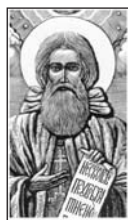


Д. В. Долгушин  
Д. А. Цыплаков

# Религиозно- философская культура России

*Учебное пособие для студентов вузов  
нефилософских специальностей*

## Часть I



Православная Гимназия во имя  
Преподобного Сергия Радонежского  
Новосибирск  
2011

ББК 86.372

Д-64

Под общей редакцией *Архиепископа Новосибирского и Бердского Тихона*

**Рецензенты:**

*Л.Г.Панин*, д.филол.н., профессор, *В.Ш.Сабиров*, д.филол.н., профессор,  
*Л.И.Боровиков*, к.п.н., доцент, *Н.Н.Попова*, директор Центра культурологического и религиозно-педагогического образования НИПКиПРО

*Рекомендовано экспертным советом НИПКиПРО для учителей общеобразовательных учреждений Новосибирской области, преподавателей системы повышения квалификации и переподготовки работников образования, студентов высших учебных заведений.*

**Авторский коллектив:**

*Долгушин Димитрий*, священник (Введение, гл. 1–5; гл. 6 § 1; гл. 7 § 1);  
*Цыплаков Димитрий*, диакон (гл. 6 § 2,3; гл. 7 § 2,3; гл. 8, 9; Заключение; Словарь терминов).

**Д-64 Долгушин Д.В., Цыплаков Д.А. Религиозно-философская культура России.**

Учебное пособие для студентов высших учебных заведений нефилософских специальностей. В 2-х частях. Ч. 1 / Под общ. ред. Архиепископа Новосибирского и Бердского Тихона. Новосибирск: Православная Гимназия во имя Преподобного Сергия Радонежского, 2011. – 333 с.

ISBN 978-5-7674-0046-1

Учебное пособие «Религиозно-философская культура России» знакомит с историей русской культуры, рассматривая ее сквозь призму религиозно-философской проблематики. Оно адресовано студентам высших учебных заведений нефилософских специальностей. Пособие имеет и культурологическую, и специально-философскую направленность и поэтому может быть использовано при чтении как историко-философских, так и культурологических учебных курсов, а также будет полезно и при проведении курсов повышения квалификации и переподготовки учителей средних школ, гимназий и лицеев по комплексному учебному курсу «Основы религиозных культур и светской этики», апробация которого началась в 2009 году. Пособие продолжает линию учебных материалов по православной культуре, выпускаемых Новосибирской епархией Русской Православной Церкви и может рассматриваться как продолжение учебного пособия «Православная культура России», выпущенного в 2002 г.

ISBN 978-5-7674-0046-1

© 2011 Православная Гимназия во имя Преподобного Сергия Радонежского

**ЧАСТЬ I**  
**Главы 1 – 5**

## Оглавление

<b>Предисловие</b> .....	<b>5</b>
<b>Введение</b> .....	<b>10</b>
<b>Глава 1. ИСТОКИ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЫ РОССИИ</b> .....	<b>15</b>
1.1. Философия в византийской культуре .....	16
1.2. Основные представители византийской патристики IV – X вв. ....	23
1.3. Византийская патристика о Боге, мире и человеке .....	36
<b>Глава 2. ФИЛОСОФСКИЕ ТЕМЫ В КУЛЬТУРЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ</b> .....	<b>55</b>
2.1. Философские темы в древнерусской литературе .....	56
2.2. Философские темы в древнерусской иконописи .....	68
2.3. Философские темы в творчестве преподобного Максима Грека .....	83
<b>Глава 3. РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА РОССИИ XVII – XVIII вв.</b> .....	<b>93</b>
3.1. Философия в культуре России XVII в. ....	94
3.2. Философия в культуре России XVIII в. ....	107
3.3. Философские темы творчества М.В.Ломоносова, святителя Тихона Задонского, Г.С.Сковороды .....	117
<b>Глава 4. РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА РОССИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА</b> .....	<b>143</b>
4.1. Религиозно-философские искания русского романтизма .....	144
4.2. Религиозно-философские искания западников .....	171
4.3. Религиозно-философские искания славянофилов .....	210
<b>Глава 5. РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИСКАНИЯ РУССКИХ ПИСАТЕЛЕЙ XIX ВЕКА</b> .....	<b>245</b>
5.1. Н.В.Гоголь .....	246
5.2. Ф.М.Достоевский .....	268
5.3. Л.Н.Толстой .....	302

