странах — в Средней Азии и на Ближнем Востоке. В то же время шакирты из этих стран обучаются в учебных заведениях Волжской Булгарии. С принятием ислама в страну из Средней Азии проникает рукописная литература. С появлением бумаги и рукописных книг в Булгарии становится возможным обучать письму более широкие слои населения. «В распространении грамотности среди широких слоев населения, — пишет Г.М.Давлетшин, — было заинтересовано и мусульманское духовенство, ибо умение читать и писать по-арабски давало возможность непосредственно познакомиться с Кораном, религиозными книгами, осваивать дидактическую литературу, направленную, главным образом, против языческих традиций. Следовательно, процесс распространения элементарной грамотности и исламизация болгарского общества шли параллельно».²⁴

Крупнейшими научными центрами страны были города Булгар, Сувар и нижнебулгарский город Саксин. Наиболее образованной частью населения были богословы, проповедники и государственные чиновники.

В какой-то степени представление о духовной жизни болгарских городов дает арабский автор XII в. ал-Гарнати, говоря о городе Саксине: «А в середине города живет эмир жителей Булгара, у них есть большая соборная мечеть, в которой совершается пят-

ничное моление, и вокруг нее живут болгарцы. И есть еще соборная мечеть, другая, в которой молится народность, которую называют «жители Суvara», она тоже многочисленна». И далее: «А в день праздника выносят многочисленные мимбары (возвышение, с которого в мечети произносят проповеди — Р.Б.) и каждый эмир молится с многочисленными народностями. У каждой народности есть кадии (мусульманские судьи — Р.Б.), и факихи (правоведы — Р.Б.), и хатибы (проповедники — Р.Б.)».²⁵ В городах практиковали табибы (врачи).

Одним из первых ученых Волжской Булгарии XI в. был Бурхан-ад-дин ал-Булгари. Он известен своими трудами по фармакологии, риторике и богословию. Широкое распространение на Востоке получили труды болгарского ученого Сулеймана ибн Дауда ас-Саксини-Суvari, богослова и писателя, выходца из Суvara, жившего в городе Саксине. Он написал на персидском языке труд дидактического характера под названием «Свет лучей — правдивость та'йн», затем перевел его на арабский язык, назвав «Порадующий больных душ». И наконец, «Цветок сада, порадающий больных душ» — это сокращенный вариант двух первых книг. Сулейман ибн Дауд ас-Саксини-Суvari посвятил все свои сочинения учителю — Абу-л-Аля Хамиду ал-Булгари, у которого учился в медресе. Последний был энциклопедически образованным ученым, широко известным на Востоке, в тонкостях разбирающимся в научной и богословской литературе мусульманского мира. Булгарские ученые и богословы были хорошо известны в Средней Азии, Хорасане. Некоторые из них жили и творили на Востоке, иногда занимая в тех странах религиозные и административные посты. Так, например, Ходжа Ахмед Булгари был учителем и шейхом знаменитого султана Газневидского государства, куда входили территории современного Афганистана, ряд областей Ирана, Средней Азии, Индии, Махмуда I Газневи (967 - 1030).²⁶

Значительное развитие в Волжской Булгарии получили математика, астрономия, химия, медицина, география, история и другие науки. В Булгарии было известно несколько календарей. Знания по астрономии булгарские ученые приобретали в Средней Азии и в странах Ближнего и Среднего Востока. Булгары умели применять железо, медь, никель, свинец, олово, ртуть, серебро, золото, сурьму и т.д. Кузнецы производили сталь повышенного качества, владели основами сварки и пайки, а также изготовления различных сплавов на основе меди. Высокого совершенства достигли мастера, изготавливающие украшения и предметы быта из меди, золота и серебра.

Булгарские ученые-медики, знакомые с основами химии и фармацевтики, также получили широкое признание не только в Булгарии, но и в странах Востока. Одними из них были братья Таджетдин и Хасан ибн Йунус ал-Булгари. Таджетдин ал-Булгари написал сочинение «Лучшие лекарства от отравления», а его брат Хасан по просьбе известного врача Бадр-ад-дина Махмуда ибн Усмана в 1220 - 21 гг. переписал его. Трактат по фармакологии «О простых лекарствах» написал также Бурхан-ад-дин Ибрагим ибн Йусуф Булгари, имя которого было известно в мусульманских странах. Всему Востоку было известно имя целителя Ходжи Булгари в Газни. Он был усыновлен поэтом Хакимом Санаи, но прожил недолго — умер в возрасте 39 лет. Поэт же посроил на его могиле надгробие, воспел его талант врача в стихах. «Это может быть тот самый Ходжа Ахмед Булгари, который был учителем и шейхом знаменитого султана Махмуда Газневи, — делает предположение Г.М.Давлетшин. — И в наши дни мусульмане со всех концов мира приходят к могиле булгарского лекаря и к источнику с его именем, надеясь избавиться от недугов. В 1971 г. на его могиле был воздвигнут мавзолей из белого мрамора».²⁷ Широкое распространение в Булгарии получила книга таджикского ученого-медика Авиценны «Каноны врачебной науки». Под именем Абу Гали-сина он известен булгаро-татарам до сего дня, прежде всего через прекрасную легенду о нем, написанную булгаро-татарским просветителем XIX в. Каюмом Насыри, которая, видимо, восходит к народным сказаниям.

Развитие торговых связей Булгарии с Востоком и Восточной Европой требовало совершенствования географических знаний. Прежде всего булгарские купцы, путешественники и проповедники знакомились с другими странами по сочинениям таких мусульманских географов, как ал-Балхи, ибн Халдун, ал-Масуди, ал-Марвази, ал-Идриси и др., которые традиционно делили известные земли на семь климатов со входящими в них странами. Сведения о седьмом климате, т.е. о северных странах и народах, арабские географы получали в Булгарии, что видно из сочинений Ибн-Фадлана (X в.), ал-Гарнати (XII в.), Ибн ал-Нугмана (XIII в.) и др. Булгары хорошо знали и имели связи с народами, которые жили от них на север вплоть до Северного Ледовитого океана. К северу от удмуртов (чирмеш, ар) жил народ вису (ису), за ними югра (юра), а на берегу Темного моря, за горами, обитали, по представлениям булгар, дикари. Естественно, булгары имели ясное представление о Руси и ее городах, о землях, лежащих к Востоку и югу. Они

никогда не забывали о Кавказских горах, Каспийском, Черном, Азовском морях, рядом с которыми когда-то жили их предки, и рассказы о них передавались из поколения в поколение.

В XI - XII вв. в Волжской Булгарии появляются первые ученые-историки, которые обобщают «преданья старины глубокой». Одним из них был Якуб ибн Нугман (1058/59 — 1164), написавший «Историю Булгара». Эту книгу упоминает в своем сочинении Абу Хамид ал-Гарнати, который дает ей высокую оценку и приводит из нее отдельные отрывки. Булгары обладали сведениями и по истории других народов. В частности, им было известно имя Александра (Искандера) Македонского. С высокой степенью достоверности можно сказать, что в Булгарии при эмирах находились летописцы, которые писали деяния не только правящих в то время эмиров, но и их предков, ибо родословные в престолонаследовании были очень важны — они доказывали легитимность правящих монархов. Кроме того, было в традиции даже простых булгар знать своих предков до девятого колена.

Достойное место в мусульманском мире занимали булгарские богословы и философы. Естественно, в то время споры, диспуты шли по вопросам толкования Корана. Уже в X веке булгарские богословы приступают к изучению хадисов — преданий об изречениях и делах пророка Мухаммеда. О хадисах и их понимании писали Абу-л-Аля Хамид ибн Идрис ал-Булгари и Сулейман ибн Дауд ас-Саксини-Суварии. Многие богословские и философские проблемы нашли отражение в таких сочинениях, как «Полезные сущности» и «Всеобъемлющий» Ходжи Ахмеда ал-Булгари, «Трактат» Бурхан-ад-дина ал-Булгари и других. Духовная жизнь Булгарии протекла на достаточно высоком для своего времени уровне и была вплетена в общую ткань мусульманского мира. Булгарские проповедники ислама оттачивали свое мастерство богословов не только среди единомышленников в странах Востока, но и претворяли в жизнь принципы, которым они следовали. Подвижники распространяли ислам среди башкир, некоторой части финно-угорских народов. Известно, что со словом пророка Мухаммеда они ездили и в города Руси. Не только богословы, но и ученые мусульманских стран в то время писали свои труды и трактаты на арабском языке — на языке науки исламского мира. Есть все основания надеяться, что нас еще ждут значительные открытия трудов булгарских ученых в архивах и хранилищах книг в странах Ближнего и Среднего Востока.

Те войны, что пронеслись по Булгарии огненным смерчем в XIII и XVI веках, уничтожили прежде всего такие культурные

достижения болгар, как книги, написанные на бумаге (иногда в нескольких экземплярах), архивы эмиров и ханов, а также летописи, которые велись при них. Горели деревянные города — горели и книги. К сожалению, у болгарских мусульман не было даже ничего похожего на русские православные монастыри, где велись бы летописи и хранились книги. Этим объясняется малочисленность и отрывочность доходящих до нас образцов литературных памятников болгар. Поэтому так ценна для нас поэма болгарского поэта и мыслителя Кул Гали (погиб в 1236 г.) «Кысса-и-Йусуф», сохранившаяся в полном объеме благодаря народной памяти. И до него болгарские писатели и поэты создавали художественные произведения. Особой популярностью среди болгар пользовалось религиозно-дидактическое произведение Сулеймана ибн Дауда ас-Саксини-Суварн «Зухрат ар-Рийаз», написанное в виде небольших рассказов-хадисов и расцвеченное известными в то время художественными средствами. «Близость волжско-болгарского языка к другим тюркским языкам (кипчакскому, огузскому, уйгурскому), — пишет Г.М. Давлетшин, — дала возможность взаимно обмениваться литературными достижениями. Болгарские письменные памятники находили более широкую аудиторию тюркоязычных читателей».²⁸

Многокомпонентная материальная и духовная культура усложняла этноноосферу болгар, она вибрировала более мощно, захватывая в поле влияния многие племена и народности, которые начинали осознавать себя как представители единого народа. К болгарам тяготели под воздействием их этноноосферы многие окружающие их народы. Именно в это время хазары, как близкие родственники болгар по крови и по духу, стали называться их именем как низовские болгары. Этноноосфера болгар в XI - XIII вв. достигла такого уровня развития, когда заимствования из культур других народов, в частности, арабов, хорезмийцев, русских, перерабатывались в болгарском духе и входили органически составной частью их менталитета и бытия. Пространственно этноосфера болгар охватывала земли от Северного Ледовитого океана до Каспийского моря и Северного Кавказа, от реки Яика до бассейнов Дона и Оки. И это не преувеличение. Дело в том, что в последующие века, когда болгары потеряли политическую самостоятельность, их имя стало скрываться под другими названиями — черные клобуки, черкасы, асы(ясы), бродники, казаки, татары. Ибо летописцам, которые переписывали сочинения своих предшественников, казалось, что не могло быть величия у народа, который не мог его сохра-

нить, а народ побежденный и расколотый теряет свое самосознание, его этноносфера замыкается в себе и не реагирует на новые названия распавшихся его частей.

Многих исследователей удивляет то обстоятельство, что за каких-то 107 лет своего существования Казанское царство достигло значительных высот в своем материальном и культурном развитии. Ничего удивительного здесь нет, если учесть, что Волжская Булгария VIII — первой половины XV в. и Казанское царство второй половины XV — первой половины XVI в. — государственные образования одного и того же болгарского этноса. «Булгарская культура, — пишет С.М.Червоная, — непосредственно подготовила почву для татарского искусства последующих исторических этапов, прежде всего для культуры Казанского ханства, пережившей в XV — первой половине XVI в. свой яркий рассвет, органически переросла в нее, получила в ней свое продолжение и творческое, обогащенное новым опытом развитие».²⁹

Современные историки, освещающие те или иные стороны жизни Казанского царства (если даже они признают полную преемственность его с Волжской Булгарией), не преминут добавить, что этническая основа казанских татар не совсем совпадала с теми волжскими булгарами, которые в 1236 г. встретили монгольское нашествие. При этом обычно ссылаются на слова Казанского летописца, что в Казань пришли «мнози варвари». Но они забывают добавить, что в Булгарию в основном пришли нижневолжские булгары после разгрома Аксак Тимуром Сарая-Берке, Сарая-Бату и других золотоордынских городов, где они проживали. Любая этническая система всегда открыта для приема иноплеменников, но этнос по своей природе от этого не меняется. Основой его относительной неизменности, т.е. такой основы, которая позволяет нам говорить о нем как об одном и том же этносе, является присущая ему этноносфера. Этноносфера коренного этноса настолько сильно влияет на пришельцев, что уже через поколение потомки их считают себя представителями народа, принявшего их отцов. Подобная ассимиляция происходит обычно добровольно. Никто не может принудить человека сменить национальность, если он этого не желает, т.е. этноносфера предков оказывает на него настолько сильное воздействие, порвать которое он не в состоянии. Во время распада Золотой Орды на Русь осело столько выходцев из нее, особенно в южных районах, что можно было бы предположить, что природа русского народа изменилась коренным образом. Но на самом деле этого не произошло. Русский народ по своей природе не изменился, ибо его мощ-

ная этноноосфера, переделав мысли и чувства пришельцев в соответствии со своей несущей частотой, уравнила их с русскими. Подобные процессы происходили и в Булгарии. В Казанском царстве булгары переживали инерционную фазу своего этногенеза. Никакого зарождения нового этноса казанских татар, как утверждают некоторые историки, в Казанском царстве не происходило. Если бы такой этнос возник, то в 1552 г. Иван Грозный не смог бы взять Казань, а если бы даже взял, то в дальнейшей борьбе был бы вытеснен за пределы страны, ибо этнос на фазе подъема, а именно в этой фазе находился бы так называемый казанско-татарский этнос, не победим.

«Казанская культура этого столетия (второй половины XV-первой половины XVI века), — пишет С.М.Червонная, — отличалась развитым синкретизмом, гармоничным взаимодействием и одновременным расцветом разных форм практической деятельности, в которых проявлялся творческий дух человека. Прогресс касался всех видов духовной и материальной культуры татарского народа: уровня образования, широкого распространения письменности, развития гуманитарных и точных наук, расцвета литературы, поэзии, музыки, градостроительства, всего комплекса изобразительных и декоративных искусств, ремесел, наконец, самого быта, образа жизни людей».³⁰ Данная характеристика полностью соответствует инерционной фазе этногенеза и мощной этноноосфере булгар, история и культура которых к тому времени уже насчитывала восемь столетий.

О том, как выглядела Казань того времени, мы можем судить лишь по оставленным очевидцами свидетельствам, да по результатам археологических раскопок. О богатстве и красоте ханской Казани казанский летописец сообщает следующее: «И великим богатством Казань воскине, и необычайного красотою восня, и забывше всяк человек иноземец, видевше царьство то, отца своего и мать, и жену, и деги, и племя свое, и друзи, и землю свою, и жить в Казани и не помышляюще воспать во отечество свое обратитися».³¹ Анонимный русский автор, очевидец событий октября 1552 г., в своем поэтическом «Сказании о царстве Казанском» писал:

«И когда Казань-город очистили,
В нес сам самодержавец наш выехал...
Он приехал на площадь великую,
У царева двора с коня доброго
Соскочил, удивляясь бывшему...
Не напрасно казанцы противились
И сражалсь со славою до смерти,
Ибо царство сие стоит этого!
И вышел он во двор, в сени царские,

И пошел в злаговерхие теремы,
И палаты любуясь осматривал,
Хоть была красота их разрушена
От стрельбы непрестанной от пушечной».³²

Город действительно был красив. Мощные стены окружали ханский дворец, расположенный в северной части кремля. А.М.Курбский, участник взятия Казани пишет: «...Ко двору цареву: бо бе зело крепок, между палат и мечетей каменных, оплотом великим обточен».³³ Казань была окружена высокими мощными стенами, которые представляли собой срубы из толстых дубовых бревен, приставленных вплотную друг к другу и засыпанных землей, камнем, щебнем и песком. На стенах на определенных расстояниях друг от друга имелись боевые башни. Русский летописец пишет, что когда Иван Грозный осматривал город перед штурмом, то он «стенные высоты и мест приступных увидев, удивился необычайной красоте крепостного града».³⁴

В Казанском кремле существовало пять каменных мечетей, среди которых своей грандиозностью и красотой выделялась соборная мечеть Кул-Шерифа с 6-ю или 8-ю минаретами. «В архитектурном образе «зело высокой» казанской мечети Куль-Шерифа, — пишут Ф.Х.Валеев и Г.Ф.Валеева-Сулейманова, — по-видимому, зодчие выразили идею величия сильного централизованного государства. Мечеть занимала центральное место в ансамбле Казанского кремля. Не исключено, что облик мечети был знаком Постнику Барме, строителю белокаменных стен и башен Казанского кремля и церкви Василия Блаженного в Москве на Красной площади».³⁵ В Кремле находились мавзолей-усыпальницы ханов и крупных вельмож, а также медресе (средние и высшие духовные школы). Рядом с ханской резиденцией располагались дворцы знати и духовенства. В городе имелись общественные бани и другие сооружения общегородского назначения, бревенчатые мостовые.

Подводя итог описанию археологических находок, С.М.Червонная отмечает: «Все это вместе с летописными и литературными источниками свидетельствует о многогранно развитой архитектуре казанских татар, которые возводили не только уникальные дворцы и высокие мечети, поражающие воображение современников, но умело строили все, что необходимо для жизни большого города, торговых и ремесленных посадов: мастерские ремесленников, в том числе металлургические центры, где плавился чугун, варилась сталь, стояли кирпичные горны; кузницы; торговые объекты, караван-сарай, рынки с их рядами и навесами, лавками и

скамьями, склады; причалы (произведениями местных конструкторов, плотников, резчиков были также суда казанского флота — легкие плоскодонные струги с отвесными стенами, приводимые в движение веслами и парусами; тяжелые, с водоизмещением во много тонн насады; лодки-паузки и т.п.); транспортные сооружения от речных маяков до сухопутных «ям»-станций; гидротехнические узлы, каналы, водопроводы, бани и т.д.».³⁶ Все это мог создать только этнос, имеющий за плечами богатые достижения и традиции материальной и духовной культуры в инерционной фазе своего этногенеза. Таким этносом были булгары. Никакой «ключительной стадии этногенеза казанских татар» в этот период не происходило и не могло происходить по причине того, что во время существования Казанского царства на его территории с установившимися в своем развитии народами — булгарами, чувашами, марийцами и др. не было условий, необходимых для возникновения какого-то нового этноса. От названия старого этноса новым именем новый этнос не рождается. Мощную этноноосферу булгар, вобравшую в себя все лучшее, что было создано ими в течение восьми столетий ко времени возникновения Казанского царства ничто не могло изменить, она лишь расцвела. Пока функционирует и развивается этноноосфера этноса его природа по своей сути не меняется.

Развитие хозяйственной жизни и торговли привело к тому, что в Казанском царстве возникли новые города: Алат, Арск, Лаиш, Тятеш, Алабуга — все на правобережье Камы и Волги, что может быть объяснено тем, что власть казанских ханов на другие земли Булгарии не распространялась. Возможно, существовало еще одно государство булгар; условно назовем его Балымерским, которое находилось на левобережье Камы и Волги. Об этом есть «глухое» сообщение в первой редакции «Казанской истории», изъятые из последующих редакций. Казанский летописец описывал расположение Казанского царства следующим образом: «На сей стороне Камы реки, концом же прилежаше к Богларстей земли (Болгарской земле. — Р.Б.)». ³⁷ Причиной забвения «Балымерского царства» может быть гибель письменных источников о нем или умышленное сокрытие их заинтересованными лицами, а затем утеря в глубине веков. Это государство, видимо, формально считавшееся образованием более высокого порядка по отношению к Казанскому царству, которое находилось под его номинальным правлением, не проявило себя по отношению к соседям, прежде всего к русским, какими-либо действиями и поэтому осталось вне описа-

ния или упоминания летописцами. Иначе и быть не могло — булгары в рассматриваемый период находились в инерционной фазе своего этногенеза и все их помыслы были направлены не на внешнеполитическую деятельность, в том числе и не на войну, а на устройство своей внутригосударственной жизни, позволяющей создать нормальные условия для развития экономики и культуры, а следовательно, бытия отдельной личности. Казанское царство было форпостом на пути расширяющего ареал своего существования русского этноса в конце фазы подъема и перехода к акматической фазе этногенеза, поэтому Казань и борьба с ней вошли во все русские летописи. Казанские булгары, более организованные в военном отношении, защищали внутренние области Булгарии с запада.

Булгары были не только торговым, но и земледельческим народом. Земледелие у них достигло высокого уровня развития. А.М.Курбский, возглавивший в 1552 г. поход русских полков до Арска, писал: «В земле той поля великие и зело преизобильные и гобзующие на всякие плоды; тако же и дворы княжат их и вельможей зело прекрасны и воистину удивления достойны, и села часты; хлебов же всяких такое там множество, воистину вере ко исповеданию неподобно; аки бы на подобие множества звезд небесных; также и скотов различных стад бесчисленные множества».³⁸ Обеспеченное существование давало возможность булгарским крестьянам вести жизнь, наполненную духовными интересами своего времени. В каждой деревне имелись мечеть с медресе, где обучались дети мужского пола, девочки же овладевали грамотой у абыстай (жены муллы). Широкое распространение получил в сельской местности народный фольклор: длинными зимними вечерами рассказывали друг другу, чаще в кругу соседей, сказки, байты, пели песни, водили хороводы и т.д. Самой веселой порой для молодежи была весна, когда на лужайке за околицей затевали различные игры, готовились к сабан-тую, которым после полевых работ и заканчивался весенний период. Правоверный мусульманин был обязан пять раз в день совершить намаз (богослужение) в мечети или дома. Чтение Корана, его толкование, рассказы хадисов (нравоучительных историй из жизни пророка Мухаммеда и его изречений) были основой духовной жизни булгар. Мусульмане строго соблюдали законы шариа (исламского права), регламентирующего всю их жизнь от рождения до смерти.

· Естественно, в городах духовная жизнь была богаче, ибо в них жили ученые, писатели, поэты, творившие поэтические и нравоучительные произведения, велась летопись событий в жизни

страны и народа. Наиболее известным болгарским поэтом эпохи Казанского царства является Мухамедъяр, который создал широко известные в стране поэмы «Тухфа-и-мардан» («Дар мужей»), а также поэтический трактат о добродетелях «Нури содур» («Свет сердец»). Из слов самого Мухамедъяра известно, что в Казани многие занимались поэтическим творчеством. Ссылаясь на Ш.Марджани, М.Г.Худяков пишет: «В крае существовала своя литература, от которой дошли до настоящего времени книги «Нагыдж Эль-Фарадыз», «Юсуф», «Бедвам» (книга против язычества), «Башла Гали», «Насыхат эс-Салихин», новогодние песни «Науруз Банты», сборник стихов «Шагир Булгар Газыларэ» («Вонтелн из Булгара») и др., пользующиеся большой популярностью среди казанских татар, но почти не встречающиеся у жителей других стран, имеющих мусульманское население». ³⁹ Художественное творчество казанских болгар нашло свое отражение в декоративном искусстве, в резных надгробьях, в ювелирном искусстве, золотом шитье и др. Труды Ф.Х.Валеева, Г.Ф.Валеевой-Сулеймановой, С.М.Червонной дают яркое и широкое представление об искусстве болгар вообще и казанских болгар, в частности. ⁴⁰

Трудность изучения материальной и духовной культуры болгар. Особенно периода Казанского царства, отмечают многие исследователи. М.Г.Худяков писал: «Погибли почти все культурные сокровища, накопленные прежними поколениями, беженцам из многолюдной прежде столицы, оставшимся в живых, пришлось доживать свои дни в глухих лесных деревушках, думая не о культурных приобретениях, а лишь о суровой борьбе за существование... В нужде и лишениях угасло последнее поколение образованных казанских людей, носителей старинной культуры... В войне за независимость погибли тысячи жизней, казанский народ лишился лучших своих сыновей, не говоря уже о материальных потерях, и прошло много лет, прежде чем он, вынужденный перейти от городского быта к крестьянскому, утративший свои культурные приобретения, приспособился к новым условиям существования». ⁴¹ Гибель государства, уничтожение духовных достижений народа явились сильным ударом, отразившимся в устойчивости этнооосферы болгар, которая под воздействием отрицательных эмоций и нерадостных мыслей потеряла свою гармоничность, большие отклонения в колебании частот ослабили ее во всем пространстве функционирования. Однако не все было потеряно, этнооосфера болгар сохранилась. В последующие века она медленно, но неуклонно восстанавливала свои утраченные позиции.

Волжские булгары в течение долгого пути своей исторической судьбы создали оригинальную культуру, которая оказала определенное воздействие на окружающие их народы. Несмотря на открытость, она оставалась национальной, как по содержанию, так и по форме.

Этноноосфера булгар, установившаяся в X в. на основе ислама, с течением веков приобретая все новые черты, по своей сути сохранилась неизменной. Она не угасла до наших дней, являясь объединяющим началом для всех людей, которые в настоящее время называют себя татарами.

© Р.Х.Бариев, 1996

Бариев Риза Халирахманович, кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических наук Военной академии связи.

Примечания

1. *Гумилев Л.Н.* Древняя Русь и Великая стена. М.,1992. С.190-191.
2. *Худуд ал-Алем.* Рукопись Туманского. С введением и указателем В.Бартольда. Л.,1930. С.32.
3. *Хвольсон Д.А.* Известия о хазарах, буртасах, болгарах, мадьярах, славянах и руссах Абу-Али Ахмеда бен-Омар Ибн-Даства. СПб.,1869. С.23.
4. Там же. С.82.
5. *Заходер Б.Н.* Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т.II. М.,1967. С.104.
6. Путешествие Ахмеда Ибн-Фадлана на реку Итиль и приятие в Булгарии ислама. — Древний текст пересказал Султан Шамси. Казань, 1992. С.10.
7. Там же. С.28.
8. Там же.
9. Там же. С.39.
10. Там же. С.41.
11. Там же. С.43.
12. Там же. С.44.
13. *Давлетшин Г.М.* Волжская Булгария: духовная культура (Домонгольский период, X — начало XIII вв.). Казань,1990. С.80.
14. *Смирнов А.П.* Волжские булгары. М.,1951. С.40.
15. *Червоная С.М.* Искусство Татарии. М.,1987. С.84.
16. Из истории ранних булгар: Сборник. Казань,1981. С.10.
17. *Червоная С.М.* Искусство Татарии. М.,1987. С.81.
18. *Карамзин Н.М.* История государства Российского: В 12 т. М.,1991. Т.2-3. С.469.
19. Там же. С.17.

20. Там же. С.628.
21. См.: Очерки истории СССР. Период феодализма. IX-XV вв.: В 2 ч. / Под ред. акад. Б.Д.Грекова и др. М.,1953. Ч.1. С.328.
22. *Давлетшин Г.М.* Волжская Булгария: духовная культура (Домонгольский период, X – нач.XIII вв.). Казань, 1990. С.113.
23. *Плетнева С.А.* Хазары. М.,1976. С.46.
24. *Давлетшин Г.М.* Волжская Булгария: духовная культура (Домонгольский период, X – нач.XIII вв.). С.116-117.
25. Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу. Публикация О.Г.Большакова, А.Л.Монгайта. М.,1971. С.27.
26. См.: *Давлетшин Г.М.* Волжская Булгария: духовная культура (Домонгольский период, X – нач.XIII вв.). С.122-124.
27. Там же. С.134.
28. Там же. С.144.
29. *Червоная С.М.* Искусство Татарии. М.,1987. С.133.
30. Там же. С.137.
31. Казанская история. М.; Л., 1954. С.164.
32. Сказание о Царстве Казанском. М.,1959. С.475-476.
33. *Курбский А.М.* Царь Иоанн IV Грозный. СПб.,1902. С.24.
34. Казанская история. М.; Л.,1954. С.128.
35. *Валеев Ф.Х., Валеева-Сулейманова Г.Ф.* Древнее искусство Татарии. Казань, 1987. С.133.
36. *Червоная С.М.* Искусство Татарии. М.,1987. С.146-147.
37. Казанская история. М.; Л.,1954. С.28.
38. *Курбский А.М.* История о великом князе Московском. СПб.,1913. С.30.
39. *Худяков М.Г.* Очерки по истории Казанского ханства. М.,1991. С.234.
40. См.: *Валеев Ф.Х., Валеева-Сулейманова Г.Ф.* Древнее искусство Татарии. Казань,1987; *Червоная С.М.* Искусство Татарии. М.,1987.
41. *Худяков М.Г.* Очерки по истории Казанского ханства. С.163.

А.Э.Жабрева

ИЗ ИСТОРИИ ОРДЕНСКОГО КОСТЮМА (По материалам статутів отечественных и иностранных орденов)

«...Христианские Владетели, Самодержавные и Венчан-
ные Главы, которых Бог, Царь Царей, поставил Своими
Наместниками на земли, установили различные чины
духовные и мирские Ордены и товарищества, снабдив
их особенными знаками и привилегиями...»

(Проект Устава Ордена св. Апостола Андрея Первозванного)

В 1698 г. Петром Первым по образцу и подобию европейских был основан первый российский кавалерский орден. К этому моменту в Европе существовало уже множество различных кавалерских орденов, история которых уходила в раннее средневековье. Рыцарские ордена образовывались по примеру монашеских со времен первых крестовых походов. Каждый орден имел свой устав, знаки отличия и костюмы.

В XV—XVI вв. в Европе возникли высшие придворные ордены, объединявшие узкий круг избранных. В это время орденские платья стали разновидностью придворных парадных одежд; они шились из парчи и бархата, украшались золотым и серебряным шитьем и драгоценными камнями. Тогда же произошло отделение от одежды орденских знаков. Последние оказались запечатленными на многочисленных портретах XVI—XVIII вв. Сведения же о первоначальных орденских одеждах оказались плохо изученными и мало доступными.

Ссылки на статуты орденов отсутствуют почти во всех изданиях по истории костюма, а орденское парадное платье обходится молчанием. Сведения эти частично попадают в издания по военному костюму, но тоже носят отрывочный характер. И хотя собственно документов (статуты) и литературы, их освещающей, довольно много, но сведения об орденских костюмах в них чрезвычайно скупы и однообразны. Это относится равно как к европейскому, так и к русскому орденскому платью.

Статуты орденов обычно включали подробное текстовое описание облачения своих кавалеров. Перечислялись названия одежд, их цвета и символика, характер отделки, аксессуары, орденские знаки и порядок их ношения. Орденские уставы за редким исключением (например: *Statuts de l'ordre du Saint-Esprit...1352*, *Statuten des koniglichen Preussischen Ordens vom Schwarzen Adler*, Установление о Российских Императорских орденах 1797 г.)¹ не иллюстрировались.

Среди известных парадных портретов, на которых изображены российские орденские знаки: портрет Петра Великого — кавалера ордена св.Андрея Первозванного, Павла I — гроссмейстера мальтийского ордена, княжны А.И.Трубецкой — дамы большого креста ордена св.Екатерины, Дж.Сиверса — кавалера ордена св. Александра Невского, А.П.Сумарокова — кавалера ордена св. Анны. Из портретов, на которых показаны европейские орденские знаки, можно привести изображения Эбергарда III, герцога Вюртембергского — кавалера ордена Слона (Дания, XVIII в.), Генриха VIII — кавалера ордена Подвязки (Англия, XVI в.), Генриха IV — кавалера ордена Св.Духа (Франция, XVI в.), Филиппа Красивого — кавалера ордена Золотого Руна (Бургундия, XVI в.) и многие другие. В небольшом путеводителе, изданном к 225-летию со дня учреждения ордена св.Георгия², помещено редкое изображение Екатерины II на шпалере из фондов музея «Московский Кремль»: на императрице ленты и знаки орденов св.Апостола Андрея и св.Георгия.

Любопытен, кстати, и тот факт, что некоторые ордены имели в своем названии детали одежды: дамскую подвязку для чулка (Орден Подвязки), чулки и обувь (Орден венецианского чулка или обуви), предметы церковного облачения (Орден Епитрахили золотой в Венеции), аксессуары (Орден Веера в Швеции) и целый ряд орденов различных корон. Например, в «Истории об орденах...» А.Шхонебека находим, что «причина, чего ради они названы были кавалерами чулка или обуви венецианской (по италиянски кавалеры де ла Калза) есть то, что они носили от паху правого, даже до ног, едину обувь разных цветов шитую золотом и серебром, с орловыми кохтями и с иными нашивками, по арабски полосами, из которых иные были узорами от верху до низу, а другие городками».³

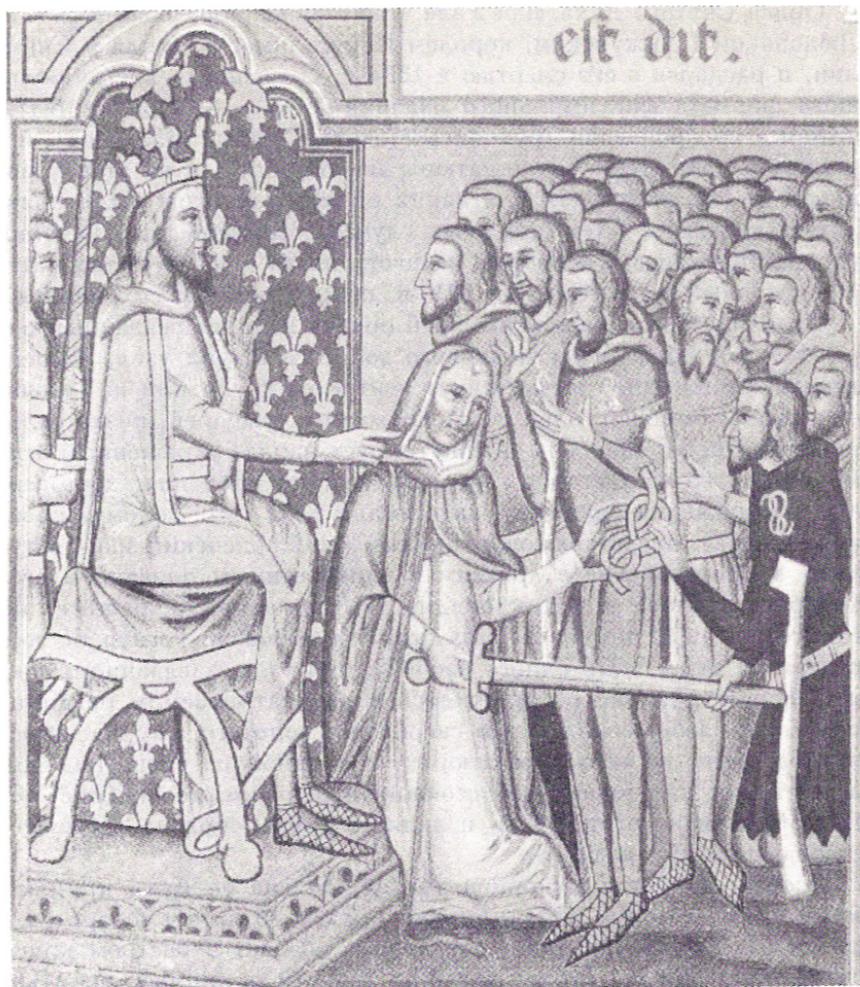
Один из самых малоизвестных европейских орденов — орден св.Духа, или Узла (*L'ordre du Saint-Esprit au droit desir ou du Noeud*) — был предшественником первого российского ордена.

Орден Святого Духа, или Узла (Банта) был образован в 1352 г. Людовиком I Анжуйским, королем Иерусалима, Неаполя и Сицилии, и распался с его смертью в 1384 г. Семнадцать листов большого формата факсимильного издания XIX в. из фондов БАН, которые воспроизводят рукопись статута Ордена 1352 года⁴, передают в цвете текст и миниатюры манускрипта, и на этих страницах не раз указывается, в каких одеждах должны были появляться кавалеры в тех или иных случаях. Впрочем, ограничения распространялись в основном на цвет платья и на качество материи. Модный же в середине XIV в. покрой одежды сохранялся.

Отличительным знаком рыцарей ордена являлся связанный определенным образом из шелкового золотого шнура узел, закрепленный (нашитый?) на одежду в центре на груди или на правой ее стороне. Впрочем, один из изображенных рыцарей, низко склонившийся перед королем, демонстрирует наряд, украшенный этими узлами со всех сторон. Эти, вне всякого сомнения, достоверные изображения (рукопись датирована 1352 г. — годом основания Ордена), представляющие именно такой орденский знак, вступают в противоречие с кратким и единственным описанием его, которое нашлось в энциклопедии П.Ляруса: «Les membres de l'ordre portaient autour du bras droit un noeud au cordon de soie rouge et or...»⁵. Ни одного изображения узла, завязанного вокруг правой руки не обнаружилось в рассматриваемом издании, тогда как изображения хитро свернутого золотого шнурка встречаются почти на всех миниатюрах, а в одной из сцен Людовик жалует этот узел одному из стоящих перед ним людей (рис. 1). Видимо, именно этот «узел» и являлся знаком ордена, просуществовавшего так недолго.

Особую ценность рукописи устава Ордена св. Духа придают миниатюры, которые иллюстрируют именно то, о чем говорится в тексте на данной странице: вот король обедает в пестром кругу своих придворных, вот он сидит на троне и принимает поклонение своих подданных, вот кровавая схватка с врагом и надгробие погибшего со славой кавалера. На этих же страницах приводятся рекомендации рыцарям, что следует надеть на придворный праздник или для грозной сечи. Например, по четвергам, в память о распятии Иисуса Христа, каждый должен был носить черный шаперон без украшений и самую простую одежду скромных расцветок, а в праздник Троицы следовало надеть совершенно белый кот и сюрко в память Воскресения.

Красочное воспроизведение старинных, пожелтевших страниц,



*Рис. 1. Орден Св. Духа, или Узла. 1352 г.
Фрагмент миниатюры из книги «Statuts de l'ordre du Saint-Esprit
au droit desir ou du poeud...», 1853
(Из фондов библиотеки РАН)*

мельчайших подробностей модных туалетов и их описание превращают манускрипт, так замечательно изданный пять веков спустя, в источник ценнейших сведений по истории нравов, быта, костюма XIV в. характерного смешением придворных итальянских и бургундских мод.

Орден Узла был образцом для созданного в 1578 г. Генрихом III Ордена св. Духа — некогда первого по важности ордена во Франции, одно из изданий статута которого тоже имеется в БАН.⁶ В этом статуте орденскому платью уделено значительное место. В его статьях не раз встречаются описания орденских одеяний кавалеров, предписанные им для участия в разных торжественных церемониях, в том числе 1 января, в день орденского праздника: «longs manteau... de velours noir en broderie tout autour d'or et d'argent: ladite broderie faite de fleurs de lis et noeud d'or, entre trois devers chiffres d'argent, et au dessus des chiffres, des noeuds et fleurs de lis, il aura des flambes d'or femecs. Ledit grand manteau sera garni d'un mantelet de toile d'argent verte, qui sera couvert de broderie faite de mesme facon que celle du grand manteau, reserve que lieu des chiffres, il y sera mis des Colombe d'argent. Lesdits manteaux et mantelets seront doublez de satin jaune orange. Et se porteront lesdits manteaux retroussés du costé gauche, et l'ouverture sera du costé droit, selon le patron qu'en avons fait faire: et porteront chausses et pourpoints blancs, avec facon a la discretion du Commandeur, un bonnet noir, et une plume blanche».⁷ Внимательный читатель найдет упоминания о костюмах в статьях 3, 4, 5, 8, 28, 75, 76, 85, а большая 71-я статья, откуда и заимствована вышеприведенная цитата, полностью посвящена описанию парадных костюмов: черных и зеленых длинных бархатных мантий с золотым и серебряным шитьем, в узорах которого повторяются мотивы узлов и лилий (des noeuds & fleurs de lis), и других одежд: зеленых, белых, оранжевых. Статья 86-я посвящена описанию орденской цепи, в которую также вставлены звенья в виде узлов и инициалы Генриха III.

Статут французского ордена св. Духа содержит большую информацию, касающуюся орденского костюма, но не располагает никакими иллюстрациями, что затрудняет воссоздание внешнего облика его кавалеров.

Говоря об истоках формирования российских орденов, нельзя обойти молчанием один из самых старинных и знаменитых — английский орден Подвязки (Order of the Garter). Ведь именно в Англии у Петра I, начавшего вводить европейский образ жизни,



*Рис.2. Кавалер Прусского Ордена Черного Орла. XVII в.
Гравюра из книги «Statuten des königlichen Preussischen Ordens vom Schwarzen Adler»
(Из фондов Библиотеки РАН)*

возникла идея учредить российский орден по образцу европейских.

Ордену Подвязки повезло: сохранились и многочисленные портреты его кавалеров и текстовые описания орденских костюмов и знаков. В искусствоведческих изданиях часто воспроизводится портрет кавалера ордена Подвязки Филиппа Герберта графа Монтомери работы В.Лэркина (1615 г.) в полный рост в кафтане, мантии и регалиях ордена. Существует и множество портретов, изображающих знаки ордена: голубую ленту или орденскую цепь и подвязку под левым коленом. Среди них портреты английского короля Генриха VIII (худож. Г.Гольбейн Младший, 1537 г.), Роберта Девере графа Эссекса (худож. Маркус Герард Младший, 1596 г.), Георга, принца Уэльского и его брата Генриха Фридрика (худож. Б.Вест, 1778 г.), короля Георга III (худож. Н.Дансе, 1773-1774 гг.) и др.

Ввиду множества изобразительного материала текстовое описание, казалось бы, отходит на второй план. Однако это не так. Устав дает названия предметов облачения и знаков, определяет цвет одежд и их подкладок, надпись на подвязке, оговаривает события, для которых требуется парадная форма костюма. Подробное описание орденского костюма и регалий помещено в Энциклопедии английских законов.⁸

В России интерес к институту орденов возник в конце XVII века, но история награждений за боевые, государственные или придворные заслуги началась значительно раньше. В роли наград часто выступали украшения и одежды: гривны, цепи, кафтаны и шубы.

Первое историческое известие о пожаловании на Руси знаков отличия за военные подвиги относится к 1460 г., когда во время похода московской великокняжеской рати против Казани устюжане под предводительством князей Даниила Ярославского и Василия Ухтомского встретили татарские силы на берегах Волги и после упорной и кровопролитной сечи пробились сквозь толпы неприятелей. В награду за это великий князь Иван III прислал «две золотыя деньги» и несколько шуб и однорядок «лунских», т.е. лондонских...»⁹. Впоследствии пожалование шубами сделалось в России одним из самых употребительных средств отличия.

Под 1577 годом упоминается о пожаловании Богдану Бельскому «золотого португальскаго на чепь золоту», Черемисову «золотого угорскаго»¹⁰. Видимо, именно это событие имеет в виду в монографии И.Г.Спасского, где говорится, что «в ряде иностран-



*Рис. 3. Кавалер Ордена Св. Андрея Первозванного.
«Установление орденов кавалерских российских», 1797 г.*

ных изданий конца XVII и начала XVIII в. излагается «история» учреждения в 1557 г. «ордена Небесного креста» в виде цепи из 42 звеньев с подвесом, представляющим не то жемчужную розу, не то сцену Вознесения». ¹¹

Уже в XV в. в России существовал обычай награждения золотыми медалями и монетами, которые носились на одежде и головных уборах. Федор Иоаннович подарил Борису Годунову со своего плеча шубу русскую с золотыми пуговицами и свою золотую цепь, вероятно, с крестом. Подобные награды порой записывались в «Разрядные книги», упоминания о них встречаются в летописях.

Иван Георгиевич Спасский, автор известной монографии по истории орденов, считает, что «если отрешиться от излишне романческого представления об орденах, то нетрудно увидеть их основные, определяющие признаки за чисто русскими чертами созданной в 1565 г. Иваном Грозным опричнины... Существовали в опричнине уставная форма одежды — черные кафтан и шапка — и даже «орденские знаки», подвешивавшиеся к колчану метелка и собачья голова под шейю лошади». ¹²

К XVIII веку ордена в Европе стали рассматриваться как государственные награды. Первым, в европейском понимании этого слова, в России стал учрежденный в 1698 г. Орден св. Апостола Андрея Первозванного. Проект его статута разрабатывался несколько раз, в 1720, 1729 и 1730 годах, но так и не был утвержден до тех пор, пока Павел I не издал «Установление о Российских императорских орденах», по которому Орден Андрея Первозванного был включен наряду с тремя другими в единый российский орден и стал главным из них. В «Установлении...» подробнейшим образом описывалось парадное орденское платье и орденские знаки (рис.3), что же касается первоначального костюма андреевских кавалеров, то единственными официальными документами по этому вопросу остаются проекты, которые были опубликованы в ряде изданий XIX века. ¹³

Проект устава 1720 г. был разработан по образцу статута французского Ордена св. Духа. Проект ордена св. Андрея Первозванного, даже не получивший высочайшего утверждения, важен как «исторический памятник эпохи преобразования, он служил образцом для позднейших российских орденских статутов: многие статьи последних по форме и содержанию напоминали статьи проекта, который, в свою очередь, имеет большое сходство с орденскими статутами Запада, откуда заимствована и самая мысль учреж-



*Рис. 4. Дама Большого Креста Ордена св. Великомученицы Екатерины.
«Установление орденов кавалерских российских», 1797 г.*

депия орденов, как знаков отличия за государственные заслуги». ¹⁴

В проекте ордена оговаривалось, как и когда носить орденскую одежду: «Одежда орденская есть: либо торжественная и чрезвычайная с орденскою спанчею, при торжествах, браках и крещениях, погребениях, или ординарная и вседневная, в доме и вне дома употребляемая, как то в походах и в других местах, где кавалеры хотят быть в неизвестности.

В доме и на дворе, во время приватного траура можно оный орден носить на камзоле не застегивая кафтан, или застегнув оный». ¹⁵

В «Кавалерском свитке...» А.Иванчикова уточняется, что кавалеры «празднуют 30 ноября день св.Апостола Андрея, облачаясь в мантии темнозеленаго бархату подбитыя белым с глазетовым воротником, на коем золотая цепь из двуглавых орлов, андреевских крестов и букв вензелевых П.А. имея притом галстуки длинные флеровые, кафтан и камзол белаго гарнитуру обшитые сребренным газом, чулки красные и башмаки с таковыми же бантами и каблуками, а на голове черную бархатную круглую шляпу с белыми, красными и черными перьями, в котором всем уборе приглашаются после молебствия к обеденному столу с Императорским Величеством». ¹⁶

Среди изображений кавалеров ордена с голубой андреевской лентой и звездой, портреты государственного канцлера Г.И.Головкина (худож. И.Н.Никитин, 1720-е гг.), А.Д.Меньшикова (неизв. худож.), конный портрет Елизаветы Петровны с арапченком (худож. Г.Х.Гроот, 1743г.) и многие другие. Портреты с парадной орденской цепью и мантией более редки и представляют в основном российских государей: так на портрете работы Лампи (1797 г.) Великие князья Александр и Константин Павловичи изображены в рост в атласных кафтанах и орденских мантиях, Александр — с Андреевской цепью. Орденская мантия и цепь изображены на портрете графа П.Г.Чернышева (худож. Рослин, 1762г.)

В первой четверти XVIII в. на голубой андреевской ленте носились также персоны с портретом Петра I, а впоследствии и других императоров и императриц. Эти медальоны, украшенные драгоценными камнями, не имели отношения к ордену.

Что касается второго российского ордена — Ордена св. Великомученицы Екатерины (первоначально Орден Свобождения), то его устав был приложен к объявлению о возложении на царицу



*Рис. 5. Дама Малого Креста Ордена св. Великомученицы Екатерины.
«Установление орденов кавалерских российских», 1797 г.*

Екатери́ну Алексе́евну знаков этого ордена¹⁷ и был издан в 1713 г., «Время утверждения сего устава из актов не видно»¹⁸. Но окончательная редакция статута была тоже установлена в 1797 г., и в ней имеются отличия от первоначальной. Так в статуте 1713 г. говорится о белой ленте, завязанной бантом, на котором и укреплялся орден, а в «Установлении...» 1797 г. — о красной ленте с серебряными каймами через правое плечо для дам большого креста и о красном банте с медальоном для дам малого креста. (Рис. 4, 5) Неясен момент замены белой ленты на красную, т.к. имеются изображения дам с красными лентами, завязанные бантом у талии, созданные задолго до 1797 г., в том числе самой Екатерины I (миниатюра худож. Г.С.Мусикийского, 1724 г.), правительницы Анны Леопольдовны (гравюра Вортмана с картины худож. Каравакка, 1739 г.) и другие. Среди других изображений дам ордена св. Екатерины портрет Екатерины Алексеевны, впоследствии императрицы Екатерины II (худож. Г.-Х. Гроот, 17.. г.), Е.Р.Дашковой (худож. Д.Левицкий 1780-е гг.), Великой княгини Марии Федоровны (худож. А.Рослин, 1770-е гг.), графини Е.Орловой (худож. Ф.Рокотов, 1779 г.).

«Установление...» 1797 г. впервые определило орденские платья для дам большого и малого креста (рис. 4, 5), тогда как ранее в его качестве рассматривалась только мантия. Платье должно было быть из «серебряного гласета по местам вышитое золотом с золотыми шнурками и кистями, шлейф же зеленый бархатный»¹⁹. Длина шлейфов Великих Княгинь и Великих Княжен должна была быть длиннее, чем у других дам, а шлейф императрицы еще длиннее. В зависимости от ранга дамы были и украшения зеленых бархатных шляп. Орденские платья дам отражали современные той эпохе вкусы: юбки на широких фижмах, модный силуэт лифа с глубоким декольте и тонкой талией, высокие пудренные прически и широкополые мужские шляпы.

«Несмотря на запоздалое у нас, только при Петре I начавшееся усвоение многих западно-европейских учреждений, установление у нас ордена для лиц женского пола было, сравнительно с другими европейскими государствами довольно рановременно. По времени своего учреждения орден св.Екатерины занимает третье место, среди знаков отличий такого рода»²⁰.

Третьим орденом Российской Империи стал орден св.князя Александра Невского, учрежденный в 1725 г. Екатериной I. Исследователи сходятся в том мнении, что устава этого ордена, как и ордена Андрея Первозванного, тоже не существовало до 1797 г.



*Рис. 6. Кавалер Ордена Св. Анны.
«Установление орденов кавалерских российских», 1797 г.*

Пожалование ордена началось с мая 1725 г. в качестве знака монаршей милости, но значение свое он получил только тогда, когда в день Св. Александра Невского, 30 августа того же 1725 г. Екатерина I сама возложила на себя орденские знаки. С тех пор государи, не получившие ранее этого ордена, возлагали его на себя в день своей коронации вместе со знаками Ордена Св. Андрея Первозванного.

Торжественные орденские одежды составляли «епанча длинная красная бархатная подбитая белою тафтою с серебряным гласетовым крагеном. На левой стороне звезда более обыкновенной. Супервест серебряный гласетовый, как выше о таком Святого Андрея сказано. Шляпа черная бархатная с пером белым с красным и с нашитым из узкой красной ленты крестом»²¹. Костюм дополняли красные шелковые шнуры. Особые одежды имели церемониймейстер, секретарь и два герольда ордена. Первому была присвоена мантия, подобная мантии кавалеров, но покороче и без звезды; он носил крест ордена на шею, а в руках трость с набалдашником слоновой кости, украшенным крестом и звездой ордена. Мантия секретаря была еще короче, крест он носил в петлице.

Предполагается, что Петр I собирался учредить военный орден, аналогичный военному ордену св. Людовика во Франции, подобно тому, как орден св. Андрея Первозванного был создан по примеру французского ордена св. Духа. Это выразилось в выборе цветов лент этих орденов: знаки ордена св. Духа и св. Апостола Андрея носятся на голубой ленте, а знаки ордена св. Людовика и св. Александра Невского на красной.

Орден св. Анны, установленный в 1736 г. герцогом Шлезвиг-Голштинским Карлом-Фридрихом в честь своей супруги и дочери Петра I Анны Петровны, скончавшейся в 1728 г., имел следующие знаки: лента красная с желтою каймою, через левое плечо, крест красный с золотыми промежутками, с алмазными украшениями, в центре — изображение св. Анны. Звезда носилась на правой стороне груди. С прибытием Петра Федоровича, впоследствии Петра III, в Россию, этот орден вошел в число российских. Павел I, будучи наследником престола, являлся еще и герцогом Шлезвиг-Голштинским, и производил награждения этим орденом. Екатерина II не жаловала анненских кавалеров, поэтому орден закрепляли на эфесе шпаги так, чтобы в случае необходимости можно было прикрыть его рукой или шляпой. Согласно «Уставлению» 1797 г. такой способ ношения ордена сохранился за низшей его степенью.

Орденское платье анненских кавалеров согласно «Установлению» 1797 г. состояло в «красной бархатной епанче подложенной тафтою цвета соломенного с золотым гласетовым крагеном и золотыми шнурками и кистями, на которой нашита на правой стороне звезда более обыкновенной, в супервесте таком же, каковы для кавалеров святого Александра положены; в шляпе красного бархата с перьями и Крестом на ней нашитым, епанча кавалеров второго класса короче первых, а епанчи третьего класса и тех короче»²² (рис. 6).

Необходимо остановиться подробнее на много раз уже упоминавшемся указе 1797 г. «Установлении об орденах», или, как его часто называют «Манифесте о Российском Кавалерском ордене»²³, который был подписан Павлом I в день его коронации. Этот указ на протяжении десятилетий был основным орденским документом Российской Империи. Впоследствии «Установление» послужило главным основанием для нововведений и изменений в области орденов.

«Установление» интересно еще и тем, что оно единственное из всех орденских российских статутов имеет иллюстрации, изображающие орденские знаки и паряды. Манифест был издан сразу же после подписания и представлял собой книгу большого формата, напечатанную крупным шрифтом с обрамлением каждой страницы в рамку. «Установление» дополнялось 38 листами гравированных изображений знаков, лент, предметов орденских облачений кавалеров и кавалерственных дам, в том числе форменных платьев должностных лиц: обер-церемониймейстера, казначея всех орденов и секретарей, герольдов. Крупные четкие изображения позволяют рассмотреть все особенности костюмов и аксессуаров, вплоть до количества зубчиков на срезах орденских лент.

Исследователи XIX века не раз отмечали несовременный, несколько театрализованый характер этих костюмов, «приноровленных к одеянию средневековых западных рыцарей»²⁴. Похожие гравюры помещены в упоминавшемся уже статуте прусского Ордена Черного Орла (рис.2). Сходство оформления уставов, аналогичные детали одеяния, как-то: епанча, круглая шляпа с перьями и характерной запоной, ленты и звезды наглядно демонстрируют преемственность российских орденов по отношению к европейским. В XIX веке «Установление об орденах» вошло в Полное Собрание Законов наряду с другими указами, иллюстрации были помещены в книгу чертежей и рисунков.

К концу XVIII века европейская традиция в развитии орденов

полностью прижилась в России. Орденские костюмы не просто утверждались статутами, они использовались: одевались на различные торжества и, видимо, не так уж редко. В одной из работ, посвященной истории российских орденов, читаем следующее: «В настоящее время кавалерские праздники вышли у нас из обычая... В прошлом же столетии орденские праздники бывали при дворе постоянно... Особенною торжественностью отличался орденский праздник св. Андрея Первозванного в 1741 г. Приготовления к нему при дворе начались почти за месяц перед этим днем. Для правительницы²⁵ было сшито новое великолепное «кавалерское платье св. Андрея Первозванного». Оно состояло из орденской мантии, подбитой горностаем и крытой зеленым бархатом с золотыми кистями. Такое же одеяние носила и императрица Екатерина II в день орденского праздника»²⁶.

В 1765 г. по поручению Екатерины II был подготовлен проект статута Военного Екатерининского ордена, не получивший, однако, одобрения. В 1769 г. был разработан новый проект русского Военного ордена св. Великомученика и Победоносца Георгия, и 26 ноября состоялось его торжественное утверждение. В Музее Московского Кремля хранится подлинник статута ордена 1769 г., «выполненный на шести листах пергамента, украшенных живописными изображениями знаков всех четырех степеней ордена, содержит подробно их описание и текст с положением об ордене...»²⁹.

Статус ордена св. Георгия был сразу же опубликован³⁰ в виде небольшой брошюры.

Павел I не включил Орден св. Георгия в общий статут российских орденов и не производил пожалований им. Николай I подписал в 1833 г. второй статут этого ордена, где была определена и форма кавалерского платья, состоявшая из оранжевого супервеста, обшитого золотой бахромой и канителью, с черными бархатными крестами спереди и сзади³¹. Относительно Ордена св. Георгия было издано несколько постановлений, а в 1913 г. Николай II подписал третий и последний его статут³², хранящийся в Музее Московского Кремля, который переиздавался несколько раз на протяжении 1913—1916 гг.

Орден св. Георгия первой степени — крест на широкой ленте из трех черных и двух оранжевых полос через правое плечо и звезда на левой стороне груди, был самой редкой и почетной наградой. Среди награжденных им были: П.А.Румянцев, А.В.Суворов, А.Г.Орлов-Чесменский, Г.А.Потемкин-Таврический. По вы-

сочайшему повелению следовало «сей орден никогда не снимать, ибо заслугами оный приобретается».

Праздничные и торжественные одежды вельмож и дворян XVIII столетия не обходились без орденских знаков. Сама Екатерина II по праздникам «надевала платье парчевое с тремя орденскими звездами: андреевскую, георгиевскую и владимирскую; иногда надевала также ленты этих орденов и малую корону».

Среди иностранных орденов интересен покрытый романтическим ореолом Мальтийский орден (Орден св.Иоанна Иерусалимского), деятельность которого в России была разрешена Павлом I в январе 1797 г.³⁵ (упразднен в 1803 г.). Были установлены и особые мундиры, но письменных указаний о них, по-видимому, не сохранилось, и «о внешнем виде мальтийского орденского мундира мы можем судить лишь по портретам конца XVIII — начала XIX в.: красный длинный кафтан с черным бархатным воротником, лацканами и обшлагами, пуговицами с изображением мальтийского креста, легкими эполетами с кистями и нашитым на левой стороне груди маленьким белым матерчатым мальтийским крестом. Кроме мундира кавалерам Ордена полагалась черная бархатная мантия с белым нашивным мальтийским крестом на левом плече»³⁶. Два портрета Павла I, живописный и скульптурный, представляют императора в костюме и регалиях гроссмейстера Мальтийского ордена. Черная мантия с белым крестом попала на парадный портрет князя Александра Борисовича Куракина, канцлера российских орденов (худож. В.Л.Боровиковский, 1801-1802). Орденские ленты и звезды почти всех российских орденов украшают этого «бриллиантового князя».

В книге В.А.Дурова «Ордена России»³⁸ помещена редкая гравюра 1799 года «Император Павел I награждает генерал-фельдмаршала А.В.Суворова высшей степенью ордена св.Иоанна Иерусалимского». Сам Павел I изображен в орденском кафтане оригинального фасона с большим крестом по центру. Павлом I была создана также почетная гвардия Великого магистра, получившая красные форменные мундиры.

Павел I установил Мальтийский знак отличия двух степеней, большого и малого креста, для дам, причем первая степень этой награды носилась на черной широкой ленте через правое плечо, а вторая — на левой стороне груди. В повседневной жизни мальтийский крест носился на шее на черной шелковой струистой ленте или на левой стороне груди. Мальтийскими кавалерами были Г.Р.Державин, Дж.Кваренги и др.

Особые ритуальные одежды: ленты, фартуки, знаки, имели члены масонского Ордена — вольные каменщики, популярность которых в России в XVII в. была велика.

Орденам св.Владимира, Белого Орла и св.Станислава специальные орденские костюмы не присваивались.

Большое количество европейских орденов и появление новых российских потребовали издания литературы, в которой, в том числе, пояснялся бы порядок размещения их знаков на одежде, указывались бы обстоятельства, при которых следовало употреблять повседневный или орденский костюм, то или иное количество орденских лент и пр. В XVII в. в России были изданы две упоминавшиеся уже книги, носившие справочно-исторический характер: “История о ординах...” А.Шхонебека (1710 г.) и “Кавалерский свиток...” А.Иванчикова (1794 г.), и, конечно же, многочисленные правительственные указы, которые, как правило, печатались отдельными изданиями.

“История о ординах...” А.Шхонебека была первой книгой об орденах, изданной в России по указанию самого Петра I. В ней осуществлена попытка составить перечень европейских орденов и единственного в то время российского ордена Андрея Первозванного. «История о ординах...» интересна фактическими данными по истории возникновения того или иного ордена и происхождения его названия, перечнем выдающихся кавалеров, цитированием документов. В этой книге, использующей старинные документы, подробно описаны орденские знаки и орденские костюмы. А.Шхонебек, амстердамский гравёр и типограф, поступивший на русскую службу, изготовил 42 гравюры с изображениями рыцарей описываемых орденов. Качество изображений, правда, позволяет составить лишь приблизительное представление об их облике. Д.А.Ровинский, составитель знаменитого труда «Подробный словарь русских гравёров XVI - XIX вв.», так сурово охарактеризовал их: «Все картинки выполнены плохо и наскоро; все 42 доски находятся в Главном Штабе».³⁸ Сама же книга была издана уже после смерти А.Шхонебека.

Количество литературы по истории орденов несколько увеличилось в XIX веке: были изданы книги по истории российских орденов и правилам их ношения, опубликованы новые указы, а также «Полное Собрание Законов Российской Империи» и сборники документов различного содержания, в которые попали и статуты. В XX столетии появились новые публикации по этой теме. И все же сведений об орденских платьях в этой литературе

совсем мало; в поисках истины приходится вновь обращаться к первоначальным изданиям статутов, сравнивать их скудные указания с портретами, с образцами орденских одеяний, которые находятся в различных музеях, разыскивать по крохам воспоминания современников, привлекать порой сведения из художественной литературы XVIII - XIX веков.

© А.Э.Жабрева, 1996

Жабрева Анна Эрнестовна, ведущий библиотекарь Справочно-библиографического отдела Библиотеки РАН.

ЛИТЕРАТУРА

1. Status de l'ordre Saint-Esprit au droit desir ou du noeud institue a Naples en 1352 par Louis d'Anjou, premier du nom Roi de Jerusalem, de Naples et de Sicile. Paris, 1853; Установление орденов кавалерских российских. СПб.1797; Statuten des koniglichen Preussichen Ordens vom Schwarzen Adler. Köln an der Spree, s.a.
2. *Никитина В.М.* Орден св.Георгия. К 225-летию со дня учреждения. М.1994.
3. *Шхонбек А.* История о ординах или чинах воинских, наче же кавалерских, обдержаная уставления поведения и практику принципильных действ, и великомагистерских, со оружием, и их фигурами: Пер. с фр. на росс. Ч.1. М.1710. С.176.
4. Status de l'ordre du Saint-Esprit au droit ... Paris, 1853.
5. Grand Dictionnaire Universel. P.Larousse-Paris, 1875. Т.14. С.65.
6. Les statuts de l'ordre du St.Esprit estably par Henry III-me du nom roy de France et de Pologne au mois de decembre l'an 1578. Paris, 1703.
7. То же. С.58.
8. Encyclopaedia of the laws of England. Т.9. С.310.
9. *Карнович Е.Н.* Служебные, должностные и сословные знаки отличия в России // Исторический вестник. 1885. № 11. Т.22. С.235-257; № 12, С.563-587.
10. Там же.
11. *Rudolphi J.A.* Heraldica curiosa. Frankfurt, 1718. С.141.
12. Иностранцы и русские ордена до 1917 года. Л., 1993. С.20-21.
13. *Щуровский Г.Г.* Краткий очерк исторического развития орденов в России. СПб.,1866. Исторический очерк российских орденов и сборник основных орденских статутов. 1-е и 2-е изд. СПб., 1891 и 1892; и др.
14. Из летописей Капитула орденов, столетие 1797-1897. СПб., 1897. С.5.
15. Исторический очерк российских орденов ... СПб., 1891.С.7.
16. *Иванчиков А.* Кавалерский свиток ... СПб., 1794. С.3-4.
17. ПСЗ. Т.5. № 2860.
18. Исторический очерк российских орденов... СПб., 1891. С.8.
19. ПСЗ. Т.24. С.571.
20. *Карнович Е.Н.* С.251.

21. ПСЗ. Т.24. №17908. С.571.
22. То же. С.572.
23. Уставление орденов кавалерских российских. СПб., 1797. То же: ПСЗ. Т.24. №17908. С.569-587.
24. *Карнович Е.И.* С.566.
25. Имеется в виду правительница Анна Леопольдовна.
26. *Карнович Е.И.* С.573.
27. *Николаев Н.Г.* СПб., 1898. Ч.2. Прилож. II. С.13.
28. То же. С.15.
29. *Никитина В.М.* С.2.
30. Статуты военного ордена Святого Великомученика и Победоносца Георгия, учрежденного Ея Величеством Всемилостивейшею Государынею Императрицею и Самодержицею Всероссийской Екатериною Алексеевною, 1769 года Ноября 26 дня. СПб., 1769.
31. Исторический очерк ... С.267.
32. Статут Императорского Военного ордена святого великомученика и победоносца Георгия, принадлежащего к сему ордену Георгиевского Креста и причисляемых к тому же ордену Георгиевского оружия и Георгиевской медали. СПб., 1913.
33. То же. 2-е изд. 1914. 3-е изд. 1915. и др.
34. Исторические очерки и рассказы Шубинского. СПб., 1911. С.286.
35. Конвенция, заключенная с Государственным Орденом Мальтийским и Его Премуществом Гросмейстером Мейстером об установлении сего ордена в России. // ПСЗ. СПб., 1830. Т.24. №17708.
36. *Шепелев Л.Е.* Титулы, мундиры, ордена в Российской Империи. Л.1991. С.198.
37. *Дуров В.А.* Ордена России. М., 1993.
38. *Ровинский Д.А.* Подробный словарь русских гравиров XVI-XIX вв. СПб., 1895. Т.2. С.1231.

И.И.Евлампиев

АНТРОПОЛОГИЯ ДОСТОЕВСКОГО

В монографии сделана попытка «реконструировать» главный элемент философского мировоззрения Ф.Достоевского — его антропологию. В отличие от традиционного рационалистического подхода, растворяющего человеческую личность во всеобщем духовном начале, русский писатель доказывал, что эмпирический человек во всей своей конкретности является центральным элементом метафизической структуры реальности. Эта идея составляет ключевой момент всей современной философии.

1. Проблема Достоевского

Творчество Достоевского имеет глубокое философское содержание, в нем воплощено совершенно новое представление о человеке, его сущности, его предназначении в мире. Это было осознано уже его ближайшими современниками: достаточно вспомнить известные речи Вл. Соловьева о писателе¹. С течением времени становилось все более и более очевидным, что Достоевскому принадлежит особая роль не только в истории русской литературы, но и в истории русской философии.

Достоевский дал выдающийся пример характерного для русской культуры образно-художественного метода решения главных мировоззренческих проблем. Его творчество в такой же точно степени является гениальным и адекватным выражением национально-мировоззрения XIX в., в какой русская икона была гениальным и точным выражением мировоззрения, характерного для Древней Руси XV—XVI вв. Более того, Достоевский в своих произведениях осуществил художественное «освоение» некоторых ключевых проблем западной философии и показал возможность новых подходов к их решению, основанных на традициях интуитивного, образного мировосприятия. Именно поэтому значение Достоевского как мыслителя, открывающего новые пути в философии, очень скоро было осознано и в Западной Европе, в результате чего русская философия получила, наконец, признание в качестве самобытной национальной школы.

Понятно, что для всех последующих русских мыслителей Достоевский стал неисчерпаемым источником творческих импульсов, фигурой, по отношению к которой, определялись возможные направления дальнейшего развития. Однако парадоксальность иррациональной диалектики идей, получивших художественное воплощение в произведениях Достоевского, состоит в том, что она с трудом поддается однозначному рациональному выражению. В связи с этим усвоение и использование художественных озарений Достоевского сопровождалось постоянными попытками дать рациональную интерпретацию его мировоззрению, выделить и сформулировать «главное» в его творчестве. Практически каждый представитель магистральной линии развития русской философии в той или иной степени осуществлял в своем творчестве такую интерпретацию; в результате, не будет большим преувеличением сказать, что вся русская философия конца XIX — начала XX в. — это своего

рода коллективная «интерпретация» тех философских идей, которые заложены в творчестве Достоевского.

Каждый русский мыслитель, писавший о Достоевском, добавлял что-то новое в понимание его художественного мира, однако окончательной и полной «концепции», объясняющей творчество Достоевского, так и не было создано. И это естественно; как невозможно в однозначной рациональной форме полностью выразить мировоззрение древнерусских иконописцев, их «умозрение в красках»², так же точно невозможно свести к набору рациональных формул то представление о человеке и Боге, которое заключено в художественных образах Достоевского. В этой невыразимости на самом деле и заключается одно из важнейших достоинств философского стиля, характерного для нашей национальной философской школы, отдающего предпочтение глубоким интуициям, а не формальным, логически выверенным системам.

Достоевский не может быть для нас только «классиком», в творчестве которого не осталось ничего неясного и проблематичного. Мы принадлежим к тому же самому «мировому эону» (пользуясь гностическим термином, ставшим популярным в русской философии благодаря Н.Бердяеву³), что и Достоевский, и все те проблемы, которые ставил и пытался решать писатель, остаются насущными и в наше время, от их решения зависит будущее человечества. Современный подход к творчеству великого русского писателя должен гармонично сочетать богатую традицию философского анализа его художественного мира (с учетом и использованием всех высказанных ранее точек зрения) и наш сегодняшний исторический и жизненный опыт, позволяющий не столько «подправить» пророческие интуиции Достоевского, сколько увидеть их подлинное содержание, быть может, не вполне понятное его современниками и ближайшими последователями в силу отсутствия у них достаточной исторической перспективы для оценки этих пророческих интуиций.

Несмотря на многообразие подходов к творчеству Достоевского, некоторые принципиальные моменты его мировоззрения не вызывают больших сомнений, и в их отношении существует определенное единство всех исследователей. Прежде всего это касается тех предпосылок, на основе которых формировалось философское мировоззрение Достоевского.

Все оригинальные русские мыслители первой половины XIX в. в своем критическом усвоении западных идей неизбежно приходили к одной и той же проблеме — к проблеме соотношения отдель-

ного человека, взятого во всей его эмпирической конкретности и ограниченности, и бесконечно совершенного и бесконечно благого Бога. Усваивая идеи современной им западной философии, русские мыслители не могли принять два главных момента в системах западного рационализма: умаление значения эмпирической личности, превращенной в несущественную «деталь» мирового процесса развития единого духовного начала, а также сведения живого и человеческого Бога к абстрактному Абсолюту, всеобщей субстанции, поглощающей отдельного человека и не считающейся с его стремлениями. В этом смысле вся история русской философии XIX в. предстает как все более решительная борьба с «отвлеченными началами» западного рационализма⁴. Из предшественников Достоевского особенно большое значение здесь имело творчество славянофилов и А.Герцена.

В сочинениях А.Хомякова и И.Киреевского критика западного рационализма и, в первую очередь, рационалистического представления о Боге и о смысле отношений между человеком и Богом (т. е. о смысле религиозной веры) вышла на первый план и приобрела особенно резкий характер. В частности, Хомяков в своей идее соборного единства людей в рамках Церкви, понимаемой не столько как земная организация, сколько как мистическая духовная целостность, позволяющая каждому отдельному человеку уже в его несовершенной земной жизни быть причастным божественному совершенству, выдвинул совершенно новое, не характерное для западной философской мысли, понимание Бога, божественного бытия. Бог — это *живое, конкретное бытие, бесконечно близкое* каждому человеку; через причастность этому мистическому бытию человек обретает себя, становится личностью, придает смысл каждому элементу своей жизни⁵.

С другой стороны, А.Герцен, пройдя период увлечения философией Гегеля, в поздних своих работах полностью отверг гегелевские идеи объективного духа и исторической необходимости за то, что они умалняли значение отдельной личности, и пришел к *радикальному персонализму*, в котором единственным абсолютным началом признавался эмпирический человек, отдельная личность, обладающая всей полнотой внутренней свободы. Доходя до прямого атеизма, Герцен отверг существование какого бы то ни было источника закономерности, необходимости, даже элементарной осмысленности мира в целом и всех событий природной и человеческой истории. Человеческие личности, единственные центры смысла и целесообразности, предстают у Герцена погруженными в безбреж-

ный океан мировой бессмысленности, обреченными на непрерывную и трагичную борьбу за свою независимость и свободу со всем окружающим миром⁶.

Хомяков и Герцен в своих работах наметили достаточно различные, можно сказать, крайние, полярные подходы к решению главной проблемы мучившей всех русских мыслителей, — проблемы смысла бытия отдельной личности и смысла ее отношений с Богом. Именно в силу их крайнего характера эти подходы невозможно было развернуть в целостное и связанное мировоззрение, дающее реальную альтернативу западному рационализму с его культом «отвлеченных начал». Необходимо было сгладить радикализм этих позиций (весьма популярных в общественной жизни России середины XIX в.) и попытаться их синтезировать. Понятно, что это было почти невозможно осуществить в рамках *рациональной* конструкции, опирающейся на традиционные формы западной философии. Но здесь и сказались преимущества характерного для русской культуры художественно-образного метода решения мировоззренческих проблем. В своем творчестве Достоевский гениально соединил противоположные подходы к сущности человека и Бога, разработанные его предшественниками, и развил на их основе целостное и глубокое философское мировоззрение, вобравшее в себя все ключевые интуиции русской культуры.

Все сказанное позволяет понять, что является центральным элементом мировоззрения Достоевского. В творчестве писателя раскрывается своеобразная *философская антропология*, задающая совершенно новое решение проблемы человека, отличающееся не только от того, что было принято в западноевропейской философской традиции, но и от подходов к человеку у других русских мыслителей. Достоевский сумел достичь этого в немалой степени за счет переосмысления основных принципов изображения личности в литературе. В рамках давней и устойчивой традиции европейской литературы человек рассматривался только в психологической плоскости, только с точки зрения тех психологических законов, которые управляют поведением личности и которые без труда выявляются с помощью анализа его внешнего поведения. В противоположность этому антропология Достоевского носит совершенно иной характер («я не психолог», — писал Достоевский), в ней на первом месте оказывается *метафизическое* измерение человека, ее целью становится объяснение человека, всех парадоксальных особенностей его жизни, исходя из самых глубоких *основ* жизни вообще.

Конечно, Достоевский не обходил вниманием ни чисто психологического, ни нравственного измерения человеческой личности, однако всем своим творчеством он доказывает, что оба этих измерения невозможно рассматривать в изолированности от метафизической составляющей, в которой человек понимается как особое бытие, как ключевой элемент онтологической структуры реальности. Именно этот метафизический аспект антропологии Достоевского и будет главным предметом дальнейшего анализа, в то время как психологический и нравственный срез антропологической концепции великого русского писателя будет рассматриваться только в свете его метафизических гипотез о природе человека. Такой подход к анализу мировоззрения Достоевского не является новым. Уже Н. Бердяев в своем известном труде «Миросозерцание Достоевского», писал, что Достоевский — «величайший русский метафизик»⁷, что именно метафизический план его творчества, т. е. построение определенной метафизической конструкции, описывающей положение человека в мире, составляет ту основу, на которой и ради которой вырастает художественный мир его романов и повестей. Анализ метафизических предпосылок антропологии Достоевского можно найти и в работах многих других русских философов конца XIX — начала XX в.

Однако в последние десятилетия почти все исследования, посвященные Достоевскому, были ориентированы в основном на анализ религиозно-нравственных аспектов его творчества, в то время как глубокие метафизические идеи Достоевского оставались в тени. В то же время значение этих идей в истории русской философии несомненно, поскольку большинство русских философов от Вл. Соловьева до Н. Бердяева, Н. Лосского, С. Франка, И. Ильина и др. испытали непосредственное влияние антропологии Достоевского и особенно (иногда, может быть, даже бессознательно) метафизических аспектов его концепции. Поэтому анализ антропологии Достоевского под этим углом зрения остается достаточно актуальной и перспективной задачей и в наши дни.

Рассматривая философское мировоззрение писателя, мы неизбежно должны опираться на те результаты, которые уже были достигнуты многочисленными его исследователями. Почти все они согласны в том, что антропология Достоевского носит явно выраженный персоналистский характер, что человеческая личность в ее конкретном эмпирическом воплощении выступает для Достоевского исходным началом, несводимым ни к какому «отвлеченному» Абсолюту. Однако философский персонализм имеет существенно

различные формы своего воплощения: от крайней, радикальной формы, подобной персонализму Герцена и М.Штирнера, до весьма умеренных, свойственных очень многим русским и западным мыслителям. Поэтому прежде всего необходимо попытаться сформулировать характерные особенности персонализма Достоевского, отличающие его от аналогичных концепций его предшественников и современников.

2. Персонализм Достоевского

В данном вопросе первостепенное значение имеет точка зрения М.Бахтина, труды которого дают богатый материал для анализа различных сторон творческого мира Достоевского. Хотя Бахтин в своих работах о Достоевском мало говорит о его философских идеях, уделяя основное внимание особенностям формы «полифонического» романа, однако без большого труда можно выделить ту систему принципов, которую Бахтин считает выражением философской концепции Достоевского.

*«Множественность самостоятельных и неслиянных голосов и сознаний, подлинная полифония полноценных голосов, — пишет Бахтин — ...является основной особенностью романов Достоевского. Не множество характеров и судеб в едином объективном мире в свете единого авторского сознания разворачивается в его произведениях, но именно множественность равноправных сознаний с их мирами сочетается здесь, сохраняя свою неслиянность, в единство некоторого события»⁸. И далее: «В его (Достоевского — И.Е.) произведениях появляется герой, голос которого построен так, как строится голос самого автора в романе обычного типа. Слово героя о себе самом и о мире так же полномерно, как обычное авторское слово; оно не подчинено объектному образу героя как одна из его характеристик, но и не служит рупором авторского голоса. Ему принадлежит исключительная самостоятельность в структуре произведения, оно звучит как бы *рядом* с авторским словом и особым образом сочетается с ним и с полноценными же голосами других героев»⁹. И, наконец, непосредственно о метафизической стороне антропологии Достоевского: «Мир Достоевского глубоко *плюралистичен*. Если уж искать для него образ, к которому как бы тяготеет весь этот мир, образ в духе мировоззрения самого Достоевского, то таким является церковь, как общение неслиянных душ, где сойдутся и грешники и праведники; или, может быть, образ дантовского мира, где многоплановость переносится в вечность,*

где есть нераскаянные и раскаявшиеся, осужденные и спасенные. Такой образ в стиле самого Достоевского, точнее, его идеологии, между тем как образ единого духа глубоко чужд ему»¹⁰.

Несмотря на страшное сочетание существенно различных по содержанию образов в последней цитате (ведь «дантовский мир» включает не только Рай, но и Ад с Чистилищем, где души пребывают *изолированными* друг от друга, просто *сосуществующими* вне общения; в то время как церковь — это именно *мистическое общение* душ), мысль Бахтина предельно ясна: форма полифонического романа была создана Достоевским для того, чтобы выразить важнейший принцип его мировоззрения — убеждение в абсолютной независимости и свободе человеческой личности.

Далее Бахтин развивает свое понимание мировоззрения Достоевского, подчеркивая слова писателя о том, что для него было главным изобразить «человека в человеке». «Для Достоевского не существует идей, мыслей, положений, которые были бы ничьими — были бы “в себе”. И “истину в себе” он представляет в духе христианской идеологии, как воплощенную в Христе, т. е. представляет ее как личность, вступающую во взаимоотношения с другими личностями»¹¹.

Для того, чтобы более точно выразить основополагающие принципы персонализма Достоевского, попытаемся понять как они отражаются в художественном методе писателя. Прежде всего нужно отметить, что «плюрализм» и «полифония» в их художественном преломлении, вообще говоря, могут иметь два аспекта. Во-первых, здесь можно сделать акцент на бесконечной полноте и самобытности внутреннего мира отдельных «неслиянных» личностей. Во-вторых, можно полагать главным именно взаимную независимость личностных центров; в этом случае писателя в меньшей степени должен интересовать внутренний мир героев, остающийся как бы «непроницаемым»; все внимание переносится на выражение внешней специфичности и независимости личностей.

Если писатель ставит своей целью претворение принципа «плюрализма» в первом из отмеченных аспектов, он должен предельно ясно обозначить различия внутренних миров героев и при этом постараться показать всю глубину этих миров. Наиболее естественно это можно сделать через изображение этих внутренних миров, через *психологический анализ*, осуществляемый автором или самим героем.

Совершенно очевидно, что Достоевский вовсе не ставит себе такой цели, а его художественный метод скорее *антипсихологичен*

(хотя бы потому, что его герои очень далеки от реальных людей, «фантастичны» по своему внутреннему миру). Вся линия развития европейского психологического романа лежит в стороне от традиции Достоевского. Тонкий психологический анализ внутреннего мира героев, выявление внутреннего своеобразия каждой реальной личности мы находим у главного «антагониста» Достоевского — у Льва Толстого. Мироззрение Толстого также может быть признано «плюралистичным», предполагающим, что каждая личность — это бесконечный, самостоятельный мир, независимый от других личностей. Противопоставляя Достоевского Толстому, Бахтин преувеличивает степень «центрированности» и «монологичности» художественного мира Толстого¹². Последний «центрирован» только в той степени, в какой *реальные* люди *реально* «центрированы» той объективной действительностью, в которой они вынуждены жить. Соответственно, «плюрализм» мироззрения Толстого в такой же мере относителен, в какой относительна наша независимость в реальном эмпирическом мире (и в этом смысле Бахтин прав в своей оценке творчества Толстого).

Приписывая Достоевскому принцип *абсолютного* плюрализма личностных начал, Бахтин, очевидно, полагает, что у Достоевского этот принцип получает художественное воплощение исключительно во втором из указанных выше аспектов. Если это так, то мы должны обнаружить в произведениях писателя изображение предельно самобытных и непостижимых до конца в своей внутренней сути людей, причем указанная самобытность должна проявляться в поступках и речи героев.

Что касается необычных и даже «фантастических» поступков, то их присутствие в жизни героев Достоевского не вызывает никакого сомнения. Однако такие поступки должны быть не просто необычными, они должны свидетельствовать о самобытности человека, его непохожести на окружающих; т. е. они должны быть непредсказуемыми, *неожиданными для окружающих*. Такие поступки персонажей имеют место в прозе Достоевского и, как правило, играют существенную роль для характеристики героев, но их можно насчитать совсем немного: убийство старухи-процентщицы Раскольниковым и самоубийство Свидригайлова (в «Преступлении и наказании»), выходка Ставрогина на приеме у губернатора (в «Бесах»), попытка самоубийства Версилова (в финале «Подростка») и некоторые другие. В то же время существенная часть поступков героев Достоевского оказывается предсказуемой и *ожидаемой*. Покаяние Раскольникова, убийство Настасьи Филиппов-

ны Рогожиным и много других, может быть, не таких ярких, но очень значимых для портретных характеристик, поступков совершается в романах Достоевского уже после того как они были предсказаны или даже подсказаны тому, кто их совершает¹³.

Анализ речевых характеристик героев также не дает однозначных доказательств в пользу концепции Бахтина. Все стилевые особенности речи персонажей выражают у Достоевского не индивидуальность, а социально-культурную принадлежность человека, — недаром герои одного социально-культурного уровня говорят совершенно идентичным в стилевом отношении языком. Если же рассматривать действующие лица, находящиеся на первом плане, то можно заметить, что очень часто в диалогах они «подыгрывают» друг другу: стилистика и содержание диалогов объединены какой-то невидимой системой отношений, *словно управляются из единого центра*. Все это мало похоже на стремление выразить целостность и индивидуальность независимых личностей и, конечно, вступает в противоречие с главной идеей Бахтина. Но самое интересное, что и известная теория Бахтина о *диалогизме* романов Достоевского *противоречит* его же утверждению о том, что художественный мир всех «больших» романов писателя выстроен на основе резкого плюрализма «неслиянных сознаний». Вспомним основные положения указанной теории.

Бахтин утверждает, что традиционная романная форма предполагала только монологическое слово; речь каждого персонажа была зависима от его объективной характеристики и выражала только эту характеристику, не «откликаясь» на речь другого, не учитывая ее в своей структуре. «У Достоевского почти нет, — пишет Бахтин, — слова без напряженной оглядки на чужое слово. В то же время объектных слов у него почти нет, ибо речам героев дана такая постановка, которая лишает их всякой объектности»¹⁴. Полностью соглашаясь с этим высказыванием, читаем дальше: «Основные для Достоевского стилистические связи — это вовсе не связи между словами в плоскости одного монологического высказывания, — основными являются динамические, напряженнейшие связи между высказываниями, между самостоятельными и полноправными речевыми и смысловыми центрами, не подчиненными словесно-смысловой диктатуре монологического единого стиля и единого тона»¹⁵.

Последнее утверждение уже не выглядит бесспорным, в связи с ним напрашивается вопрос: возможен ли диалогизм в бахтинском понимании — как постоянная оглядка на чужое слово и постоян-

ный учет его смысла — без наличия определенной формы смысловой координации и единства? Совершенно очевидно, что Бахтин отождествляет «монологизм» (во всех его смыслах) и «объективность», понимая под последней наличие единой точки зрения, которая является внешней по отношению к позиции участников диалога и *чуждой* им, в том смысле как объективный материальный мир чужд внутреннему духовному миру человека. Справедливо утверждая, что Достоевский полностью отвергает таким образом понятие «объективность» (именно поэтому у Достоевского практически нет объектных слов, обладающих однозначным и всеобщим смыслом), Бахтин в силу упомянутого отождествления исключает и все возможные формы монологизма. Однако необходимо заметить, что диалогизм на феноменальном уровне не только не устраняет, но даже предполагает «монологизм» на уровне сущности (т. е. как раз на уровне метафизических оснований художественной реальности) — как сущностную центрированность художественного мира, преодолевающей плюрализм личностных центров и делающей полифонию в содержательном смысле *иллюзорной*.

Наличие «динамических, напряженнейших связей» между высказываниями героев, вопреки утверждению Бахтина, вовсе не мешает тому, что слова героев и их духовные миры подчинены смысловой «диктатуре» некоего единого центра, который явно присутствует в каждом романе Достоевского. Сам Бахтин приводит характерные примеры именно такой «диктатуры» внешнего по отношению к герою смыслового центра. Рассматривая внутренний монолог «подпольного человека», он убедительно показывает, что внутренняя речь героя только по видимости монологична и определяется его собственным мнением, но по сути представляет собой постоянный диалог с чужими голосами, *по отношению к которым* и выстраиваются характеристики, которые герой дает самому себе. «Герой не знает, чье мнение, чье утверждение в конце концов его окончательное суждение: его ли собственное, покаянное и осуждающее, или, наоборот, желаемое и вынуждаемое им мнение другого, приемлющее и оправдывающее его»¹⁶.