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Русская религиозная философия XIX – XX вв. — одна из вершин отечественной культуры, интереснейшая страница нашего духовно-нравственного наследия. Религиозно-философская традиция сформировала целый ряд оригинальных философских направлений, значимых в контексте не только русской, но и общемировой философии. Она представляет интерес не только для тех, кто занимается философией профессионально, но и для самых широких кругов, поскольку в своих произведениях русские философы затрагивали ключевые мировоззренческие проблемы, волнующие каждого человека. Это позволило русской религиозной философии стать не только философским, но и общекультурным феноменом. По весомости и значимости вклада в мировую культуру ее вполне можно поставить рядом с русской классической литературой. Но если русская классическая литература подробно изучается в средней школе, то русская религиозная философия, как правило, оказывается вне поля зрения не только школьного, но и вузовского образования. В результате, даже окончив вуз, студенты негуманитарных специальностей имеют весьма смутные представления об этом масштабном явлении философской мысли, не знают важнейших имен и тем русской философии — целый пласт отечественного культурного наследия остается им практически неизвестен.

Сегодня в российских вузах продолжается процесс обновления гуманитарной компоненты высшего образования. Думается, что курсы, посвященные изучению наследия русских религиозных философов, могут занять важное место в этом процессе. Знакомство с русской религиозно-философской традицией имеет не только **научно-познавательное**, но и **воспитательное** значение. Произведения русских философов учат задумываться над вечными вопросами жизни, побуждают к формированию собственной мировоззренческой и гражданской позиции, что особенно важно сейчас, когда Россия ищет национальную идею, идею возрождения духовной и нравственной силы нации. Знакомство с русской религиозно-философской традицией способствует сохранению преемственности отечественной культуры, формированию духовных основ современного российского общества и жизненных ориентиров российской молодежи.

### Цели и задачи учебного пособия

Учебное пособие «Религиозно-философская культура России» адресовано студентам высших учебных заведений нефилософских специальностей. Оно имеет и **культурологическую**, и **специально-философскую** направленность и поэтому может быть использовано при чтении как историко-философских, так и культурологических учеб-

ных курсов. Оно будет полезно и при проведении курсов повышения квалификации и переподготовки учителей средних школ, гимназий и лицеев по комплексному учебному курсу «Основы религиозных культур и светской этики», апробация которого началась в 2009 году.

**Цель** пособия состоит в том, чтобы познакомить учащихся с русской религиозно-философской традицией, показать ее место в отечественной культуре. Этим определяются **задачи** курса:

- познакомить учащихся с основными именами и темами русской религиозно-философской традиции;
- показать ее истоки, связанные как с богословием и философией Византии, так и с западноевропейской философией;
- указать на философские темы отечественной литературы и искусства, на мировоззренческие искания русских писателей;
- сквозь призму истории религиозно-философской мысли дать представление об основных направлениях развития отечественной культуры;
- выделить и охарактеризовать основные мировоззренческие инварианты и магистральные проблемы русской религиозной философии;
- пробудить у студентов интерес к самостоятельному осмыслению ключевых мировоззренческих проблем и тем самым способствовать формированию у них устойчивой жизненной мировоззренческой и гражданской позиции.

Учебное пособие может послужить молодежи в формировании собственной жизненной философии, мировоззрения, выбора правильной жизненной позиции, обретении истинного смысла и цели жизни.

### **Структура учебного пособия**

Учебное пособие «Религиозно-философская культура России» помимо Введения и Заключения содержит **девять глав**.

*Первая глава* знакомит с богословской и философской традицией Византии, которая в значительной мере задала культурную среду, определила проблематику, методы и пути рассмотрения ключевых мировоззренческих вопросов для русской мысли.

*Вторая глава* характеризует философскую мысль Древней Руси. Отсутствие в России до XVIII в. интереса к отвлеченному философствованию объясняется не отсутствием интереса к самостоятельной мысли, а напротив, глубиной религиозного мирозерцания, в котором находили удовлетворение запросы пытливого ума наших

предков. Не случайно они ученость называли любомудрием, то есть любовью к мудрости. Тому, как это любомудрие проявлялось в древнерусской литературе и иконописи, посвящены 1 и 2 разделы этой главы. Последний раздел рассказывает о человеке, в мысли и жизни которого переплелись и византийская, и древнерусская, и западноевропейская культурные традиции — о преподобном Максиме Греке.

*Третья глава* говорит о философии в России XVIII — начала XIX вв. В ней рассматривается как интенсивное западное влияние в философской культуре этого времени, так и преемственность ее с древнерусской традицией (на материале жизни и творчества святителя Тихона Задонского, М. В. Ломоносова, Г. С. Сковороды).