В ранних повестях Достоевского «центрированность» повествования носит неявный, скрытый характер; смысловой центр, от которого зависят все герои еще не вполне определен. Он получает определенность в романах Достоевского. Очень выразителен анализ образа Настасьи Филипповны, проводимый Бахтиным. «Считая себя виновной, падшей, она в то же время считает, что другой как другой должен ее оправдать и не может считать ее виновной.

Она искренне спорит с оправдывающим ее во всем Мышкиным, но так же искренне несправедлив и не принимает всех тех, кто согласен с ее самоосуждением и считает ее падшей. В конце концов Настасья Филипповна не знает и своего собственного слова о себе: считает ли она действительно сама себя падшей или, напротив, оправдывает себя?.. Вся ее внутренняя жизнь... сводится к исканию себя и своего нерасколотого голоса за этими двумя вселившимися в нее голосами»¹⁷. Вряд ли здесь можно говорить о полифонии и (абсолютном) плюрализме «неслиянных сознаний». Если весь образ Настасьи Филипповны — это демонстрация трагической невозможности избавиться от зависимости, от навязываемой извне смысловой определенности личности, то, значит, художественный мир Достоевского построен не только на основе принципа (абсолютной) независимости личностных центров, но не в меньшей степени и на принципе глубокой внутренней *зависимости* личностей друг от друга и от некоторого общего смыслового центра. Многочисленные примеры, приводимые Бахтиным во второй части своей книги, демонстрируют это не только по отношению к Настасье Филипповне, но и по отношению к другим героям Достоевского.

Необходимо подчеркнуть, что сам Бахтин не всегда достаточно четко формулирует свое понимание принципа полифонии, в его работах можно выделить два различных смысловых аспекта этого понятия (в применении не только к романам Достоевского, но и к истории литературы вообще): один из них задает *чисто литературный метод*, направленный на выражение диалогического взаимодействия самостоятельных героев, выводимых в произведении; второй — связан с резко плюралистической *метафизической* конструкцией, которая якобы лежит в основе творчества Достоевского¹⁸. В своем первом смысле «полифония» практически тождественна идее «диалогизма»; в этой части концепция Бахтина не вызывает никаких возражений за исключением не раз указанного в литературе факта, что такая «полифония» вовсе не является открытием Достоевского и, по-видимому, есть столь же древний литературный метод как и «монологизм»¹⁹. А вот второй, метафизический, смысл «полифонии» в применении к Достоевскому выглядит гораздо более спорным.

Причина противоречия, которое возникает между идеей полифонии (метафизического плюрализма) и идеей диалогизма, очевидна. Концепция диалогизма основана на конкретном анализе текстов Достоевского и действительно отражает одну из характерных и важных особенностей художественного метода писателя. В

то же время утверждение о том, что в романах Достоевского господствует полифония и строгий плюрализм независимых личностей, — это умозрительный постулат, связанный со скрытой анти-тоталитарной установкой Бахтина и понятный по отношению к тем историческим условиям, в которых он жил и работал, но вряд ли верный по отношению к творчеству Достоевского²⁰. Если в романах Достоевского и присутствует полифония, равно как и определенный плюрализм (выражающий персоналистскую тенденцию в творчестве писателя), то не в меньшей степени здесь заметна и прямо противоположная тенденция. Мир Достоевского предельно центрирован, тяготеет к *иррациональному монизму*.

В этом отношении гораздо более пронизательными выглядят наблюдения Бердяева. В своей книге о Достоевском он словно напрямую полемизирует с точкой зрения Бахтина (хотя книга Бахтина была опубликована на шесть лет позже книги Бердяева — в 1929 г.). «В конструкции романов Достоевского, — пишет Бердяев, — есть очень большая централизованность. Все и всё устремлено к одному центральному человеку, или этот центральный человек устремлен ко всем и всему. Человек этот — загадка, и все разгадывают его тайну, всех притягивает эта загадочная тайна. Вот “Подросток”, одно из самых замечательных и недостаточно оцененных творений Достоевского. Все вращается вокруг центральной личности Версилова, одного из самых обаятельных образов у Достоевского, все насыщено страстным к нему отношением, притяжением или отталкиванием у него. У всех есть только одно “дело” — разгадать тайну Версилова, загадку его личности, его странной судьбы... И кажется, что ничего нет, кроме Версилова, все существует лишь для него и по отношению к нему, все лишь ознаменовывает его внутреннюю судьбу. Такая же централизованная конструкция характерна для “Бесов”. Ставрогин — солнце, вокруг которого все вращается... Все тянется к нему как к солнцу, все исходит от него и возвращается к нему, все есть лишь его судьба. Шатов, П. Верховенский, Кириллов лишь части распавшейся личности Ставрогина, лишь эманация этой необычайной личности, в которой она истощается»²¹.

Вместо полифонии и равноправия независимых «голосов» Бердяев находит в романах Достоевского строго центрированную иерархическую систему, на вершине которой находится, как правило, одна единственная личность, обладающая всей полнотой внутреннего бытия и независимостью от других; все остальные персонажи являются как бы ее «эманациями», в той или иной степени

зависят от нее и определяются ею. Особенно явна эта зависимость, по мнению Бердяева, в женских образах (вспомним рассуждение Бахтина о несамостоятельности образа Настасьи Филипповны!): «женщина интересует Достоевского исключительно как момент в судьбе мужчины, в пути человека. Человеческая душа есть прежде всего мужской дух. Женственное начало есть лишь внутренняя тема в трагедии мужского духа, внутренний соблазн»²². Наконец, на самом низу указанной иерархической системы находятся существа, ведущие «вампирическое существование», живущие призрачной жизнью двойников, «отбросов путей развития» (в качестве таких существ Бердяев называет Свидригайлова, Петра Верховенского, вечного мужа, Смердякова)²³. Все это позволяет Бердяеву пронизательно определить главную цель романов Достоевского как «раскрытие единого человеческого лица через человеческую множественность»²⁴.

Формулируя это пронизательное суждение, Бердяев полагает, что именно оно выражает суть персоналистской антропологии Достоевского. Согласно интерпретации Бахтина персонализм Достоевского выражается главным образом в идее самостоятельности индивидуальных сознаний, взаимодействующих в художественном поле его романов именно как самостоятельные, «неслиянные». Бердяев делает акцент совсем на другом. Он считает, что для Достоевского важнее всего проникнуть в *глубину* отдельной личности (причем не в психологическую, а в *метафизическую* глубину) и показать все противоречивость и невыразимость ее мира. Многообразие лиц, заполняющих романы Достоевского в этом смысле является лишь способом выразить отдельные «голоса», отдельные интенции внутреннего мира *одной и той же личности*. Последовательное развитие этой идеи должно было бы привести Бердяева к тому, чтобы приписать Достоевскому своеобразный художественный «солипсизм», что, конечно, столь же не соответствует действительности, как и приписываемый ему Бахтиным радикальный «плюрализм». Бердяева спасает от такого крайнего вывода только характерная для многих его работ хаотичность и непоследовательность в проведении сформулированных принципов. В результате наряду со всем сказанным им о «центрированной конструкции» романов Достоевского, он заявляет (почти в духе Бахтина): «Достоевский совсем не монист, он до конца признает множественность ликов, плюральность и сложность бытия. Ему свойственно какое-то иступленное чувство человеческой личности и вечной неистребимой судьбы ее»²⁵.

Впрочем, никакого противоречия здесь нет, поскольку мировоззрение Достоевского предельно *диалектично*, и его невозможно понять исходя из одного принципа. Значение Достоевского в истории развития русской философии состояло, в частности (а может быть, и в главном), в том, что он совместил в рамках одного мировоззрения крайнюю, радикальную форму персонализма, которая в русской философии была популярна благодаря влиянию М. Штирнера и Л. Фейербаха²⁶, и представление о *глубоком мистическом единстве людей*, лежащее в основе философии славянофилов. Бахтин почему-то видит только первую составляющую, совершенно не замечая вторую. Бердяев видит оба принципа, лежащих в основе творчества Достоевского, однако, в конечном счете, и он считает главным первый из них; он пишет: «У Достоевского была роковая двойственность. С одной стороны, он придавал исключительное значение началу личности, был фанатиком личного начала, и это была самая сильная его сторона. С другой стороны, у него большую роль играет начало соборности и коллективности. Религиозное народничество Достоевского было соблазном коллективизма, парализующего начало личной ответственности, личной духовной дисциплины»²⁷.

Очевидно, что, говоря в данном случае о религиозном народничестве, Бердяев имеет в виду идеи, изложенные в политической публицистике Достоевского (где речь идет о необходимости захвата Константинополя, об объединении славян, о способности русского народа преодолеть классовые противоречия, характерные для Запада, и т. д.), которые нельзя считать удачными по отношению к исторической ситуации, существовавшей в то время в России и в Европе²⁸. Однако в данном случае религиозное народничество Достоевского представляет собой всего лишь внешнее выражение (в форме политической идеологии) важнейшей метафизической характеристики человеческого бытия: мистического единства людей, охватывающего их не только в рамках отдельного народа и всего человечества (именно этот аспект выходит на первый план в публицистике), но и в рамках элементарных социальных общностей и даже просто *в единичных актах общения*. Причем последний аспект неизбежно должен был играть определяющую роль, поскольку для персоналистского мировоззрения Достоевского первичным всегда является то, что непосредственно относится к отдельной личности и связано с ней.

Понятно, что именно в художественном творчестве этот момент должен был стать главным. Если во многих своих публицистичес-

ких выступлениях Достоевский просто повторяет идеи славянофилов, то в своём художественном творчестве он даёт совершенно новое преломление центральному принципу их мировоззрения.

Наиболее ясно указанный принцип был сформулирован в философии Хомякова. Пытаясь выразить правильный, неискаженный смысл христианства, он утверждал, что единство человеческой личности с Богом не может пониматься только как грядущее, потустороннее состояние, достижимое после смерти, но должно иметь реальное значение и реальное содержание уже в нашей земной жизни. Воплощением и носителем указанного единства, по Хомякову, выступает Церковь. В результате, мистическое чувство, признаваемое Хомяковым важнейшим измерением человеческой души, оказывалось направленным именно на *трансцендентно-имманентную* нашей земной жизни Церковь, а не на сугубо *трансцендентного* Бога, как это принято в традиционном христианстве. Достоевский, целиком принимая это положение, в ещё большей степени сближает объект мистического чувства с нашей земной реальностью. Вспомним приведенные выше слова Бахтина о том, что мир Достоевского подобен общению верующих в церкви или дантовскому миру. Из этих двух аналогий более соответствует бахтинской интерпретации Достоевского вторая, поскольку именно в дантовском мире (особенно в Аду) души людей остаются совершенно изолированными друг от друга, «неслиянными». Однако, в сущности, первая аналогия является гораздо более адекватной духу романов Достоевского, особенно если понимать Церковь в том смысле, который придавал ей Хомяков — как мистическое духовно-материальное единство людей, уже в этой, земной жизни соединяющихся друг с другом и с божественной реальностью. Если отбросить в этом тезисе Хомякова утверждение о том, что мистическое единение людей носит божественно-совершенный характер²⁹, уже осекая божественной благодатью, мы получим принцип, который помогает объяснить ту магическую атмосферу всеобщей взаимосвязи и взаимозависимости, которая наполняет романы Достоевского. Именно ощущение этой магической атмосферы заставляет нас считать почти естественными многие странные черты художественного мира Достоевского: появление всех важнейших персонажей в определенный кульминационный момент в одной и той же точке романного пространства, разговоры «в унисон», когда один персонаж словно подхватывает и развивает слова и мысли другого, странное угадывание мыслей и предсказание поступков и т. д. Все это внешние знаки той невидимой, мистической сети взаимосвязей,

в которую включены все герои Достоевского, — даже те, кто ставит целью разрушить эту сеть, вырваться из нее (Верховенский, Свидригайлов, Смердяков и др.).

Особо следует сказать о следующих характерных эпизодах, которые присутствуют в каждом романе Достоевского: при встрече герои общаются в *молчании*, причем Достоевский скрупулезно «подсчитывает» время — одна, две, три, пять минут³⁰. Очевидно, что два человека, имеющие общую жизненную проблему могут молчать в течении нескольких минут только в том случае, если это молчание есть своеобразная форма мистического общения.

Достоевский в отличие от Хомякова понимает мистическое единство людей как земное единство, далекое от божественного совершенства и божественной благодати, полное противоречий и конфликтов, — и все-таки насущное и спасительное для человека, ибо вне этого единства человек не может существовать. У Хомякова мистическая Церковь это и есть божественное бытие, следовательно, человек уже как бы причастен идеалу в земной жизни. Достоевский отвергает столь простое решение всех земных проблем, для него тот уровень иррационально-мистического единства людей, который реализуется в земной жизни, очень сильно отличается от того мистического единства, которое осуществляется *в Боге*. Более того, последнее единство оказывается просто некоторым идеалом, некоторой предельной целью, возможность реализации которой (даже в посмертном существовании!) ставится под сомнение или даже отрицается (для полного рассмотрения поставленной проблемы необходимо проанализировать, как Достоевский понимает Бога; это будет сделано ниже).

Не менее существенно еще одно различие в понимании мистического единства людей Достоевским и Хомяковым. Концепция Хомякова, хотя и предполагает самостоятельность и абсолютную ценность каждой личности, соединяющейся с другими в Церкви, все-таки ведет к господству некоторого универсально-мистического начала над индивидуальной свободой человека. У Хомякова остается не вполне ясным, можно ли и как можно различить два состояния: бытие личности в ее индивидуальной свободе и бытие личности в единстве Церкви. Однако главная тенденция ясна, — это признание абсолютного приоритета бытия единой Церкви по отношению к индивидуальному бытию человека. Это означает, что Церковь по своему бытию — нечто принципиально иное, чем отдельный индивид; и отдельная личность, входя в целостность Церкви становится иной.

Достоевский решительно снимает дуалистическое противостояние принципов индивидуализма и коллективизма (соборности). С одной стороны, он утверждает абсолютную ценность и независимость личности в духе радикального персонализма, но, с другой стороны, оказывается, что эта ценность и независимость имеет основой мистические взаимосвязи с другими людьми. Как только человек обрывает эти взаимосвязи, он теряет себя, теряет основу для своего индивидуального бытия. Это происходит, например, с Раскольниковым и Ставрогиным.

С другой стороны, как и Хомяков, Достоевский признает всеобщее мистическое единство людей, признает наличие некоторого «силового поля» отношений, в которые включен каждый человек. Однако само это «силовое поле» не может существовать иначе, как только будучи *воплощенным в отдельной личности*, становящейся как бы «силовым центром» поля взаимодействий. Мистическая Церковь Хомякова все же возвышается *над* отдельными людьми и может быть понята как «всеобщее», растворяющее единичное. Для Достоевского *ничего всеобщего не существует* (как это хорошо понял Бахтин), поэтому даже единство, охватывающее людей, предстает олицетворенным той или иной личностью³¹. Это единство как бы концентрируется и становится зримым в отдельной личности, на которую тем самым возлагается полная мера ответственности за судьбы других людей. Если человек не в состоянии вынести эту ответственность (а так почти всегда и происходит), его судьба оказывается трагичной и эта трагедия захватывает всех окружающих. Все романы Достоевского содержат изображение этой трагедии, в которой личность, добровольно или по воле судьбы принявшая на себя ответственность за окружающих, идет к физической или моральной гибели (Раскольников, Ставрогин, Версиков, князь Мышкин, Иван Карамазов). Эта «трагедия общения» лишней раз доказывает, насколько земное единство людей далеко от благости и совершенства божественного бытия. В результате идея мистической земной взаимосвязи людей ведет Достоевского не к уверенности в победе добра и справедливости (как это было у Хомякова), а к концепции *фундаментальной, неустранимой вины* каждого перед всеми людьми и *ответственности* за все происходящее в мире³².

Итак, в своей персоналистской антропологии Достоевский сочетает в рамках иррационально-художественной диалектики принцип абсолютности личности и принцип мистического единства всех людей. Только на основе понимания этой иррационально-художественной

ственной диалектики можно понять и объяснить особенности творческого метода писателя, в том числе «диалогизм», который Бахтин справедливо считал одним из главных достижений Достоевского.

3. Личность как Абсолют. Метафизические «эксперименты» Достоевского

Сам Достоевский предельно ясно понимал главную цель своего творчества: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» (письмо брату Михаилу от 16 августа 1839 г.)³³. Однако это еще не определяет особенностей творчества Достоевского, поскольку проблема человека была центральной для всей мировой литературы начиная с Эсхила (и ранее). Некоторое уточнение может дать одна из важнейших идей С. Аскольдова, который полагал, что Достоевский впервые в мировой литературе сделал объектом изображения именно *личность* в человеке, в то время как в предшествующей литературе таким объектом были либо *тип*, либо *характер*³⁴. Изображение человека как типа (Гоголь, Островский, Лесков) — это изображение всеобщих характеристик человека, выявляющихся в его взаимодействии со средой (прежде всего, социальной). Изображение характера (здесь Аскольдов называет Тургенева и Л.Толстого) — это изображение основных составляющих внутреннего мира человека, основных закономерных форм его реакции на внешний мир. Наконец, изображение человека как личности предполагает выявление внутренней неповторимости, индивидуальности и цельности человека.

Соглашаясь в целом с этой мыслью Аскольдова, необходимо отметить, тем не менее, что она недостаточна ясна. Ведь изобразить индивидуальность человека, его внутреннее, личностное бытие пытаются и психологическая литература, берущая свой исток в творчестве Толстого. Достоевский, безусловно, также изображает внутренний мир личности, тонкие психологические нюансы душевной жизни; вспомним, например, внутренний монолог «подпольного человека» или «поток сознания» Раскольникова, прорывающийся на страницы «Преступления и наказания». Однако очевидно, что для Достоевского это никогда не было главной целью; «импрессионистическое» изображение индивидуальности, свойственное психологической литературе, схватывало личность на уровне психо-

логического явления и не проникало в сущностную глубину человека. Для Достоевского человек предстает не в его эмпирически-психологическом измерении, а в той *метафизической* глубине, где обнажается его связь со всем бытием и его центральное положение в мире. Именно на эту, быть может, не столь очевидную в своих главных составляющих основу творчества Достоевского и необходимо теперь обратить внимание.

Достаточно точное выражение метафизического аспекта антропологии, лежащей в основе романов Достоевского, дал Вяч. Иванов. Наиболее известной его идеей (которую резко критиковал Бахтин) было утверждение, что Достоевский создал новую форму романа — *роман-трагедию*. В этой форме, по мнению Вяч. Иванова, происходит возвращение искусства к тому глубокому метафизическому прозрению основ жизни, которое было характерно только для древнегреческой мифологии и древнегреческой трагедии. Не останавливаясь на этой чрезвычайно глубокой и верной идее, обратимся к не менее важной составляющей концепции Вяч. Иванова — к описанию им двух типов метафизик, которые лежат, соответственно, в основе классического европейского романа нового времени и в основе романа-трагедии Достоевского.

Основу классического романа от Сервантеса до Л.Толстого Вяч. Иванов видит в последовательном изображении субъективного мира личности, при этом личность понимается как особая духовная реальность, противостоящая всему объективному миру. «Роман делается... знаменосцем и герольдом индивидуализма; в нем личность разрабатывает свое внутреннее содержание, открывает Мексику и Перу в своем душевном мире, приучается сознавать и оценивать неизмеримость своего микрокосма... Роман становится референдумом личности, предьявляющей жизни свои новые запросы, и вместе подземною шахтой, где кипит работа рудокопов интимнейшей сферы духа, откуда постоянно высылаются на землю новые находки, новые дары сокровенных от внешнего мира недр»³⁵. В конце долгой истории развития романа стоит Лев Толстой, который довел до совершенства анализ внутренней жизни субъекта, имеющий результатом выявление главных закономерностей и норм, которым подчиняется внутренний мир индивидуальности. Поскольку каждая индивидуальность, внутренний мир каждого «человека-атома» подчинены одним и тем же основным законам, автор психологического романа может ограничиться исследованием только своего собственного внутреннего мира, рассматривая всю остальную реальность — и объективную среду вне человека, и других людей — только в ее

преломлении и отражении в «зеркале» своего внутреннего мира. «Толстой поставил себя зеркалом перед миром, — пишет Вяч.Иванов, — и все, что входит в зеркало, входит в него: так хочет он наполниться миром, взять его в себя, сделать его своим посредством осознания и, в сознании преодолев, отдать людям и самый мир, через него прошедший, и то, чему он научился при его прохождении, — нормы отношения к миру... В этом процессе многосоставное явление разлагается на свои элементы; из этих простых элементов строится образ жизни, подчиненный норме; в заключение — жизни личной противопоставляется коррективом искусственно опрошенная жизнь»³⁶.

Вяч.Иванов точно выявляет метафизическую основу классического романа (и психологического романа как последней фазы его развития) — идеалистическое противопоставление субъекта и объективной реальности, приводящее к замыканию индивида в своей собственной субъективности. В противоположность этому в основе творчества Достоевского Вяч.Иванов находит *метафизический реализм*, который снимает различие субъекта и объекта и противопоставляет «познанию» особый способ соотнесения личности с окружающей реальностью. «Не познание есть основа защищаемого Достоевским реализма, а “проникновение”»: недаром любил Достоевский это слово и произвел от него другое, новое — “проникновенный”. Проникновение есть некий *transcensus* субъекта, такое его состояние, при котором возможным становится воспринимать чужое я не как объект, а как другой субъект... Символ такого проникновения заключается в абсолютном утверждении, всею волею и всем разумением, чужого бытия: “ты еси”. При условии этой полноты утверждения чужого бытия, полноты, как бы исчерпывающей все содержание моего собственного бытия, чужое бытие перестает быть для меня чужим, “ты” становится для меня другим обозначением моего субъекта. “Ты еси” — значит не “ты познаешься мною как сущий”, а “твое бытие переживается мною, как мое”, или: “твоим бытием я познаю себя сущим”. *Es, ergo sum*»³⁷.

Часть приведенной цитаты Вяч.Иванова использует в своей книге Бахтин для подтверждения своей концепции. Вяч.Иванов выступает у него как предшественник, «нащупавший» подходы к идее полифонии, но не дошедший до нее. Действительно, слова о том, что романы Достоевского основаны на утверждении чужого бытия, бытия другой личности («ты еси») могут служить некоторым намеком на идею Бахтина. Однако, воспроизводя эту идею, Бахтин словно не замечает последующих слов, в которых дается

разъяснение позиции автора и где он прямо предупреждает против интерпретации основного тезиса в духе плюралистической метафизики и «полифонии»³⁸. Ведь Вяч.Иванов видит у Достоевского такое утверждение чужой личности, при котором «чужое бытие перестает быть для меня чужим». Он гениально передает подлинное мироощущение Достоевского, которое вовсе не останавливается на атомистическом противопоставлении отдельных «неслиянных» личностей, а, напротив, радикально преодолевает это противостояние в мистическом «проникновении», «transcensus'e». Причём это «проникновение», мистически объединяющее людей, не умаляет их личностного начала, но помогает его утверждению, поскольку в своей метафизической обособленности личность не может найти основы для своей неповторимой уникальности; в этом случае все, что она может, — это осознавать те всеобщие закономерности, которым подчинена не только она, но и каждая другая личность. Напротив, в акте «проникновения», «слияния» с другим личность осознает свою универсальность, осознает, что именно она является подлинным (и единственным!) центром мироздания, и не существует никакой «внешней» необходимости, которой она была бы вынуждена подчиниться. В этом акте происходит преобразование «я» из субъекта (только субъекта) в само бытие, в ту основу, которая определяет всё и вся в мире.

Сам Вяч.Иванов называет эту основу Богом. «Реализм Достоевского был его верой, которую он обрел, потеряв душу свою. Его проникновение в чужое я, его переживание чужого я, как собственного, беспредельного и полновластного мира, содержало в себе постулат Бога как реальности, реальнейшей всех этих абсолютно реальных сущностей, из коих каждой он говорил всею волею и всем разумением: “ты еси”. И то же проникновение в чужое я, как акт любви, как последнее усилие в преодолении начала индивидуации, как блаженство постижения, что “всякий за всех и за все виноват”, — содержало в себе постулат Христа, осуществляющего искупительную победу над законом разделения и проклятием одиночества, над миром, лежащем во грехе и в смерти»³⁹. Однако здесь же он признает, что это усилие «проникновения» и «преодоления принципа индивидуации» лишь относительно и не достигает поставленной цели. Это означает, что «реальное» мистическое единство людей еще не совершенно и его нужно все-таки отличать от того единства, которое возможно в Боге. «Земное» единство не достигает окончательного снятия негативной индивидуальности, изолированности личности; здесь и находится метафизичес-

кий корень зла, метафизический исток «трагедии общения». Вяч. Иванов не акцентирует внимания на этом важном различии, и в этом элементе его концепция сближается с традиционным представлением о том, что творчество Достоевского — это провозглашение истины Богочеловечества. Для правильной оценки этого тезиса необходимо специально остановиться на понимании Бога Достоевским, это будет сделано в следующем параграфе.

Возвращаясь к центральному тезису статьи Вяч.Иванова, необходимо подчеркнуть то принципиальное значение, которое он имеет для оценки места Достоевского в истории европейской философии. Вяч.Иванов, по сути, доказывает, что Достоевский стал мыслителем, впервые в художественной форме выразившим сущность того нового подхода к человеку, который в дальнейшем определил все своеобразие и все трагические перипетии европейской культуры и европейской истории XX в. В западноевропейской философии указанный новый подход к человеку претворился в целостную философскую концепцию только в 20-е годы нашего столетия в творчестве М.Хайдеггера (в русской философии — чуть раньше, в работах С.Франка). В рамках этого нового подхода человек, человеческое бытие, было понято не как отдельный и частный элемент мирового бытия, но как сама основа этого бытия, как форма «присутствия» бытия, его данности в качестве осмысленного и «просветленного». В философии нового типа анализ человеческого бытия превращается из второстепенной задачи на фоне анализа онтологической структуры самой реальности (как это было в классической философии) в исходный пункт метафизики, и антропология, особенно в ее метафизическом аспекте, становится центральным разделом всей системы философского знания. Хотя было бы слишком смелым предприятием пытаться проследить прямое влияние идей Достоевского на Хайдеггера, нельзя не заметить, что, по крайней мере в рамках интерпретации Вяч.Иванова (его работа была опубликована впервые в 1911 г.), Достоевский оказывается родоначальником того направления философской мысли, в конце которого стоят известнейшие философы XX в., провозгласившие требования «возвращения к бытию», «преодоления субъективности» и «создания онтологии нового типа» («фундаментальной онтологии» у Хайдеггера).

Личностное начало в метафизике Достоевского оказывается абсолютным не только в том смысле, что абсолютен человек; ведь можно полагать наряду с человеком чуждую ему реальность, которой он противостоит в своем бытии (так представляло человека

традиционное христианство). Личностное начало есть *смысл бытия как такового*, есть «внутренняя энергия» бытия, как бы «центрированность» бытия в каждой своей точке и динамическая активность этой точки⁴⁰. Необходимо отдать должное пронизательности Бердяева, который афористически точно выразил эту главную идею метафизики Достоевского: «сердце человеческое заложено в бездонной глубине бытия»⁴¹, «принцип человеческой индивидуальности остается до самого дна бытия»⁴².

Ясно, что на уровне феноменальной, эмпирической действительности личностное начало, укорененное в самом бытии, выступает наиболее ярко и зримо в эмпирических человеческих личностях. Но в рамках новой антропологии уже невозможно трактовать индивидуальность и свободу человека через его замкнутость на себе, через его противостояние миру и другим людям. Наоборот, индивидуальность, цельность и свобода человека выражаются в непредсказуемой полноте его жизни, не признающей различия внутреннего и внешнего, материального и идеального. Человек — это творческий центр реальности, разрушающий все границы, положенные миром, преодолевающий все закономерности. Достоевского интересуют не психологические нюансы душевной жизни человека, обосновывающие его поведение, а те «динамические» составляющие личностного бытия, в которых выражается волевая энергия личности, ее самобытное творчество в бытии. При этом творческим актом может стать даже преступление (как это происходит с Раскольниковым и Рогожиным), но это только доказывает, какой внутренне противоречивый характер носят свобода и творческая энергия личности (личностного начала самого бытия), как по-разному она может реализовываться на «поверхности» бытия.

Хотя герои Достоевского на первый взгляд ничем не отличаются от обычных, «эмпирических» людей, по существу, они наряду с обычным эмпирическим измерением имеют еще и дополнительное измерение бытия, которое и является главным. Это главное — метафизическое — измерение (в котором, кроме того, эмпирические герои соединяются в некоторое единство) выражает цельную энергию, динамику самого бытия, причем выражает в предельно централизованной и конкретной форме — *в форме метафизической Личности, единого метафизического Героя*. Отношение этой единой метафизической Личности с эмпирическими личностями, «эмпирическими» героями романов ничего общего не имеет с отношением абстрактной и всеобщей «сущности» с ее «явлениями» (в духе философского идеализма). Это не особая субстанция, возвышаю-

щаяся над отдельными личностями и стирающая их индивидуальность, а прочная и имманентная основа самобытности каждой личности. Как единосущный Бог имеет три ипостаси, три лика, так и Личность, в качестве метафизического центра бытия, реализуется в множестве своих «ипостасей», лиц — эмпирических личностей.

В большинстве романов Достоевского указанного метафизического Героя можно условно отождествить с главным героем, полагая всех остальных персонажей его эмпирическими «эманациями» (Раскольников в «Преступлении и наказании», Ставрогин в «Бесах», Версиков в «Подростке», князь Мышкин в «Идиоте»). Только в последнем романе Достоевского нет центрального персонажа, который можно было бы назвать главным эмпирическим ликом единого метафизического Героя; здесь, скорее, нужно говорить о трех равноправных (и находящихся в противоречии друг с другом) «ипостасях», трех ликах, в единстве которых осуществляется эмпирическая манифестация Героя, — это Дмитрий, Иван и Алеша Карамазовы (может быть, сюда нужно добавить и их отца).

Возможно, главным эмпирическим ликом метафизического Героя всех романов Достоевского был сам их автор. Достаточно убедительно об этом писал Вяч. Иванов. Он полагал, что минуты, проведенные Достоевским на эшафоте, а затем годы каторги и ссылки привели к перерождению личности писателя. «Личность была насильственно оторвана от феноменального и ощутила впервые сущность бытия под покровом видимости вещей, из коей сотканы ограды воплощенного духа... все творчество Достоевского стало с тех пор внушением внутреннего человека, духовно рожденного, переступившего через грань, в мироощущении которого трансцендентное для нас сделалось имманентным, а имманентное для нас в некоторой своей части трансцендентным. Личность была раздвоена на эмпирическую, внешнюю, и внутреннюю, метафизическую... Оставив внешнего человека в себе жить, как ему живется, он предался умножению своих двойников под многоликими масками своего, отныне уже не связанного с определенным ликом, но вселикого, всечеловеческого я. Ибо внутреннее я, освобождаясь решительно от внешнего, не может чувствовать себя разделенным от общечеловеческого я со всем его содержанием, и видит в бесконечных формах индивидуации только разные образы и условия своего облечения в плоть, своего нисхождения в закон мира видимого»⁴³. В качестве веского «эмпирического» подтверждения этой мысли можно указать на многочисленные факты совпадения обстоятельств жизни писателя с событиями, происходящими с его

героями, а также буквальное перенесение Достоевским своих собственных, глубоко личных высказываний, обнаруживаемых нами в его письмах и дневниках, на страницы своих романов. Хотя, конечно, для указанного утверждения эти свидетельства не могут быть решающим аргументом, поскольку оно относится к самым основам мировоззрения писателя и связано с конгениальным проникновением в духовную атмосферу его творчества.

Перенесение центра тяжести с эмпирически-реальных людей на метафизическую Личность и является причиной радикальных изменений, вносимых Достоевским в романную форму. Бахтин увидел здесь переход от единой авторской точки зрения к взаимодействию многих независимых личностных позиций. На самом деле этот переход имеет гораздо более сложную структуру.

Авторская позиция в традиционной литературе и в психологической прозе — это позиция *объективности*. Неважно, персонифицирован автор в виде рассказчика, или изложение ведется в безличной форме, все «углы зрения» на события и на отдельных персонажей в литературе традиционного типа согласованы в рамках единственно возможной общей позиции — внешнего, объективного мира. Психологическая литература XIX—XX вв. расширила характеристику личности, углубившись в ее внутренний мир. Однако и здесь главное направление в художественном изображении — движение от внешней объективности как твердой системы отсчета к внутренней психологической характеристике. Бахтин слишком узко трактует метод традиционной литературы, утверждая, что в нем господствует единая авторская позиция, монолизм. Это скорее, «объективизм», который допускает наличие нескольких самостоятельных точек зрения на мир, но требует, чтобы все они были жестко подчинены единой объективной позиции, задаваемой не автором произведения, а самой объективной, *внеличностной* реальностью.

У Достоевского все по-другому. Передвинув центр внимания с эмпирического человека на человека метафизического, Достоевский снимает радикальное различие между личностью и миром и подчиненность личности внешнему миру. Единая объективная позиция внешней реальности исчезает, однако это вовсе не означает, как полагал Бахтин, что исчезает единая позиция, отношение к которой придает смысл, всему происходящему в романах. Наоборот, эта позиция только теперь становится *в самом глубоком смысле личностной позицией* и поэтому в определенном смысле *еще более центрированной*, чем это было в традиционной литературе.

Здесь можно вспомнить очень плодотворное сравнение романов Достоевского с мифом и древнегреческой трагедией, проводимое Вяч.Ивановым. При поверхностном взгляде на миф мы и в нем можем обнаружить «полифонно» — звучание «неслиянных» голосов, которые не могут быть подчинены никакой «авторской» воле, просто в силу отсутствия самого автора. Однако нет ничего более далекого от подлинного смысла мифа, как интерпретация его в духе метафизического плюрализма. В мифе безраздельно господствует единая точка зрения, подчиняющая себе «голоса» всех его «персонажей» — будь то боги, герои или простые смертные. Только эта «точка зрения» принадлежит не «мертвой» действительности и не личности «персонажей» или «автора», а самой Вечности, олицетворяющей для мифологического человека сущность всего бытия, возвышающейся над всеми и над всем, загадочной. Точно так же и в романах Достоевского присутствует единая «точка зрения», подчиняющая себе всех и всё. Однако путь, пройденный человеком и его культурой от мифов до романов Достоевского, огромен, и теперь указанная «точка зрения» — *«точка зрения» Абсолюта* — принадлежит бытию как таковому, которое в самой своей основе оказалось Личностью, полной противоречий и загадочности, но уже не чуждой эмпирическому человеку, тождественной ему в самых важных его проявлениях.

Отдельные элементы полифонии у Достоевского — это взаимодействие относительно независимых «голосов», выступающих из бытийственного единства Личности и выражающих ее внутренние диалектические противоположности. Во всех романах Достоевского можно найти пары персонажей, находящихся в оппозиции друг к другу и олицетворяющие (в «ипостасной» форме) указанные противоположности и противоречия личностного начала бытия. Иногда такие пары являются устойчивыми на протяжении всего романа, иногда выявляют свою оппозицию в отдельных эпизодах и отрывках. Примеры таких пар дают князь Мышкин и Рогожин в «Идиоте», Раскольников и Соня Мармеладова в «Преступлении и наказании», Ставрогин и Шатов, а также Ставрогин и Верховенский в «Бесах» и т. д. Особенно ясно это противостояние как раздвоение сущности единой Личности выявляется в «Братьях Карамазовых» в оппозициях: Иван Карамазов — черт, Иван — Смердяков и Иван — Алеша. Все самые резкие, непримиримые противоречия между персонажами Достоевского — это манифестация внутренних противоречий Личности как таковой и, значит, внутренних противоречий любой эмпирической личности. С другой сторо-

ны, все, что находит себе выражение и жизненную реализацию в какой-либо эмпирической личности, является одновременно внутренней принадлежностью личностного начала как такового и, значит, внутренней принадлежностью *каждой эмпирической личности* — в том числе и способность ко всем возможным преступлениям и злодеяниям! Как тут не вспомнить известные слова Дмитрия Карамазова о соседстве в душе человека (можно добавить: каждого человека!) идеала Мадонны и идеала содомского.

* * *

У Достоевского главное определение, которое можно дать Абсолюту, — это определение его как Личности. Однако одно это определение еще не исчерпывает его многообразной и противоречивой сущности. Помимо этого в основной метафизической конструкции, на которой базируется его антропология, можно обнаружить и другие понятия, играющие не менее существенную роль; к ним относятся Бог, свобода, жизнь, любовь, зло, Сатана. Все творчество Достоевского, все мастерство его иррационально-художественной диалектики направлено на уяснение абсолютности личности и на уточнение смысла тезиса «личность есть Абсолют» с помощью указанных ключевых понятий его антропологии. Именно здесь можно найти разгадку «тайны Достоевского», объяснение странной многозначности и странной притягательности его творчества, допускающего самые противоречивые оценки и интерпретации.

Указанные выше ключевые понятия Достоевского, наряду с понятием личности, постоянно составляли ту основу, на которой на протяжении всей истории европейской культуры строились метафизические системы для объяснения мира и человека. При всем многообразии конструкций, возникавших при этом, одно оставалось неизменным — *принцип иерархии*. Основные элементы метафизической системы никогда не понимались рядоположенными по своему смыслу; выявление смысла каждого понятия осуществлялось через иерархическую систему, в которой каждое понятие определялось через «высшие». На вершине этой иерархической системы находилось понятие Бога; остальные понятия по своему смыслу зависели от него, и в разных метафизических системах эта зависимость приобретала различный характер.

В традиционной христианской метафизике на следующем по отношению к Богу смысловом уровне располагались понятия свободы, жизни и любви как главные определения божественного бы-

тия; следом за ними находился уровень смыслового определения человека и затем — зло и эмпирический мир. Эта система могла варьироваться в отдельных элементах (например, в пелагианстве свобода перемещалась на тот уровень, где находился человек), но в целом она оставалась неизменной в рамках главной линии развития европейской метафизики вплоть до Гегеля. Характерно, что даже те мыслители, которые подобно Штирнеру или Фейербаху пытались сделать человека, человеческую личность высшим метафизическим принципом, неявно признавали эту традиционную систему, поэтому осуществить свою цель они могли только через «устранение» Бога как единственной возможной иерархической вершины метафизической «пирамиды». В результате в этих системах мир представлял децентрализованным, плюралистичным в самом негативном понимании этих определений — мир оказывался лишённым связности и всеобщего смысла (особенно наглядно это проявилось в материализме). Только в такой радикальной религиозно-философской системе как манихейство и в близком к нему по духу античном гностицизме была предпринята более «гибкая» попытка размыть указанную иерархическую систему: в манихействе за счет радикального дуализма начал добра и зла, в гностицизме за счет возведения человека и связанного с ним зла на уровень Бога.

В творчестве Достоевского мы находим метафизическую систему, которая по своей сути является *окончательным завершением гностической традиции европейской культуры*. В этом смысле совершенно справедливо и верно в *буквальном* смысле неоднократно высказываемое Бердяевым утверждение о том, что Достоевский является великим гностиком. Достоевский доводит до конца процесс разрушения той иерархической метафизики, которая на протяжении двух тысячелетий господствовала в европейском мировоззрении. Вместо принципа иерархии он вводит *принцип взаимосвязи и взаимозависимости друг от друга ключевых метафизических элементов, ключевых метафизических определений бытия*. При этом необходимо еще раз сделать то же самое пояснение, которое уже было высказано при обсуждении работ Бердяева о Достоевском. Принцип взаимозависимости метафизических «конструктов» (Бог, личность, свобода и т. д.) в противоположность их иерархическому расположению вовсе не означает радикального онтологического плюрализма. Скорее, можно сказать, что онтология Достоевского монистична. Но главное не в этом, поскольку подлинное начало мира, подлинный Абсолют «*в себе*» есть бездна и загадка; мы

знаем только некоторые основные его определения («измерения», «атрибуты»), которые выражаем с помощью наших метафизических понятий. По отношению к этим «атрибутам» и сформулирован указанный принцип. Радикальный плюрализм господствует и будет всегда господствовать в наших *поисках* Абсолюта и конечного смысла бытия; это означает, что мы не сможем никогда остановиться ни на одном успокоительном и «окончательном» ответе, будь то рациональное утверждение науки или иррациональный призыв веры.

В метафизике Достоевского нельзя исходить из иерархии элементов, нельзя, например, говорить, что один из них является главным, *первичным*, а другие по своему смыслу зависят от него и определяются им. Однако можно говорить о *центральной* элементе системы, который играет особую роль в их взаимоотношениях. Таким элементом здесь выступает личность; именно поэтому в рамках метафизики Достоевского наряду с указанным принципом равноправия «измерений» Абсолюта можно повторить сформулированный выше тезис «личность есть Абсолют». Это не означает, что личность первична по отношению к Богу, свободе и т. д. Это означает только, что в определении смысла каждого элемента основное значение имеет отношение этого элемента к началу личности. При это смысл самого этого начала в свою очередь выявляется только через его взаимоотношения со всеми остальными элементами.

Творчество Достоевского — это последовательный художественный анализ всего многообразия отношений, существующих между элементами указанной метафизической системы. Поскольку смысл каждого элемента определяется через его отражение во всех остальных элементах, при одностороннем подходе к Достоевскому появляется возможность выбора только тех из них, которые проясняют одно из его сущностных понятий: понятие Бога или понятие личности, или понятие зла и страданий, или понятие свободы и т. д. Тогда и возникают всевозможные концепции, утверждающие, что в творчестве Достоевского господствует *один* принцип; и Достоевский объявляется или «религиозным художником» (Н.Лосский⁴¹), или «создателем полифонического романа» (М.Бахтин), или «жестоким талантом» (Н.Михайловский⁴⁵), или «писателем-экзистенциалистом» (А.Камю⁴⁶) и т. д.

Достоевский не может быть понят из одного принципа, любая *однозначная* трактовка его творчества проходит мимо самого главного в нем. А самое главное здесь, можно повторить еще раз, — это невозможность окончательного решения последних вопросов,

невозможность окончательного определения смысла наших главных понятий, предназначенных для решения указанных вопросов. В творчестве Достоевского не столь важны окончательные формулировки и ясные тезисы, важна сама атмосфера напряженного искания смыслов, выражающая бесконечную динамику бытия, пронизывающую его до самых его оснований.

Понять и выразить в рациональных терминах эту иррациональную динамику бытия очень трудно, однако Достоевский наглядно показывает, что это в какой-то мере возможно, и чистый иррационализм так же неплодотворен, как и прямолинейный рационализм. «На примере своего творчества Достоевский показал, — пишет по этому поводу Бердяев, — что преодоление рационализма и раскрытие иррациональности жизни не есть непременно умаление ума, что сама острота ума способствует раскрытию иррациональности»⁴⁷. В рамках своего художественного метода Достоевский пытается найти рациональные подходы к глубине иррационального. И в основе всех этих подходов лежит один и тот же принцип — принцип *метафизического эксперимента*⁴⁸. Достоевский не просто изображает, не просто фиксирует то, что он видит в реальной жизни — на ее поверхности и в ее метафизической глубине, — он конструирует жизнь на основе сознательно выбранных метафизических приоритетов, которые не совпадают с теми, какие мы предполагаем лежащими в основе нашей реальной жизни. В результате в романах Достоевского появляются фантастические персонажи, олицетворяющие собой «нетрадиционные», парадоксальные «метафизики». Таков, например, Кириллов, который пытается обосновать абсолютность бытия личности без Бога, таков Раскольников, который ставит «эксперимент» по поводу соотношения зла и свободы личности, таков Мышкин, «эксперимент» которого связан с попыткой понять любовь в качестве Абсолюта, таков, наконец, Иван Карамазов, выносящий «обвинительный приговор» Богу и низводящий Бога до подчиненного (хотя и необходимого!) элемента в своей метафизической конструкции.

Во всех этих случаях возникает соблазн выведения некоторой «морали» из проводимого писателем «эксперимента». Однако нужно еще раз подчеркнуть, что для Достоевского все эти «метафизические эксперименты» значимы сами по себе, а вовсе не как своеобразные «доказательства от противного» — как формы обоснования единственно «правильной» иерархической метафизики с Богом на вершине «пирамиды». Возможно, Достоевский даже самому себе боялся признаться в том, насколько радикально его миро-

воззрение расходится с традиционными представлениями о мире, Боге и человеке. Может быть, именно поэтому мы находим в его произведениях (особенно, в дневниках и письмах) утверждения о своей всецелой приверженности традиционной православной вере и традиционной системе ценностей. Но самая глубокая суть его художественных творений во многих случаях явно противоречит этим утверждениям, которые могут обмануть либо очень поверхностных, либо тенденциозных исследователей (к последним принадлежит, например, Лосский). В то же время один из самых проницательных читателей Достоевского, Бердяев, дает абсолютно точную характеристику: «Много раз уже отмечали, что Достоевский как художник мучителен, что у него нет художественного очищения и исхода. Выхода искали в положительных идеях и верованиях Достоевского, раскрытых частью в “Братьях Карамазовых”, частью в “Дневнике писателя”. Это — ложное отношение к Достоевскому... Тот экстаз, который испытывается при чтении Достоевского, уже сам по себе есть выход. Выхода этого нужно искать не в доктринах и идеологических построениях Достоевского-проповедника и публициста, не в “Дневнике писателя”, а в его романах-трагедиях, в том художественном гнозисе, который в них раскрывается»⁴⁹.

В произведениях Достоевского мы находим готовность поставить *любые* вопросы и рассмотреть *любые* возможные ответы на них, без априорной убежденности в истинности только одной позиции. И если Достоевский решается высказать тезис «зло столь же могущественно и притягательно для человека, как и добро», то можно не сомневаться, он примет этот тезис как сокровенную истину, которую нужно пережить до конца, не смягчая ее подсознательным убеждением в том, что добро все равно победит. Когда мы все-таки находим у Достоевского такое «смягчение», нужно учесть наличие неизбежного противоречия между Достоевским-художником и Достоевским-человеком. Художник не останавливался ни перед чем в своем стремлении раскрыть всю полноту и противоречивость жизни; в то же время как обычный человек он не мог не считаться с общественной моралью, с привычками и ожиданиями читающей публики; наконец как человек, живущий в *этом* мире и в *этих* условиях бытия, он не мог не испытывать естественного страха перед теми выводами, к которым вели его «метафизические эксперименты». Быть может именно этим страхом и объясняются некоторые элементы творчества Достоевского и некоторые прямолинейные заявления, звучащие в его публицистике⁵⁰.

4. Личность и Бог

Признание личности за метафизический Абсолют ведет к необходимости разъяснить отношение этого Абсолюта к Богу — Абсолюту традиционной «иерархической» метафизики. Эта проблема — проблема тех отношений между личностью и Богом, которые в значительной степени и определяют смысл самих понятий «личность» и «Бог» — является одной из главных и наиболее сложных в творчестве Достоевского.

Герои Достоевского, как и он сам в публицистике и в «Дневнике писателя», очень часто и много говорят о Боге, однако необходимо с большой осторожностью относится к этим «прямым» высказываниям, у Достоевского прямые утверждения вовсе не являются основой понимания, они занимают ограниченное (не всегда значительное) место в общем наборе выразительных средств писателя. Все попытки понять смысл представлений Достоевского о Боге только из прямой речи его героев неплодотворны и проходят мимо сложнейшей духовной диалектики Достоевского, не допускающей однозначных и строгих ответов.

В традиционной религиозной метафизике Бог является прежде всего творцом мира и человека. При этом несущественно, в каком смысле понимается Творение — как единичный акт в духе Ветхого Завета или как «эманация» неоплатоников, или как логическая и онтологическая обусловленность в духе идеалистической философии XVII—XIX вв. Во всех случаях человек в основаниях своего бытия признается обусловленным божественным бытием, в той или иной степени зависит от Бога.

Пытаясь понять личность человека как Абсолют Достоевский, казалось бы, подрывает основания для самого понятия Бога. Однако это не совсем так; наоборот, в том случае, когда личность объявляется Абсолютом, необходимость понятия Бога для объяснения человека и его бытия становится еще более насущной. Ведь Абсолют — это то, что первично по своему бытию, не зависит ни от чего превосходящего его и, в свою очередь, определяет все, что есть реального в мире. Однако личность человека в своем эмпирическом проявлении зависима от множества явлений и сущностей и не является «господином» всей окружающей реальности. Правда, как уже говорилось, Достоевский в своих романах утверждает абсолютность личности человека в ее *метафизической* сущности, а не в отдельной эмпирической «ипостаси». Однако это не ликвиди-

рует остроты проблемы, поскольку Достоевский не признает бытия метафизической Личности независимого от реального существования своих ипостасей — эмпирических личностей. Не случайно адекватной формой изложения внутренней диалектики метафизической Личности становится не абстрактная форма философского трактата, а жизненно-конкретная форма романов, в художественном мире которых сталкиваются персонажи, обладающие эмпирическим существованием, но выражающие характерные черты сущности метафизической Личности. В каждом конкретном преломлении, в каждом своем проявлении *Личность* выступает как *личность*, как конкретный человек, воплощающий в себе всю метафизическую полноту человеческого бытия, берущий на себя ответственность говорить от имени Абсолюта (Личности-Абсолюта).

Именно для того, чтобы указанное воплощение не было иллюзией, а ответственность человека получила основу и оправдание, необходимо «восстановить» понятие Бога, если и не в том смысле, как это было характерно для традиционной метафизики (как особое бытие), то хотя бы в смысле некоего метафизического гаранта абсолютности человеческой личности. Этот «гарант» не должен превосходить человека или быть его замещением, тем более не может он быть какой-то абстракцией. Если личность действительно абсолютна, то и гарант ее абсолютности — это *тоже личность*, причем *конкретная эмпирическая личность*, которая в своей реальной эмпирической жизни раз и навсегда проявила свою *абсолютность* и тем самым навеки стала указанным гарантом для всех людей. Эта личность — Иисус Христос.

Особое место, которое занимает личность Христа в творчестве Достоевского не вызывает никаких сомнений. Практически все главные герои Достоевского проходят своеобразную проверку на искренность и глубину через их отношение к личности Иисуса. Вспомним характерный эпизод из романа «Преступление и наказание».

В сцене первой встречи Раскольникова и Порфирия Петровича последний внезапно задает странный вопрос, слабо связанный с контекстом беседы (вызванный упоминанием «Нового Иерусалима» Раскольниковым):

«— Так вы все-таки верите же в Новый Иерусалим?»

— Верую, — твердо ответил Раскольников <...>

— И-и-и в Бога веруете? Извините, что так любопытствую.

— Верую, — повторил Раскольников, поднимая глаза на Порфирия.

- И-и в воскресение Лазаря веруете?
- Ве-верую. Зачем вам все это?
- Буквально веруете?
- Буквально»⁵¹.

Самое главное здесь это «*буквально*», прозвучавшее в самом конце. «Буквально» — это в отношении реального человека Лазаря и реального человека Иисуса Христа, о которых говорят Евангелия. Словно предвидя дальнейшую судьбу Раскольникова (такое предвидение является обычным для героев Достоевского, которые из своего «метафизического» времени способны охватить все, что ожидает их самих и их alter ego в реально-событийном, эмпирическом времени), Порфирий Петрович проверяет насколько глубока вера в Бога у его «подследственного»; при этом он прекрасно понимает, что спасти Раскольникова может только конкретная вера в конкретного Христа и конкретного Лазаря, воскресшего после смерти, абстрактная вера в Бога-творца и Бога-судию этого сделать не может.

Но наиболее важным для понимания проблемы «личность и Бог» является «случай Кириллова» из романа «Бесы», который уже становился предметом самых различных интерпретаций в литературе о Достоевском, но который продолжает оставаться самым парадоксальным и загадочным элементом в структуре художественного мира Достоевского.

Прежде всего в истории Кириллова Достоевский ясно проводит различие между верой в Бога-творца и верой в исторического Христа. Несомненно, в обыденном — формальном — смысле Кириллов является верующим человеком: он читает разбойнику Федьке Апокалипсис и ведет с ним беседы о Боге-творце, и трудно посчитать его стремление обратить каторжника к вере лицемерием. Однако предполагающийся здесь уровень веры приемлем только для «простых» людей типа Федьки-каторжника, которым Бог нужен именно как высший судия, как высший господин и законодатель, обеспечивающий тот минимум справедливости в мире, без которого не может жить даже разбойник. Подлинная же вера, по отношению к которой разыгрывается трагедия Кириллова, соотносится с историей Христа.

Кириллов, придя в результате долгих размышлений к выводу, что Бога нет, выводит отсюда: «значит я Бог», и затем в силу своей парадоксальной логики приходит к необходимости покончить с собой, чтобы проявить «полное своеволие» и тем самым доказать указанный тезис. Вся суть проблемы заключается в данном случае в

тех оттенках смысла, которые Кириллов связывает с понятиями «Бог» и «вера».

Ключом к пониманию парадоксальной логики Кириллова является его разговор с Петром Верховенским перед самоубийством. Увидев в комнате Кириллова образ Спасителя, перед которым горит лампада, Верховенский говорит:

« — В *Него*-то, стало быть, всё еще веруете и лампадку зажгли; уж не на «всякий ли случай»?

Тот (Кириллов — *И.Е.*) промолчал.

— Знаете что, по-моему, вы веруете, пожалуй, еще больше попа.

— В кого? В *Него*? Слушай, — остановился Кириллов, неподвижным, исступленным взглядом смотря перед собой. — Слушай большую идею: был на земле один день, и в середине земли стояли три креста. Один на кресте до того веровал, что сказал другому: «Будешь сегодня со мною в раю». Кончился день, оба померли, пошли и не нашли ни рая, ни воскресения. Не оправдалось сказанное. Слушай: этот человек был высший на всей земле, составлял то, для чего ей жить. Вся планета, со всем, что на ней, без этого человека — одно сумасшествие. Не было ни прежде, ни после *Ему* такого же, и никогда, даже до чуда. В том то и чудо, что не было и не будет такого же никогда <...> Я не понимаю, как мог до сих пор атеист знать, что нет бога, и не убить себя тотчас же? Сознать, что нет бога, и не сознать в тот же раз, что сам богом стал, есть нелепость, иначе непременно убьешь себя сам. Если сознаешь — ты царь и уже не убьешь себя сам, а будешь жить в самой главной славе. Но один, тот, кто первый, должен убить себя сам непременно, иначе кто же начнет и докажет? Это я убью себя сам непременно, чтобы начать и доказать. Я еще только бог поневоле и я несчастен, ибо *обязан* заявить своеволие. Все несчастны потому, что все боятся заявлять своеволие»⁵².

Здесь с поразительной остротой выявлена та диалектика веры и неверия, которая, по-видимому, была характерна и для самого Достоевского, следы которой мы находим в его письмах и в «Дневнике писателя». Кириллов страстно верит в эмпирическую реальность Христа, в реальность его истории, рассказанной в Евангелиях. Впрочем, верит за «небольшим» исключением — за *исключением факта воскресения*. Ведь в Евангелиях факт воскресения не подтвержден прямыми свидетельствами. Мы знаем, что о своем воскресении говорил Христос, но говорил он *до* Голгофы; мы знаем, что Христос явился своим ученикам и возвестил о своем воскресении

нии, но где гарантия, что это был тот самый человек, что взошел на Голгофу, — что это был не мираж, не видение, существовавшее только в сознании апостолов, страстно ищущих доказательств воскресения? Только одно прямое свидетельство мы находим в Евангелиях — факт воскресения девушки и Лазаря. Но они были простыми людьми и, безусловно, умерли вторично и уже без воскресения; кроме того они воскресли не по своей воле, их воскресил Иисус; если же Иисус способен воскресить Лазаря, но бессилён воскреснуть сам, теряется весь смысл идеи воскресения.

Достоевский обнажает главный пункт, на котором зиждется вера, — это идея воскресения Христа. Кириллов, человек *страстно верующий* в Христа, демонстрирует нам невозможность веры в воскресение. Является ли это следствием какой-то духовной «ущербности» Кириллова (такая мысль часто проскальзывает у различных исследователей творчества Достоевского)? Ничего подобного! В Кириллове Достоевский обнажает анатомию веры как таковой. Кириллов — это, так сказать, метафизический фанатик веры, человек, который не довольствуется относительными и условными формами обоснования своего бытия (как поступают все обычные, эмпирически реальные люди), а ставит все свое бытие в зависимость от вопроса о возможности *действительной* и, значит, *полной, абсолютной* веры. И результат, к которому приходит Кириллов, — это не его «частный случай», он имеет значение для всех, поскольку получен в результате «чистого», однозначного «метафизического эксперимента». Этот результат состоит в том, что *абсолютная вера в воскресение Христа невозможна*.

Абсолютная вера предполагает отсутствие каких-либо сомнений и исканий, ее присутствие означало бы господство «необходимости» в душе человека, но сама суть человеческой личности — *свобода*; и даже вера должна быть свободной, т. е. предполагать постоянное *усилие* веры. Вера не может быть окончательным и устойчивым состоянием, она должна быть процессом; *вера — это искание веры*. В этом смысле парадоксальная формула веры, которую по отношению к Ставрогину формулирует Кириллов — «Ставрогин, если верует, то не верует, что он верует. Если же не верует, то не верует, что он не верует»⁵³ — является универсальной, справедливой для каждой личности, поскольку в ней вскрывается сама суть диалектики веры как свободного усилия человеческого духа, не способного достичь окончательного и устойчивого состояния.

Можно сказать, что невозможно быть «более верующим», чем Кириллов, ибо вся его жизнь — это и есть усилие веры. Его траге-

дия не в отсутствии «подлинной» веры, а в том, что он ставит для своей веры такие цели, которые невыполнимы для человека в его земной жизни.

Кириллов *абсолютно* уверен в исторической реальности Христа, поскольку эта уверенность имеет основания и подтверждается свидетельствами нашего разума, но он прекрасно понимает невозможность *абсолютной веры* в воскресение Христа, ибо здесь мы имеем дело именно с верой, у которой не может быть прямых оснований и свидетельств. Здесь раскрывается вся глубина нашей иррациональной свободы. Мы постоянно, каждое мгновение, должны осуществлять свободное усилие веры, однако никогда не можем достичь безмятежного состояния *уверенности*. Наиболее ясно связь между свободой и верой (причем именно верой в воскресение Христа) Достоевский демонстрирует в известной «Легенде о Великом Инквизиторе» из романа «Братья Карамазовы». Размышляя об истории Христа, Великий Инквизитор ставит ему в вину как раз отсутствие прямых свидетельств его воскресения. Христос отвергает возможность сойти со креста на Голгофе (при свидетельствах!) и тем доказать однозначно, *раз и навсегда* свое божественное происхождение, свою *абсолютность*. Он хочет от людей *свободной* веры, т. е. веры, которая не имеет необходимого, принудительного обоснования (например, обоснования в чужом свидетельстве). Очень точно это выразил Бердяев: «В безумии креста, в тайне распятой правды нет никакой юридической и логической убедительности и принудительности. Юридизация и рационализация Христовой истины и есть переход с пути свободы на путь принуждения. Достоевский остается верен распятой правде, религии Голгофы, т. е. религии свободы. Но историческая судьба христианства такова, что эта вера звучит как новое слово в христианстве»⁵⁴.

Признав неразрывную связь веры и свободы, мы должны пойти до конца и поставить вопрос, являющийся кошунственным с точки зрения ортодоксального христианства, но совершенно естественный для всех героев Достоевского, как и для него самого: а сам Христос верил ли *абсолютно* в свое воскресение, когда он шел на Голгофу? Утвердительный ответ на этот вопрос означал бы, что сам Христос был *принудительно, по необходимости* обречен своей судьбе, а его жертва была как бы «игрой» — ведь он знал, что для него грядущее распятие в отличие от других людей не грозит уничтожением. Но против этого утвердительного ответа и за то, что Голгофа все-таки была подлинной трагедией, а не фарсом, свидетельствуют последние слова Христа перед смертью: «Боже Мой,

Боже Мой! для чего Ты Меня оставил» (Мф 27: 46; Мк 15: 34).

Христос был человеком, был личностью, и как всякая личность он обладал свободой. Эта свобода выражалась в том, что его путь на Голгофу был именно жертвой, а его вера в воскресение была обычной человеческой верой, свободной верой, в которой нет абсолютной уверенности и абсолютного знания. Но если так, то вера каждого человека в воскресение Христа и в свое собственное воскресение ничем не отличается от веры самого Христа, она не вторична по отношению к вере Христа, а тождественна ей. Христос дает нам самоотверженный пример веры, но каждый из нас должен сам повторить это усилие веры, и жизнь каждого из нас — это и есть *бесконечно повторяющаяся Голгофа, где каждый из нас — Христос*. Именно это и понял Кириллов.

Поняв это, он сделал отсюда радикальный вывод, соответствующий его жажде абсолютной веры. Если нет абсолютной веры, значит, всякая вера есть обман и иллюзия, полагает Кириллов. Если и сам Христос не имел абсолютной веры в свое воскресение, значит, не было никакого воскресения. И если вера каждого из нас тождественна вере Христа и каждый из нас равен ему, то и наша вера обманывает нас, и не будет никакого воскресения. Значит, наша земная жизнь, просто жизнь в ее эмпирическом течении, есть высшая ценность, в которой только и можно искать той гармонии и того успокоения, которые могут *в земной жизни заменить* человеку утраченную веру в воскресение и в небесную жизнь.

Кириллов находит для себя эту «замену», этот «суррогат» воскресения и рая в странных состояниях, близких состояниям эпилептика перед припадком. «Есть секунды, их всего зараз приходит пять или шесть, — описывает он эти состояния Шатову, — и вы вдруг чувствуете присутствие вечной гармонии, совершенно достигнутой. Это не земное; я не про то, что оно небесное, а про то, что человек в земном виде не может перенести. Надо перемениться физически или умереть. Это чувство ясное и неоспоримое. Как будто вдруг ощущаете всю природу и вдруг говорите: да, это правда... В эти пять секунд я проживаю жизнь и за них отдаю всю мою жизнь, потому что стоит. Чтобы выдержать десять секунд, надо перемениться физически. Я думаю, человек должен перестать родить. К чему дети, к чему развитие, коли цель достигнута?..»⁵⁵

Именно осознав земную жизнь как абсолютную ценность, Кириллов приходит к необходимости самоубийства, ибо в этом акте он *повторит с наибольшей полнотой* жертву Христа и даже пре-

взойдет ее, поскольку Христос верил в воскресение, а Кириллов при всей своей жажде веры не может верить — точнее, *не желает* верить так, как веруют другие — «относительной» верой.

Кириллов по праву может быть назван фанатиком веры, своего рода *символом* подлинной веры. Обратим внимание на его слова о Христе и разбойнике из приведенной ранее цитаты: «Кончился день, оба померли, пошли и не нашли ни рая, ни воскресения. Не оправдалось сказанное». Эти слова — «пошли и не нашли» (после смерти!) — можно считать оговоркой косноязычного Кириллова, однако трудно поверить, что Достоевский вложил «случайные» слова в уста героя, который стоит перед последним и самым великим в своей жизни актом «своеволия». Воистину, Кириллов «верует, но не верует, что он верует». Вспомним, что писал Достоевский уже прямо от своего имени: «без веры в свою душу и в ее бессмертие бытие человека неестественно, немислимо и невыносимо»⁵⁶. Веру в бессмертие Достоевский называет «основной и самой высшей идеей человеческого бытия»⁵⁷ и приходит к выводу, что «самоубийство, при потере идеи о бессмертии, становится совершенною и неизбежною даже необходимостью для всякого человека, чуть-чуть поднявшегося в своем развитии над скотами... идея о бессмертии — это сама жизнь, живая жизнь, ее окончательная формула и главный источник истины и правильного сознания для человечества»⁵⁸. Кириллов, безусловно, обладает этой верой, что и объясняет приведенные слова. Именно поэтому для него жизнь полна смысла и гармонии, и его самоубийство ничего общего не имеет с поступком «логического самоубийцы», которого Достоевский изобразил в «Дневнике писателя» и который кончает с собой из-за отсутствия веры в бессмертие. Самоубийство Кириллова имеет причиной не недостаток веры, а, скорее, наоборот, ее «избыток». Та вера, которую он требует для себя, не может иметь оснований в истории Христа, и поэтому он желает повторить жертву Христа, чтобы создать для других такое основание.

Вера в бессмертие души, являясь как бы «минимумом» веры, необходимым для каждого человека, хотя бы «чуть-чуть поднявшегося в своем развитии над скотами», представляет собой только форму истинной веры, и эта форма требует какого-то содержания, какого-то представления о том, что же ждет душу в ее бессмертии, в ее вечности. Идея воскресения дает такое содержание, поскольку здесь мыслится не просто продолжение существования в той же форме, но подразумевается, что жизнь после воскресения есть та же земная жизнь, но *поднятая до гармонии, до совершенства*,

лишенная зла, мистически преобразованная; — это и есть рай, *это и есть Бог*, в высшем и полном смысле этого понятия⁵⁹.

* * *

Таким образом, в метафизике Достоевского Бог имеет как бы две стороны, два аспекта своего бытия. С одной стороны, это Богочеловек христианства, т. е. Христос как *эмпирический человек*, давший пример абсолютной жизни, — жизни с подлинной верой в воскресение и с такими принципами жизни, которые уже приближают ее к идеальному состоянию. С другой стороны (в своей онтологической сущности), Бог — это *преображенный эмпирический мир*, это наш мир, доведенный до совершенного состояния, это то состояние мира, о котором возвестил Христос. Никакого иного, трансцендентного миру Бога Достоевский не признает. В этом смысле Достоевский, конечно, очень далек от канонического христианства и определение его религиозного мировоззрения как «христианского натурализма»⁶⁰ на деле очень точно выражает сущность его веры.

Для того, чтобы точнее охарактеризовать смысл представлений Достоевского о совершенном состоянии земной жизни, что составляет главный пункт его представлений о Боге, необходимо проанализировать отличие этих представлений от коммунистической утопии земного рая, с одной стороны, и от канонического учения о преображении человека и мира — с другой.

Известно, как негативно оценивал Достоевский коммунистическую утопию «земного рая». Однако при поверхностном рассмотрении может показаться, что его представление об идеальной жизни весьма напоминает эту утопию. Вспомним самый известный и публицистически ясный пример — изображение идеального состояния общества в рассказе «Сон смешного человека» из «Дневника писателя» за 1877 г. Некоторые элементы идеальной жизни, обнаруженной героем рассказа на планете, являющейся двойником Земли, очень похожи на элементы коммунистического «рая»: равенство людей, отсутствие собственности, свобода проявления всех способностей человека, отсутствие властных структур в обществе. Однако другие элементы показывают насколько более радикальной в своих требованиях к человеку является «утопия» Достоевского. Люди идеального общества не только не знают разделения на классы и социальные группы, *они не знают даже радикальной разделенности отдельных личностей и отделенности человека от*

природы, от окружающего мира. «Дети солнца, дети своего солнца, — о, как они были прекрасны! — описывает свои впечатления герой рассказа Достоевского. — Никогда я не видывал на нашей земле такой красоты в человеке... Лица их сияли разумом и каким-то восполнившимся уже до спокойствия сознанием, но лица эти были веселы; в словах и голосах этих людей звучала детская радость... Они указывали мне на звезды и говорили о них со мной о чем-то, чего я не мог понять, но я убежден, что они как бы чем-то соприкасались с небесными звездами, не мысляю только, а каким-то живым путем... Они радовались являвшимся у них детям как новым участникам в их блаженстве. Между ними не было ссор и не было ревности, и они не понимали даже, что это значит. Их дети были детьми всех, потому что все составляли одну семью. У них почти совсем не было болезней, хотя и была смерть; но старики их умирали тихо, как бы засыпая, окруженные прощавшимися с ними людьми, благословляя их, улыбаясь им и сами напутствуемые их светлыми улыбками... Подумать можно было, что они соприкасались еще с умершими своими даже и после их смерти и что земное единение между ними не прерывалось смертию. Они почти не понимали меня, когда я спрашивал их про вечную жизнь, но, видимо, были в ней до того убеждены безотчетно, что это не составляло для них вопроса. У них не было храмов, но у них было какое-то насущное, живое и непрерывное единение с Целым вселенной; у них не было веры, зато было твердое знание, что когда восполнится их земная радость до пределов природы земной, тогда наступит для них, и для живущих и для умерших, еще большее расширение соприкосновения с Целым вселенной»⁶¹.

Но именно цельность этого мира, нераздельность личностей в нем стали причиной того, что его оказалось так легко «развратить», привести в состояние полностью подобное состоянию нашего общества. Индивидуальное начало в людях этого идеального мира было не до конца, не до крайности выявлено, оно только частично, «умеренно» проявило себя. В борьбе двух сил и двух принципов общественной жизни — мистического единства людей и индивидуальной личностной свободы — первый оказался господствующим. Поэтому идеальное общество предстало перед героем рассказа как органическое целое, в котором отдельные индивиды не представляют собой самостоятельные и самоутверждающие себя элементы. То же самое можно сказать и про отношение людей идеального мира к природе. В отличие от нашего бытия, для которого различие человека от окружающей природы фундаментально и

неустранимо, в идеальном обществе оно отсутствует. Поэтому его людям не нужна наука и техника, не нужно господство над силами природы. Люди и так «владеют» этими силами, точнее они «внутри» этих сил, в единстве с ними.

Понятно, что принципы «утопии» Достоевского радикально иные, чем принципы коммунистической утопии. Для реализации последней не требуется никакого существенного изменения в *метафизической* сущности человека и в *метафизической* сущности его отношений с миром; перестройку общества предполагается достигнуть за счет более «умного» использования всех тех закономерностей, которые уже управляют отношениями людей в обществе, без предварительного радикального изменения самих людей как несовершенных «атомов» общества. Для Достоевского такой подход к улучшению общественного устройства означал использование зла во имя добра — замысел, который не мог иметь успеха. Свое отношение к этому замыслу он наглядно продемонстрировал в романе «Бесы».*

В основе коммунистической утопии лежит материалистическая метафизика, предполагающая абсолютную материальную разделенность людей-индивидов; причем указанная разделенность не может быть преодолена никакими усилиями человеческой духовности, она составляет главный принцип построения человеческого общества. Именно поэтому единственной моральной заповедью, ведущей к идеальному состоянию для такого общества является принцип «разумного эгоизма»: ради своего будущего блага человек поступает сиюминутными благами в пользу других, и все вместе люди строят разумное общество, где будет хорошо всем (при сохраняющейся абсолютной изолированности индивидов и различии их устремлений).

Для Достоевского идеальное общество оказывается хотя бы в какой-то степени возможным только потому, что наряду с явно действующей «силой» индивидуальной свободы, ведущей к оболваниванию людей, не меньшей активностью обладает и «сила» мистического единства людей, связующая их в некоторую органическую духовную общность. Когда последняя «сила» начнет господствовать над первой, тогда и произойдет «преображение» общества к идеальному состоянию. Ранее уже говорилось о взаимодействии двух этих принципов в художественном мире Достоевского и речь шла об их взаимодополнении, об их «положительном» взаимодействии, приводящему к тому, что и само единство оказывалось Личностью, концентрируясь в отдельных эмпирических

личностях, и свобода отдельной личности наиболее полно реализовывалась при ее направленности не на отделение от целого (как в случае Раскольников), а на углубление связей в этом целом (князь Мышкин).

При оценке того, в какой степени возможна реализация в нашем обществе идеального состояния, приходится учитывать «отрицательную» диалектику тех же принципов. Достоевский наглядно демонстрирует ее на примере «разложения» идеального общества героем рассказа «Сон смешного человека». Раскрепощение и полное раскрытие принципа личной индивидуальности и свободы ведет к неизбежной «атомизации» общества, к распаденню его на отдельных индивидов, самоутверждающих себя через противопоставление другим и господство над ними. Идеальное общество, в которое попал «смешной человек» и людей которого он «заразил» вирусом индивидуализма, очень быстро превращается в полную копию нашего несовершенного земного общества. Тем не менее финал рассказа оптимистичен и несет в себе «положительную идею»: «смешной человек» утверждает, что теперь он обладает *истиной*, и его жизнь и жизнь нашего земного общества обретает новый смысл.

Это связано с тем, что герой рассказа отныне является *свидетелем возможности воскресения*. В нашем несовершенном обществе действие принципа мистического единства людей скрыто; на поверхности жизни общества господствует второй принцип — принцип индивидуальной свободы и самоутверждения. Однако достоверное знание того, что наше общество произошло из идеального состояния, где господствовал первый принцип, открывает глаза «смешному человеку» на то, каким могуществом и какой потенциальной силой обладает этот принцип.

Нетрудно понять, что в образе главного героя рассказа «Сон смешного человека» Достоевский дает дальнейшее развитие той темы, которая была связана с образом Кириллова в романе «Бесы». Герой рассказа олицетворяет собой мировоззренческую позицию, которая находится посредине между позицией Кириллова и позицией «логического самоубийцы» из рассуждений Достоевского в «Дневнике писателя» за октябрь 1876 г. «Логический самоубийца» не верит даже в бессмертие души и поэтому не может увидеть ни малейшей осмысленности в существовании мира и в своем собственном существовании; естественный результат его мировоззрения — необходимость самоубийства как своеобразной «мести» бессмысленной «машине» мира. Кириллов, напротив, яв-

ляется «фанатиком веры». Он непоколебимо верит в бессмертие души и поэтому жизнь для него полна смысла и значения. Но максимализм его требований к своей собственной вере не позволяет ему спокойно «ждать» реализации всей полноты смысла жизни в грядущем бытии. Он хочет *абсолютно* доказать себе и другим — другим, может быть, даже больше, чем себе — то, что этот смысл *непрерывно* будет реализован. Можно сказать, что Кириллов — это современный двойник Христа, причем того Христа, который говорит: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил».

«Смешной человек» в начале рассказа предстает в духовном состоянии «логического самоубийцы», поскольку он пришел к заключению, «что на свете *все равно*»⁶². Это «все равно» подразумевает бессмысленность всего происходящего в мире и, прежде всего, человеческой жизни. Некоторое время герой рассказа утешал себя убеждением, что «все равно» только в его жизни, только его жизнь не имеет смысла. Однако, глубоко ощущая всеобщее мистическое единство людей, он, в конце концов, распространяет вывод о бессмысленности *одной* жизни на всех и на всё. В результате, «смешной человек», повторяя путь «логического самоубийцы», решает покончить с собой.

В изображении героя своего рассказа Достоевский оказывается более проницательным психологом, чем в несколько абстрактном рассуждении о «логическом самоубийце». Это проявляется, в частности, в том, что самоубийство для «смешного человека» оказывается *невозможным* в состоянии «все равно», поскольку в нем отсутствует волевой импульс, необходимый хотя бы для того, чтобы преодолеть инстинкт самосохранения. Самоубийство возможно только в те моменты, когда на фоне этого «все равно» появится некоторый элемент смысла, «когда будет не так все равно»⁶³.

Возникает странный парадокс — придя к выводу о бессмысленности жизни и, как результат, к выводу о самоубийстве, герой ждет состояния, когда жизнь обретет хотя бы какой-то условный смысл. Но именно в этом парадоксе заключено начало того пути, который *с неизбежностью* ведет к мировоззрению Кириллова. Ведь сам акт самоубийства — это акт отрицания, но отрицать можно только нечто *значимое*, хотя бы *отрицательно* значимое, и поэтому осмысленное (в этом и состоит смысл «мести» природе)⁶⁴.

Сначала одинокая звезда в темном небе, а затем оборванная, замерзшая девочка, просившая о помощи заставили «смешного человека» *почувствовать* осмысленность жизни (именно почувство-

вать, а не рационально понять и поверить). В этот момент для него были возможны два исхода: либо, сохраняя свою решимость, действительно покончить с собой, либо, развивая возникшее чувство осмысленности жизни, довести его до веры в окончательный и полный, *абсолютный* смысл жизни в целом и жизни отдельного человека, в частности, — то есть до того состояния, которого требовал от себя и от других людей Кириллов и которого он не мог обрести из-за чрезмерности этого требования.

Фантастичность сюжета «Рассказа смешного человека» помогает преодолеть ту абсолютно неразрешимую проблему, которая стояла перед Кирилловым. Далеко не случайной деталью является тот факт, что сон героя является следствием символического, произошедшего во сне, самоубийства (впрочем, Достоевский сознательно допускает некоторую неоднозначность толкования: возможно, что самоубийство и все последующие события были реальными!⁶⁵). Это лишний раз подчеркивает, насколько близка данная ситуация к ситуации Кириллова: «смешной человек» через свое предельное своеволие обретает-таки *истину*, т. е. *абсолютную* веру. При этом параллели возникают не только между «смешным человеком» и Кирилловым, но и между «смешным человеком» и Христом, — причем не Христом Евангелий, а Христом Кириллова, который «пошел и не нашел ни рая ни воскресения». Посмертное существование «смешного человека» так и начинается — как *просто* существование, как существование мертвеца в гробу, тот самый вариант «бессмертия», который виделся не только Кириллову в его мыслях о Христе, но и другому герою Достоевского — Свидригайлову, в его парадоксальных мыслях о вечности как «банке с пауками»⁶⁶.

Только после «возмущения» героя выясняется, что возможны *разные* варианты бессмертия, и наряду с вариантом Свидригайлова возможен и тот вариант, который является объектом подлинной веры. И в отличие от Кириллова, который убедился в невозможности *окончательного* свидетельства в пользу такого варианта, «смешному человеку» было дано именно такое свидетельство. И, по существу, он стал вторым Христом (без всяких аллегорий), поскольку познал окончательно реальность *воскресения* — воскресения как продолжения земной жизни в совершенном состоянии, как преобразования жизни.

Здесь полезно сравнить «утопию» Достоевского со сверхземной «утопией» канонического христианства. То, что видится Достоевскому в качестве грядущего воскресения, дает совершенно новую

перспективу для человека. В понятии воскресения для Достоевского существованию ослабевает аспект *преодоления смерти*. Это кажется парадоксом, но это так. Об этом уже говорилось выше: для Достоевского бессмертие души есть убеждение, которое живет в душе каждого человека, даже самого закоренелого атеиста. *Какое-то* продолжение существования после смерти не является предметом веры, а имеет характер *аксиомы*, без которой вообще немислимо сознание человека, его жизнь. При этом важно подчеркнуть, что в понятие «бессмертие» Достоевский включает не только вечное существование души, но и *вечное существование тела*.

В этом смысле «логический самоубийца» Достоевского является некоей мыслительной «конструкцией», а не реальным человеком; реальный человек в самом крайнем случае способен только на *сомнение* в бессмертии, но не на убеждение в его отсутствии. Пример такого сомнения дает Иван Карамазов, и его душевные терзания, завершающиеся безумием, наглядно показывают, насколько невыносимо это состояние и насколько немислимо полное и окончательное отрицание идеи бессмертия. В творчестве Достоевского есть только один пример (впрочем, чисто воображаемый) благополучного и даже счастливого существования людей, отказавшихся от идеи бессмертия. Это идеальное безрелигиозное общество, образ которого создает в своем воображении Версиров (роман «Подросток»). Однако, в конечном счете, Версиров сам признает невозможность обойтись без идеи бессмертия и воскресения, которую люди несут в своей душе, не осознавая этого. И финал его воображаемой истории связан с явлением Христа как символа их подсознательной веры. «Я не мог обойтись без него, — заканчивает свой рассказ Версиров, — не мог не вообразить его, наконец, посреди осиротевших людей. Он приходил к ним, простирал к ним руки и говорил: «Как могли вы забыть его?» И тут как бы пелена упала со всех глаз и раздавался бы великий восторженный гимн нового и последнего воскресения...»⁶⁷

В понятии воскресения главным для Достоевского оказывается *преображение* духовно-телесного бытия человека и всего человечества. Аспект преобразования настолько заслоняет для Достоевского аспект возрождения (как простого продолжения существования), что становится почти неважным, где осуществляется «воскресение» — *по ту* или *по эту* сторону смерти. Смерть оказывается существенным рубежом, разделяющим *различные миры*, доступные человеку в его существовании, но воскресение в его высшем и подлинном смысле требуется для *каждого* из миров. В этом смысле

поэтическая метафора «усилье воскресенья» (Б. Пастернак) в мире Достоевского оказывается важнейшим определением бытия человека (бытия в каждый момент его жизни). Человек уже в этом мире, до своей физической смерти может быть «живым трупом», быть «мертвее мертвых» — таково бытие Свидригайлова, в такое же состояние попадает Раскольников после совершения преступления⁶⁸; поэтому «усилье воскресенья» столь же необходимо каждому из нас в каждый момент нашей жизни, как оно было необходимо Иисусу на Голгофе.

Здесь можно вспомнить любопытную деталь из рассказа «Сон смешного человека»: только после того, как герой «возмущился» несправедливостью своего посмертного существования в могиле, он обрел действительное воскресение (как преобразование своего посмертного бытия), если бы он не сделал этого «усилия» его вечность была бы весьма похожа на ледящийся своей безвыходностью образ, созданный воображением Свидригайлова.

В то время как христианская «утопия» обещает рай только за порогом смерти и в форме радикального преобразования всех законов нашей земной, телесной жизни, «утопия» Достоевского — это преобразование самой земной жизни в ее собственных законах, преобразование не уничтожающее эти законы, а «корректирующее» их так, что реальность приобретает черты абсолютной цельности и единства. Такое же преобразование, по-видимому, возможно и для других миров, и в них противостоят друг другу совершенство и несовершенство, раздробленность и единство, добро и зло, однако для нас главным и определяющим является наш собственный земной мир, и высший смысл для нас имеет преобразование именно этого мира. Весть о таком преобразении и принес в наш мир «смешной человек» — новый Христос.

Что же нужно сделать, чтобы осуществилось это преобразование, в чем должно состоять ведущее к нему «усилье воскресенья»? Ответ, который дает Достоевский предельно прост: единственная сила, которая нужна для этого человеку, — любовь.

5. Диалектика любви и свободы

Заповедь любви — главная заповедь, принесенная Христом, и главный принцип его собственной жизни, который и делает его жизнь абсолютной. Любовь — это та динамическая сила, которая ведет к единению, отождествлению личностей, которая обеспечивает мистическую связь всех людей. В мире Достоевского любовь

оказывается полярной противоположностью по отношению к свободе. Именно диалектика любви и свободы становится самым глубоким источником многих феноменальных противоречий нашего бытия, таких как борьба добра и зла, стремления людей к единству и стремления к обособленности.

В метафизической конструкции, на которой основана антропология Достоевского, Абсолютом является личностное начало бытия, понимаемое как внутренняя центрированность и динамическая активность бытия. Теперь можно сказать, что эта динамическая активность бытия реализует себя через диалектику любви и свободы, которые выступают как полярные «атрибуты» бытия. Свобода при этом выступает как вся бесконечная, неисчерпаемая и иррациональная полнота проявлений личностного начала. В реализации своей свободы личностное начало стремится к абсолютной центрированности всего бытия, к стягиванию бытия в одну личностную точку. Но иррациональная полнота бытия проявляется, наряду с этим, в наличии бесконечного множества таких личностных точек, которые в реализации своей свободы вступают в конкуренцию за право динамического господства над всем бытием. Именно реализация всей полноты фундаментальной свободы, присущей личностному началу, обрекает бытие на распадение на отдельные, конфликтующие и борющиеся между собой элементы.

Неизбежность этого процесса Достоевский демонстрирует на примере разложения идеального общества в рассказе «Сон смешного человека». В своем идеальном состоянии люди этого общества были настолько едины друг с другом и с миром, что не осознавали во всей полноте свою индивидуальность и свободу. Раскрепощение всей полноты их свободы, катализатором которого выступил главный герой рассказа, привело к быстрому разрушению целостности и обособлению конкурирующих индивидов и сообществ. Это не означает, что единство было полностью утрачено, просто оно перестало быть господствующим и отступило перед раскрепощенной свободой.

Но единство может быть восстановлено, если над свободой восторжествует любовь как принцип объединения, слияния разъединенного. В духе традиции, идущей от Платона, Достоевский понимает любовь как всеобщую, космическую (точнее, онтологическую) силу, которая должна соединить людей друг с другом и с миром и тем самым реализовать в нашей земной жизни тот идеал, который возвестил Христос. Впрочем, понимание любви у Достоевского в некоторых существенных моментах весьма далеко от традиции

Платона. Для последнего любовь является стремлением к *сверхземному* состоянию, в то время как для Достоевского любовь направлена только на *земные* объекты и имеет целью преобразование *земного*; цель любящего в том, чтобы преодолеть разъединенность с объектом своей любви именно в его земной, конкретной форме, цель любви в преобразении земного бытия любящего и любимого к состоянию единства.

Тот факт, что у Достоевского любовь постоянно взаимодействует со своим alter ego — свободой, также приводит к радикальному изменению ее сущности. У Платона эрос — это безличная космическая сила, пронизывающая мир и входящая в душу человека как внешняя, подчиняющая себе сила. У Достоевского все по-другому. Любовь — это не безличная внешняя сила, а внутренняя динамика личностного начала бытия. Она идет из глубин самого бытия, объединяя и связывая бытие в целостное состояние *мира*. Для человека любовь — глубоко индивидуальная и самобытная сила, проистекающая из глубин души и заставляющая его отождествить свое бытие с бытием другого, любимого. Однако в душе человека любовь существует только во взаимодействии со свободой. И поскольку две эти «силы» требуют противоположного и ведут к противоположному, человеческая жизнь полна неразрешимых противоречий и борений, что проявляется в трагичности самой «конкретной» формы любви — половой любви, любви между мужчиной и женщиной. Здесь необыкновенно остро проявляется диалектика господства и подчинения, отождествления и разделения, жертвенности и мучительства, вытекающая из взаимодействия метафизических «сил» любви и свободы. И именно в изображении жизненных деталей этой диалектики ярко проявляется художественный талант Достоевского.

Смысл любви в отождествлении себя с любимым, и это отождествление возможно одновременно через самопожертвование, через растворение себя в любимом и через подчинение себе любимого, через растворение его в себе. Но каждая из этих интенций любви в свою очередь содержит диалектическое противоречие, связанное с требованиями свободы. При самопожертвовании, при стремлении к растворению себя в любимом одновременно реализуется стремление свободы личности к полному раскрепощению: растворяясь в другом, личность предполагает, что это растворение изменит другого (любимого) так, что он будет выражать уже не себя (не только себя), а слившуюся с ним личность любящего. Отсюда и проистекает трагедия любви: выполнить это требование невозможно, по-

сколько личность любимого сопротивляется подчинению чужой воле, желает реализовать не чужую, а свою свободу, которая никогда не совпадает со свободой любящего.