Для названия *четвертой главы* использовано выражение протоиерея Георгия Флоровского и Д. И. Чижевского — «философское пробуждение». Речь идет о философских кружках русской молодежи 1820 – 1840-х годов. В этих кружках осваивалось и усваивалось влияние немецкого идеализма. Тогда же в произведениях И. В. Киреевского была, по выражению Н. О. Лосского, намечена программа развития русской философии — на языке современной западной образованности выразить православное духовное предание, воспринятое Русью от Византии. В рамках этой главы рассматриваются также религиозно-философские искания русских романтиков, а также западников и славянофилов.

*Пятая глава* знакомит с мировоззренческими исканиями великих русских писателей XIX в. — Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого.

*Шестая глава* посвящена русской религиозной философии второй половины XIX в. Предметом рассмотрения в ней становится историософия Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева, Н. Ф. Федорова, философия В. С. Соловьева, а также философия П. Д. Юркевича и В. И. Несмелова.

*Седьмая глава* рисует картину бурной религиозно-философской жизни Серебряного века. Из многообразия русских духовных исканий этого времени выбраны три наиболее интересных в философском отношении направления: попытки создания «нового религиозного сознания» (В. В. Розанов, Д. С. Мережковский), попытки «воцерковления платонизма» (протоиерей Сергей Булгаков, священник Павел Флоренский) и русский экзистенциализм (Н. А. Бердяев, Лев Шестов).

*Восьмая глава* посвящена русской религиозной философии XX в. В рамках ее тематики рассматривается философия интуитивизма Н. О. Лосского и С. Л. Франка, философия И. А. Ильина, Л. П. Карсавина и А. Ф. Loseва.

*Девятая глава* рассказывает об опыте религиозно-философского осмысления некоторых актуальных проблем современности (этика предпринимательства, медицины и благотворительности, проблема прав и достоинства человека) в «Социальной концепции Русской Православной Церкви» и в документах Русских Народных Соборов.

В конце книги приведены *Словарь терминов*, используемых в учебном пособии, в котором разъясняются религиозные, философские и культурологические термины, встречающиеся в текстах параграфов, и *Указатель имен*.

### **Авторский коллектив**

Главы 1, 2, 3, 4, 5; параграф 1 главы 6 и параграф 1 главы 7, а также Введение написаны *священником Димитрием Долгушиным, кандидатом филологических наук*. Им же составлен Указатель имен.

Главы 8, 9; параграфы 2, 3 главы 6; параграфы 2, 3 главы 7; Заключение; Словарь терминов написаны *диаконом Димитрием Цыплаковым, кандидатом философских наук*.

### **Апробация учебного пособия**

Пособие продолжает линию учебных материалов по православной культуре, выпускаемых Новосибирской епархией Русской Православной Церкви, и может рассматриваться как продолжение учебного пособия «Православная культура России», выпущенного в 2002 г.<sup>1</sup>

Концептуальная идея и инициатива создания учебного пособия «Религиозно-философская культура России» принадлежит *Архиепископу Новосибирскому и Бердскому Тихону*, по благословению которого авторами данного пособия в 2002 г. была разработана рабочая программа курса «Религиозно-философская культура России», рекомендованная кафедрой философии НГУ «для преподавателей высших учебных заведений, учителей старших классов общеобразовательных школ, гимназий и лицеев, студентов высших учебных заведений»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Пивоваров Б.И., протоиерей*. Православная культура России: Учебное пособие для учащихся старших классов школ, гимназий и лицеев. Новосибирск: Православная Гимназия во имя Преподобного Сергия Радонежского, 2002.

2-е изд., испр. и сокр. Новосибирск: Православная Гимназия во имя Преподобного Сергия Радонежского, 2010.

<sup>2</sup> Религиозно-философская культура России. Программа факультативного курса / Сост. Д.А.Цыплаков, Д.В.Долгушин. — Новосибирск, 2002. (Электронный вариант см.: <http://orthgymn.ru/publish/programs/rfkr-program/>)



С 2003 г. осуществлялась апробация учебного курса «Религиозно-философская культура России» в учебных заведениях г. Новосибирска. В настоящее время этот курс читается в качестве обязательного в Новосибирской Свято-Тихоновской Православной Духовной Семинарии и в Новосибирском Свято-Макарьевском Православной Богословском Институте, в качестве спецкурса — на гуманитарном факультете Новосибирского государственного университета и в СУНЦ НГУ (Физматшколе), на факультете культуры и дополнительного образования Новосибирского государственного педагогического университета, на факультете психологии Сибирского независимого института. Лекции по «Религиозно-философской культуре России» читались на курсах повышения квалификации учителей школ, гимназий и лицеев в Центре религиоведческого и культурологического образования при Новосибирском институте повышения квалификации и переподготовки работников образования, а также на курсах педагогического мастерства Православной Гимназии во имя Преподобного Сергия Радонежского.