В мире Достоевского любовь достигает своей цели — вносит гармонию и цельность в отношения людей друг с другом и с миром — только в том случае, когда она имеет «абстрактный» характер, является «христианской» любовью к ближним вообще. Ее чрезмерная концентрация на отдельной личности приводит к мгновенному рождению противоречий и диссонансов в отношениях, к разрушению даже относительной гармонии. Недаром Иван Карамзov заявляет, что любить ближних можно только «на расстоянии», слишком близкие отношения становятся препятствием для идеальной христианской любви.

Выразительным примером указанной особенности любви является история старца Зосимы. Его святость и его роль оплота христианской любви связаны как раз с тем, что его любовь не слишком «концентрирована», относится к ближнему вообще, к миру вообще. В то же время его трагическое прошлое связано как раз с напряженной любовью к конкретным, близким ему людям. Только *отказавшись* от такой любви, т. е., по сути, лишив свою любовь конкретного адресата, который своей свободой препятствовал бы достижению гармонии, Зосима приходит к просветленному состоянию, близкому к состоянию человека в идеальном и гармоничном обществе, еще не разрушенном иррациональными импульсами свободы.

Можно ли считать такое состояние высшим состоянием человеческой души, можно ли видеть в нем пример для подражания и универсальное средство для преображения общества? Только очень нечуткий читатель Достоевского может заключить, что именно это имеет в виду Достоевский. (К сожалению, эту нечуткость проявляет Н. Лосский, который видит в Зосиме чуть ли не главного выразителя мировоззрения Достоевского⁶⁹.) В данном случае следует прислушаться к мнению более проникательного истолкователя Достоевского — Льва Карсавина, который посвятил теме любви у Достоевского свой небольшой, но поистине гениальный очерк с парадоксальным названием «Федор Павлович Карамзov как идеолог любви».

Как пишет сам Карсавин, «странная затея — искать идеологию любви в Федоре Павловиче Карамзове... слишком уже ясен и отталкивает образ грязного сладострастника»⁷⁰. И тем не менее именно в этом образе Карсавин находит подлинное, не приукрашенное

расхожими христианскими тезисами выражение того аспекта любви, который составляет одну из важнейших и характернейших особенностей всего мировоззрения Достоевского.

Федор Павлович омерзительен своей грубостью, животной похотью и отсутствием видимого благородства и духовной высоты. Однако все его отрицательные черты могут быть поняты как своеобразное негативное отражение (а может быть, и как следствие!) невероятного развития чувства любви — любви в ее самой подлинной сути — дошедшей в своей «чуткости» до сатанинских глубин. «От клейких слов и наглого хихиканья, — пишет о Федоре Павловиче Карсавин, — веет чем-то глубоко пронизающим в самую природу любви. И прежде всего — Федор Павлович видит то, чего не видят другие, улавливает неповторимо-индивидуальное»⁷¹. Федор Павлович как никто другой способен разглядеть и оценить невинность и чистоту женщины и именно поэтому увлечься до безумия, как это произошло с его любовью к матери Алеши. «Пускай ему хотелось осквернить, в грязь втоптать эту чистоту. Он ее понимал и чувствовал острее и глубже, чем иной “благородный” и непохотливый человек. Сама жажда осквернить понятна лишь на почве яркого переживания того, что оскверняется. А следовательно, восприятие чистоты (т.е. сама чистота) должно было находиться в душе Федора Павловича, до известной степени быть им самим. Невозможно понять чужую душу, не сообразуя себя с нею, уподобляясь ей, т.е. не становясь такою же, как и она»⁷².

Проницательность Федора Павловича доходит до такой степени, что даже в Лизавете Смердящей — в безумной юродивой, вызывающей у людей только отвращение, — он способен найти нечто привлекательное, «нечто особого рода пикантное» (по его собственным словам). «Что влекло его к Лизавете, — рассуждает Карсавин, — к идютке, ростом “два аршина с малым”? Он думал и всякий думает: не она сама, а особенность наслаждения, “пикантность”. Но ведь эта особенность немыслима без самой Лизаветы, и сознание в себе такого влечения есть вместе с тем и познание в Лизавете чего-то непонятого и невидимого для других, самой Смердящей»⁷³. В результате за вызывающей отвращение похотливой «всеядностью» Федора Павловича открывается подлинная *проницательность любви*, как способность проникнуть в неповторимую и конкретную *земную* индивидуальность и слиться с ней, стать ею. Именно этой способностью «конкретная» любовь между мужчиной и женщиной отличается от «абстрактной» любви к ближним, олицетворением которой выступает старец Зосима.

Это противопоставление нельзя понимать в том смысле, что первый вид любви направлен на личность и предполагает в качестве объекта личность, а второй — нет. И во втором своем виде любовь направлена на другие личности и невозможна вне отношений между личностями. Здесь имеется в виду другое. Христианская любовь к ближним, будучи направленной на другого (на других), в то же время имеет целью «смягчение» противоречия, существующего между обособленными личностями, причем это «смягчение» осуществляется за счет *самоограничения* личности, умаления всей полноты ее свободы. В «конкретной» любви происходит как раз обратное. Здесь соединение, слияние личности с другой личностью имеет целью не восстановление абстрактной цельности, разрушенной чрезмерным дерзанием нашей свободы, а, наоборот, еще более глубокую реализацию той же самой «разрушительной» свободы. Именно в этом и состоит парадокс «конкретной» любви: она служит не своей собственной цели, которая определена ее сущностью (восстановление расколотого единства), а подчиняется целям иррациональной свободы личности, которая в самом соединении личностей находит основу для усиления своей самобытности, своего «своеволия» и, значит, в каком-то отношении неизбежно ведет к усилению раскола между личностями. Но и наоборот, такая любовь даже в самом глубоком расколе и противостоянии умеет найти основу для тождества и слияния личностных начал.

Последняя способность любви, справедливо считает Карсавин, наглядно выражена не только в Федоре Павловиче, но и в Дмитрии Карамазове, унаследовавшем от отца пронизательность любви и соединившем ее с развитой способностью самосознания и самооценки. В самых гнусных и позорных проявлениях своей любовной страсти, вызывающих негодование и отчуждение объекта любви, Дмитрий чувствует какую-то оправданность, в самом своем «позоре» и «падении» он обнаруживает почву для *возвышения* своей личности. «Если я полечу в бездну, — рассуждает он, — то так-таки прямо головой вниз и вверх пятками, и даже доволен, что именно в унижительном таком положении падаю и *считаю это для себя красотой*. И вот в самом-то этом позоре я вдруг начинаю гимн»⁷⁴. Другой стороной этого парадоксального стремления к униженности перед любимым является мучительство, жестокость по отношению к любимому. «Маленькое эмпирическое “я”, — описывает смысл этого аспекта Карсавин, — стремится к самоутверждению в полном обладании любимой (хотя бы на миг любимой — все равно), в полном растворении ее в себе. Я хочу, чтобы люби-

мая была моею, совсем и целиком моею, мною самим, чтобы она исчезла во мне и чтобы вне меня от нее ничего не осталось. Эта жажда власти и господствования есть во всякой любви; без нее любить нельзя. Потому-то любовь и проявляется как борьба двух душ, борьба не на жизнь, а на смерть.

Любовь всегда насилует, всегда жажда смерти любимой во мне; даже тогда, когда я хочу, чтобы любимая моя властвовала надо мною, т. е. когда хочу моего подчинения ей, ее насилия надо мной. Ведь я хочу именно *такого* насилия, т. е. уже навязываю любимой *мою* волю. И если даже отказываюсь я от всяких моих определенных желаний и грез, я все же хочу, чтобы она (никто другой) была моею владычицей, хочу, чтобы *ее* воля на мне и во мне осуществлялась, т. е. отождествляю мою волю с ее волей, себя с любимой. А тогда уже не любимая совершает насилие надо мной, а я сам — чрез нее; и уже не она владычествует — я владычествую»⁷⁵.

И несмотря на всю парадоксальную диалектику, которая выявляется в любви, свойственной героям Достоевского, несмотря на то, что эта любовь содержит в качестве своей неотъемлемой части аспект мучительства и страдания, Карсавин все же признает в ней черты того идеала, который возвестил миру Христос. «Как в зеркале вогнутом, в карамазовской любви отражается всеединная любовь. Ее черты искажены, но это все-таки ее черты. — Карамазовская любовь — чудесное ведение, необычайно точное познание, не только разлагающее как разум, но и единящее как ум... То она проявляет себя как безудержное стремление к власти, насилию и мучительству, могучее, но слепое и в слепоте своей недостаточное, теряющее силы, кидаемое из стороны в сторону, мельчающее. То подымается она до предощущения высшей истины любви, того двуединства двух предызбранных и предназначенных друг другу, о котором писал Платон, писали мистики»⁷⁶.

На первый взгляд бесконечно далекая от заповеди Христа любовь Федора Павловича и его сына Мити («карамазовская» любовь) безусловно отвечает этой заповеди и является в своей сущности подлинной искренней любовью. Ее недостатки коренятся не в ней самой, а определены тем, что она полностью подчиняется иррациональной свободе личности, становится просто орудием этой иррациональной свободы, в своем действии без конца переходящей от одного объекта к другому в неутолимой жажде «своеволия», господства, негативного самоутверждения — самоутверждения через подчинение и «растворение» в себе других личностей. Но ее достоинство подлинной любви становится очевидным при

сравнении этого состояния «самоутверждения с помощью любви» и состояния самоутверждения, в котором *любовь полностью отсутствует*. Последнее состояние уже совсем близко к состоянию смерти, той смерти, в которой нет и не будет воскресения, даже если человек еще жив; как уже было сказано выше, выразительный пример такого состояния «мертвой жизни» дает Свидригайлов⁷⁷.

Однако даже в том случае, когда любовь не подчинена полностью свободе, не низведена до простого орудия самоутверждения личности, — даже тогда ее взаимодействие со свободой не позволяет ей стать гармоничной, непротиворечивой и внести совершенство в жизнь людей. Князь Мышкин («земной Христос»), воплощающий в себе любовь, которая пытается преодолеть свою подчиненность безграничной свободе, жажде самоутверждения, терпит в своих отношениях с любимыми им женщинами такой же крах, как и Рогожин — двойник Дмитрия Карамазова.

В результате, может показаться, что только христианская любовь Зосимы ко всем ближним достигает своей цели — вносит мир, гармонию и целостность в отношения людей. Однако Достоевский *не может отдать абсолютного предпочтения этой любви*, не может признать «карамазовскую» любовь менее истинной. Любовь Зосимы в каком-то важном отношении оказывается в свою очередь «ущербной», неполной, недостаточной для действительного преобразования жизни. Эта любовь бьется слишком реального *земного* отождествления с другой (греховной!) личностью, с природой, непредсказуемой в своих устремлениях, с миром в его противоречиях и борьбе. По этому поводу Карсавин вопрошает: «...не много ли в этой любви русского “серафического Отца” самоотречения и отказа от мира, для него все же — юдоли слез и испытаний? Не далека ли столь близкая “грядущая жизнь”, “неведомая”?»⁷⁸ И далее делает окончательный вывод: «Не к преобразению мира, не к тому, чтобы пронизать его всеединой любовью до самых последних глубин, зовет старец, а — к царству грядущему, к отказу от “лишнего и ненужного”. Точно есть что-нибудь ненужное и лишнее в Божьем мире! Любовь Зосимы не оправдывает *всего* мира, не оправдывает карамазовщины, оправданной уже самим фактом бытия своего в Божьем мире. Она — высший из видов любви на земле, но только один из видов, одно из проявлений. Она тоже ограничена, отъединена, а потому обречена на умирание»⁷⁹.

Карсавин полагает, что Достоевский не решается сделать последний шаг и признать, что нужно любить (и, значит, в какой-то мере оправдать) даже *злое бытие* для того, чтобы, слившись с ним, преобразовать его, а вместе с ним и весь несовершенный мир. Однако, кажется, что он недооценивает внутреннюю смелость и последовательность мыслей Достоевского¹⁰. Вспомним еще раз рассказ «Сон смешного человека». Хотя в своем повествовании герой сокрушается о том, что «развратил» идеальное общество, мы чувствуем, что ни герой ни автор *не сожалеют* об этом. Это общество, несмотря на всю его идеальность, должно было быть развращено, поскольку личностное начало в человеке должно было полностью выявить весь потенциал своей свободы, своей внутренней «энергии».

«Смешной человек», попав в идеальное общество, завидует людям, его составляющим, однако вряд ли бы он согласился отказаться от своей индивидуальности, от своей «самости» для того, чтобы войти в их круг и слиться с ними. Вспомним целый ряд героев Достоевского, ведущих свою «родословную» от «подпольного человека» и готовых на любой, самый нелепый поступок только ради доказательства своей самобытности, индивидуальности, своей свободы¹¹. «Ведь я, например, нисколько не удивлюсь, — утверждает «подпольный человек», — если вдруг ни с того ни с сего среди всеобщего будущего благоразумия возникнет какой-нибудь джентельмен с неблагородной или, лучше сказать, с ретроградной и насмешливою физиономией, упрет руки в боки и скажет нам всем: а что, господа, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного разу, ногой, прахом, единственно с тою целью, чтобы все эти логарифмы отправились к черту и чтоб нам опять по своей глупой воле пожить! Это бы еще ничего, но обидно то, что ведь непременно последователей найдет: так человек устроен... есть один только случай, только один, когда человек может нарочно, сознательно пожелать себе даже вредного, глупого, даже глупейшего, а именно: чтоб *иметь право* пожелать себе даже и глупейшего и не быть связанным обязанностью желать себе одного только умного. 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... потому что во всяком случае сохраняет нам самое главное и самое дорогое, то есть нашу личность и нашу индивидуальность»¹².

Так и поступают люди идеального общества, о котором рассказывает «смешной человек». Они «отправили к черту» все их благоразумие и гармонию ради того, чтобы «по своей глупой воле

пожить». Сам «смешной человек» признает, что в своем «развращенном» состоянии они, с одной стороны, стали мечтать о возвращении невинности, чистоты и гармонии, но, с другой — не приняли бы этой гармонии, если бы это возвращение стало реальным: «если б только могло так случиться, чтоб они возвратились в то невинное и счастливое состояние, которое они утратили, и если б кто вдруг им показал его вновь и спросил их: хотят ли они возвратиться к нему? — то они наверно бы отказались»⁸³. Человек, ощутивший всю полноту своей иррациональной свободы, уже не согласится вернуться в идеальное общество, *если ценой возвращения будет утрата этой полноты свободы*. Обратим внимание и на то, что «смешной человек», восторгаясь и умиляясь идеальным обществом и спокойным счастьем людей в нем, тем не менее сам не изменился, не проникся их знанием, их полнотой жизни, их спокойной и всеобъемлющей любовью. Он остался и в этом обществе «русским прогрессистом и гнусным петербуржцем»⁸⁴. В рассказе остается неясным, хотел ли он такого преобразования своей личности или нет, но кажется вполне вероятным, что, как и «подпольный человек», он отказался бы от вхождения в круг этих идеальных людей, если бы ценой был отказ от себя, от своей, пусть и «гнусной», но самобытной натуры.

Быть может, именно в этом и состоит главный смысл всего рассказа: человеку нужно верить в возможность реализации на земле идеального состояния жизни через полноту любви, однако этот идеал (рай, или Бог) значим не как самодостаточное состояние, как окончательная цель, по отношению к которой все остальное — только средство. Его значение в том, что он является *критерием* для тех выборов, которые постоянно предлагает человеку его свобода. Человек, который не осознает этого идеала или не верит в его реальность, полностью утрачивает ощущение целесообразности жизни и бытия в целом; в той борьбе, которую ведет любовь и свобода в его душе, окончательную победу одерживает свобода, и ее ничем не сдерживаемая иррациональная полнота приводит к полному отрыву личности от мистического целого, в котором он способен обрести пусть и несовершенное, но живительное единство с другими, с бытием как таковым. В этом случае человек уже при жизни погружается в царство смерти, как это происходит со Свидригайловым, как это происходит со Смердяковым и Раскольниковым после совершения преступления.

Если же человек обладает полнотой веры, если он ощущает возможность реализации в нашей жизни того идеала, о котором воз-

вещает его вера, то этого одного уже достаточно для того, чтобы не дать свободе полностью восторжествовать над любовью. В этом случае вера помогает сохранить баланс между двумя метафизическими «атрибутами» личности, и хотя даже этот баланс не спасает человека от трагедий и катастроф, человек все-таки остается в жителыном «энергетическом поле» того несовершенного мистического целого, которое объединяет всех людей и помогает им *стремится к недостижимому* совершенству, — к совершенству, которого они, в сущности, и *не хотели бы достичь*, а если бы и достигли, то непременно разрушили бы его снова ради полноты своей свободы.

Возвращаясь к проблеме двух видов любви — «карамазовской» и «серафической», — о которой писал Карсавин, можно сказать, что только в их соединении возможна полнота жизни и цельность человека; более того, можно отважиться на утверждение, что в художественном мире Достоевского именно первая из них — любовь «карамазовская» — играет первостепенную роль и выражает личность человека с гораздо большей полнотой, чем вторая. Подвижники второго вида любви жизненно необходимы в обществе для того, чтобы своей жизнью лишней раз подтвердить, что идеальное состояние общества, что преображение земной жизни — возможно. Однако нельзя представить себе, что такое подвижничество стало бы всеобщим явлением, охватило бы всех людей, поскольку в нем содержится отказ от всей полноты личной свободы и, значит, в перспективе, в тенденции — отказ от себя, от своей личной индивидуальности.

Только соединение любви «карамазовской» и любви «серафической» делает человека предельно значимой для других личностью; поэтому именно князь Мышкин, Алеша, Иван и Дмитрий Карамазовы, Версилов — все те герои, которые в разной мере осуществляют в своей жизни синтез этих двух полюсов любви — представляют собой центральных персонажей Достоевского, в которых он выражает свое представление о высших проявлениях человеческого начала, — а вовсе не старец Зосима, который сознательно ограничивает себя только «серафической», «абстрактной» любовью ко всем ближним.

6. Итоги. Теодицея Достоевского

Центральным положением антропологии Достоевского является тезис «личность есть Абсолют». Как уже указывалось выше, этот

тезис необходимо понимать не в духе радикального метафизического плюрализма, как полагание множественности абсолютно независимых личностных центров, а как определение универсальной метафизической основы единого и цельного бытия. Такой основой и выступает Личность, личностное начало бытия; причем в этом случае в понятии «личность» на первый план выходит центрированная динамическая активность, исходящая из глубин бытия (цельного бытия) и направленная на само бытие, преобразующая его, приводящее в новое состояние, не существовавшее ранее. Только на феноменальном уровне — при явлении Абсолюта-Личности в многообразии эмпирических личностей — диализм и неограниченная полнота Абсолюта распадается на множество конкурирующих, но взаимосвязанных центров.

У Достоевского происходит радикальное изменение того смысла, который традиционно вкладывался в понятие Абсолюта. На место Абсолюта, *трансцендентного* миру и человеку, Достоевский помещает *трансцендентно-имманентный* (или даже просто *имманентный*) Абсолют, сущностно совпадающий с отдельной эмпирической личностью. Однако этим не ограничивается парадоксальность представлений Достоевского об Абсолюте. Само понимание Абсолюта как личности вносит в него новые, иррациональные мотивы. Начиная с Парменида и Платона в европейской философии господствовало рационалистическое по своей сути представление об Абсолюте как абсолютно завершенном и «полном в себе» целом. Противопоставление мира и Абсолюта осуществлялось именно по этому критерию: мир — это то, что относительно, т. е. не полно и не завершено в себе, то, что должно еще развиваться, что должно стремиться к полноте Абсолюта. Эта традиция была поколеблена только в некоторых мистических течениях: в философии Николая Кузанского и в мистическом направлении немецкой философии от Я.Бёме до Гегеля. Однако и здесь между миром и Абсолютом признавалось существенное различие, и «развитие» Абсолюта оказывалось по своей сути совершенно иным, чем развитие мира и человека (хотя последнее часто понималось как «ступень» или момент в «развитии» Абсолюта).

В метафизике Достоевского указанная традиция мистической философии получает свое новое и весьма радикальное воплощение. Разница между развитием, совершенствованием (в достаточно радикальном, полумистическом смысле) эмпирической реальности и становлением Абсолюта почти исчезает. Именно эта внутренняя полуэмпирическая, полумистическая динамика Абсолюта, беско-

нечное устремление к реализации своей внутренней полноты при одновременном формировании той идеальной цели, к которой направлено это устремление, и характеризуется как *личность, личностное начало*. Здесь выявляется различие между христианским тезисом «Бог есть личность» и тезисом Достоевского. В христианской (средневековой) философии личностное начало Бога внешним образом, формально соединялось с платоновским представлением о Боге как высшем и абсолютном (т. е. неизменном) бытии. Личностная характеристика Бога заключалась в том, что к понятию абсолютного бытия добавлялись такие человеческие атрибуты как разум, воля, красота и добро. Но при этом отходила на второй план как раз главная характеристика личности — ее целостная динамика, ее устремленность к идеалу, к реализации своих внутренних, неразгаданных бездн. В противоположность этому Достоевский полностью отвергает иерархический принцип в понимании бытия и всему цельному бытию приписывает личностное начало, понимаемое во втором из указанных смыслов — как цельная внутренняя динамика, устремленность к идеальной цели и к реализации иррационального содержания, корящегося в безднах самого бытия.

Таким образом, именно у Достоевского Абсолют впервые по-настоящему стал Личностью, не просто через формальное приписывание ему атрибутов человеческой личности, а через определение его *сущности* как сущности *личности*. В результате этого по-новому определяется отношение Абсолюта и эмпирического человека. В традиционной христианской философии формальный характер личностного начала, приписываемого Богу, ведет к формальности и предельной опосредованности отношений человека с Богом (исключение составляет мистическая традиция в немецкой философии — вплоть до Фихте). У Достоевского отношение Абсолюта и эмпирического человека становится отношением сущностного тождества и взаимодополнения. Если и можно говорить о различии Абсолюта и эмпирического человека, то только в том же смысле как различается сущность явления от самого этого явления. Впрочем, в данном случае рационалистическая (гегелевская) модель «сущность — явление» не вполне соответствует духу метафизики Достоевского, поскольку в последней господствует *иррациональная* диалектика отношений между отдельными основополагающими элементами. Если бы антропология Достоевского была построена на основе рационалистических принципов, ей бы не удалось избежать опасности превращения в индивидуализм класси-

ческого типа — в духе Штирнера или Фейербаха. Совершенно очевидно, что Достоевский резко негативно относился к такому крайнему индивидуализму (именно поэтому столь странно выглядят попытки Бахтина приписать ему мировоззрение именно этого типа). Метафизической основой антропологии Достоевского остается иррациональный *монизм*, именно благодаря тому, что Достоевский постулирует не объяснимое рациональным образом сущностное тождество Абсолюта и эмпирических личностей.

Однако не менее важно уточнить, в чем с точки зрения самой эмпирической личности состоит смысл ее «несовпадения» с Абсолютом.

Это различие оказывается определенным и явным за счет того, что эмпирическая личность *сама различает* в себе и в своем эмпирическом состоянии в мире две сферы, два измерения — *абсолютное и относительное*. Или, говоря по иному, *Абсолют есть* только потому, что человек сам задает в себе и в своем эмпирическом состоянии *возможность преобразования к идеальному, абсолютному состоянию, которое и становится целью всей человеческой активности*. При этом главная проблема нашего бытия заключается в том, что «границу» между абсолютным и относительным *невозможно провести однозначно* (собственно, и само понятие «граница» здесь вряд ли применимо, даже в качестве метафоры).

Каждая эмпирическая личность выступает как неразложимая цельность, в которой относительное и абсолютное присутствуют в каждом поступке, в каждой мысли, в каждом чувстве и т. д. — в каждом ее проявлении. Однако человек не может существовать без постоянных усилий по «разделению» абсолютного и относительно, поскольку в этом случае он теряет основу для своего бытия. В результате, он постоянно делает одну и ту же ошибку — искусственно обособляет абсолютное и относительное и поэтому искажает их соотношение в своей жизни. Постоянно полагая для себя самого свою абсолютность, человек искажает ее, но он не может не полагать ее, ибо в противном случае вовсе утратит ее смысл.

Именно поэтому тот идеал, который человек формулирует для выражения своей абсолютности, в сущности, оказывается нереализуемым. Более того, его реализация привела бы к *радикальному искажению* смысла подлинной абсолютности человека, а значит, к искажению его собственной сущности. Без относительного измерения человек перестал бы быть человеком, поэтому его стремление к абсолютному обречено оставаться только стремлением, и та же самая свобода, которая составляет главное определение абсолют-

ности человека, является источником его относительности, т. е. источником зла в мире.

Эта диалектика относительного и абсолютного в человеке, имеющая основание в его иррациональной свободе, выражена в одном из главных героев всего творчества Достоевского — в Иване Карамазове.

Трагедия Ивана как раз в том, что он слишком однозначно и слишком радикально проводит указанную «границу» между относительным и абсолютным в человеке и в его жизни. В результате такого разделения реальная жизнь и весь эмпирический мир вокруг человека приобретает исключительно негативное определение, а устремленность к идеалу становится такой острой, что делает невыносимой жизнь в реальном мире и превращает Ивана в фанатика справедливости и добра. Ясно представив себе идеальное состояние человека, его *абсолютное* состояние, Иван уже не может найти ни малейшего оправдания миру, где все несовершенно и относительно.

Если человек есть лишь подчиненный элемент мироздания, если он только относительное явление перед абсолютным бытием Бога, то он не имеет права окончательно и бесповоротно осудить мир. Он и *не смог бы* этого сделать, если бы был чисто относительным существом. Но Иван осуждает мир окончательно и бесповоротно и тем самым доказывает наличие некоего измерения Абсолюта в себе самом. «Не хочу гармонии, — говорит Иван брату Алеше, — из-за любви к человечеству не хочу. Я хочу оставаться лучше со страданием неотомщенным. Лучше уж я останусь при неотомщенном страдании моем и неуголенном негодовании моем, *хотя бы я был неправ*. Да и слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему вовсе столько платить за вход. А потому свой билет на вход спешу возвратить обратно. И если только я честный человек, то обязан возвратить его как можно заранее. Это и делаю. Не Бога я не принимаю, Алеша, я только билет ему почтительнейше возвращаю»⁸⁵. Именно возможность такого неприятия мира на фоне осознаваемого идеала представляет собой наиболее ясное проявление абсолютности человека.

«Бунт» Ивана предельно характерен. Он не отвергает Бога, т. е. существование *какого-то* Абсолюта, но он ощущает в себе силу самостоятельно решать, каким должен быть абсолютный, совершенный мир, и, значит, имеет силу окончательно осудить существующий, относительный мир. В этой ситуации Бог-творец, Бог-судия, Бог-истина превращается в метафору, становится просто

санкцией на ту меру абсолютности, которую человек находит *в себе*. И ошибка Ивана не в том, что он открывает в себе это изменение и не боится в связи с этим «возвратить билет» в мировую гармонию, которая должна осуществиться помимо его решения и его воли, его ошибка — в стремлении радикально и окончательно развести абсолютное и не-абсолютное в себе и в мире. Как прекрасно сказал А. Камю в своей очень точной интерпретации истории Ивана, «гордая страсть к абсолюту отнимала его у земли, на которой он ничего не любил»⁸⁶. Но у того же Камю мы находим совершенно точную формулировку главной мысли, в которой — оправдание Ивана и его непримиримости: «По своей видимости негативный, поскольку ничего не создает, бунт в действительности глубоко позитивен, потому что он открывает в человеке то, за что всегда стоит бороться»⁸⁷.

«Бунт» Ивана Карамазова, точно так же как радикальное сомнение Кириллова, — это крайняя форма веры, которая обретает не трансцендентный — и поэтому легкий для обретения — объект, а предельно реальное и конкретное содержание, связанное с самим человеком и его положением в мире. Критерий подлинности этого содержания — та степень ответственности за мир и за других людей, которую возлагает на себя человек. У Ивана эта степень ответственности абсолютна, и в этом доказательство искренности и истинности его подспудной веры в абсолютное начало самого человека. Но в поисках простого и быстрого решения Иван проводит слишком радикальную границу между совершенным и несовершенным, абсолютным добром и абсолютным злом, идеалом и неприемлемой реальностью. Вместо того, чтобы найти крупинцы этого идеала в каждом земном явлении и через это понять осмысленность каждого явления и мира в целом, Иван сравнивает каждое явление с идеалом и отвергает его целиком, не находя в нем всей полноты Абсолюта. В результате, лишенный основания эмпирический мир становится несамодостаточным, и тут на сцену выходит Великий Инквизитор (двойник самого Ивана!), который *обязан* взять на себя ответственность за несовершенный мир.

В традиционных интерпретациях поэмы о Великом Инквизиторе полагается, что Инквизитор не верит ни в Христа, ни в бессмертие. Действительно, он говорит так, что можно заподозрить его в неверии. Тем не менее этому явно противоречит последняя сцена поэмы: Христос целует Великого Инквизитора, и тот отпускает его на свободу. Создается впечатление, что Христос если и не осяцает то, что делает Великий Инквизитор, то по крайней мере

высказывает *понимание* его положения и его целей. Он как бы признает, что Инквизитор искренне верует в него и в его дело, но его вера, подобно вере Ивана, слишком разводит абсолютное и относительное.

Ведь Инквизитор прекрасно понимает смысл того идеала, который принес в мир Христос, и он безусловно верит в то, что реализация этого идеала была бы возможна, *если бы люди были другими* — например, такими как он сам. Он осознает наличие в себе самом абсолютного измерения (это и позволяет говорить о подлинности его веры), но он не признает его существования в мире и в других людях. При этом сила веры Инквизитора столь велика, что он не может ограничиться «мечтами» о несбыточном идеале; выступая как бы посредником между идеалом (Абсолютом) и низменной реальностью, он пытается приблизить реальность, хотя бы частично, к своему идеалу. Тот факт, что это ему удастся (ведь построенное им общество, по крайней мере, стабильно), показывает правоту его стремления к воплощению идеала; ведь он мог остаться со своим знанием и своей верой, предоставив событиям идти своим путем, предоставив людям самим строить свою «Вавилонскую башню».

Его ошибка — та же, что и ошибка Ивана Карамазова; он не признает, что абсолютное и относительное присутствуют в каждом человеке и неразрывно связаны в каждом явлении мира. Его позиция — позиция *Инквизитора, Правителя* — оправдана только до тех пор, пока другие люди не открыли в себе то же самое измерение абсолютного, которое открыл в себе он сам. А то, что это когда-нибудь обязательно произойдет, как раз и обещано явлением Христа (первым явлением, зафиксированным в Евангелиях). Финал поэмы Ивана можно тогда трактовать в том смысле, что сам Христос, поцеловав Инквизитора и уходя в ночь, признает, что пришел в этот раз *слишком рано*. Еще не настало время для совершения того, что было обещано его первым пришествием.

Такой финал точно отражает характер веры Ивана, который как и Великий Инквизитор смотрит на мир и других людей «сверху вниз», не допуская *в каждом* человеке того же самого представления об идеале, которым обладает его душа. Это «высокомерие», связанное с радикальным разделением абсолютного и относительного неизбежно приводит Ивана к безумию, к *раздвоению* его собственной личности. Противопоставив идеал (абсолютное) и эмпирическую действительность (относительное), Иван обречен на то, чтобы это же противопоставление возникло в его душе.

Одна сторона его личности, ориентируясь на чисто относительный эмпирический мир, признает, что по отношению к этому миру действует принцип «все дозволено», и дает «санкцию» Смердякову на убийство отца; другая, целиком погруженная в созерцание идеала, требует полного и немедленного воплощения добра и справедливости в мире и обличает все несовершенное в нем.

И все же в трагедии Ивана есть значительная доля оптимизма. Из нее есть выход, который был реален, пока не произошло убийство, сделавшее невозможным «воссоединение» двух сторон распавшейся личности Ивана. Этот выход заключается в признании того, что абсолютное измерение, измерение Абсолюта, есть в каждом эмпирическом явлении и в каждой эмпирической личности (от старца Зосимы до генерала, приказавшего растерзать мальчика). Именно об этом говорит брату Алеша:

«— Я думаю, что все должны прежде всего на свете жизнь любить.

— Жизнь полюбить больше, чем смысл ее?

— Непременно так, полюбить прежде логики, как ты говоришь, непременно чтобы прежде логики, и тогда только я и смысл пойму»⁸⁸.

Нужно не разъединять живую целостность жизни на абсолютное, имеющее смысл, и относительное, не имеющее смысла, а полюбить и принять ее в ее целостности, и затем уже найти смысл (абсолютное) в каждом из ее элементов.

Тезис о присутствии в каждой человеческой личности «измерения» Абсолюта внешне очень похож на аналогичный тезис Канта (в этой аналогии отражается известное влияние этики немецкого философа на Достоевского). Однако необходимо подчеркнуть принципиальное различие смысла этих тезисов у Канта и Достоевского. У Канта абсолютное измерение, измерение умопостигаемой свободы в каждом человеке, является *трансцендентным* по отношению к эмпирической действительности. В тезисе Достоевского абсолютное и относительное являются имманентными по отношению друг к другу (в этом смысле более уместной является аналогия с философией Фихте, у которого «Абсолютное Я» в некотором смысле имманентно «относительному Я»), и это проявляется в том, что каждый поступок, каждая мысль, каждое движение души человека, в свою очередь, есть единство абсолютного и относительного, вновь имманентных друг другу и потому *нераздельных*. Ни в человеке в целом, ни в его отдельных проявлениях невозможно провести однозначной границы между абсолютным и относительным.

Может показаться, что здесь возникает опасность окончатель-

ной утраты критерия различия абсолютного и относительного, т. е. критерия различия добра и зла. Однако это, конечно же, не так. Этот критерий дается верой, т. е. представлением об идеальном состоянии общества и мира и убеждением в возможности реализовать это идеальное состояние.

Поскольку каждая эмпирическая личность есть феноменальное проявление метафизической Личности-Абсолюта, то каждое ее свободное действие есть раскрытие сущностной глубины Абсолюта и, значит, содержит в себе абсолютное «измерение». Парадоксальность свободы заключается в том, что на феноменальном уровне она реализует раскрытие сущностной глубины Абсолюта через самоутверждение и «своеволие» эмпирических личностей, причем *только в такой форме Абсолют и может раскрывать себя*. В силу этого можно утверждать, что общество, которое мечтает построить Великий Инквизитор есть лишь карикатура на тот идеал, который составляет объект подлинной веры; в нем невозможно раскрытие всей полноты Абсолюта, поскольку люди отказались от «своеволия». Однако раскрепощение «своеволия» может вести к полному раскрытию Абсолюта только в том случае, когда оно сохраняет связь эмпирической личности с другими личностями — другими феноменальными формами раскрытия Абсолюта. «Своеволие» становится плодотворным и его отрицательные последствия сглаживаются только в том случае, когда оно «компенсируется» объединяющей силой, согласующей и сводящей к единству на феноменальном уровне отдельные «своевольные» проявления отдельных эмпирических личностей. Это и есть любовь. Условно говоря, эмпирическая свобода личности («своеволие») есть феноменальный образ внутренней *полноты* Абсолюта, а любовь — феноменальный образ его *целостности*. Только в гармоническом единстве и равновесии проявления этих «сил» в человеке возможно адекватное «явление» Абсолюта в феноменальном образе общества, которое приближается к идеальному состоянию.

Достичь этого идеального состояния человек и общество никогда не смогут. Это связано с *бесконечной полнотой* Абсолюта. Последовательное раскрытие этой бесконечной полноты заключается во все новых и новых «дерзаниях» человеческой свободы, которая именно поэтому постоянно *нарушает* уже достигнутый относительный баланс со своим alter ego — любовью. У любви всегда хватает сил вновь восстановить утраченное равновесие, однако, прежде чем это происходит, раскрепощенное «своеволие» успевает реализовать себя как сила, разрушающая целостность, — как *зло*.

Зло оказывается необходимым и неустранимым спутником процесса раскрытия всей иррациональной полноты Абсолюта. Его можно попытаться устранить, если раз и навсегда ограничить «держания» человеческой свободы, — это путь Великого Инквизитора. Однако в этом случае произойдет еще более страшное, чем появление зла в нашем мире — земная жизнь людей потеряет смысл и превратится в простое существование, подобное существованию стада, которое гонит пастух. Ведь заповедь Христа это не только заповедь любви и единения в любви, но и заповедь свободы. *Потому что сущность Абсолюта — это свобода.* Если Абсолют — это трансцендентный Бог канонического христианства, то свобода человека иллюзорна и сводится к подчинению законам, исходящим от Абсолюта (августиновская традиция, нашедшая завершение в философии Гегеля). Если же Абсолют есть Личность, находящая феноменальное воплощение в каждой человеческой личности, то свобода человека есть реализация всей полноты Абсолюта, и только в ней человек реализует свою абсолютность.

Соотношение зла и свободы в мировоззрении Достоевского подробно проанализировал Н. Бердяев, и его выводы нужно признать концептуальным проникновением в самый важный аспект мировоззрения Достоевского: «поистине можно принять Бога и принять мир, сохранить веру в Смысл мира, если в основе бытия лежит тайна иррациональной свободы. Тогда только может быть достигнут источник зла в мире и оправдан Бог в существовании этого зла. В мире так много зла и страдания, потому что в основе мира лежит свобода. И в свободе — все достоинство мира и достоинство человека. Избежать зла и страдания можно лишь ценой отрицания свободы. Тогда мир был бы принудительно добрым и счастливым. Но он лишился бы своего богоподобия. Ибо богоподобие это прежде всего в свободе... так пишет Достоевский свою изумительную теодицею, которая есть также и антроподицея. Есть одно только вековечное возражение против Бога — существование зла в мире. Эта тема является для Достоевского основной. И все творчество его есть ответ на это возражение... *Бог именно потому и есть, что есть зло и страдание в мире, существование зла есть доказательство бытия Божьего. Если бы мир был исключительно добрым и благим, то Бог был бы не нужен, то мир был бы уже богом. Бог есть потому, что есть зло. Это значит, что Бог есть потому, что есть свобода.* И Достоевский доказывает бытие Божие через свободу, свободу человеческого духа»⁸⁹. Именно такое отношение Достоевского к злу позволяет Бердяеву, в частности, утвер-

ждать, что Достоевский по своему мировоззрению является *гностиком*⁹⁰.

Зло неизбежно в мире, столь же неизбежно, как и наше страстное желание реализовать состояние мира, в котором не будет зла. И это еще один парадокс нашего бытия, который получает объяснение в метафизике Достоевского. И способность совершать зло, и способность желать осуществления состояния мира, в котором отсутствует зло, являются естественными следствиями нашей свободы. Осознавая в себе желание идеального состояния мира, мы открываем измерение Абсолюта в нас, но пытаемся реализовать в своей жизни всю полноту сущности Абсолюта, мы неизбежно совершаем зло, поскольку цельность и полнота Абсолюта — качества, неразрывные в нем самом, — в нашей эмпирической жизни реализуются как различные и даже противостоящие друг другу «атрибуты» — любовь и свобода. С помощью этой логики зло оказывается частично оправданным, поскольку оно является оборотной стороной свободы, без которой человек не может реализовать себя как Абсолют. В этом смысл своеобразной «теодицеи» Достоевского, оправдывающей не столько Бога, сколько человека.

Однако это оправдание ничуть не означает примирения со злом. Примирясь со злом, человек отказывается от своей абсолютности. Человек может совершать зло, не признавая его за зло, полагая, что это есть необходимая реализация его свободы, что его поступки в какой-то далекой перспективе ведут к цельности и единению — ведут к идеалу (конечно, понимаемому в очень субъективной и искаженной форме). Именно так оправдывает свой преступный замысел Раскольников. Даже Петр Верховенский, выступающий своего рода воплощенным Бесом, носителем зла, — даже он, высказывая свой сокровенный замысел Ставрогину, по сути, говорит о плане своеобразного единения людей (в том же смысле, как это представлялось Великому Инквизитору) через насилие и принуждение; особенно наглядно «идеальный» характер этого замысла проступает в идее «Ивана-Царевича», который должен стать символом грядущего объединения.

Впрочем, Достоевский показывает, что человек может совершать зло и в том случае, когда он полностью подчиняет свою свободу другому, когда он отрекается от своей абсолютности и становится простым орудием в руках другого, как это происходит с членами «пятерки» Верховенского в «Бесах». Но как только чувство своей абсолютности возрождается в душе, и человек осознает свой поступок как зло, разрушающее мистическое единство людей, он ста-

новится непримиримым борцом против зла и, если нет другого способа борьбы с ним, — уничтожает себя. Именно в этом смысле нужно понимать слова Дмитрия Карамазова о том, что главным полем битвы между добром и злом, между Богом и Сатаной является душа человека.

Новое представление о человеке, которое является невидимым центром всего творчества Достоевского, оказало огромное влияние на развитие русской философии конца XIX — начала XX в. Достаточно сказать, что вся философия Вл. Соловьева может рассматриваться как попытка выстроить цельную философскую систему, в основу которой положен главный принцип антропологии Достоевского: принцип глубокого и неразрывного единства отдельной человеческой личности и Абсолюта. Все последующие русские философы в постановке и решении ключевых нравственно-религиозных проблем опирались на авторитет Достоевского и использовали его гениальные идеи. Творчество Достоевского оказалось тем катализатором, который инициировал расцвет национальной философской школы и помог ей занять ведущее место в европейской и мировой философии. Однако значение Достоевского не исчерпывается его влиянием на русскую философию. Почти все крупнейшие западные философы от Ницше до Ж.-П. Сартра и А. Камю, которые размышляли о смысле человеческого бытия и о судьбе человека в мире, обращались к наследию Достоевского и находили там опору для своих идейных исканий. Творчество Достоевского и, особенно, его философское мировоззрение до наших дней все еще остается открытым для интерпретаций и новых подходов, все еще является глубоко актуальным для построения той философии человека, которая помогла бы человеку конца XX столетия осознать свою место в мире и свои перспективы в истории.

© И. И. Евлампиев, 1996

Евлампиев Игорь Иванович, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского технологического института.

Примечания

- 1 См.: *Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского // *Соловьев В.С.* Собр. соч. в 2-х т. Т. 2. М., 1988.
- 2 См.: *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. М., 1994. С. 223—291.
- 3 См., например: *Бердяев Н.А.* Царство духа и царство кесаря. М., 1995. С. 259—273.

- 4 Формально эта борьба завершилась в философии Вл. Соловьева, поставившего себе испровержение «отвлеченных начал» в качестве главной цели. Однако фактически эта борьба была продолжена и в философии начала XX в., констатирующей, что Соловьеву не удалось полностью преодолеть влияние рационалистической традиции (особенно резко по поводу этой «неудачи» Соловьева писал Л. Шестов; см.: *Шестов Л. Умозрение и апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева // Шестов Л. Умозрение и Откровение. Париж, 1964*).
- 5 См., например: *Бердяев Н.А. Алексеей Степанович Хомяков. М., 1912*.
- 6 См., например: *Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 93–102*.
- 7 *Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. С. 144*.
- 8 *Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 6–7*.
- 9 Там же. С. 7.
- 10 Там же. С. 31–32.
- 11 Там же. С. 38.
- 12 Там же. С. 65.
- 13 Об этом, в частности, писал Л. Шестов; см.: *Шестов Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии) // Шестов Л. Соч. М., 1995. С. 86–87*.
- 14 *Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 236*.
- 15 Там же. С. 237.
- 16 Там же. С. 273.
- 17 Там же.
- 18 Противопоставление этих смысловых аспектов можно перевести и в чисто метафизическую плоскость, если придать метафизическое содержание самой идее диалогизма — как принципа, выражающего неустрашимую внутреннюю взаимосвязь человеческих личностей и их постоянное и неустрашимое взаимное влияние друг на друга. Наличие двух таких противоположных тенденций в творчестве Бахтина прекрасно показано в работе: *Батищев Г.С. Диалогизм или полифонизм? (Антитетика в идейном наследии М.М. Бахтина) // М. М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 123–141*. Однако автор статьи понимает термины «диалогизм» и «полифонизм» в смысле, обратном тому, который анализируется в данной главе («диалогизм» как противостояние абсолютно независимых личностей-атомов, а «полифонизм» как принцип взаимодействия и обусловленности личностей), что, на мой взгляд, не вполне соответствует логике Бахтина.
- 19 Впервые на это указал А. Луначарский в статье 1929 г., которую Бахтин подробно разбирает во втором издании своей книги о Достоевском (см.: *Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 39–43*). Луначарский совершенно справедливо указывает, что «полифония», как литературный метод, является одной из отличительных особенностей творчества Шекспира. Интересно, что это качество обнаруживает у Шекспира и Л. Шестов в своей работе «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше», причем обнаруживает, *противопоставляя* творчество Шекспира и творчество Достоевского. Именно у Шекспира Шестов находит звучание независимых голосов героев, в то время как у Достоевского (речь идет о «Преступлении и наказании») он слышит только морализующий голос автора. «Прочитавши “Преступление и наказание”, — пишет Шестов, — вы остаетесь под мучительным впечатлением, что выслушали проповедь безгрешного праведника, направленную против многогрешного мытаря. Прочитав

- тавни "Макбета" — в котором автора как будто и нет, — вы выносите убеждение, что нет такой силы, которая могла, хотела бы уничтожить человека» (*Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 85; курсив мой — И.Е.*). По Шестову, как раз у Шекспира господствует подлинная «полифония», а у Достоевского ее нет!
- 20 Критическое отношение к концепции Бахтина, резко противопоставлявшего «полифонический» роман Достоевского «монологизму» всей предшествующей литературы, высказывают многие современные исследователи, среди которых и такой известный исследователь творчества Достоевского, как Г. Фридлендер (см.: *Фридлендер Г.М. Пушкин. Достоевский. «Серебряный век». М., 1995. С. 404—405*). Очень точную критику внутренних противоречий концепции Бахтина (во многом совпадающую с высказанной в данной главе позиции) можно найти в книге: *Линецкий В. «Анти-Бахтин» — лучшая книга о Владимире Набокове. СПб., 1994.*
- 21 *Бердяев Н.А. Мировоззрение Достоевского. С. 27—29.*
- 22 Там же. С. 74.
- 23 *Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. С. 164.*
- 24 Там же. С. 157.
- 25 Там же. С. 159.
- 26 Наиболее последовательную философскую форму этой концепции, как уже отмечалось выше, придал А.Герцен, который от увлечения гегельянством пришел в поздние годы своей жизни к своеобразному трагическому мировоззрению, в котором главным оказывается противостояние свободной человеческой личности и бессмысленного, иррационального мира. Герцен несомненно оказал существенное влияние на Достоевского — как своими социально-политическими воззрениями, так и философскими идеями.
- 27 *Бердяев Н.А. Мировоззрение Достоевского. С. 147.*
- 28 О неудачности исторических пророчеств Достоевского язвительно писал Л.Шестов; см.: *Шестов Л. Пророческий дар // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881—1931 гг. М., 1990. С. 119—127.*
- 29 Вспомни слова Хомякова: «Церковь живет даже на земле не земною, человеческой жизнью, но жизнью божественной и благодатною» (*Хомяков А.С. Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 16*). В этих словах сказывается недооценка Хомяковым могущества зла в эмпирической жизни людей и в структуре всего мироздания.
- 30 См., например, встречи Раскольникова с Разумихиным, Свидригайловым, Софией в «Преступлении и наказании».
- 31 Многие исследователи отмечали, в частности, что Достоевскому свойственно персонафицированное (причем не в переносном смысле, а буквально) представление о народе; например, Вяч.Иванов писал, имея в виду роман «Бесы»: «народ в глазах Достоевского — личность, не мысленно синтетическая, но существенно самостоятельная, жизненно целостная: есть в ней периферия многоликости, и есть внутренняя святаяя единого сознания, единой воли» (*Иванов В.И. Достоевский и роман-трагедия // Иванов В.И. Родное и вселенское. С. 308*). Гротескным отражением этого представления выступает полубезумная идея Петра Верховенского о необходимости после всеобщей смуты «пустить» «Ивана-Царевича», воплощающего в себе все чаяния и стремления народа. Эта идея имеет для Верховенского настолько эмпирически-конкретные очертания, что «соблазнение» народа на смуту оказывается почти тождественным «соблаз-

- пенню» Ставрогина (будущего «Ивана-Царевича») на соучастие в убийстве его мнимой жены — Хромовошки (см.: *Достоевский Ф.М.*, Собр. соч. в 15-ти т. Л., 1988—1996. Т. 7. С. 388—396).
- 32 См.: *Иванов Вяч.И.* Достоевский и роман-трагедия. С. 308.
- 33 *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. в 30-ти т. Л., 1971—1989. Т. 28. Ч. 1. С. 63.
- 34 См.: *Аскольдов С.* Религиозно-этическое значение Достоевского // Достоевский. Статьи и материалы. Сб. I. М., 1922.
- 35 *Иванов Вяч.И.* Достоевский и роман-трагедия. С. 285.
- 36 Там же. С. 292—293. Это описание настолько точно передает суть метода психологического романа, что оно применимо и к последующему его развитию. У одного из корифеев этого направления, Марселя Пруста, мы находим гениальное развитие этого метода: скрупулезно исследуя исключительно мир своей души (основным измерением которой Пруст считает память), писатель мастерски выявляет тончайшие нюансы той всеобщей закономерности, которая управляет жизнью каждой личности. Именно в этом секрет притягательности романа Пруста — читая их, каждый из нас как бы погружается в детальное исследование законов *своей собственной души*.
- 37 Там же. С. 294—295.
- 38 Ср.: «работы Вячеслава Иванова о Достоевском в значительной мере как раз и служат наилучшим доказательством ошибочности ряда психологических идей Бахтина...» (*Фридляндер Г.М.* Пушкин. Достоевский. «Серебряный век». С. 404—405).
- 39 *Иванов Вяч.И.* Достоевский и роман-трагедия. С. 295.
- 40 В наиболее ясной и простой форме соответствующая онтология и ее преломление в искусстве выразил Х. Ортега-и-Гассет в статье, опубликованной в 1914 г. Говоря о необходимости преодоления «первородного греха современной эпохи» — субъективизма, исходящего из понимания «я» как внутреннего мира человека, противостоящего «внешней» реальности, Ортега-и-Гассет пишет: «“Я” означает... не этого человека в отличие от другого или тем менее — человека в отличие от вещи, но все — людей, вещи, ситуации — в процессе бытия, осуществляющих себя, обнаруживающих себя. Каждый из нас, согласно этому, “я” не потому, что принадлежит к привелигероваанному зоологическому виду, наделенному проекционным аппаратом, изменчивым сознанием, но просто потому, что является чем-то... Как есть “я” — имярек, так есть “я” — красный, “я” — вода, “я” — звезда. Все увиденное изнутри самого себя есть “я”» (*Ортега-и-Гассет Х.* Эссе на эстетические темы в форме предисловия // *Ортега-и-Гассет Х.* Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 99). И далее он размышляет о том «языке», «функция которого состояла бы не в рассказе о вещах, но в представлении их нам как осуществляющихся». «Такой язык — искусство. Именно это делает искусство. Эстетический объект — это внутренняя жизнь как она есть, это любой предмет, превращенный в “я”. Я не говорю — будьте внимательны! — что произведение искусства открывает нам тайну жизни и бытия; я говорю, что произведение искусства приносит нам то особое наслаждение, которое мы называем эстетическим, потому что нам *кажется*, что нам открывается внутренняя жизнь вещей, их осуществляющаяся реальность, — и рядом с этим все сведения, доставленные наукой, *кажутся* только схемами, далекими аллюзиями, тенями и символами» (там же, с. 103). Последняя оговорка Ортега-и-Гассета существенна, однако есть художники,

по отношению к которым она теряет силу, ибо они именно «открывают нам тайну жизни и бытия»; одним из первых среди них, конечно же, должен быть назван Достоевский.

41 Бердяев Н.А. Мировоззрение Достоевского. С. 39.

42 Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского. С. 158.

43 Иванов Вяч.И. Достоевский и роман-трагедия. С. 296–297. Эту идею Вяч.Иванова достаточно резко, но совершенно голословно критикует М. Бахтин (см.: Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 12). В то же время Бердяев также считал, что «все герои Достоевского – он сам, различная сторона его собственного духа» (Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского. С. 153); подобную мысль можно найти и в известной книге Шестова «Достоевский и Ницше (философия трагедии)» (см.: Шестов Л. Соч. М., 1995. С. 85–89).

44 См.: Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994.

45 См.: Михайловский П.К. Жестокый талант // Михайловский Н.К. Литературно-критические статьи. М., 1957.

46 См.: Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. С. 85.

47 Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского. С. 160.

48 Об этом пишет и Бердяев: «Достоевский – не художник-реалист, а экспериментатор, создатель опытной метафизики человеческой природы» (там же, с. 152).

49 Там же. С. 161.

50 С проблемой «внешнего» и «глубинного» в творчестве Достоевского связана оценка судьбы его художественного наследия и его роли в развитии европейской культуры XX в. Очень часто к художественным наследникам Достоевского причисляют писателей, занимающихся чисто внешними элементами его творений: детективный, загадочный сюжет, невероятные стечения обстоятельств, сведение героев в парадоксальных ситуациях, многозначные философские диалоги и т. п. Однако, если мы возьмем за главное ту метафизическую глубину творчества Достоевского, о которой говорилось выше, число претендентов на «наследство» резко сузится. Не вдаваясь в детальное обоснование моего предположения (что выходит за рамки данного исследования), я хочу указать только на трех художников XX в., которые подобно Достоевскому отваживались на «метафизические эксперименты» в своем творчестве, — что требует не только развитой художественной интуиции, умения пристально видеть окружающую жизнь, но и способности к *Творению* новых художественных миров, в которых человек и его судьба предстают в облаке, совершенно непохожем на то, что явлено нам в нашей действительности. Такими художниками являются Франц Кафка, Владимир Набоков и Самюэль Беккет.

Упоминание этих трех имен вовсе не означает, что они представляют самое «ценное» или «талантливое» в литературе XX в.; вовсе нет. Традиция Достоевского не является единственной и исчерпывающей, если бы литература развивалась исключительно в рамках этой традиции, она неизбежно была бы одностороной. Только взаимосвязь всех важнейших направлений позволяет культуре быть достаточно полным отражением и выражением всех многообразных сторон реальности. Если говорить о литературе, то здесь наряду с традицией Достоевского необходимо отметить не раз уже упоминавшуюся традицию

- Л. Толстого, традицию психологической прозы, которая в гораздо большей степени, чем это было возможно в прозе Достоевского, сумела выразить все богатство человеческой личности в ее *эмпирическом* проявлении. Однако только в традиции Достоевского литература смогла увидеть *основания* эмпирической личности и выявить ее невидимые творческие возможности. Именно поэтому психологическая литература никогда не могла претендовать на то, чтобы обрести загадочное свойство, столь характерное для «метафизической» литературы, — умение предсказывать будущее, умение изобразить не реального исторического человека, человека сегодняшнего дня, а *человека будущего*.
- 51 Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 15-ти т. Т. 5. С. 247.
- 52 Там же. С. 575.
- 53 Там же. С. 573.
- 54 Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. С. 131.
- 55 Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 15-ти т. Т. 7. С. 550.
- 56 Там же. Т. 13. С. 387.
- 57 Там же.
- 58 Там же. С. 390–391.
- 59 У Достоевского есть очень важное прямое свидетельство в пользу сформулированного тезиса; размышляя о сущности Христа и его жертвы, Достоевский утверждает, что через воскресение и вознесение Христос преобразует «будущую райскую жизнь» человечества «в лоне всеобщего синтеса, *то есть Бога*» (Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 20. С. 173; курсив мой — И.Е.).
- 60 См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Т. I. Ч. 2. С. 223.
- 61 Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 15-ти т. Т. 14. С. 130–132.
- 62 Там же. С. 122.
- 63 Там же.
- 64 В дальнейшем эта парадоксальная диалектика смысла и бессмысленности мира, напряженно переживаемая самоубийцами Достоевского, станет основой размышлений А. Камю в его работах «Бунтующий человек» и «Миф о Сизифе. Эссе об абсурде».
- 65 «Знаете ли, — восклицает герой рассказа, — я скажу вам секрет: все это, быть может, было вовсе не сон! Ибо тут случилось нечто такое, нечто до такого ужаса негнущее, что это не могло бы пригрезиться во сне» (и далее следует описание того, как он «развратил» идеальное общество; Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 15-ти т. Т. 14. С. 133).
- 66 Нужно отметить, что, по-видимому, образ такого посмертного существования обладал какой-то болезненной притягательностью для Достоевского. Об этом выразительно свидетельствует чрезвычайно странный рассказ «Бобок» из «Дневника писателя» за 1873 г., который А. Белый охарактеризовал как «безумие, переходящее в цинизм»: «Для чего печатать все это свиство, в котором нет ни черточки художественности. Единственный смысл панугать, оскорбить, сорвать все святое. “Бобок” для Достоевского есть своего рода расстреливание причастия, а игра словами “дух” и “духовный” есть хула на Духа Святого. Если возможна кара за то, что автор выпускает в свет, то “Бобок”, один “Бобок” можно противопоставить каторге Достоевского: да, Достоевский каторжник, потому что он написал “Бобок”» (Белый А. Трагедия творчества // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 гг. С. 154).
- 67 Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 15-ти т. Т. 8. С. 599.

- 68 Об этом бытии в мире смерти, характерном для многих героев Достоевского, прекрасно пишет японский исследователь К. Накамура в статье «Две концепции жизни в романе "Преступление и наказание"» (Ощущение жизни и смерти в творчестве Достоевского)» (см. сборник «Достоевский и мировая культура». Альманах № 1. Ч. 1, СПб., 1993).
- 69 Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. С. 191—193.
- 70 Карсавин Л.И. Федор Павлович Карамазов как идеолог любви // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881—1931 гг. С. 264.
- 71 Там же.
- 72 Там же. С. 264—265.
- 73 Там же. С. 265.
- 74 Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 15-ти т. Т. 9. С. 122.
- 75 Карсавин Л.И. Федор Павлович Карамазов как идеолог любви. С. 267—268.
- 76 Там же. С. 272.
- 77 См.: Накамура К. Две концепции жизни в романе «Преступление и наказание» (Ощущение жизни и смерти в творчестве Достоевского) // Достоевский и мировая культура. Альманах № 1. Ч. 1. СПб., 1993. С. 110—120.
- 78 Карсавин Л.И. Федор Павлович Карамазов как идеолог любви. С. 276.
- 79 Там же. С. 277.
- 80 По-видимому, Карсавин не знал, что в одном из предварительных вариантов «Братьев Карамазовых» Достоевский приписывал старцу Зосиме и такие слова (не вошедшие в окончательный текст): «Люби во грехе их, люби и грехи их, ибо сие уже божественная любовь».
- 81 Интересно, что и сам Достоевский и знавшие его люди утверждали, что мысли «подпольного человека» во многом являются мыслями самого автора, а друг и первый биограф писателя Н. Страхов просто утверждал в одном из своих писем к Л. Толстому, что «подпольный человек» — один из образов, наиболее точно выражающих мироощущение Достоевского («Лица наиболее на него похожие, — пишет Страхов, — это герой "Записок из подполья", Свидригайлов в "Преступлении и наказании" и Ставрогин в "Бесах"»; цит. по книге: Достоевская А.Г. Воспоминания. М., 1987. С. 418).
- 82 Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 15-ти т. Т. 4. С. 469, 472.
- 83 Там же. Т. 14. С. 135.
- 84 Там же. С. 130.
- 85 Там же. Т. 9. С. 276. Вспомним аналогичные рассуждения Одоевского: «говорить, что страдание есть необходимость, значит противоречить тому началу, которое в нашей душе произвело возможность вообразить существование нестрадания, откуда взялось оно?» (Одоевский В.Ф. Письмо А.А. Краевскому // Одоевский В.Ф. Русский почин. С. 235).
- 86 Камю А. Бунтующий человек. С. 163.
- 87 Там же. С. 132.
- 88 Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 15-ти т. Т. 9. С. 259.
- 89 Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. С. 57—58.
- 90 См.: там же. С. 60—61.

А.С.Колесников

ТРАНСФИЛОСОФИЯ КАК РЕАЛЬНОСТЬ КУЛЬТУРЫ И ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Современное сознание, оперируя сложными терминологическими сущностями, постигает смысл не путем аналитической или синтетической дедукции, как это было прежде, а с помощью мыслительного экспериментаторства, изобретения. Тем самым традиционная философская идея деонтологизируется, а онтология — конструируется. Плюрализм бытия и неоднозначность обозначающих его понятий и категорий уже не способны обеспечить чистоту рефлексивной деятельности, которая меняет свою интенцию и роль. Сама философия обретает новую специфику: от метафизического вопрошания она переходит к обоснованию картины мира, обнимая все знание и искусство, все онтологии и методологии, включая в себя экзистенциально-ценностное и прагматическое отношение к миру. Приходится констатировать, что исходная модель жесткого рационализма устарела и в философии наступил момент критического согласования гетерогенных данных, приведения в систему разнородных методологий, осмысления и проверки полученных результатов, выяснения сквозных генетических понятий, обоснования фундаментальных принципов. Таким образом, проблема продуктивных дискурсов из частного дела методологов становится сутью философского процесса современности. Поскольку ограниченность идеолого-рационалистического подхода не устраивает сообщество, то рамки дискурса раздвигаются и в философию и культуру вносятся религиозные, мистические, мифологические, технократические и т.п. учения, материалы этнографии, психологии, археологии, литературоведения, искусства и т.д. — всей жизни, деятельности, переживаний человека.

Однако продолжается и поиск субстанциального, бытийного содержания мира, который на деле вырождается в некую плоскую абстрактную схему, не дающую, на первый взгляд, ничего реальному миру и человеку, обществу как целому. Поскольку философия видит природу целого в субъекте деятельности, по-

стольку универсальной формой выражения ее для человека является культура. Поскольку смыслы культуры современного общества в своем стремлении усвоить разнообразные свои уровни оказались размытыми, то основные формы миропонимания, миробъяснения, мировоззрения (мифология, наука, философия, религия, культура) оказались в той критической ситуации, когда классические концептуальные темы не срабатывают. Неклассический тип дискурса — дистанцированность, пролиферация (П.Фейерабенд), незаинтересованность, равноправие, открытость, отстраненность, “констеллятивность” (Т.Адорно), реабилитация здравого смысла, автономность онто-гносеологического акта коммуникации — начинают работать в наши дни. Этот тип дискурса отражает символическую реальность с ее естественно-историческими и социально-гуманитарными формами воплощения; виртуальную реальность — самостоятельный техногенный мир, существующий наряду с субъективной реальностью и независимо от нее; художественную реальность, которая выпадает из компетенции классической эстетики, поскольку искусство перестает воспроизводить предметный образ мира, нарушает границы жанров, ставя в центр игровую ситуацию и маргиналии художественной культуры. Новоевропейский антропологизм, универсализм, ведущий к вечным истинам, статичность, разумность и законосообразность бытия и мышления, субъект-объектные отношения оказались помехой современной культурной парадигме, отражающей событийный мир становления и изменения. На рубеже веков XX и XXI, как и столетие назад, происходит перелом, смена парадигм, очертания которых большей частью не ясны по причине масштаба, превосходящего наш прежний опыт.

Таким образом, простая систематизация познанного и осознанного не отвечает потребностям свободного, безграничного, творческого духа человека. А раз так, то в дело идут изощренный психоанализ, интуиция, интерес к метафизике тела и духа, понимание Другого в диалоге культур, реинтерпретация и т.п. Культура превращается в текст в ситуации постмодерна. Текстом и письмом заменяется онтологическая данность культуры. В самом письме теряется смысловая определенность, однородность формы, субъективность, самоотжественность. Без тайны, эзотерики, мистики, оккультных наук ни культура, ни философия уже не обходятся, ибо образовывать понятия — это значит жить в относительной подвижности информации об инновации (М.Фуко). Иными словами, для понимания современной ситуации в философии и

культуре необходима “перемена ума”, вхождение в некий топос, где понимание единственно и возможно. Внутренняя работа ума должна “высвободить место” для нового опыта сознания, позволить ему “со-быть”, чтобы его отрефлексировать. Человек живет в новых духовных реальностях, когда актуализируется и тематизируется концептуальный анализ “частей личностей”, описывающий и исследующий феномен субличностей психопрактики (О.Генисаретский). Микроструктуры личностной самореализации, идентифицируемые в терминах “субличностей”, “субмодальностей”, сенсорного, аффективного и когнитивного опыта — это те реальности постмодернистской психопрактики, которые теперь напрямую, минуя уровень целостности личности, наделяются культурными значениями и культуротворческими функциями, открывая тем самым пространство для креативной работы личностного роста.¹ Этому же призваны способствовать межличностные и культурные диалогические концепции коммуникации и ролевого взаимодействия в духе бихевиоризма, Т.Парсонса, Дж.Мида.

Подобный фон — основа образования деконструкции и постмодерна, являющиеся «адекватной» формой передачи ощущений кризиса познавательных возможностей человека, восприятия мира как хаоса, абсурда, управляемого непостижимыми законами или простой игрой случая и разгулом бессмысленного насилия (катастрофами и терроризмом). Другие мыслители увидели в нем реакцию на изменение социокультурной ситуации, формирующихся стереотипов массового сознания, которые и пытаются гротескно спародировать, иронически высмеять шаблоны массового, современного искусства, рационализированной философии и религии, политики без моральной цели уничтожения культуры Запада. Ж.Бодрийяр считает, что в XX в. происходит процесс потери искусством рамок прекрасного и безобразного, который ведет к тому, что и рынок выходит за границы добра и зла.² В результате этого процесса исчезло искусство как приключение, как власть иллюзии над реальностью, создание иной, высшей действительности, подчиняющей себе все вещи и события в реальном мире. Его заменят омассовленное искусство, хеппенинг и перформанс, обращающиеся с высокой скоростью безо всякой тайны, когда произведения не читают, а декодируют, пользуясь противоречивыми критериями. Все формы искусства безразличны друг к другу. Поле современной культуры — это сосуществующие культуры, воспринимаемые одновременно с глубоким равнодушием. Дематериализация, минимализация искусства, эстетика развоплощения, исчезновение вместе с эклектиз-

мом формы и содержания приводят к тому, что искусство создает образы без следов и теней, последствий и детерминаций, задача которых — избавить искусство от веры в нечто объективное, реальное. «Искусство становится набором обрядов ритуальной ценности», а его антропологизация заново возвращает примитивизм сверх-наивного и сверх-реального. Иерархия стоимостей (как ценностей) оказывается чистой спекуляцией, а овеществление отношений людей проблематизирует теорию потребительского «праксиса» (см. работы Дихтер, Мартино и др.). Логика последней проста: 1-личность раскрепощается и осуществляет себя в обществе потребления (вещей, рекламы, услуг, смыслов и т.п.) 2-вместо обыденного потребления предлагается система потребления, реализующая выражение личности и коллектива, образуя новые языки и культуры, «новый гуманизм» потребления.³ Самоосуществление личности передается теперь системе потребления, при которой реклама, управляя мотивациями, «берет на себя моральную ответственность за все общество в целом, заменяя пуританскую мораль гедонистической моралью чистого удовлетворения» (Бодрийяр). «Свобода наслаждаться жизнью» означает свободу вести себя иррационально и регрессивно, пишет в «Стратегии желания» Дихтер. Таким образом смена философских парадигм и структуралистская увлеченность логикой культуры, в отрыве от ее реальности и развития, уступила место постмодернистскому интересу к культурной динамике, аффектам, телу, крови, смерти, власти, сексуальному и пр., воображаемое стало подчас теснить символическое, фантазмы — подчинять себе язык.⁴ Смысл символов — пространство человеческих действий и взаимодействий. Происходит перестройка культуры: переход от просветительской модели всевластия сознания к учету тела в работе духа, аффекта — в работе мысли, ландшафта, региона — в становлении понятий. От деятельности — к сознанию, от него — к опыту, от опыта — к переживанию, от переживания — к телу, от тела — к мистическим первоэлементам, от них — к мифопоэтическим схемам и бессознательному и т.д. В итоге предстает следующая картина. Неклассическая философская парадигма, связанная с переключением на индивида, иррациональное освоение мира, эстетизм, проявление истины бытия культуры, философия тела и сердца, переход к событийной философии со сменой онтологий, к трансфилософии как реальности культуры, раскрепощении человеческой чувственности и бессознательного, поиски нового гуманистического идеала, экологизм и феминизм как его доминанты — таковы попытки всеобщего охвата смысла культуры и ее символов. Все это явилось следствием

необратимого движения современной философии к трем целям: 1) к возрастающей свободе формального и операционального абстрагирования элементов и функций, их гомогенизация в едином виртуальном процессе функционализации; 2) к замещению движений и усилий тела электронными командами; 3) к миниатюризации (в пространстве и времени) процессов, разворачивающихся в реальности компьютерного экрана.

Что кроется за этими целями? Предельная рационализация, миниатюризация и транзисторизация окружающего мира неумолимо приводят к полной ненужности всего того, что заполняло до сих пор сцену нашей жизни. «Сама реальность кажется громоздким бесполезным телом». Следовательно, микропроцессирование времени, тел, удовольствий и т.п. — это переход от человеческого масштаба с системе ядерных матриц: все сосредотачивается в мозгу и в генетических кодах, которые способны суммировать операционное определение бытия. Тело, в том числе и наше, кажется излишним. Коммуникация миниатюризировала наше общение до серии мгновений. При этом тело, пейзаж, время, составляющие сцену, стремительно исчезают, как несущественные. В общественном пространстве театр социальности и политики сводится к одному большому, многоголовому мягкому телу. Реклама заполняет все вокруг и материализуется в общественной жизни своим эксгибиционизмом. Она организует архитектуру, культуру, товарооборот, массовые движения и социальные потоки, потребности и интересы, желания и удовольствия. Частное пространство исчезает как секрет, как тайна, ибо оно становится питательной средой, почвой массмедиа. «Мы больше не участники драмы отчуждения, мы живем в постоянном экстазе коммуникации», — пишет Ж.Бодрийяр.⁵ Этот экстаз непристойен как порнография информации и коммуникации, текучести, доступности, перформативности, поливалентности и т.п. Эта непристойность видимого, не обладающего никаким секретом того, что без остатка растворяется в коммуникации.

Следствие очевидно: если сцена возбуждает нас, то непристойность — завораживает. Вместе с экстазом непристойность хоронит и страсть. Суть данного соответствует методам патологии. Так, истерия — это патология экспрессии, театральной и оперной конверсии тела; паранойя — патология организации, структурирования жесткого, ревнивого мира. При мгновенном промискуете коммуникационных сетей, мы достигаем новой формы шизофрении (о «старой» форме достаточно сказано в шизоанализе капитализма Ж.Делезом и Ф.Гваттари). Нет ни истерик, ни проективной

паранойи; есть только состояние террора, присущее шизофренику: слишком велика вероятность всего и нет спасения даже в собственном теле. Шизофреник лишен всякой сцены, открыт всему, он отделен от реальности, ибо он — абсолютная реальность, тотальная мгновенность вещей, совершенная незащищенность. Мир прозрачен и шизофреник не может определить даже пределы собственного бытия; он точка переключения всех сетей влияния. Естественно, что ему органично присуща трансфилософия, философия нарцисстического экстаза от собственного философствования. Почему мы с трудом улавливаем в современной ситуации школы, направления, различия в философии? Да потому, что чаще всего они заменены философствованием. Правда, здесь есть одна трудность. Без философствования нет и философии, она не манифестируется. Но если манифестация и является ее сущностью, тогда философия теряет свою суть, свою душу.

Но все не так уж плохо, как это кажется Бодрийяру. Диалог философских культур, включенный в коммуникацию, заключается в попытке донести противоречивые и разносторонние философские контексты, ибо существует признанная невозможность перевода, при сохранении непереводаемого. Так оправдан ли перенос критики европейского логоцентризма на восточную, латиноамериканскую или русскую почву? Видимо, нет. Диалогичный характер философской культуры современности и попытки определения своего места, как и самоидентификация, дают место каждой мысли, которая включена в текст и контекст культуры, структуры ландшафта и мифа, в основание гносеологии, а не только онтологии. С другой стороны, следует помнить и об изменчивости самого постмодерна. Его переборы мысленных формообразований сейчас очевидны. Вначале постмодерн Дерриды и Хассана не выходил за рамки лингвистики. Затем в центре внимания оказались Сад и Достоевский, Арто и Барт, что не замедлило сказаться и на предмете философствования: на первый план выдвинулись тело, пространство и подсознание. Это привело к тому, что стали подвергать анализу не только язык, сколько его предпосылки, механизмы воздействия языка и коммуникации: сознание, телесное чтение, тело, кровь, ландшафт, стремление к власти, психику, культуру и т.п. Подтверждением тому служат работы Мамардашвили, Подороги, Ямпольского, Рыклина, Пятигорского, Гройса и др.

Однако, постмодерн, тем не менее, выступает против открытости и простой семантики диалогических философских культур, поскольку открывает непроясненность феминизма, философской ант-

ропологии и философской риторики, национальных форм дискурса, как и глубины языка во всех его формах. Раскрывая процесс рождения истины, постмодерн рассчитывает на взаимопонимание, правда, на совершенно ином уровне образного ряда и набора матриц, под ярким лучом поэтики структур повседневности.⁶ Как бытийный (экзистенциальный) тип философии (философствования) он демонстрирует неискоренимое доверие к внутренней духовной жизни человека, уверенность (а не мгновенный экстаз) в реальности лично пережитого в опыте, и, наконец, утверждает дух свободного творчества в философии как отречение от сугубо рационализированных способов доказательства. Противоречия коммуникации и философствования, живой мысли и реальной жизни, созвучны нашему времени – времени завершения XX века и рождения нового столетия.

© А.С.Колесников, 1996

Колесников Анатолий Сергеевич, доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета.

Примечания

- 1 *Генисаретский О.И.* Психология и новые идеалы научности (материалы “круглого стола”) Вопросы философии. 1993. № 5.С.18.
- 2 *Бодрийяр Ж.* Трансаэстетика. Музыкальный ежемесячник 1995. № 26.С.15.
- 3 *Бодрийяр Ж.* Система вещей. М.,1995. С.154.
- 4 *Автономова Н.С.* Психоанализ в двух проекциях. ИФАН.М.,1996.С.9.
- 5 *Baudrillard J.* The ecstasy of Communication / The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture. Seattle, Washington: Bay press,1983. p.126-134
- 6 *Марков Б.В.* Экономический порядок и право в российской повседневности. Вече. Вып.7.1996.; *Шютц А.* Структура повседневного мышления. Социологические исследования.1988. № 2.

КАКАЯ ИДЕОЛОГИЯ НУЖНА СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ? (Материалы Круглого стола)

Переход от социалистического тоталитаризма к демократической модели государственности не обошелся для нас без определенной эйфории: абсолютизации принципа плюрализма идеологий. На определенном этапе развития нашего общества это имело важное воспитательное значение. По крайней мере, плюрализм идеологий способствовал укреплению свободы политического мышления, развитию личностного отношения к политическим реалиям. Однако в настоящее время, когда все более очевидным становится различие между общественным и государственным (причем различие это естественно, и оно не должно восприниматься как девальвация демократии), настоятельно возникает потребность в более точном осмыслении сути политико-идеологического плюрализма. Совершенно очевидно, что государственная власть отнюдь не является сферой его легитимного функционирования; здесь необходимы строго однозначные и универсально выраженные идеологические критерии, соответствующие общенациональным интересам. Другое дело — общественное сознание, которое по своей сущности представляет собой совокупность групповых, личностных мнений, воззрений, т. е. существует именно как плюралистическая система. Отсюда — и антагонизм, и «симфонизм» политических отношений. Но если понятна значимость общественного плюрализма, то вопрос о специфике государственной идеологии относится к числу наименее спорных. Тем более, когда речь идет о нашем Отечестве, о России. Какой же должна быть новая национальная идея?

Приглашаем коллег к обсуждению данной проблемы. Ниже публикуются материалы Круглого стола, проведенного в октябре 1996 года в Российском гуманитарном институте при Санкт-Петербургском университете.

Г. П. Выжлецов: XX век завершается не просто реформами и перестройкой, даже не просто очередной сменой государственного строя, а возрождением самой государственности России, которой не

было на карте мира 75 лет. И это восстановление самостоятельной российской государственности вновь легло непомерной тяжестью на народные плечи, вновь происходит за счет ограбления и унижения народа России, для которой, в отличие от Запада, идея и скорее даже стихийное чувство государственности органично народному самосознанию. Власть же, в лице непомерно раздувшегося чиновно-бюрократического аппарата, опять осталась, как говорится “при своих”, и используя неизбежно образовавшийся вакуум политико-правового беспредела, все туже затягивает социально-экономическую удавку на народной шее. Так, даже обещанное перед вторым туром президентских выборов сокращение государственного аппарата и усиление социальной направленности, обернулось после выборов упразднением одного-единственного министерства... социальной защиты (!) с передачей его функций комитету труда, являющемуся по сути министерством эксплуатации, а бывшие социальные “защитники”, видимо просто сменили таблички на своих кабинетах.

Понятно, что новое устройство государственной власти принимает западную буржуазно-демократическую форму, которая вполне устраивает и властвующую элиту, и быстро перекрасившийся демократический аппарат, частные же разногласия касаются лишь колебаний между американской или европейской моделями. Но насколько любая из этих моделей отвечает народным чаяниям и народному духу? Еще Гегель отмечал, что государственный строй не может быть создан искусственно, а есть проявление “собственного духа данного народа” и результат всего предшествующего развития. Демократия в буквальном смысле слова означает “власть народа”, а фактически есть идеологическая ширма для прикрытия интересов властвующего меньшинства и на Западе и, тем более, в России. Известно, что самая прекрасная идея превращается в свою противоположность, как только начинается ее практическое воплощение. Ведь что такое в переводе на нормальный русский язык “народно-демократических республик” бывшего соцлагеря с их одиозными диктаторскими режимами, как не странно — нелепое “народно-обещанное народовластие”, хотя народным в них было разве что людское терпение.

Между тем, для достижения подлинного “народоправства” (И.А.Ильин) необходимо, чтобы духовно-ценностные основы общества были реализованы в его социально-политическом строе, который не может быть где-то заимствован и искусственно, тем более насильственно преподнесен народу. Ибо основой истинной государственности может быть только свободный дух свободного народа, создающий свой, неповторимый, только ему присущий образ соци-

альной жизни и государственного устройства. Тот факт, что русский народ в одном только XX веке дважды решительно и бесповоротно сменил свой государственный строй, не в пример Западу, свидетельствует, как это ни парадоксально, о его внутренней исторической устойчивости и духовно-правственном здоровье, которые помогали и помогают выстоять в самых тяжких испытаниях. В этом смысле можно сказать, что не благодаря, а вопреки существовавшему режиму победил, казалось бы, бесправный народ в Великой Отечественной войне. Вопрос лишь в том, насколько хватит этого душевного здоровья и терпения при постоянной их непроявленности как на личностном, так и на общенародном уровне в самом содержании и функционировании российской государственности, что и обязывает именно сегодня ставить вопрос о ее качественном преобразовании на основе подлинного народоправства.

Размышляя о поисках наилучших форм государственного устройства для России, Н.В.Гоголь еще за два десятилетия до отмены крепостного права писал: "Прошло то время, когда идеализировали и мечтали о разного рода правлениях, и умные люди, обольщенные формами, бывшими у других народов, горячо проповедовали: одни — совершенную демократию, другие — монархию, третьи — аристократию, четвертые — смесь всего вместе, пятые — потребность двух борющихся сил в государстве... Наступило время, когда всякий более или менее чувствует, что правление не есть вещь, которая сочиняется в голове некоторых, что она образуется нечувствительно, сама собой, из духа и свойств самого народа, из местности — земли, — на которой живет народ, из истории самого народа".

С тех пор прошло более 150-ти лет! А наши политические деятели и их партии до сих пор изощряются в придумывании и насаждении искусственных и чуждых сегодняшним россиянам идеологических схем. Не случайно и Президент РФ заговорил о совести и необходимости выработки новой государственной идеологии, отвечающей потребностям времени и, главное, России, а правительственная "Российская Газета" даже проводит конкурс "Идея для России". И если уж государственная идеология действительно призвана отвечать народному духу и народным интересам, то на данном переходном этапе в ее основу должна быть положена идея не просто социальной защиты, а именно — сбережения народа — как показывает ее А.И.Солженицын. Она и должна быть положена в основу разработки законодательной базы правового государства и всех практических мер по ее реализации, иначе социальные катаклизмы неизбежны. Но это, естественно, может быть лишь самым первым шагом

к преодолению нынешнего противостояния власти и народа. Если же говорить о перспективе, то очевидно следует принять во внимание, что в народном самосознании живет не идея, — это все же теоретико-мировоззренческое понятие, а скорее идеал, то есть, по словам Гегеля, духовность, получившая свою форму. И таким идеалом-мечтой русского народа на протяжении всей его истории было народное самоуправление, решение своих насущных проблем всем миром, хотя и с помощью харизматического народного лидера, вождя, символизирующего высшие ценности всего народа и представляющего его интересы и чаяния. До сих пор, однако, подобные вожди не были общенародными, а всегда выражали интересы своих сословий и политических партий. Здесь и предстоит еще преодолевать последствия идеологии в рамках которой, например, можно и нужно было превозносить К.Маркса, не любившего и не знавшего Россию, а В.С.Соловьева, например, считать “мракобесом”. Поэтому оппозиция правящему режиму должна быть не из прошлого, не политической борьбой за власть, разрывающей общество на враждебные группировки, а из будущего идеала общенародного государства.

В самом деле, кто может и должен управлять мной, как гражданином государства, как человеком и личностью — членом общества? Кто должен создавать и создает реально государственные законы, моральные нормы, нравственные ценности и идеалы? Вся предшествующая история и особенно XX век дают на эти вопросы однозначный ответ: каждым человеком как индивидом, личностью и гражданином может управлять нравственный принцип в нем самом, выраженный в моральных нормах общества и правовых законов государства, выражающих его волю и его право. Поэтому единственным творцом государственных законов и социальных норм может быть лишь народ — творец и хранитель подлинной нравственности как внутренней основы человеческого общежития, и это единственный путь к новой российской государственности. А это значит, что пришло, наконец, историческое время интеллигенции и необозримое поле приложения ее творческих начал и усилий.

В.Н.Сагатовский: Изведав “прелести” тоталитаризма, мы бросились в другую крайность. Теперь мы уже не стремимся “перегнать” США, нам бы лишь “дорости” до “мировой цивилизации”, быть принятыми в сообщество народов, идущих по западному пути. Но этот путь, как и тоталитарный, ведет к пропасти. Ибо именно идея неограниченной экспансии человека является духовной основой, породившей глобальные проблемы современности и грозящей мировой катастрофой. Надо быть слепым, чтобы не видеть очевидно-

го: “устойчивое развитие” (необходимость которого, вроде бы, осознается всеми мыслящими людьми планеты) недостижимо без радикальной смелы ведущей ценностной ориентации современной цивилизации: максимальная прибыль во всем.

Основу третьего пути, по которому могла бы пойти Россия, культурно-мировоззренческий уровень российской идеи образует русская идея, как стержень великой культуры, созданной русским народом. Суть русской идеи выражается в базовой ценности соборности, которая снимает в высшем синтезе противоположности западного индивидуализма, противопоставляющего личность всему миру, и восточного коллективизма, растворяющего личность в общности, сохраняя их положительные моменты и объединяя их на органической внутренней основе. Соборность признает самоценность и личности и надличностного (Бога, природы, общества, народа, культуры и т.д.) на основе внутреннего фундаментального настроения любви как голоса сердца, а не калькулирующего рассудка. Для тех, чей фундаментальный настрой есть ужас перед жизнью, или жажда самоутверждения через власть и престижное потребление или псевдодуховное оригинальничанье, это, увы, остается “общей фразой”. Корни соборности в нашей культуре уходят в православие, именно этим его принципиальная ценностная ориентация отличается от католичества и протестантизма. Но, имея, как и многие культурные феномены, религиозное происхождение, соборность давно получила статус мировоззренческо-философской категории, а соборное отношение к жизни стало стержнем, неповторимой особенностью, лучшим вкладом всей отечественной культуры в целом. Соборное отношение к жизни — и это основное практическое следствие — ориентация не на максимум, но на оптимум, на паллиативное “устойчивое развитие”, но на развивающуюся гармонию, сотворчество личности, общества и природы во взаимодополнительности их самоценности и единства, сопричастности. Человек не поглощен миром или Богом (космоцентризм, теоцентризм), но и не ставит в центр мира только самого себя, не насилует мир (антропоцентризм), но его самореализация есть одновременно самореализация гармонических (софийных, неэнтропийных) тенденций мирового развития, он живет соборно, с миром (антропокосмизм).

Какое же состояние общества вырисовывается в качестве идеала, если следовать каждой из перечисленных фундаментальных мировоззренческих идей (коллективизм, индивидуализм, соборность)? Первые две противоположности порождают соответственно тоталитаризм и либеральную демократию. Недостатки одного из них нам

хорошо известны. Но какие основания воспринимать либеральную демократию как панацею или, по крайней мере, как нечто, имеющее неизбежные недостатки, но такое, лучше чего никто не придумал и не придумает? Нет таких оснований. Что ни говори, а практически она остается ширмой (В.И. Ленин) для манипуляций “электоратом” со стороны тех, кто обладает реальной экономической и политической властью. И она не способна ни обеспечить социальную справедливость, ни справиться с возрастающей криминализацией, наркоманизацией общества, ростом немотивированного девиантного поведения, смыслоутратой как основной психопатологией современности (В. Франкл) и т.п. Почему же? Да потому, что она лишена внутренней духовной основы и претендует лишь на смягчение, точнее на “нейтрализацию пороков пороками” в рамках правового или гражданского общества. Ленин был утопистом, когда полагал, что люди осознают необходимость и привыкнут к неукоснительному исполнению общественного долга. Либералы, конечно, прагматичнее, упоывая на ту же привычность (традиции) на основе утилитаризма и права. Но и в этом случае: где расчет, там и обсчет. И не каждый народ согласится жить так, что без адвоката и затяжного судячества нельзя ступить ни шагу.

Из русской идеи, соборного отношения к миру вытекает другой общественный идеал: модель Третьего пути. Это общество основывается не на подчинении личных интересов общественным и не на борьбе интересов в правовых рамках, но на идее социальной справедливости, понимаемой как “правда отношений” (А. Солженицын). И это тоже не “общая фраза”, ибо под социальной справедливостью мы понимаем не уравниловку, основанную на всеобщей зависти, но адекватную оценку вклада в общее дело, инициируемого нравственным стремлением реализовать себя как часть такого целого, для которого “части” обладают самоценностью. Это — общество солидарности, где личные, групповые и общественные интересы взаимно дополняют друг друга не на основе одного лишь внешнего управления или регламентируемой правом конкуренции, но вследствие внутреннего признания самоценности целого и его частей. В самом деле, если индивиды не сводят общество к служебному инструменту регуляции их прав и интересов, то во главу угла естественно становятся интересы соборного (не тоталитарного!) целого, т.е. такого, которое, в свою очередь, не сводит отдельного человека или группу к своей функции, “винтику” или “детали”. В результате имеет место не конкуренция, ориентированная на максимум, но сотрудничество, направленное на оптимум совместного развития.