### Благодарности

Авторы учебного пособия выражают свою искреннюю благодарность *Архиепископу Новосибирскому и Бердскому Тихону*, по благословению и при поддержке которого шла работа над книгой; председателю отдела образования Новосибирской епархии *протоиерею Борису Пивоварову*, оказывавшему помощь при написании пособия, а также всем, кто способствовал его написанию и апробации: декану гуманитарного факультета НГУ *Л.Г.Панину* и его заместителю *О.Г.Щегловой*, декану факультета культуры и дополнительного образования НГПУ *М.И.Стрельцовой*, заведующему Гуманитарной кафедрой СУНЦ НГУ *В.А.Миндолину*, ректору СНИ *А.Ф.Ревуженко*, доценту НГУ *В.Н.Акулинину*, сотруднице библиотеки НГУ *Е.Г.Нус*, директору Православной Гимназии во имя Преподобного Сергия Радонежского *Л.П.Тальшевой*. Свою глубокую признательность мы выражаем также *К.В.Робак*, *Л.В.Долгушиной*, *Ф.Ф.Ахмадиевой*, *Е.Ю.Бабенкову* и другим сотрудникам Православной Гимназии, оказавшим помощь в работе над текстом книги.

## ВВЕДЕНИЕ

Как известно, слово «философия» произошло от греческих слов *φιλέω* («филэо» — люблю) и *σοφία* («софия» — мудрость), поэтому на русский язык его в старину переводили словом «любомудрие». Именно так — философами, любителями мудрости, примерно с VII в. до Рождества Христова называли в Древней Греции людей, которые, удивившись прекрасному устройству мира, стали искать ответ на вопрос о смысле бытия. В отличие от мудрецов-софистов они не утверждали, что уже обладают истинным знанием, но говорили, что стремятся его найти. В их устремленности к познанию истины проявилось извечное свойство человеческой природы, о котором замечательно сказал А.С. Пушкин в первой строке своего «Пророка»:

«Духовной жаждою томим...».

В отличие от растений и животных человек испытывает не только физиологическую, но и духовную жажду. Он хочет не просто жить, но и знать, зачем живет. Ему недостаточно жизни, ему нужен и смысл жизни.

Искание смысла сродни религиозному исканию. О том же чувстве духовной жажды, что и Пушкин, писал за пятнадцать веков до него христианский богослов Августин Блаженный: *«Для Себя создал Ты нас, Господи, и не успокоится сердце наше в нас, пока не найдет Тебя»*. Среди определений философии в Древней Руси было распространено такое: *«Философия есть любление премудрости, премудрость же истинная Бог есть, и убо любовь, яже к Богу, сия есть истинная философия»*.

У религии и философии один вопрос, одна жажда, одно стремление к абсолютной истине — хотя ответа на этот вопрос, утоления этой жажды они ищут по-разному: философия с помощью категорий и понятий, религия с помощью духовного опыта веры. Тем не менее, они близки. Религия — это не только колыбель, но и вечная спутница философии.

Знаменитый русский философ Н.О. Лосский пишет о их сотрудничестве: *«Главная задача философии состоит в том, чтобы дать учение о мире как целом, опираясь на все виды опыта. Религиозный опыт доставляет наиболее важные для этой цели данные, завершающие все наше миропонимание и открывающие высший смысл мирового бытия. Философия, учитывающая этот*

*опыт, неизбежно оказывается насквозь религиозною*. Традиция именно такой религиозной философии и будет предметом нашего рассмотрения. Мы сосредоточим свое внимание на тех отраслях философского знания, где философия и религия идут рука об руку, где ставится вопрос о смысле — человека (антропология), нравственности (этика), истории (историософия), мира (метафизика), красоты (эстетика). Нас будут интересовать и учение о бытии (онтология), и учение о познании (гносеология).

Философия может существовать в разнообразных формах. Сегодня она чаще всего выступает как академическая дисциплина, которая преподается в учебных заведениях, имеет свое научное сообщество, рейтинговые журналы, советы по защите диссертаций и т.д. Но в таком «институционализированном» виде философия появилась в России совсем недавно — всего лишь около полутора веков назад. Значит ли это, что до этого философии в России не было? Если понимать философию как «любомудрие», как искание истины и смысла, то, конечно — нет, не значит. В своем «неинституционализированном» виде философия была свойственна русской культуре изначально. Ведь искания истины и смысла могут выражаться не только на языке лекции или трактата, но и на языке художественной литературы, публицистики, эссеистики, даже живописи, музыки. Многие явления русской культуры XI — XXI веков наполнены философским содержанием.

С. С. Аверинцев в связи с этим писал: *«Русь до XVII в. не знала школьной философии <...>. Но это не значит, что на Руси не было своего философского осмысления бытия, только философствование осуществлялось в специфических формах — в формах иконописания. Не в трактатах, а в иконах, не в силлогизмах и дефинициях, а в зримых явлениях красоты — достаточно строгой, твердой и незамутненной, чтобы пропускать чистый свет духовного смысла, — приходится искать центральные идеи древнерусской культуры. Творчество красоты приняло на себя дополнительные функции, которые в других культурах принимало на себя абстрактное мышление. <...> Последние два века дали русских философов, подчас замечательных, но еще вопрос, не содержится ли подлинная русская философия в стихах Пушкина и Тютчева, в романах Достоевского, быть может, в музыке Скрябина»*.

Созвучные мысли о взаимопроникновении философии и литературы высказывал в начале XX в. критик А. С. Волжский (Глинка): *«Русская художественная литература — вот истинная философия, самобытная, блестящая философия в красках слова, сияющая радугой мыслей, облеченная в плоть и кровь образов художественного творчества. Всегда отзывчивая к настоящему, временному, русская художественная литература в то же время всегда была сильна мыслью о вечном, непреходящем; почти всегда в глубине ее шла неустанная работа над самыми важными, неумирающими и значительными проблемами человеческого духа; с проклятыми вопросами она почти никогда не расставалась»*.

Таким образом, можно согласиться с выводом А. Ф. Лосева о том, что *«почти вся русская философия являет собой до-логическую, до-систематическую, или, лучше сказать, сверх-логическую, сверх-систематическую картину философских течений и направлений»*. А это значит, что при изучении истории русской религиозной философии в поле нашего внимания должны попадать не только собственно философские тексты, но и широкий круг культурных явлений — в частности, изобразительное искусство, поэзия, художественная проза. Более того, поскольку для многих русских мыслителей было свойственно, по выражению В. И. Иванова, *«жить философией и философствовать жизнью»*, наше внимание должны привлечь и их биографии. Ведь жизненный путь человека складывается не случайно. По выражению В. М. Живова, *«биография — это результат диалогического взаимодействия философского мировоззрения и жизненных обстоятельств»*, и она является самым непосредственным проявлением религиозно-философских исканий.

Таким образом, предметом нашего изучения будет история русской культуры, рассмотренная сквозь призму религиозно-философской («смысложизненной») проблематики. При этом мы не будем забывать, что за всяким явлением культуры стоит создатель — человек с его духовной жаждой и извечным стремлением ответить на вопрос о смысле и истине.

Каждая глава учебного пособия сопровождается вопросами и заданиями, списком источников и литературы. Эти списки не являются исчерпывающими. В них указывается не вся литература вопроса, а в основном та, которая была непосредственно

использована при написании параграфов. Авторы старались не отягощать издание научно-справочным аппаратом, поэтому подстрочные сноски делаются только на те работы, которые не вошли в список литературы. Для удобства чтения параграфов цитаты из произведений рассматриваемых в них философов даются курсивом.

В последние годы в России вышло довольно много учебной литературы (учебников, учебных пособий, курсов лекций) по русской философии. Фундаментальным изданием является написанный большим коллективом специалистов учебник: *История русской философии: Учебник для вузов / Редкол.: М.А.Маслин и др. М.: Республика, 2001. — 639 с.* Не ставя себе задачей давать оценку тем или иным современным опытам разработки данной проблематики, в приведенный ниже список общей литературы по курсу мы включили лишь те произведения, которые давно уже стали классическими, и те, которые наиболее близки нам по своей концепции.

И последнее. По выражению знаменитого Козьмы Пруткова, «*нельзя объять необъятное*». Предлагаемое пособие далеко не исчерпывающе. Многие сюжеты (особенно связанные с очень богатой и разнообразной религиозно-философской культурой Серебряного века) остались за его пределами. Поэтому надеемся, что оно станет для читателей лишь введением в самостоятельное изучение по-настоящему увлекательной и неизменно интересной истории русской религиозной мысли.