Идеал социальной справедливости сочетает в себе здоровые ядра социалистической и солидаристской идей. По сути дела русская духовность придала социалистической идее, несмотря на все издержки ее неудачного воплощения, нравственное измерение, заменив ориентацию на зависть и уравниловку (то, в чем не без оснований упрекает социалистическую теорию и практику) соборной направленностью ("пусть трудно, но вместе") С.Л.Франк в свое время теоретически представил соотношение соборности и социальной справедливости в виде соотношения уровней регуляции человеческих отношений: соборности (религиозно-нравственный уровень) и внешней общности (политико-правовой уровень). Отличие солидарного общества социальной справедливости от правового общества либеральной демократии в том и состоит, что в последнем нравственно-религиозный уровень оказывается романтическим излишеством. Наша духовность не принимает такой редукции. Нам нужна правда, а не рациональные соображения взаимной выгоды. Правда, требующая, чтобы хорошо было всем вместе, а не личного успеха любой ценой, лишь на "законном" основании. Готов ли ты к добровольным уступкам во имя правды? Вот оселок, на котором проверяется тип "менталитета", духовной культуры.

Идеал правды остается, однако, утопической мечтой, если он не гарантирован реальным порядком, "сопротивлением злу силой" (И.Ильин). Тоталитаризм наводит такой порядок, который с неизбежностью кончается всеобщей усталостью и крахом. Там государство становится монстром, пожирающим в конце концов и само себя. Либеральная демократия вообще не способна обеспечить реальный порядок (если не прибегать к тоталитарным методам: поведение США на мировой арене). Тем более это невозможно относительно евразийского менталитета, на евразийских просторах. Исторически и логически России нужна сильная государственность. Эту аксиому даже неудобно доказывать. Но, такая государственность (и это тоже давно понятно), которая способна жестко отстаивать общенациональные интересы, не подавляя местную инициативу и самостоятельность: сильная центральная власть + сильное земство на местах. Лишь такое взаимодополнительное сочетание способно обеспечить реальный порядок, соответствующий нашей правде и способный отстоять ее. Представить себе такой порядок в солидарном обществе нетрудно. Другой вопрос, остались ли у нас личности, способные его реализовать: не "солдаты партии" и не "рыцари" личного успеха, но личности, способные служить правде.

Подведем итог в виде "формулы". Российская идея = соборность

(культурно-мировоззренческое основание) + социальная справедливость (социальное основание) + сильная государственность в единстве с самостоятельностью на местах (организационное основание).

Все многообразие других сторон, образующих идеологию, способную организовать наше общество, есть, как мне представляется, конкретизация этой исходной “формулы”.

Или еще более кратко: Российская идея = русская идея + социалистическо-солидаристская идея = (при развертке и реализации) духовная цивилизация.

В. И. Бочкарева: Целостность государственной системы России обеспечивается не государственной идеологией, а государственной идеей, которая должна отвечать некоторым общим требованиям.

Она не должна быть выражением чьих-либо частных, групповых, классовых или каких бы то ни было других корпоративных интересов, вкусов, пристрастий. Её задача — обеспечивать некоторый (нормативный) баланс, равновесие между личным, частным и общественным, коллективным интересом.

Идеология же, по своей природе структура поверхностная (в отличие от теории), корпоративная, декларативная и агрессивная. Она связана прежде всего с феноменом власти, обслуживанием власти, борьбой за власть.

Государственная идея не должна ничего навязывать извне, она должна внутренне признаваться всеми гражданами. Она должна быть выражена в принципах, обязательных для всех, от простого гражданина до высших государственных чинов, ею должны в конечном счете руководствоваться все без исключения государственные структуры. Она должна быть критерием оценки деятельности и результатов деятельности государственных инстанций. Она же должна определять экономическую, политическую, культурную концепцию развития страны, её военную доктрину.

Эта идея не должна требовать от человека ничего такого, чего бы он сам не признавал необходимым и разумным для своей повседневной жизни, она должна быть включена в жизнь человека, и человек не должен и не может рассматриваться как средство или орудие для достижения цели, сформулированной в этой идее. Каждый человек носит последнюю цель в своей жизни в самом себе, а это делает из каждого цель и для себя, и для других. Для того, чтобы государственная идея стала мотивационным стимулом деятельности людей и государственных структур, необходимо соединение в ней

чувства (как явления внутреннего, субъективного опыта) чувства не антисоциального, антиобщественного с суждениями разума, который должен объективировать эмоциональную сторону нравственного чувства — разумная цель может представлять из себя только какое-либо благо, благо, которое может и должно осуществиться на практике, в реальной жизни. Встаёт вопрос о понятийном, терминологическом оформлении государственной идеи. Вообще-то этот вопрос является предметом очень серьёзного, специального исследования, но он менее всего связан с “придумыванием” каких-либо новых понятий, терминов. Опыт философского, религиозного, социологического, исторического, социально-политического осмысления и теоретического исследования проблемы целесолагания в общественном развитии определяет базу для использования таких понятий и терминов, как: “благо” или “благополучие российских граждан”, “гражданский и правовой порядок”, “гражданские интересы”, “сотрудничество”, “солидарность”, “справедливость”, “гражданское равенство” (без которого невозможна свобода ни экономическая, ни политическая (“гражданская свобода”) свобода личности должна быть не только всеобщей, но и равной для всех, она должна быть признана достоянием всех в равной мере — личностям в государстве должна принадлежать равная свобода).

Л.Д. Михеева: С 1991 года российскому общественному мнению внушается мысль о победе демократии. Этот постулат положен в основу проводимых в стране реформ. При этом демократические завоевания обычно трактуются как свобода слова, печати, возможность беспрепятственных поездок за границу, свобода для представителей творческих профессий (культуры, литературы, театра, кинематографа). Очевидно, что это буржуазная компания демократии, и вряд ли она соответствует русскому национальному характеру, российскому менталитету. Особенности России определяются прежде всего глубоким влиянием общинной крестьянской идеологии. Ее стержневой характеристикой является представление о социальной справедливости, о свободе. Социальная справедливость в понимании русского человека — это, прежде всего, справедливость по отношению к собственности. Ещё в начале века Л.Н.Толстой писал П.А.Столыпину: “...Истинно законное право собственности есть только одно: право собственности на произведения своего труда. А именно это-то право и нарушается присвоением людьми незаконного права на собственность земли. Это незаконное право больше всего отнимает у людей их законное право на произведения своего труда”. Обостренное понимание этой несправедли-

ности изначально свойственно русскому человеку, который всячески, во все времена, противился этому. “Везде где только русские люди осаживались без вмешательства правительства, — пишет Толстой, — они устанавливали между собой не насильническое, а свободное, основанное на взаимном согласии, мирское, с общинным владением землеуправление, которое вполне удовлетворяло требованиям мирного общежития”. Все это корнями уходит в историю, душу, сознание русского народа. Очень актуально звучит это и сегодня, в наши дни. Именно такое отношение к собственности глубоко укоренилось в российском общественном сознании.

Вообще стремление к собственности, к богатству в России изначально) так сложилось исторически) не было характерно. По меткому выражению нашего современника, писателя В.С.Розова, в основе хозяйственной деятельности крестьян, всего уклада их жизни лежал принцип достаточности. Это выражалось в том, что все производство (хозяйство) было нацелено на обеспечение насущных потребностей семьи, на поддержание ее физического существования; не ставилась цель получения продукции сверх разумных, необходимых для нормального существования объемов, нещадно эксплуатируя при этом природу и землю. Это было естественно для жизни россиян, особенно если принять во внимание сложные геополитические и суровые природно-климатические условия существования, в которых им приходилось вести свою хозяйственную деятельность. Достаточно напомнить, что сельскохозяйственные угодья России находятся, в основном, в зоне неустойчивого земледелия, а значительная их часть расположена в зоне рискованного земледелия; если еще принять во внимание примитивные орудия, применявшиеся в сельском сельском хозяйстве, постоянную необходимость защищать свою территорию от посягательств извне, то становится понятной необходимость вести хозяйство объединенными усилиями, “всем миром”, когда возрастала ценность каждой пары рабочих рук. Именно этими условиями, в значительной мере, объясняется возникновение и значительно стабильное существование общины на протяжении длительного исторического периода.

Как справедливо отмечено А.О.Бороноевым и П.И.Смирновым, существовали три основные ценности общины:

- сама община (мир) как основа и предпосылка существования любого индивида, ради которой человек мог пожертвовать всем;
- справедливость как социальное равенство людей, основанное на экономическом равенстве;
- индивид, общинник как биологическое существо, необходимое

для существования общины, и как труженник, чьи усилия облегчают общее бремя.

Неслучайно, видимо, в русском сознании зафиксировались понятия “богатство” и “достаток”, несущие различную смысловую нагрузку: достаток всегда связывается с материальным благополучием отдельной семьи, индивида, а богатство всегда ассоциируется либо с духовным богатством личности, либо с материальным богатством всего общества, государства. Ни в коей мере нельзя забывать о том, что эта система нравственно-ценностных координат, сформировавшаяся на протяжении веков, не может измениться в одночасье под влиянием очень мощных внешних факторов, воздействующих на сознание народа.

Т.В. Холостова: Вряд ли кто будет спорить с тем, что ослабление идеологии, защищающей интересы России, вызвало усиление объединенных и своекорыстных ориентаций, привело к эгоизации и атомизации общества. В таких условиях вряд ли можно ожидать необходимых перемен от какой-то одной идеи, способной чудотворно изменить ситуацию. Скорее всего необходима большая идеологическая работа в нескольких направлениях.

Во-первых, важно уяснить, чем реально располагает сегодняшняя Россия, каковы ее ресурсы и дефициты в соотношении с динамическими потребностями современного производства. Россия — это природно-своеобразная страна, которая может развиваться за счет собственных ресурсов в политически обозначенных границах. Общее и расхожее понятие о ее неисчерпаемых богатствах как бы поощряет бесконтрольную и плохо фиксируемую эксплуатацию ее недр. На самом же деле неисчерпаемых богатств не существует, оскудение неизбежно, и это не особенно далекая перспектива. К тому же на этот счет существует понятие реального и потенциального богатства. Из истории известно, что наличие ресурсов без внутренней готовности и культуры их познания может иметь для страны трагические последствия. Поэтому первый вывод, который можно сделать из этого, таков: необходима идеологическая защита достояния России. Стоит ли говорить о том, что стремление любой ценой в самое короткое время сделать нашу страну процветающей по западным и американским образцам просто разорительно. Историческое нетерпение, подогреваемое безудержной рекламой, должно иметь идеологическое противостояние. Плохую услугу стране оказывает в этом засекреченные данные о том, сколько уже продано нефти по отношению к уже открытым ее запасам. Мы не знаем точно данных об эродированных землях, о количестве продаваемых за рубеж по-

лезных ископаемых, о вырубленных и невозстановленных лесах, о гибнущих озерах и реках, о запасах пресной воды. Все эти данные должны стать частью новой идеологии — в противоположность преступным и корыстным рассуждениям о ее богатстве.

Другим направлением идеологической работы, считавшимся особенно актуальным в последнее десятилетие, можно считать преодоление этнической разобщенности. Россия, как целое, не может существовать ни силой исторической инерции, ни силой оружия. Подъем сознания от этноцентризма до осознания себя гражданином России должен быть идеологически проработан с учетом двусторонних интересов, с анализом всех аргументов, выдвигаемых представителями разных национальностей. Многонациональный состав России — это одна из ее особенностей, которая делает тему интеграции постоянной идеологической заботой. Возникают новые темы и новые приемы исследования межэтнических объединений. Так, чеченский конфликт может быть рассмотрен как особый этап трехсотлетней войны, и такое укрупнение масштаба исследования может углубить наше понимание этого конфликта.

И, наконец, еще одно направление — работа с молодежью. Перемены в ориентациях у молодых столь велики, что их можно назвать массовой эмиграцией за пределы вчерашней идеологии. Новшества, которые старшие переживают с изрядной дозой скепсиса, молодежь воспринимает всерьез и перестраивается радикально. Не умея создать идеологическую альтернативу, она устремилась в зону непосредственных переживаний, как доступную ей правду жизни. Руководствуясь сиюминутными ощущениями, она начала осваивать новые общественные реалии, пренебрегая запретами, ограничениями и советами старших. Пересмотру подверглись многие общечеловеческие нормы, не сводимые к тому, что называется идеологией советского общества. Отношение к образованию, к работе, к старшим, отношения между людьми все это и многое другое решалось “по-новому”, т.е. в логике переворачивания. Поэтому новой идеологии придется проделать восстановительную работу, утрачивая накопленный молодостью отрицательный социальный опыт.

Г.Н.Платонов: Сейчас очень много говорится и пишется о возвращении к историческим корням, о национальном Возрождении России. Идея прекрасна, спору нет, но вот пути ее реализации заставляют задуматься. Как правило, предлагается не возрождение национальной идеи в новых исторических условиях, а реанимация того, что уже в прежних формах изжило себя.

Так, в последнее время активизировалась деятельность “нацио-

нал-патриотов". Все они горой стоят за Отечество, за "единую неделимую" Россию. Расходятся только в идеологических формах этого "единства". Многие в качестве объединяющей идеи выдвигают православие. Это понятно: почти тысячу лет православие было тесно связано не только с развитием российского общества, но и с политической жизнью государства. Российская империя олицетворяла три начала, три основные понятия: самодержавие, православие, народность. Религия, введенная великим князем Владимиром I в 988 году, закрепленная в государственной системе московскими государями, с 1721 года, после присоединения Петром I церкви к государству, становится неотъемлемой частью русского общественного сознания, своеобразным мостом между народными массами и государственной властью. В бой шли за Веру, Царя и Отечество. Вся жизнь россиянина была регламентирована православной обрядностью: его крестили, причащали, венчали, отпевали. Наравне с букварем, первой книгой для чтения была Псалтирь. Трудовая деятельность и быт крестьянина, горожанина и даже дворянина были тесно связаны с православными праздниками, обрядами и обычаями. Все это веками передавалось из поколения в поколение, определяя мировоззрение, образ жизни и смысл существования русского человека. Православное мышление закреплялось у него, пожалуй, уже на генетическом уровне. Оно уцелело в условиях социализма, и в настоящее время во многом влияет на нашу жизнь. Роль исторических корней тут неоспорима.

Однако считать православный путь "панацеей" сегодня попросту невозможно. Нельзя механически вернуться к допетровской Руси или, хотя бы, к началу XX века. Во-первых, надо учесть изменившуюся экономическую ситуацию как в стране, так и во всем мире. Империализм, который по мысли В.И.Ленина, был "кануном социалистической революции", пошел все же не по ленинскому пути. По сравнению с началом века изменилось очень многое в технологических процессах, сместились акценты в потреблении определенных видов сырья (каменного угля, древесины, натуральной кожи и жиров) и производства целого ряда товаров. Многие традиционные предметы российского экспорта теперь утратили былую актуальность. Да и экономические потребности внутреннего рынка сегодня никак не стыкуются с картиной столетней давности. Нам нужны не пенька, ворвань, костная мука, конопля, воск, а автоматизированные комплексы, компьютеры, средства связи, автостреды и современные благоустроенные жилища.

Во-вторых, изменилась и политическая ситуация. Исчезли огром-

ные империи и колониальные страны, изменились сферы влияния, распались политические межгосударственные блоки. Россия уже не может рассматривать Польшу, Финляндию, Иран, Манчжурью как свои полукolonии, тем более, что многие из этих территорий куда более развиты, чем сама Россия. Ну, а борьба за “Дарданеллы” выглядит сейчас и вовсе смешной и нелепой. Изменились границы России. Все “братья-славяне” в лице поляков, белорусов и украинцев имеют собственные государства и строят независимую политику. Русский человек стал единственным славянином в своей стране, населенной теперь только на 20% нерусскими народами. Однако, демографический анализ показывает, что за последние пять лет 80% русских произвели на свет такое же количество потомства, что и 20% “нерусских”. Это может привести в будущем к отказу от традиционной опоры государственной власти на славянское население.

Даже если эти факторы для православной идеи считать несущественными, то трудно возразить против последнего аргумента.

В-третьих, сама православная идея находится сейчас в очень сложной ситуации. Православие как доктрина формировалась веками в условиях сильной власти государства как гаранта существования и поддержки православной церкви. Под эгидой государства церковь находилась в Византийской империи, была государственной в царской России. Если католическая идея ставила церковь над государством, протестантская — вне государства, то православная идея немыслима без государства, так как вершиной православия является “симфония” — содружество светской и духовной власти. Ныне такая “симфония” попросту невозможна. Прежде всего православная церковь отделена от государства и уравнена в правах с другими конфессиями. Симфония привела бы к нарушению действующего законодательства и ущемлению прав верующих иных исповеданий. Кроме того, среди русского населения нет религиозной однородности: довольно много последователей инославных церквей, которые у нас продолжают называть сектами (баптисты, адвентисты, пятидесятники), есть последователи неконфессиональных религий и учений (виссарионовцы, рериховцы, кришнаиты, сайентологи), достаточно неверующих и атеистов. Поэтому православная идея не тождественна интересам всего русского населения страны. Таким образом, очередное “введение” православия на Руси административными методами только усугубило бы межнациональные проблемы, добавив к ним межрелигиозные.

А.А.Ермичев

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ОБЩЕСТВЕННАЯ МЫСЛЬ В ЖУРНАЛЕ «СОВРЕМЕННЫЕ ЗАПИСКИ» (Указатель статей, заметок, рецензий)

Выходивший в Париже в 1921-1940 годах журнал «Современные записки» еще ждет своего историка. Это будет большая и интересная работа – от восстановления хронологическо-событийной канвы биографии журнала, до уяснения его места в истории русской культуры. Всего вышло 70 номеров. Редактировали журнал и, так сказать, его отцами-основателями были люди идеологически пристрастные, искусные в политике. Имена их хорошо известны, и не только специалистам. Перечислим их в алфавитном порядке.

Авксентьев Николай Дмитриевич (1878 -1943) – эсер, министр внутренних дел во Временном правительстве, председатель Совета республики (так называемого Предпарламента).

Вишняк Марк Вениаминович (1883- 1977) – эсер, представитель партии эсеров в Особом совещании по выработке закона о выборах в Учредительном Собрании, затем – секретарь Учредительного Собрания.

Гуковский Александр Исаевич (1865-1925) – эсер, член Учредительного Собрания, заведующий отделом юстиции в «Верховном управлении Северной области»: возглавляемом Н. В. Чайковским.

Руднев Вадим Викторович (1879-1940) – эсер, руководитель Московской организации эсеров в годы первой русской революции, городской глава Москвы в 1917 году, председатель фракции эсеров в Учредительном Собрании.

Фондаминский Илья Исидорович (1880-1942) – эсер, в апреле 1917 года – товарищ председателя Исполкома совета крестьянских депутатов, затем – комиссар Временного правительства на Черноморском флоте, от которого был избран в Учредительное Собрание. В печати он часто выступал под псевдонимом Бунаков или Бунаков-Фондаминский И.

Степун Федор Августович (1884-1965) – философ, писатель. В числе основателей журнала не был. Его имя никогда не появлялось на титульном листе вместе с именами пяти (а после смерти А. И. Гуковского – четырех) редакторов журнала. Но поскольку работа, выполняемая им в «Современных записках», была велика и ответственна (руководитель отдела художественной литературы) и к ней он приступил уже в 1923 году, когда журнал еще становился, то Ф. А. Степуна можно по праву считать одним из тех, кто определял лицо журнала.

Особо следует выделить Александра Федоровича Керенского (1881-1970). Он не был ни редактором, ни членом редколлегии, тем не менее, как пишет Р.Гуль: «и в

создании и в деятельности большую роль играл А. Ф. Керенский»¹. В 1920-м году А. Ф. Керенский заключает соглашение с министром иностранных дел Чехословакии Эдуардом Бенешем. Это соглашение дало возможность эсерам начать несколько изданий и, в частности, литературный и общественно-политический журнал «Современные записки».

Отцы-основатели журнала ставили перед собой двуединую задачу – служить культуре и свободе. Им представлялось «срочно-необходимым создать ... очаги русской культуры... собрать воедино блуждающие в международном сумраке российские «огоньки»... попытаться укрепить энергию русской общественности»². И эту задачу они выполнили, что и было засвидетельствовано участниками торжеств по случаю выхода в свет его пятидесятого номера³. В частности П. Б. Струве в своей газете «Россия и Славянство» отмечал, что чтимый журнал «впервые с успехом перестал быть партийным», а стал просто «органом русской культуры». Здесь печатались А. Белый, И. Бунин, З. Гиппиус, Б. Зайцев, Вяч. Иванов, А. Куприн, А. Толстой, В. Ходасевич, М. Цветаева, И. Шмелев, а также представители собственно эмигрантской русской культуры – М. Алданов, Н. Берберова, Г. Газданов, Л. Зуров, В. Набоков, В. Янковский и другие. Но были еще литературоведы, журналисты, общественные деятели, историки, философы... Всех не перечислить, кто создавал «Современные записки»!

Ниже предлагается указатель статей, заметок, рецензий по проблематике русской философской и общественной мысли, опубликованных в журнале. Все материалы располагаются по их принадлежности автору: сначала статьи (Ст.), а потом рецензии (Рец.). То и другое дано в хронологической последовательности. Сами авторы расположены в алфавитном порядке следования их фамилий. Материалы, подписанные псевдонимами и иным образом, опять-таки идут в общем алфавитном порядке только в том случае, если подпись не раскрыта. Иногда, если составитель угадывает подлинную фамилию автора, но не уверен в своей догадке, он в скобках указывает на предполагаемое действительное имя автора, но в конце имени ставит вопросительный знак, например: А. К. (Карташев А. В.?). Если составитель точно раскрыл псевдоним, то соответственно работа отнесена по принадлежности ее автору и после указания на номер и страницы журнала делается ссылка на псевдоним. Например: после указания на рецензию С. И. Гессена на сб. «София, Проблемы духовной культуры и религиозной философии» стоит: Подп.: Sergius. В том же случае, когда псевдонимы, криптонимы, инициалы не раскрыты, они даны в алфавитном порядке без каких-либо дополнительных указаний. Если псевдоним вполне представляет автора и автор становится известным читающей публике своим литературным псевдонимом, то составитель лишь указывает рядом в скобках подлинную фамилию автора, например: Алданов М. А. (Наст. фам. Ландау М. А.).

В отдельных случаях содержание статей аннотируется (в квадратных скобках).

Предлагаемая таблица поможет читателю в определении года выпуска «Современных записок».

Философское лицо журнала многообразно; это и проблемы мировоззрения религии, демократии и культуры, коммунизма и социализма. Словом, читатель найдет здесь новые решения вечной темы России и Запада.

Год выхода книги	Номера книг	Год выхода книги	Номера книг
1920	I, II	1931	XLV-XLVII
1921	III-VIII	1932	XLVIII-L
1922	IX-XIII	1933	LI-LIII
1923	XIV-XVII	1934	LIV-LVI
1924	XVIII-XXII	1935	LVII-LIX
1925	XXIII-XXVI	1936	LX-LXII
1926	XXVII-XIX	1937	LXIII-LXV
1927	XXX-XXXIII	1938	LXVI-LXVII
1928	XXXIV-XXXVII	1939	LXVIII-LXIX
1929	XXXVIII-XL	1940	LXX
1930	XLI-XLIV		

- 1 *Гуль Р.* Я унес Россию. Апология эмиграции. Т.2. Русские во Франции. Нью-Йорк, 1984. С.89
- 2 *Вишняк М.В.* На родине и на чужбине. Пятилетние итоги // Современные записки. 1925 год. Кн. XXVI, с. 402.
- 3 *Руднев В. В.* К юбилею «Современных записок» // Современные записки. 1934 год. Кн. LI.

* * *

Авксентьев Н. Д.

В интересах ясности – [по поводу «Мыслей о России» Ф. А. Степуна. См. тот же выпуск журнала]. – XXVIII, 393-397.

Адамович Г. В.

Ст.: Верность России. – LV, 326-338; Люди и книги. П. Мережковский. – LVI, 284-297; Пушкин. – LXIII, 198-204; Комментарий. – LXIX, 265-271. Рец.: О Толстом. Две речи В. А. Маклакова. Изд. «Современные записки» – XL, 543-546; Jules Legras «L'ame russe». Ed. Flammarion. Paris. – LVII, 468-470.

А. К. (Карташев А. В.?)

Рец.: Карсавин. Джордано Бруно. Берлин. «Обелиск» 1923. – XVIII, 457-461.

Алданов М. А. (Наст. фам. – Ландау)

Ст.: Сперанский и декабристы. – XXVI, 224-240; Посмертные произведения Толстого. – XXVIII, 430-436; О Толстом. – XXXVI, 264-273; Из записной тетради. – XLIV, 353-365; Юбилей Гете. – XLIX, 263-270. Рец.: А. И. Герцен. «Былое и думы». Новое издание. 1921. – IV, 373-376 (Подп.: М. А.); П. И. Бирюков. Л. Н. Толстой. Биография. Томы I-III. Изд-во Ладьянникова. Берлин, 1921. – VIII, 375-377; Иван Бунин. Освобождение Толстого. Париж. 1937. – LXIV, 464-466; Д. Мережковский. Тайна Запада. Атлантида – Европа. Белград. Русская библиотека. – XLVI, 489-491.

Бальмонт К. Д.

Мысли о творчестве. Эпоха возрождения и заря новой жизни. – I, 51-64; Мысли о творчестве. III. Тургенев. – IV, 285-296; Русский язык (Воля как основа творчества) – XIX, 206-233.

Бейлинзон М.

Идеология нового еврейства. – XXIX, 448-466.

Белый Андрей (Наст. имя и фам. Бугаев Борис Николаевич)

Отклики прежней Москвы. – XVI, 190-209; Арбат. – XVII, 156-182.

Бем А. Л.

«Игрок» Достоевского (В свете новых биографических данных) – XXIV, 387-392.

Бердяев Н. А.

Ст.: В защиту христианской свободы. Письмо в редакцию. – XXIV, 285-303; Проблемы христианского государства. – XXXI, 280-305; Правомыслие и свободомыслие (К спорам о христианстве и свободе) – XXXVI, 428-458; О характере русской религиозной мысли XIX века. – XLII, 309-343; Первородный грех и социальное творчество. – XLIV, 321-352; Основная антиномия личности и общества. – XLVII, 375-394; Неогуманизм, марксизм и духовные ценности. – LX, 319-324; Лев Шестов и Киркегаард. – LXII, 376-382; Человеческая личность и сверхличностные ценности. – LXIII, 293-304; LXIV, 319-332; По поводу «Дневников». Б. Поплавского. – LXVIII, 441-446; Парадокс лжи. – LXIX, 272-279. Рец.: Владимир Соловев и мы. [рец. на кн. Мочульского К. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж. УМСА-press. 1936] – LXIII, 368-373; Борис Поплавский. В венке из воска. Париж. 1939 – LXVIII, 469-470. (Подп. Н. Б.)

Берлин П.

Рец.: V. Nicolaievski et O. Maenchen-Heifen. Karl Marx. Ed. Calimart. Paris. 1938. – LXVI, 466-467.

Бицилли П. М.

Ст.: Народное и человеческое. По поводу «Евразийского вестника», кн. IV, Берлин, 1925 – XXV, 484-494; Завет Пушкина. – XXIX, 467-473; Святой Франциск Ассизский и проблема ренессанса (1226-1926) – XXX, 520-537; Два лика евразийства. – XXXI, 421-434; Фашизм и душа Италии. – XXXIII, 313-326; Новые синтезы русской истории [Рец. на кн. Г. В. Вернадский. Начертание русской истории Ч. 1. С приложением «Геополитических заметок по русской истории». 1927 и A History of Russia by prince D. S. Mirsky. London, 1927] – XXXIV, 514-522; Историко-софские идеи Фридриха Визера – XXXV, 506-518; Проблемы жизни и смерти в творчестве Толстого. – XXXVI, 274-304; Нация и народ. – XXXVII, 342-355; Нация и государство. – XXXVIII, 380-400; Нация и язык. – XL, 403-426; Эволюция нации и революция. – XLII, 374-384; Параллели [Маркс и Фрейд как «разоблачители»] – XLVIII, 334-345; К пониманию современной культуры. Проблема универсального языка. – XLIX, 318-334; Трагедия русской культуры. – LIII, 297-309; Оазис [Природа гуманистической культуры] – LV, 396-408; Кризис истории – LVIII, 328-335; Формула нашего времени. – LIX, 394-399; Проблемы современности. 1. Прогресс и культура. 2. Новый человек и новая этика. – LXII, 382-392; Образ совершенства. – LXIII, 205-219; Рец.: Спор о Бакунине и Достоевском (Статьи Л. П. Гроссмана и Вяч. Полонского) – XXVIII, 488-491; Гершензон М. О. Статьи о Пушкине. Изд. «Академия». 1926 – XXIX, 487-489; Всеволод Иванов. Мы. Харбин. 1926 – XXIX, 489; И. Пузино. Религиозные искания в эпоху Возрождения. 1. Марсилиус Фичино. 1923. I. Pusino. Ficinus und Picos religios-philosophische Anschauungen. Zeitschrift fur

circhengeschichte. Bd. 44. – XXXII, 484-486; Г. П. Федотов. Святой Филипп, Митрополит Московский. Париж, 1927. – XXXVI, 539-542; Толстой и о Толстом. Новые материалы. Сб. третий. Редакция Н. Н. Гусева и В. Г. Черткова. Москва. 1927. – XXXIX, 534-535; Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского. Ленинград. 1929. – XLII, 538-540; Виктор Шкловский. Материал и стиль в романе Льва Толстого «Война и мир». М. 1928. – XLII, 535-538; Андрей Белый. Ритм как диалектика. М. 1929. – XLIII, 501-502; H. Iswolsky. La vie de Vauquene. Paris. 1930. – XLIV, 529-530; Ив. Бунин. Тень птицы. Изд. «Современные записки», Париж, 1931. – XLVII, 493-494; Малинин И. Комплекс Эдипа и судьба Михаила Бакунина. Белград. 1934. – LV, 429-430; Stepun F. Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution. – LVI, 436-438; Станкевич Д. Динамика мировой истории. Париж. 1934. – LVII, 472-474; Бем А. Л. У истоков творчества Достоевского. Сб. ст. III. Прага. 1936. – LXI, 462-463; W. Weidle. Les Abeilles d'Aristee. Paris. 1936. – LXIV, 471-473; Пушкин и его время. Ред. проф. К. Зайцева. Харбин. 1938. – LXVII, 458-459; Федотов Г. П. Святые древней Руси. Париж. УМСА-press. 1931. – LXVIII, 492-493; Д. И. Чижевский. Гегель в России (Русская Научная библиотека. Кн. II. Изд. «Соврем. записки» и «Дом книги». Париж. 1939) – LXX, 289-291.

Брешковская Катерина (Брешко-Брешковская Е. К.)

Три анархиста: П. А. Кропоткин, Мост и Луиза Мишель. – IV, 100-127.

Брукс П.

Рец.: Arthur Feiler. Das Experiment des Bolschewismus. Frankfurt am Mein. 1929. – XLIII, 523-525.

Булгаков С. Н.

Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. И. Шестова. – LXVIII, 305-323.

Бунаков И. И. (Бунаков-Фундаминский И. И.)

Ст.: Путь России. II, 141-177; IV, 228-284; VII, 237-260; IX, 244-268; XII, 164-210; XIV, 331-390; XVIII, 139-172; XXII, 210-247; XXXII, 216-278; XLVIII, 304-333; XLIX, 289-317; L, 362-380; LI, 310-338; LIV, 281-316; LXII, 284-327; LXVIII, 261-304; LXX, 189-218. Рец.: Б. Э. Нольде. Юрий Самарин и его время. Париж. 1926. – XXX, 564-571.

В. В.

Рец.: Реймерс Н. А. Дедукция понятия движения в применении к вопросу о подвижности земли. Париж. 1937; Зайцев К. И. Основы этики. Вып. 1. Харбин. 1937; Закутин Лев. О чувстве и чувственности. Париж. 1937; F. Lowtzky. Soeren Kierkegaardt. Paris. 1937. – LXVII, 462-463.

Вейдле В. В.

Ст.: Борьба с историей. – LI, 437-445; Действующие лица [природа художественного творчества] – LVII, 429-438; Границы Европы. – LX, 304-318; Мысли о Достоевском. – LXII, 401-408; Пушкин и Европа. – LXIII, 220-231; Мысли о «русской душе». – LXIV, 416-424; Россия и Запад – LXVII, 260-280; Еще о «русской душе» – LXVIII, 434-441; Петербургские пророчества. – LXIX, 345-355. Рец.: Русское барокко («Барокко в России». Сб. ст. под ред. А. И. Некрасова. М. изд. ГАХН, 1926). – XXII, 458-462; Hackel A. Die Trinitat in der Kunst. Berlin. – LIII, 456-457; Бицилли П. Место Ренессанса в истории культуры. Ежегодник Софийского ун-та. Т. 29. София. 1933. – LIII, 457-459; Gorlin M. N. W. Gogol und E. Th. Hoffmann. Leipzig. – LIV, 464; Савицкий П. Н. Разрушающие свою Родину. Изд.

Евразийцев. Берлин. 1936. – LXII, 453-454; Дорн Н. Киреевский. Париж. 1938. – LXVII, 460-461; Hackel A. Das altrussische Heiligenbild. Die Ikone «Disquisitiones Carolinae». X. Nijmegen. 1936. – LXVII, 461-462; W. Schubart. Europa und Seele des Ostens. Vita Nova-Verlag. Luzern; Nadjeda Gorodetzky. The Humiliated Christ in Modern Russian Thought. London; N. Berdiaev. Les sources et le sens du communisme russe. Paris. – LXIX, 394-396; Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. Париж. YMCA-пр. – LXX, 291-292.

Виноградов П. Г.

Перспективы исторического правоповедения. – VII, 154-161.

Вишняк М. В.

Ст.: Оправдание демократии. – XVI, 322-349 [В частности. Русская религиозная философия и демократия]; Оправдание равенства. – XXII, 316-335 [Проблемы демократии в современной русской философии]; Русский социализм и государство. – XXIII, 372-393 [О «конструктивном социализме» В. Чернова]; Две свободы. – XXIV, 321-334 [По поводу письма Н. А. Бердяева «В защиту христианской свободы», опубликованном в том же номере]; «Возрождение». – XXV, 392-415 [Идеология и политика газеты П. Б. Струве «Возрождение»]; Социалистическое государство или социальное право. – XXV, 523-529 [Замечания по поводу статьи Г. Гуревича «Государство и социализм»]; М. Вишняк. На родине и на чужбине (пятилетние итоги). – XXVI, 378-404 [Журнал «Современные записки» и общественно-политическая работа в эмиграции]; Политика и мирозерцание. О «русском социализме». – XXXVI, 383-427 [Определения отношения к Н. А. Бердяеву, С. Н. Булгакову, С. Л. Франку, Ф. А. Степуну]; Русский европеец. К 70-летию П. Н. Миллюкова. – XXXVIII, 461-467; О диктатуре. – XXXIX, 360-394; О «переосмыслении» Ф. А. Степуна. – XL, 461-471; Зарубежные искания. – XLIII, 387-405; Пятый год. – XLIV, 396-422 [О революции 1905-1907 гг.]; О судьбах России. – XLVI, 428-457 [Позиция редакции «Современных заметок» в отношении статей К. Зайцева «Крепостной строй России» и Г. Федотова «Проблемы будущей России»] Бескорыстный Герострат. – L, 381-402 [Социально-политический портрет Ленина В. И.]; Что есть победа? – LIX, 386-397 [Ответ на статью Г. П. Федотова «Правда побежденных»]; О социализме советском и ином. – LXIV, 374-392; Национально-государственная проблема в СССР. – LXVII, 416-424; Культ героев. – LVIII, 378-394 [Культ героя в Германии и в СССР]. Рец.: Устрялов Н. В борьбе за Россию. «Окно». Харбин. 1920. – III, 271-275; «Смена Вех». Сб. статей: Ю. В. Ключникова, Н. В. Устрялова, С. С. Лукьянова, А. В. Бобрисцева-Пушкина, С. С. Чахотина, Ю. В. Потехина. Прага. – VIII, 380-385; «Русская мысль». Основана в 1880 г. Март. Прага. 1922. – XI, 385-388; Н. Н. Алексеев. На путях к будущей России. Советский строй и его политические возможности. Евразийское книгоиздательство. Париж. – XXXII, 487-493; Н. Н. Алексеев. Пути и судьбы марксизма. Изд. Евразийцев. 1936. – LXIII, 421-424.

Выщеславцев Б. П.

Ст.: Париж. – XVI, 92-105; Достоевский о любви и бессмертии. Новый фрагмент. – L, 288-304; Рец.: Мережковский Д. Иисус Неизвестный. Т. 1-2. Белград. – LV, 430-434; Мочульский К. Духовный путь Гоголя. YMCA-press. Paris. 1934. – LVI, 427-430.

Ге Н. Н.

Неизданные письма Л. Н. Толстого. – LXV, 175-205 [Времени 1891-1909 гг.].

Герцен А. И.

Письма к дочерям. Н. А. Герцен. – LXVI, 378-416; LXVII, 281-301; LXVIII, 219-260.

Гершензон М. О.

И. Пальмира. II. Человек, одержимый богом. – XII, 125-138.

Гессен С. И.

Ст.: Крушение утопизма. – XIX, 227-295; Проблемы правового социализма. – XXII, 257-293; XXIII, 313-341; XXVII, 382-429; XXVIII, 299-344; XXIX, 308-341; XXX, 380-408; XXXI, 328-357; Евразийство (Евразийский временник. Непериодическое издание, под ред. П. Савитского, П. П. Сувчинского, и кн. П. Н. Трубецкого. Кн. четвертая. Берлин. 1925). – XXV, 494-508; Новая программа австрийской соц.-дем. партии и съезд в Линце. – XXXIII, 502-522; Трагедия добра в «Братьях Карамазовых» Достоевского. – XXXV, 308-338; Новые аграрные программы европейских социалистических партий. – XXXVI, 470-493; Генрих Де-Ман. как теоретик социализма. – XL, 503-527; Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф. М. Достоевского и Вл. Соловьева. – XLV, 271-305; XLVI, 321-351; Идея социального права. (По поводу книги Г. Гурвича. *L'idee du Droit Social*) – XLIX, 421-435; Мировоззрение и идеология. – LVII, 316-329; Правда демократии. [По поводу обсуждения проблемы демократии на VIII Международном Философском конгрессе] – LVIII, 361-377; Итоги культурной пятилетки. – LIX, 402-417. Рец.: София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Под ред. Н. А. Бердяева при ближайшем участии Л. П. Карсавина и С. Л. Франка. Кн. 1. Берлин. 1923. – XV, 421-426. (Подп. Sergius); Григорий Ландау. Сумерки Европы. «Слово», Берлин. 1923. – XVI, 436-444 (Подп. Sergius); Philosophie und Recht. Sonderheft «Russische Rechtsphilosophie» (2 Heft. 1922-1923) – XVII, 519-524 (Подп. Sergius); Сборник статей, посвященных Петру Бергардовичу Струве, ко дню тридцатилетия его научно-публицистической деятельности. Прага. 1925. – XXIV, 451-454 (Подп. Sergius); Georg Gurwitsch. Fichtes System der Konkreten Ethik. 1924 – XXIV, 455-460 (Подп. Sergius); Л. Карсавин. Философия истории. Изд-во «Обелнск». Берлин. 1923. – XXIV, 479-484 (Подп. Sergius); Лосский Н. Свобода воли. YMCA-press. Paris. 1927. XXXII, 466-473; Чижевский Дм. Філософія на Україні. Спроба історіографії питання. Изд. «Сіач», Прага. 1926. – XXXVIII, 545-546; немецкое издание неопубликованных рукописей Ф. М. Достоевского. – XXXIX, 502-515; Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Преломатика и апология христианства. YMCA-press. Paris. Ч. 1, 2. 1928. – XXXIX, 547-554; N. A. Hans. The Principles of Educational Policy. With an introduction by Prot. J. Dover Wilson. London. 1929. – XLII, 541-543; О Достоевском. Сб. ст. под ред. А. Бема. Т. I. Прага. 1929. – XLIII, 503-505; D. H. Gole. The Next Ten Years in British Social and Economic Policy. London. 1929. – XLIII, 527-531; S. Northrup Harper Civic. Training in Soviet Russia. Chicago. 1929. – XLIII, 531-533; Russian Schools and Universities in the World War. Из серии «Economic and Social History of the World». Nev Haven. 1929. – XLV, 531-534; Edv. Hallet Carr. Dostoevsky (1821-1881). A new biography. – London. –L, 463-464; Hegel bei den Slaven. Im Auftrage der deutschen Gesellschaft fur slavische Forschung im Prag herausgegeben von D. Cyzewskij. Reichenberg. 1934. – LVII, 470-472; Berdiajew N. Wahrheit und Luge des Kommunismus. Vita Nova-Verlag. Luzern. 1934. – LIX, – 479-481.

Гиппиус З. Н.

Ст.: Оправдание свободы. – XXII, 293-315 [По поводу книги Н. А. Бердяева «Философия неравенства»]; Меч и крест (О кн. И. А. Ильина «О сопротивлении злу силой»). – XXXVII, 346-368. Рец.: Об одной книжке [Рец. на кн. «Розанов в последние годы»]. – LXIX, 397-398 (Подп. Антон Крайний).

Голенищев-Кутузов И. Н.

Лирика Вячеслава Иванова. – XLIII, 463-471.

Грюнвальд К.

Ст.: Новая религия [Идеология и философия национал-социализма]. – LXI, 312-327. Рец.: «Les Appels de l'Orient» (Les Cahiers du Mois) Emile Paul. Paris. 1925, – Rene Guenon. Orient und Occident. Paris. 1925. – XXV, 562-564; Вячеслав Новиков. Фашизм. «Возрождение». Париж. 1926. – XXXI, 490-493; Кайзерлинг. Die neuentstehende Welt. Verlag Otto Reiche. Darmstadt. 1926. – XXXI, 499-453.

Гуковский А. И.

Критика демократии (О сборнике «Современные проблемы»/ Сб. ст. М. А. Алданова, М. В. Вишняка, Ю. Делевского, Ст. Ивановича, Н. М. Минского, Б. Э. Нольде, К. Р. Кочаровского. Париж. 1922). – XIII, 349-365.

Гурвич Г. Д.