## Общая литература по курсу

1. Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии / Сост., вступ. ст., примеч. Б.В.Емельянова, К.Н.Любутина. Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991.
2. *Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс – Традиция, 2001.
3. *Зеньковский Василий, протоиерей.* История русской философии. Т. 1, 2. Ростов на Дону: Феникс, 1999.
4. *Лосский Н.О.* История русской философии. М.: Высшая школа, 1991.

5. Н.А. Бердяев о русской философии / Сост., вступ. ст. и примеч. Б.В. Емельянова, А.И. Новикова. Ч. 1, 2. Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991.
6. *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998.
7. *Флоровский Георгий, протоиерей.* Пути русского богословия. Киев, 1991.
8. *Хоружий С.С.* О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000.
9. *Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994.

## ИСТОКИ РЕЛИГИОЗНО- ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЫ РОССИИ

Течение реки начинается с истока. Жизнь человека начинается с рождения. С чего же начинается история национальной культуры? Можно ли указать дату ее рождения, найти на карте истории точку ее истока? Ответ на эти вопросы всегда связан с трудностями. Формирование культуры — процесс медленный и постепенный, занимающий столетия, и не всегда можно указать конкретное событие, ставшее отправной точкой, истоком данной культуры.

Однако для русской культуры такое событие может быть указано. Вот что пишет об этом академик Д. С. Лихачев: «Сама по себе культура не знает начальной даты, как не знают начальной даты и сами народы, племена, поселения. Все юбилейные начальные даты этого рода обычно условны. Но если говорить об условной дате начала русской культуры, то я, по своему разумению, считал бы самой обоснованной 988 год». 988 год — это год Крещения Руси, и именно эту дату Д. С. Лихачев считал годом рождения русской культуры.

Крещение крепкими нитями культурного преемства соединило Древнюю Русь с Византией. Византийцы стали для нас не только наставниками в вере, но и учителями в культуре. Именно из Византии, через посредство созданной святыми братьями Кириллом и Мефодием славянской письменности, на Русь пришли первые книги. Вслед за грузинами, болгарами, сербами восточные славяне в 988 г. вошли в «византийское содружество». В основу древнерусской культуры легла византийская традиция.

«История русского просвещения начинается с Крещения Руси,— считает известный исследователь Г. В. Флоровский.— Языческое время остается за порогом русской истории. Это не значит, что не было языческого прошлого. Оно было, и побледневшие, но не стершиеся до конца следы его надолго сохраняются в памяти народной и в народном складе. Но только с Крещением пробуждаются творческие силы народа. Принятие веры Христовой вводит Русь в живую связь и взаимодействие с окружающим культурным миром. Русь становится ученицею и наследницей древней Византии и получает от нее великое и многоценное сокровище религиозной, православной культуры. Первые русские учителя — это пастыри и учителя Церкви, первые школы — храмы и монастыри».

## 1.1. Философия в византийской культуре

**Характерные черты византийской цивилизации.** Византийская цивилизация сформировалась как синтез трех начал: античной культуры, римской государственности и православной христианской веры. Рассмотрим, каким образом эти три элемента византийского синтеза вошли в соединение друг с другом и определили своеобразие византийской цивилизации.

В государственном отношении Византия была непосредственным продолжением Римской империи, ее восточной частью, устоявшей в бурях великого переселения народов IV – V вв.

В I – II вв. Римская империя заключала в своих границах обширные пространства от Британии на севере до Египта на юге, от берегов Атлантического океана на западе до берегов реки Евфрат на востоке. Такой гигантской территорией, населенной множеством разных народов, было трудно управлять из одного центра. Поэтому в 285 г. император Диоклетиан разделил Римскую империю на две части — Западную и Восточную. Во главе каждой из них отныне был свой император, в каждой из них была своя столица. И хотя Западная и Восточная Римские империи считались частями одного государства, они были достаточно самостоятельны относительно друг друга.

Их исторические судьбы складывались по-разному. Западная Римская империя во время великого переселения народов, охватившего всю Евразию в IV – V вв., была завоевана варварскими племенами германцев. В 476 г. последний западный римский император был свергнут, и преемственность императорской власти в ней прервалась. Восточная Римская империя, напротив, устояла под напором варварских нашествий и продолжала существовать до самого 1453 г., когда наконец и ее столица была захвачена турками-османами. Таким образом, она пережила свою западную сестру на целое тысячелетие. Восточную Римскую империю и принято называть Византией.



### Это интересно

Слово «Византия» происходит от названия греческой колонии Византий, на месте которой в 330 г. была основана столица Восточной Римской империи г. Константинополь. Сами ее жители так свою страну не называли: они называли ее Римской империей, а себя — римлянами (по-гречески — «ромеями»), термин же «Византия» ввели в оборот историки.







### **Византийская империя в VI веке при императоре Юстиниане**

Будучи непосредственным продолжением Римской империи, Византия унаследовала богатые традиции римского права и государственности, римской политической и административной системы.

Поскольку Восточная Римская империя не подверглась варварскому завоеванию, она сохранила достижения античной культуры в гораздо большем объеме, чем Западная Европа. Если на Западе в раннем средневековье исчезли школы и библиотеки, а вместе с ними — грамотность и книжное образование, практически полностью утратилось знание древнегреческого языка, то на Востоке традиции античной культуры никогда не прерывались: в школах продолжали изучать Гомера и Гесиода, в рукописных мастерских переписывались книги Платона и Аристотеля, а знание древнегреческого языка не могло утратиться хотя бы потому, что он был родным для большинства населения. Таким образом, Византия органично восприняла наследие античной культуры.

Но при этом наследие античности было переосмыслено Византией в свете христианского мировоззрения. Именно христианская вера стала духовной основой византийского синтеза.

В Римской империи христианство считалось недопустимой религией. Христиан преследовали и гнали. За одно только исповедание веры во Христа человек мог быть подвергнут смертной



**Император Константин Великий.  
Фрагмент мозаики. Собор Святой  
Софии в Константинополе.  
Конец X в.**

казни. Отношение к христианам изменилось в 313 г., когда императоры Константин и Ликийский издали Миланский эдикт — указ о веротерпимости, провозгласивший христианскую веру дозволенной религией. Прекращение гонений привело к увеличению количества христиан, однако некоторые из новообращенных приносили в Церковь свои прежние, еще языческие представления. Поэтому именно в IV в. в христианской среде широко распространились еретические движения. Еретиками (от греч. «ерео» — выбираю) называли тех, кто принимал веру Церкви не целиком, а избирательно, пытался подменить ее своим собственным учением. Крупнейшим еретическим движением IV в. было

арианство. На защиту веры Церкви от арианства выступили православные. В конце концов им удалось отстоять веру Церкви от арианских искажений. В 381 г. император Феодосий провозгласил православие верой, которую исповедует римское государство. Именно православие стало духовной основой византийской культуры, византийского синтеза.

В Византии произошло воцерковление античной культуры («воцерковление эллинизма», по словам Г. В. Флоровского). Она наполнилась новым, христианским содержанием, стала использоваться для сообщения евангельского благовестия. Приемы и правила, выработанные античной риторикой, формировали литературный облик церковной проповеди, поэтика и размеры античного стихосложения оказывали влияние на христианскую гимнографию, а традиции античной живописи и пластики — на иконографию. Молодая христианская культура, культура православной Византии, вбирала в себя лучшие достижения культуры античной.



«Ни один из продуктов классического гения не был в Византии отброшен совершенно: она сохранила все виды искусства, науки, права, но лишь придала всему этому своеобразную окраску. Отличительная черта новой культуры — это глубокая религиозность, религиозность с отпечатком аскетической требовательности. Эта черта проникла во все стороны жизни, пропитала все отрасли науки и искусства, охватила все классы общества. Религиозные интересы получили в Византии решительное преобладание, и церковная жизнь заметно выступила на первый план. Церковный и светский элемент вступили в тесное взаимное проникновение. Государство и Церковь составили как бы одно неразрывное целое: церковно-гражданские уложения номоканонов красноречиво говорили об этом. Монашество из скромного явления церковной жизни разрослось в огромную культурно-общественную силу и все более и более расширяло свое влияние на духовную жизнь страны. Вся культура Византии неограниченно приближалась к идеалу церковности. В области церковной жизни византийцы стали искать удовлетворения лучшим стремлениям духа. Философские навыки их нашли себе богатую пищу в богословии, эстетический вкус — в развитии культовой стороны богослужения, в грандиозных созданиях христианского искусства», — пишет исследователь византийской культуры и богословия С. Л. Епифанович<sup>1</sup>.