Ст.: Идеология социализма в свете новейшей немецкой литературы. – XVIII, 404-419; Проф. П. И. Новгородцев как философ права. – XX, 389-393; Государство и социализм [По поводу ст. М. Вишняка «Русский социализм и государство», помещенной в XXIII книге «Современные записки»]. – XXV, 508-523; Этика и религия. – XXIX, 259-283; Прудон и современность. – XXX, 344-379; Будущность демократии. – XXXII, 326-355; Социализм и собственность. – XXXVI, 347-382; Собственность и социализм. По поводу социалистической конструкции С. И. Гессена. XXXVIII, 508-520; Л. И. Петражицкий как философ права. – XLVII, 480-492. Рец.: Н. Н. Алексеев. Основы философии права. 1924. Изд. «Пламя». – XXI, 397-400; «Логос». Международный ежегодник по философии культуры, издаваемый под редакцией С. И. Гессена, Ф. А. Степуна и Б. В. Яковенко. Кн. I. 1925. Прага. – XXV, 556-561; Ф. Б. Тарановский. Энциклопедия права. Изд. 2-е, испр. и дополн. 1923 (Труды русских ученых за границей. Т. IV). – XVI, 444-447; Der Staat, das Recht und die Wirtschaft des Bolschewismus. 1 Teil, 1925. Archiv fur Rechts- und Sozialphilosophie. Bd. XVIII. Heft 4. – XXVI, 496-500; Лазерсон М. Общая теория права. Введение в изучение права. Рига. 1930. – XLIV, 540-542; Н. А. Бердяев. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Изд. «Современные записки», 1931. – XLVII, 512-516; Вышеславцев Б. Этика преображенного эроса. Проблемы Закона и Благодати. Т. 1. Париж. 1932. – L, 468-469.

Делевский Ю.

Ст.: В поисках общественного идеала (П. Новгородцев. Об общественном идеале. Вып. 1. 1921). – XI, 247-267. Рец.: Труды русских ученых за границей. Сборник Академической группы в Берлине. Т. 1. – XI, 389-394 (Подп. Дел-ский); Блуждающие догмы. [Рец. на кн. К. Каутский «Пролетарская революция и ее программы», Эд. Бернштейн. «Спорные вопросы социализма»]. – XIV, 431-440.

Демидов И. П.

Рец.: Мерзжковский Д. С. Тайна трех. Египет и Вавилон. «Пламя», Прага. – XXVIII, 479-483.

Ельцова К. (Лопатина Е. М.)

Сны нездешние. (к 25-летию кончины В. С. Соловьева). – XXVIII, 225-275.

Жаба С. П.

Рец.: Henri de Man. Au dela du Marxisme. Bruxelles. 1927. – XXXVI, 556-559; Федотов Г. «И есть и будет». Размышления о России и революции. Париж. 1932. – XLIX, 477-478.

Зензинов В. М.

Пропащая грамота. (Маркс о русской общине). – XXIV, 393-403.

Зеньковский В. В.

Ст.: По поводу книги Ильина И. А. «О сопротивлении злу силой». – XXIX, 284-307; Новое о народничестве. – XXXIII, 469-480; Система культурного дуализма. – XXXVIII, 352-379. На темы историософии. – LXIX, 280-293; Проблемы философии антропологии (обзор новых книг). – LXVI, 427-436; Рец.: N. Hans. History of Russian Educational Policy. London. 1931. – XLIX, 472-473; N. Hans and S. Hessen. Educational Policy in Soviet Russia. London. 1930. – XLIX, 472; Булгаков С. Н. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. 1. Париж. YMCA-press. 1933 – LV, 434-436; С. Булгаков. Утешитель. О Богочеловечестве. Ч. 2. Париж. 1936. – LXIV, 473-474; Митрополит Елевферий. Соборность Церкви. Божие и Кесарево. Париж. 1938. – LXVII, 464-465 (Подп. В. В. З.); Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. Paris. 1938. – LXVIII, 487-488; Четвериков С. Молдавский старец Паисий Величковский. Вып. I и II, 1938. – LXIX, 396 (Подп. В. В. З.).

Зернов П.

Рабочий класс в СССР. Опыт характеристики настроений. – XLIV, 488-503.

Иванов Вяч.

О Пушкине. – LXIV, 176-195.

Иванов С. (Португейс С. И?)

Рец.: Фингер В. Запечатленный труд. Ч. 1. М., 1921. – XII, 349-360.

Иванович Ст. (Наст. фамилия Португейс С. И.)

Ст.: Сумерки русской социал-демократии. – V, 112-143; Царство социальной иллюзии. Опыт по психологии большевизма. – V, 171-200; Демократизация социализма. – XII, 211-235; О врагах социализма [Русская мысль начала XX в. и социализм]. – XVII, 390-415; О классовом сознании. – XLVI, 352-377; Из размышлений о революции. – LVIII, 395-415. Рец.: Г. В. Плеханов. Год на Родине. Полн. собр. статей и речей 1917-1918 гг. в двух томах. Paris. 1921. – VII, 396-399; Петр Струве. Итоги и существо коммунистического хозяйства. Тип. «Слово». Берлин. – VIII, 376-379; Л. Троцкий. Вопросы быта. Эпоха «культурничества» и ее задачи. М. 1924. – XXIII, 505-510.

Извольская Е. А.

Католическое социальное движение [Ж. Маритен, Э. Мунье, гр. «Esprit» и др.]. – LXVII, 404-410.

Карсавин Л. П.

Ст.: Европа и Евразия – XV, 297-314. Рец.: Бердяев Н. А. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. «Обелиск», Берлин. 1923. Его же. Конец ренессанса. (К современному кризису культуры) в журн. «София». I. «Обелиск». Берлин. 1923. – XV, 406-409; Алексей Толстой. Аэлита. Роман. Изд. И. П. Ладыжникова. Берлин. 1923. – XVI, 419-422; Карташев А. В. Временное правительство и русская церковь. – LI, 369-388.

Карцевский С. И.

Ст.: Об эстетике Достоевского. – III, 113-122; Язык, война и революция. – X, 313-321; Рец.: Никольский Ю. Тургенев и Достоевский. История одной вражды. София. 1921. – V, 380-383; Творчество Тургенева. Сб. ст.: под ред. И. Н. Розанова и Ю. М. Соколова. М. 1920. – IX, 372-377; Пушкин, Достоевский. Петербург. Изд. Дома литераторов. 1921. – X, 390-392; Новая книга о языке. Le Langage, introduction linguistique a l'histoire par F. Vendryes. Paris. 1921. – XII, 370-376.

Качоровский К. Р.

Крестьянство и интеллигенция. V, 201-231.

Керенский А. Ф.

Приближающиеся времена [Европейская демократия и тоталитарные режимы]. – XLIV, 464-481.

Кизеветтер А. А.

Ст.: Общие построения русской истории в современной литературе. – XXXVII, 310-341; Из размышлений о революции [О выступлениях Г. П. Федотова и Ф. А. Степуна]. – XLII, 344-373. Рец.: Е. И. Тарасов. декабрист Николай Иванович Тургенев в Александровскую эпоху. Очерк по истории либерального движения в России. Самара. – XXI, 411-417; В. П. Семенников. Радищев. Очерк и исследование. Государственное изд-во. Москва-Петроград. – XXIII, 488-491; Корнилов А. А. Годы странствий Михаила Бакунина. Ленинград-Москва. 1925. – XXVII, 583-586; Raoul Labry. Alexandre Ivanovic Herzen. Essai sur la formation et le developpement de ses idees. Ed. Bossard. Paris. 1928. Raoul Labry. Herzen et Proudhon. Collection Historique de l'institut d'etudes slaves. N1. – XXXIX, 537-542; Русская историография в оценке советских историков. Русская историческая наука в классовом освещении. Сб. ст. с предисловием под ред. М. Н. Покровского. Т. 1-2. Труды института красной профессуры. – XLVI, 514-520; Милоков П. Очерки по истории русской культуры. Т. II. Ч. 2. Искусство. Школа. Просвещение. Париж. 1931. – XLIX, 468-470.

Кульман Н. К.

Рец.: П. Милюков. Живой Пушкин. Париж. 1937. – LXIV, 469-470.

Кускова Е. Д.

Ст.: Обескрыленный сокол. К 35-летию работы Максима Горького [в частности, эволюция социально – политических взглядов М. Горького]. – XXXVI, 305-345; Томаш Гаррик Масарик и русская интеллигенция. – XLII, 404-412; Крен налево. [Либерализм в России]. – XLIV, 366-395; Рец.: Московский университет. 1755 – 1930. Юбилейный сборник. Издание Парижского и Пражского Комитетов в ознаменование 175 – летия Московского университета. Под редакцией пр. Ельяшевича В. Б., Кизеветтера А. А. и Новикова М. М. Изд – во «Современных записок». – XLII, 506-509. М. В. Вшшняк. Два пути. Февраль и Октябрь. Изд – во «Современные записки». Париж. 1931. – XLVI, 511-514.

Л.

Рец.: Труды русских ученых за границей. Сб. Академической группы в Берлине под ред. проф. А. И. Каминка. Т. II. 1923. – XV, 409-413.

Ладыжский Вл.

Церковь и государство в Советской России. – IV, 297-308.

Лазарев А. М.

Лев Шестов. К его семидесятилетию. – LXI, 213-216.

Лазерсон М.

Рец.: Сорокин П. А. Система социологии. Т. I – 2. Петроград. 1920-1921. 1921. – VIII, 386-389.

Леон П.

Рец.: Archives de Philosophie du droit et de sociologie juridique. № 1 – 2. Paris, 1931. – XLVII, 506-508.

Ловцкий Г. Л.

Ст.: Музыка и диалектика. О творчестве А. Н. Скрябина. – II, 124-140; Н. А. Римский – Корсаков. Источники его творчества. – V, 92-111; Ритм мировых движений. Теория относительности А. Эйнштейна. – XVII, 249-280; Рец.: Время Эйнштейна и длительность Бергсона [Рец. на кн. Duree et simultaneite. A propos de la theorie d'Einstein. Par Henri Bergson. Paris. 1922]. – XIV, 417-422; Живые удачи и мертворожденные схемы [Рец. на кн. Мысль и слово. Философский ежегодник под ред. Г. Г. Шпета, Москва. 1918-1920]. – XIV, 423-427; Лев Шестов. Власть ключей. Изд – во «Скифы». Берлин. 1923 – XV, 413-419; Б. Ф. Шлецер. Скрябин. Монография о личности и творчестве. Т. 1. «Грани». Берлин. 1923. – XVI, 423-425; А. В. Васильев. Пространство, время, движение. Историческое введение в общую теорию относительности. «Аргонавты», Берлин. – XVI, 447-450; И. И. Лапшин. Философия изобретения и изобретение в философии. Т. 1. «Пламя», Прага. 1924. – XXI, 391-393; Н. О. Лосский. Обоснование интуитивизма. Третье, переработ. издание. «Обелиск». Берлин. 1924; Ученые записки, основанные русской учебной коллегией в Праге. Т. 1. Вып. I. Философские знания. 1924. – XXI. 386-391; Les maitres de la pensée antichrétienne. Sous la direction de M. Louis Rougier. – XXXI, 493-497; Jean Baruzi. Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique. Paris. – XXXI, 497-499; Л. Шестов. На весах Иова (Странствования по душам. – Изд. «Современных записок». Париж. 1929). – XLI, 532-537.

Лосский Н. О.

Ст.: Органическое строение общества и демократия. – XXV, 343-355; В защиту демократии. – XXVII, 369-381; Интеллект первобытного человека и просвещенного европейца. – XXVIII, 276-298; Что не может быть создано эволюцией. – XXXIII, 255-269; Л. Н. Толстой как художник и мыслитель. – XXXVII, 234-241; Этические и религиозные учения Т. Г. Масарика. – XLIII, 376-386; Философия и психология в СССР. – LXIX, 364-373. Рец.: G. Gourvitch. Les Tendances actuelles de la Philosophie allemande. Paris. 1930. – XLVII, 508-510; Г. В. Флоровский. Восточные отцы IV века. Париж. 1931. – XLVII, 510-512; Члужевский Д. Нариси з історії філософії на Україні. Український Громадський видавничий фонд. Прага. 1931. XLVIII, 488-490; Dostojevskij-Studien. Veröffentlichungen der Slavistischen Arbeitsgemeinschaft an der Deutschen Universität in Prag. 1931. – XLIX, 462-464; Флоровский Г. В. Византийские отцы. V-VIII. YMCA-press. Париж. 1933. – LIII, 459-460.

Лот-Бородина М. И.

Рец.: Прот. Г. Флоровский: Пути русского богословия. Париж. 1937. – LXVI, 461-463.

Лурье С. В.

Два пути. Философия идеи и философия переживания. – VII, 162-181.

Маклаков В. А.

Ст.: Русская культура и Пушкин. – XXIX, 228-239; Лев Толстой. Учение и жизнь. – XXXVI, 220-263; Толстой как мировое явление. Речь, произнесенная в

Прага 15 ноября 1928 г. на праздновании юбилея Л. Н. Толстого. – XXXVIII, 224-245.

М. В. (Марк Вишняк?)

Ст.: Л. Мартов. – XV, 368-370. Рец.: K. Kautsky. Von der Demokratie zur Staats-Slaverei. Eine Auseinandersetzung mit Trotski. Berlin. 1921. – IX, 382-386; Дмитриевский С. Судьба России. Письма к друзьям. Изд. «Стелла». – XLIV, 536-539.

М. В. (Марк Вишняк?) и Шлецер В.

Рец.: «Знамя». Временник литературы и политики. Под ред. А. Шрейдера. Берлин. 1921. №№ 1 и 2. – VII, 402-410.

Мережковский Д. С.

Ст.: От чего погибла Атлантида? – XLIII, 213-246; Коммунизм Божественный (Из кн. «Св. Франциск Ассизский»). – LVIII, 310-318.

Милюков П. Н.

Ст.: Традиционная религия и свободная мысль. – XXXVII, 375-408; Народник-марксист о русской народности. – L, 434-438; И. С. Тургенев. – LIV, 257-280. Рец.: Народник-марксист о русской индустриализации. [О кн. П. Н. Савицкого. Вопросы индустриализации. Вып. 1. 1932]. – L, 434-437.

Минский Н. М.

Единственный светоч. [Речь, произнесенная на докладе Льва Шестова «Тысяча и одна ночь»]. – V, 207-217; От Данте к Блоку. – VII, 188-208.

М. К. (Кузьмина-Караева, Мать Мария?)

К вопросу о Новом Человеке в России. – LXVII, 397-404.

Мочульский К. В.

Ст.: «Положительно-прекрасный человек» у Достоевского. – LXVIII, 202-217; Рец.: Федотов Г. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. УМСА-press, 1935. – LXI, 460-462; Бем А. Л. Достоевский. Психологические этюды. Прага. 1938. – LXVII, 459-460; Мережковский Д. С. Франциск Ассизский. Петрополис. 1938. – LXVII, 463-464.

Муратов П. П.

Ст.: Открытия древнего русского искусства. – XIV, 197-217; Антиискусство. – XIX, 250-276; Кинематограф. – XXVI, 287-312.

М. Ц. (Цетлин М. О.?)

Рец.: Русская книга. Ежемесячный критико-библиографический журнал под ред. проф. Яценко А. С. № 1, 2, 3. Берлин. 1921. – IV, 398-400.

Мякотин В. А.

Ст.: Т. Г. Масарик (1850 – 1930). [Социально – политические взгляды Масарика в связи с его политической линией]. – XVII, 386-403; Рец.: П. Милюков. Очерки из истории русской культуры. Т. 3. Национализм и европизм. Париж. 1930. – XVIII, 510-513; В. Г. Короленко. Письма к П. С. Ивановской. Предисл. П. С. Ивановский. Ред. и прим. А. Б. Дермана. М. 1930. – XLIV, 532-536; П. Милюков. Очерки по истории русской культуры. Том второй. Вера. Творчество. Образование. Часть 1. Церковь и религия. Литература. Париж. Изд-во «Современные записки», 1931. – XLVII, 499-502.

Одпнец Д. М.

Ст.: Украинский сепаратизм. – LX, 438-448; Из истории украинского сепаратизма. – LXVIII, 369-387. Рец.: Roger Tisserand. La vie d'un peuple L'Ukraine. Paris.

1933. – LIV, 473-475; Пресняков А. Е. Лекции по русской истории. Т. 1. Киевская Русь. М. 1938; Вернадский Г. В. Звенья русской культуры. Древняя Русь. Ч. 1. Изд. Евразийцев. 1938. – LXVII, 466-468; Pierre Pascal. Avvakum et les debuts du gascol. La crise religieuse au XVII^e sciecle en Russie. Paris. 1938. – LXIX, 406-411.

Постников С. П.

Литература эмигрантского сепаратизма. – LXIV, 450-457.

П. П. (Чижевский Д. А.?)

Рец.: Горбачева В. Н. Молодые годы Тургенева. Казань. 1926. [Книга о философских взглядах И. С. Тургенева]. – XXXII, 481-484; Ф. Степун. Из писем прапорщика – артиллериста. Прага. 1926. – XXXIV, 511-514.

Раппопорт Ю. К.

Ст.: Война и прогресс. – LXIV, 333-346; Свобода и техника. – LXVI, 279-293; Сожительство наций. [Национальный вопрос в СССР]. – LXVII, 424-434.

Редакция.

От редакции. – 1 (печуномерованная стр.); Милуков П. М. – LXVIII.

Ремизов А. М.

Северные Афины (История с географией). – XXX, 233-277; Философская натура. Вл. Соловьев – жених. – LXVI, 193-204.

Родчев Ф.

Воспоминания об Огареве (к 50-летию со дня кончины). – XXXII, 412-417.

Ростовцев М. А.

Ст.: Идея прогресса и ее историческое обоснование – V, 146-166; Дура Европос и начала христианского искусства – LXV, 245-263.

Руднев В. В.

Ст.: Религия и социализм. – XXXV, 473-492; XXVII, 409-471; Политические заметки. Еще о «Новом граде». – L, 438-455; Россия за 1933 год во Франции. – LIV, 434-458; Коммунизм и национализм. По поводу статьи Г. Федотова – LVII, 412-422; К юбилею «Современных записок». – LIX, 431-453. Рец.: Евразийство. Опыт систематического изложения. Евразийское книгоиздательство. 1926. – XXX, 583-592; Утверждения. Кн. 1. Февраль. 1931; кн. П. Август. 1931. – XLVII, 520-524; Новый град. Кн. 1-ая. Под ред. И. Бунакова, Ф. Степуна и Г. Федотова. Париж. 1931. – XLVIII, 504-509.

Рябушинский В. П.

Ст.: Русская пиква в иностранной литературе. – LIV, 426-433.

Сабанев Л. Л.

Ст.: Творческий кризис в музыке. – LXVII, 385-397.

Савельев А. (Наст. имя Савелий Григорьевич Шерман)

У корней. (Идеология национал-социализма). – LIII, 427-435.

Сазонова Ю. (Сазонова-Слонимская Ю.)

Рец.: Stepun F. Theater und Kino. Buner – Volksbund Verlag. Berlin. – LIX, 464-466.

Сборник

произведений Г. В. Плеханова «Год на родиле» [Извещение об издании]. – V, 384-385.

Скобцева Е. (Мон. Мария, Кузьмина-Караваева Е. М)

К истокам [Проблема русской идеи]. – XXXVIII, 488-500.

Соколов Борис.

Томаш Гарик Масарик. [Т. Масарик как общ. деятель]. – VIII, 318-323.

Соловейчик С.

Рец.: Internationaler Faschismus. Beitrage uber Wesen und Stand der Faschistischen Bewegung und uber den Ursprung ihrer leitenden Ideen und Triebkrafte. Verlag G. Braun. Karlsruhe. 1928. – XXXVIII, 547-552.

Степун Ф. А.

Мысли о России. – XIV, 391-400; XV, 281-296; XVII, 351-376; XIX, 296-333; XXI, 279-304; XXIII, 342-371; Мысли о России. (О «Возрождении» и возрождениях). – XXVIII, 365-392; Мысли о России. (Национально-религиозные основы большевизма: пейзаж, крестьянство, философия, интеллигенция). – XXXII, 279-310; Мысли о России. (Национально-религиозные основы большевизма: большевизм и Россия, большевизм и социализм, социалистические идеи и социалистическая идеология; Маркс, Бланки, Бакунин, Ткачев, Нечаев, Ленин). – XXXIII, 337-361; Мысли о России. Демократия и идеократия; буржуазная и социалистическая структура сознания; марксистская идеология как вырождение социалистической идеи; религиозная тема социализма и национально-религиозное бытие России. – XXXV, 364-384; Николай Переслегин. Философский роман в письмах. – XIV, 1-84; XV, 51-99; XVII, 5-40; XVIII, 56-97; XX, 44-76; XXI, 119-138; XXII, 149-173; XXV, 212-242; По поводу письма Н. А. Бердяева. [О письме Н. А. Бердяева в ж-л «Современные записки» «В защиту христианской свободы» в № 24]. – XXIV, 304-320; Литературные заметки. «Тонкий и чуткий г-н Воронский». – XXVI, 313-329; Литературные заметки. И. А. Бунин «По поводу «Митинной любви». – XXVII, 323-345; Об общественно-политических путях «Пути». – XXXIX, 442-448; Литературные заметки. [Полемика с ж-лом «Новый корабль», П. П. Муратовым, П. Н. Мплюковым и М. В. Вишняком об идейной позиции «Современных записок» о тезисе и национальном о тезисе и национальном характере большевизма]. – XXIV, 424-441; Религиозный смысл революции. – XL, 427-460; Германия. [немецкая художественная литература о войне]. – XLII, 413-427; Письмо из Германии. Формы немецкого советофильства. – XLIV, 439-463 (Подп. Николай Луганов); Письмо из Германии. (Национал-социалисты). – XLV, 446-474 (Подп. Николай Луганов); Письма из Германии. Вокруг выборов президента республики. – XLIX, 402-421; Христианство и политика. – LIII, 335-352, LV, 308-325; Иван Бунин. – LIV, 127-211; Памяти Андрея Белого. – LVI, 257-283; Вячеслав Иванов. – LXII, 229-246; В последний раз. Памяти Ф. И. Шалапина. – LXVI, 370-377; Воспоминания. – LXIX, 216-237. Рец.: Карсавин Лев. Диалоги. Берлин. «Обелиск». 1923. – XV, 419-420; Виктор Шкловский. Сентиментальное путешествие «Геликон». 1923. – XVI, 411-414; Илья Эренбург. Жизнь и гибель Николая Курбова. «Новая Москва». 1923. – XVII, 477-479; Максим Горький. Мои университеты. «Книга». Берлин. – XVII, 479-482; Сергеев-Ценский С. Преображение России. Крымиздат. Симферополь. 1923. – XVIII, 429-434; «Евразийский современник». Кн. 3. Евразийское книгоиздательство. 1923. – XXI, 400-407; С. Л. Франк. Крушение кумиров. Американское издательство. Берлин. 1924. – XXI, 407-411; Проблемы русского религиозного сознания. Сборник ст. Американское издательство. Берлин. 1924. – XXII, 458-464; Arthur Pentz. On the way to a christian sociology. – XXII, 484-488; Arthur Luther. Geschichte der russischen Literatur. Bibliographisches

Institut. Leipzig. 1924. – XXVI, 479-482; К молодой России. Сборник младороссов. 1928. – XXXVII, 546-549; «Благонамеренный». Журнал русской литературной культуры. Кн. 2. – XXVIII, 483-486; Ив. Бунин. Избранные стихи. «Современные записки». Париж. 1929. – XXXIX, 528-532; Борис Зайцев. Анна. Изд-во «Современные записки». – XLI, 520-522; Иван Бунин. Божье древо. Изд. «Современные записки». 1931. Париж. – XLVI, 486-489.

Толстой Л. Н.

Письма к дочери Марии Львовне (1889-1906). – XXVII, 216-291; Письма к дочери Татьяне Львовне. – XXXVI, 193-219 [Письма 1871-1910 гг.].

Трубецкая О. Н.

Из пережитого. [Воспоминания о брате, кн. С. Н. Трубецком]. – LXIV, 277-318; LXV, 206-244.

Тюрин С. П.

Рец.: Guild Socialism. Опыт построения новой социальной теории в Англии. – I, 235-240.

Федотов Г. П.

Ст.: На поле Куликовом. – XXXII, 418-434 (Подп. Богданов Е.); Революция идет. – XXXIX, 306-359; Новая Россия. – XLI, 276-311; Проблемы будущей России. – XLIII, 406-437; Проблемы будущей России. Политическая проблема. – XLV, 475-490; Проблемы будущей России. Организация культуры. – XLVI, 378-395; Социальный вопрос и свобода. – XLVII, 421-438; Россия Ключевского. – L, 340-363; Новый идол. – LVII, 397-411; Зачем мы здесь? – LVIII, 433-444; Правда побежденных. – LIX, 360-385; Сталинокрафия. – LX, 374-387; Культурные сдвиги. – LX, 434-438; Тяжба о России. – LXII, 358-375; Певец империи и свободы. – LXIII, 178-197; После Оксфорда. [О Всемирном конгрессе христианских церквей 12-25 июня 1937 г.] – LXIV, 430-444; Создание элиты. Письма о культуре. – LXVIII, 388-407; Мы и они. – LXX, 219-234. Рец.: Е. Скобцова. Жатва духа. Выпуск 1-2. Paris, YMCA-press. – XXXV, 554-555 (Подп. Г. Ф-в); Клепнин В. А. Святой и благоверный великий князь Александр Невский. Paris, YMCA-Press. – XXXVI, 546-549; Борис Зайцев. Афон. Paris, YMCA-Press. 1928. – XLI, 537-540.

Флоровский Г. В.

Ст.: Евразийский соблазн. – XXXIV, 312-346; Искания молодого Герцена. – XXXIX, 274-304, XL, 334-367; Проект мнимого дела. О Н. Ф. Федорове и его продолжателях. – LIX, 399-414; У истоков. – LXI, 393-400 [О Толстом Л. Н.]. Рец.: Литературное наследство. 22-24. Журнально-газетное объединение. М. 1935. – LXIII, 419-421. (Подп. Г. В. Ф.); Литературное наследство. 27-28. Журнально-газетное объединение. М. 1937. – LXIII, 481-485 (Подп. Г. В. Ф.).

Херасков И. М.

Ст.: Революция. Социологический очерк. – XIV, 219-253; Демократия и современность. – XVI, 400-410; Прогресс. Социологический очерк. – XIX, 351-380; Мысли о социализме. – XXVIII, 456-472. Рец.: Р. Виппер. Круговорот истории. «Возрождение». Москва-Берлин. – XVI, 430-434.

Ходасевич В. Ф.

Ст.: Гершензон. (Из воспоминаний). – XXIV, 213-236; О «Верстах». – XXIX, 433-442; Три письма Андрея Белого. – LV, 256-270. Рец.: Вересаев В. В двух планах. Статьи о Пушкине. М. 1929. – XLIX, 527-529.

Чижевский Д. И.

Ст.: «Советская» философия. – XXXIII, 481-501 (Подп. Прокофьев П.); Философские искания в Советской России. (О работах В. М. Каринского, А. Филиппова, Б. Я. Рудаева, В. Н. Ивановского, М. М. Рубинштейна и, особенно, А. Ф. Лосева). – XXXVII, 501-524; Кризис советской философии. – XLIII, 471-488 (Подп. Прокофьев П.); О «Шинелли» Гоголя. – LXVII, 172-195; Князь Николай Сергеевич Трубецкой. 1890-1938 [Некролог]. – LXVIII, 464-468. Рец.: Вестник социалистической академии. М. 1923. Кн. 3. – XVII, 499-506 (Подп. Прокофьев П.); С. И. Гессен. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. Берлин. 1923. – XVIII, 447-453 (Подп. Прокофьев П.); Густав Шпет. Очерки развития русской философии. 1-я часть. Петербург. 1922. – XVIII, 454-457 (Подп. Прокофьев П.); E. V. Radloff. Russische Philosophie. В серии «Jedermanns Bucherei». Abteilung «Philosophie». Breslau. 1925. – XXVIII, 491-495 (Подп. Прокофьев П.); Степун Ф. Жизнь и творчество. Берлин. 1923. – XXVIII, 496-499 (Подп. Прокофьев П.); Д. Багаллий: Сковорода український мандрівний філософ. Харьков. 1926. – XXIX, 503-509 (Подп. Прокофьев П.); Асмус В. Ф. Диалектический материализм и логика. Очерк развития диалектического метода в новейшей философии от Канта до Ленина. Киев, 1924. – XXIX, 509-516 (Подп. Прокофьев П.); В. В. Зеньковский. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. Paris. YMCA-Press. 1926. – XXXII, 475-481 (Подп. Прокофьев П.); С. Л. Франк. Русское мировоззрение. S. Frank. Die russische Weltanschauung. Philosophische Vorträge veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft. № 29. Scharlottenburg. 1926. – XXXIII, 534-537 (Подп. Прокофьев П.); Н. Н. Анцифиров. Душа Петербурга. Гравюры на дереве А. П. Остроумовой-Лебедевой. Петербург, 1922. Его же: Петербург Достоевского. Рисунки М. Добужинского. Петербург. 1923. – XXXV, 542-547 (Подп. Прокофьев П.); N. V. Bubnoff. Kultur und Geschichte im russischen Denken der Gegenwart. Berlin. 1927. – XXXVI, 542-546 (Подп. Прокофьев П.); Бишпилл П. М. Очерки теории исторических наук. Прага. 1925. – XXXIX, 542-547; Пути реализма. Сборник философских статей Б. Н. Бабынина, Ф. Ф. Бережкова, А. И. Огнева, П. С. Полова. Москва. 1926. – XL, 551-553; А. Бем. Тайна личности Достоевского. (A. Bem. Tajemství osobnosti Dostojevského). Прага. 1928. – XLI, 527-530; Вышеславцев Б. П. Сердце в христианской и индийской мистике. 1929. – XLIII, 525-527; Гр. П. Бобринский. Старичок Григорий Сковорода. Жизнь и учение. Париж. – XLV, 529-531; Теория равновесия и материалистическая диалектика. Сборник статей. Москва. 1930. – XLV, 539-541 (Подп. Прокофьев П.).

Шварц М.

Шпенглер и Данилевский. Два типа культурной морфологии. – XXVIII, 436-456; Освальд Шпенглер. – LXI, 422-427.

Шестов Лев.

Ст.: Откровения смерти. Последние произведения Л. Н. Толстого. – I, 81-106, II, 92-123; Тысяча и одна ночь. – III, 123-141; О корнях вещей. – V, 104-142; Преодоление самоочевидностей. К столетию рождения Ф. М. Достоевского. VIII, 132-178, IX, 190-215; X, 128-146; Дерзновения и покорности (Из книги «Странствия по душам»). – XIII, 151-168, XV, 163-187; Гефсиманская ночь. Философия Паскаля. – XIX, 176-205, XX, 235-264; О вечной книге. Памяти М. О. Гершензона. – XXIV, 237-245; Сыновья и пасынки времени. Исторический жребий. Спинозы. – XXV, 316-342; Что такое истина. Об этике

и онтологич. – XXX, 286-326; Умозрение и апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева. – XXXIII, 255-269, XXXIV, 282-312; Ясная Поляна и Астапово. К двенадцатипятилетию со дня смерти Л. Толстого. – LXI, 217-230; О втором измерении мышления. *Exercitia spiritualia*. – XLIII, 311-352; Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия. – LXVII, 196-229.

Шлецер Б. Ф.

Ст.: Зеркальное творчество. Марсель Пруст. – V, 227-238; Два полюса русской музыки. – VII, 341-350; Русский спор о культуре. Вячеслав Иванов и М. О. Гершензон. «Переписка из двух углов». – XI, 194-211; «Закат Европы» [сопоставление позиции евразийцев и авторов сб. «Освальд Шпенглер и закат Европы». М. 1922]. – XII, 339-348; Новейшая литература о Достоевском. [О кн. И. И. Лапина, Б. П. Вышеславцева, Н. А. Бердяева]. – XVII, 451-464. Рец.: Трубецкой Н. С. «Европа и человечество». Российско-болгарское книгоиздательство. София. – IV, 376-381; Андлер, Шарль. Предшественники Ницше (Charles Andler, Les Précurseurs de Nietzsche. Paris). – V, 332-337; Серрей Булгаков. На пиру богов. Современные диалоги. София. – V, 362-365; Рабиндранат Тагор. Дом и мир (La Maison et le Monde). – V, 365-371; Шарль Андлер. Молодость Ницше. (Charles Andler. La jeunesse de Nietzsche. Paris). – VII, 402-404 (Подп. Б. Ш.); Рабиндранат Тагор. Национализм. Берлин. – VIII, 389-393; «Знамя». Временник литературы и политики. Под ред. А. Шрейдера. Берлин. – 1921. №№ 1 и 2. – VII, 402-410 (Совместно с М. В.); «Мысль». Журнал Петербургского Философского общества, под ред. Э. Л. Радлова и Н. О. Лосского. – XII, 376-378; Э. Радлов. Очерк истории русской философии. Петербург. 1921. – XII, 378-380 (Подп. Б. Ш.); Степун Ф. Основные проблемы театра. «Слово». Берлин. 1923. – XVII, 493-496.

Штейн С. И.

О кризисе исторической науки. – LXI, 414-422.

Цветаева М.

Мой Пушкин. – LXIV, 196-234.

Цетлин М. О.

Ст.: О 14-ом декабря. – XXVI, 241-257; Рец.: О новом романе Мережковского (о романе «14 декабря»). – V, 254-262.

Юрьевский Е.

Чем может быть сейчас социализм? – LXIX, 294-317.

СОДЕРЖАНИЕ АЛЬМАНАХА РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ “ВЕЧЕ”. ВЫПУСКИ 1-7

І. Статьи

- Ананьев О.В.* П.В. Струве и современность: взгляд экономиста.-Вып.3.С.46-57.
Артемьева Т.В. Категории российской метафизики.-Вып.2.С.4-24.
Архимандрит Августин (Никитин). У святых Константинополя.-
Вып.3.С.67-88.
Архимандрит Августин (Никитин). Протоирей Федор Сидонский - философ
и богослов.-Вып.7.С.29-55.
Бродский А.И. Логика либерализма. (“Блеск” и “нищета” русских либералов)
Вып.4.С.49-58
Бродский А.И. Анатомия нравственного идеализма.-Вып.7.С.96-107.
Бурмистров А.С. Петербург Николая Николаевича Страхова.-Вып.4.С.165-
174.
Бухаркин П.Е. Образ “другого” в русской культуре и мифология Империи.-
Вып.4.С.5-19.
Воробьева С.А. Об исторической достоверности в русской философии (пер-
вая половина XIX века).-Вып.6.С.106-124.
Выжлецов Г.П. Русская философия ценностей и западная аксиология.-
Вып.5.С.53-73.
Герасимова Ю.В. Иконостас Петропавловского собора в Санкт-Петербурге: к
вопросу о соотношении иконографии и идеологии.-Вып.2.С.78-89.
Глотов Н.В. От антропоцентризма к биосферному мышлению.-Вып.6.С.182-
190.
Губин В.Д. В.В.Розанов и его учение о человеке.-Вып.5.С.38-52.
Гущин А.С. Памятники художественного ремесла Древней Руси X-XIII вв.-
Вып.4.С.63-76.
Гущин К.А. А.С.Гущин: история древнерусского искусства.-Вып.4.С.59-62.
Дмитриева Н.Л. Стихотворение Пушкина «Легенда» («Жил на свете рыцарь бед-
ный»).-Вып.5.С.91-101.
Дуденков В.Н. Русская идея и космизм.-Вып.6.С.197-208.
Евразийство (опыт систематического изложения).-Вып.1.С.26-35.
Евразийство: библиографический список.-Вып.1.С.36-37.
Ермичев А.А. П.Б.Струве и русский духовный ренессанс.-Вып.3.С.33-59.
Ермичев А.А. О мнимой ошибке русской философии.-Вып.4.С.175-188.
Ермичев А.А. Главная особенность русской истории философии.-Вып.6.С.36-59.
Жабрева А.Э. Боярский и дворянский костюм XVII века как феномен русской
культуры.-Вып.4.С.151-164.
Замалеев А.Ф. “Протопоп вся Руси” (мировоззрение Аввакума Петрова).-
Вып.1.С.115-129.

- Замалева С.А.* Адаптация боевых искусств в России.-Вып.5.С.247-252.
- Захаров И.А.* «Гносеологическое преступление» доктора Чубова.-Вып.6.С.60-61.
- Исупов К.Г.* Москва и Петербург - диалог истории.-Вып.1.С.38-58.
- Каган М.С.* Чем же был XVIII век в истории русской культуры?.-Вып.3.С.20-32.
- Каган М.С.* Системность и целостность.-Вып.6.С.175-181.
- Келасьев В.Н.* Проблемы ноосферы и некоторые аспекты самоорганизации российского социума.-Вып.6.С.209-212.
- Кобзарь В.И.* Кафедра логики Санкт-Петербургского университета и история преподавания логики в России.-Вып.7.С.56-76.
- Козловский В.В., Савкин И.А.* "Третий путь" евразийства.-Вып.1.С.17-25.
- Коротков В.И.* Развитие концепции ноосферы на основе парадигмы синергетики.-Вып.6.С.129-148.
- Корчагин В.Ф.* Логика нравственной теории. Заметки философа. Предисловие и публикация А.Спеевельд.-Вып.5.С.25-37.
- Куницын А.П.* Наставление воспитанникам.-Вып.2.С.42-45.
- Куницын А.П.* О конституции.-Вып.2.С.42-45.
- Лавров С.Б.* Концепция устойчивого развития: возражения науки и трудности практики.-Вып.5.С.5-11.
- Малинов А.В.* Образ смерти в русской сказке.-Вып.3.С.163-178.
- Марков Б.В.* Старая и новая Россия: изменение менталитета.-Вып.3.С.5-19.
- Марков Б.В.* Экономический порядок и право в российской повседневности.-Вып.7.С.8-28.
- Мыльников А.С.* Ренессанс: метафора или понятийная категория? (к диалектике культурно исторического процесса).-Вып.1.С.3-16.
- Никольский Б.* Что имеем - не храним.-Вып.3.С.58-66.
- Пичурина О.А.* Толстой и официальное православное богословие.-Вып.1.С.145-179.
- Портнов А.Н.* Философия языка Г.Г.Шпета: внутренняя форма, смысл, знак.-Вып.4.С.20-48.
- Прокудина М.Н.* Интервью с главным кардиологом Санкт-Петербурга В.А.Алмазовым.-Вып.5.С.12-15.
- Пуляев В.Т.* За новое гуманитарное миропонимание.-Вып.7.С.5-7.
- Радеев А.Е.* Недочитанный Котошихин.-Вып.7.С.216-223.
- Сагатовский В.Н.* Истоки экологической духовности в русской философии.-Вып.5.С.74-90.
- Сивак А.Ф.* Антиномия красоты в религиозном умозрении Ф.М.Достоевского и К.Н.Леонтьева.-Вып.1.С.130-144.
- Солонин Ю.Н.* Проблема единства знания: между системностью и целостностью.-Вып.6.С.166-174.
- Степанова А.С.* Древняя стоя и русская философская мысль (опыт сравнительного исследования)-Вып.1.С.59-78.
- Степанов А.Д.* "Я увидел и отвернулся..." (Лев Тихомиров о русской революции).-Вып.1.С.95-105.
- Тимофеев А.И.* О духовном авторитете власти в русской философии рубежа столетий.-Вып.7.С.77-95.
- Тихомиров Л.А.* Национальный пророк интеллигенции.-Вып.1.С.106-114.

- Уваров М.С. Русские антиномии.-Вып.6.С.5-33.
Фрагменты ранних стоиков.-Вып.1.С.79-94.
Холостова Т.В. Ноосфера в человеческом измерении.-Вып.6.С.149-165.
Чубов П.Ф. О выработке мировоззрения.-Вып.6.С.62-105.
Шалабин Г.В., Суровцов Л.К. Экономика, окружающая среда и устойчивое развитие.-Вып.6.С.191-196.
Яров С.В. Политическая психология крестьян при переходе к "военному коммунизму" (по материалам северо-запада России).-Вып.2.С.49-77.
Яценко О.А. А.Н.Куницын: не востребовавшее наследие.-Вып.2.С.25-41.

II. Монографии.

- Кравченко В.В. Мария Безобразова.-Вып.4.С.77-150.
Некрасова Е.Н. Семен Франк.-Вып.2.С.91-179.
Рудаков Л.И. Петр Чаадаев.-Вып.7.С.108-215.
Слинько А.А. Против течения. Очерки русской гуманистической мысли.-Вып.3.С.89-162.
Удодов Б.Т. Пушкин: художественная антропология.-Вып.5.С.102-244.

III. Стихи, проза.

- Бурналейдт В. Стихи.-Вып.3.С.179
Виноградов И. Частицы бытия.-Вып.5.С.19-24.
Полякова Н. Городская карусель.Стихи.-Вып.5.С.16-18.

IV. Рецензии, библиография.

- Аккерман А. Рец.: Ackermann A., Raiser H., Uffelman D. (Hg) Orte des Denkens. Neue Russische Philosophie. Wien, "Passagen Verlag". 1995.
Бочаров А.Б. Рец.: Сабиров В.Ш. Русская идея спасения.-Вып.7.С.239-243.
Вильданова Р.И. Библиография русской эмиграции.-Вып.2.С.180-185.
Зорина Г.Н. Библиографические заметки.-Вып.7.С.246-248.
Косов Ю.В., Иванова И.Н. Рец.: Замалеев А.Ф., Осипов И.Д. Русская политология: обзор основных направлений.-Вып.7.С.234-239.
Лавров А.С. Рец.: Бубнов Н.Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVIII в. Источники, типы и эволюция. Санкт-Петербург, Библиотека Академии наук, 1995.434с.-Вып.5.С.253-256.
Лавров А.С. Рец.: Богданов А.П. От летописания к исследованию. Русские историки последней четверти XVII в.-Вып.7.С.224-229.
Малинов А.В. Рец.: Иванов С.А. Византийское юродство. Москва: Международные отношения, 1994.234с.-Вып.5.С.257-260.
Орлов К.В. Рец.: В.П.Рябушинский. Старообрядчество и русское религиозное чувство.// Русский хозяин: статьи об иконе. Москва-Иерусалим, 1994.240с.-Вып.3.С.185-191.
Портянкина А.Г. Рец.: Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель. М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993.-Вып.4.С.189-191.

Семаева И.И. Рец.: Емельянов Б.В., Новиков А.И. Русская философия серебрянного века: курс лекций.-Вып.7.С.234-239.

Чумакова Т.В. Из истории отечественной библиографии.-Вып.5.С.261-263.

V. Конференции, симпозиумы.

Милецкая И.В., Чумакова Т.В. Обзор материалов III Санкт-Петербургского симпозиума историков русской философии. «Нравственный идеал русской философии».-Вып.3.С.180-184.

Всероссийский симпозиум по вопросам теоретической разработки и преподавания этики.-Вып.5.С.245-246.

Первая международная конференция "Проблемы ноосферы и устойчивого развития".-Вып.6.С.213-215.

VI. Юбилей.

Игорь Яковлевич Фроянов.-Вып.6.С.34-35.

VII. Некрологи.

Александр Александрович Амосов.-Вып.6.С.216-220.

Составитель Г.Н.Зорина

От редакции

В 7-ом выпуске альманаха "Вече", на странице 243 вместо **Kegler D., Litschev A. Abschied vom Marxismus. Reinbek. 1992** следует читать **Ackermann A., Raiser H., Uffelman D. (Hg) Orte des Denkens. Neue Russische Philosophie. Wien, "Passagen Verlag". 1995.**

Составители антологии являются и авторами рецензии. На русский язык рецензия переведена Е.Аккерман.

Научное издание

ВЕСТЕ

Альманах русской философии и культуры

Выпуск 8

Сдано в набор 10.12.96. Подписано в печать 13.01.97. Формат 60×84 1/16.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 14.88. Тираж 1000 экз. Заказ № 6.

Санкт-Петербургская типография № 1 ВО “Наука”
199034, С.-Петербург, В-34, 9-я линия, 12.

13000

13p. / (648)