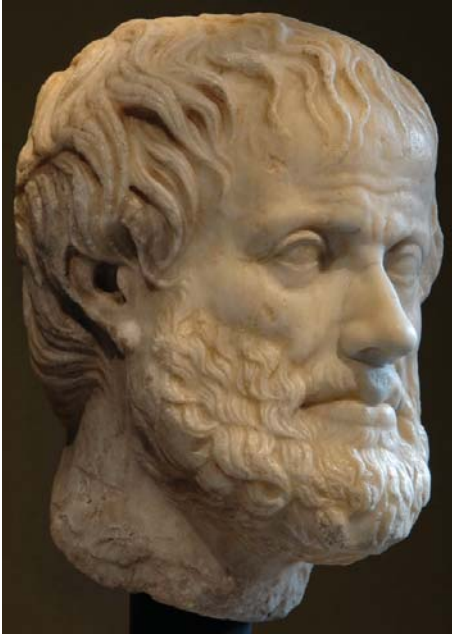
Какое же место в православной культуре Византии заняла философия?

**Истоки византийской патристики.** Традиция античной философской мысли зародилась приблизительно за семьсот лет до Рождества Христова. Первыми философами принято считать живших тогда Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, Гераклита. Они старались отыскать непреходящую первооснову бытия, ответить на вопрос: «Что является первоначалом мира?» Фалес считал, что такой первоосновой («архэ») является вода, Анаксимен — воздух, Анаксимандр — «безграничное», Гераклит — огонь. При несходстве решений эти мыслители сходились в постановке проблемы. Многообразие явлений они пытались свести к единой сущности и выразить через общее понятие. Именно это и поз-



Фалес (625–540 до Р.Х.)

<sup>1</sup> Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996. С. 14.



**Аристотель  
(384–322 до Р.Х.)**

воляет признать их настоящими философами, ведь метод философии в том и состоит, чтобы объяснить мир через систему понятий, а не через миф или художественный образ.

В V – IV вв. до Р.Х. греческая философия достигла расцвета. Это было время, когда на афинской агоре (торговой площади) учил Сократ, когда в рощах Академа и Ликее вели свои занятия Платон и Аристотель. Завоевания Александра Македонского распространили греческую культуру по всему Востоку, вместе с ней распространялась и философия. В эту эпоху сложились новые философские школы и направления — стоики, скептики, эпикурейцы.

Новые завоеватели средиземноморского круга земель — римляне — были поначалу чужды интереса к философии. Но, подчинив Грецию политически, они сами оказались завоеваны греческой культурой, и в Римской империи античная философия вступила в эпоху своего последнего, но яркого цветения.

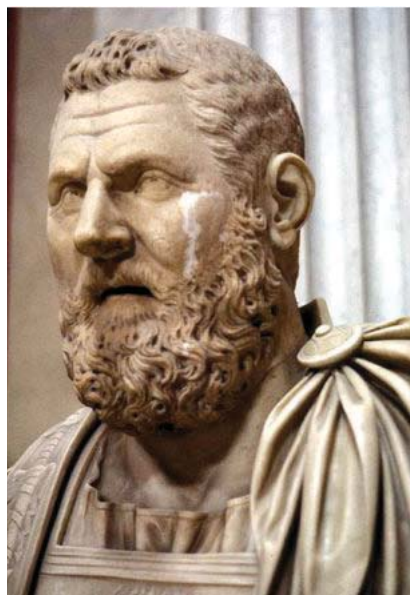
В различных городах империи в I – III вв. от Р.Х. действовали многочисленные школы, в которых учили риторике и философии, издавались философские сочинения. Особенной популярностью пользовались стоицизм и неоплатонизм. Именно в это время пишут свои сочинения стоики Сенека и Марк Аврелий, неоплатоники Плотин и Порфирий.

Быстро растущая христианская Церковь не могла пройти мимо философии. Церкви нужно было выработать свое отношение к ней. У христианских авторов I – III вв. можно встретить разные, подчас диаметрально противоположные высказывания по этому поводу.

Так, Тертуллиан считал, что античная философия и христианская вера абсолютно несовместимы. *«Что Афины — Иерусалиму? что Академия — Церкви? что еретики — христианам? <...> Господа должно искать в простоте сердца. Да запомнят это все,*

кто хотел сделать христианство и стоическим, и платоническим, и диалектическим», — писал Тертуллиан. По-другому рассуждал святой Иустин Философ. В своих сочинениях он специально подчеркивал сходство мнений античных философов с верой, хранимой Церковью. «Мы иное утверждаем согласно с уважаемыми у вас поэтами и философами, а другое — полнее и достойнее Бога, нежели они», — обращался он к язычникам. Некоторых из античных философов Иустин даже называл «христианами до Христа».

Особенно большое значение придавали философии представители александрийской школы церковного богословия. Так, Климент Александрийский считал античную философию «предуготовительным учением, пролагающим и выравнивающим путь ко Христу», своего рода



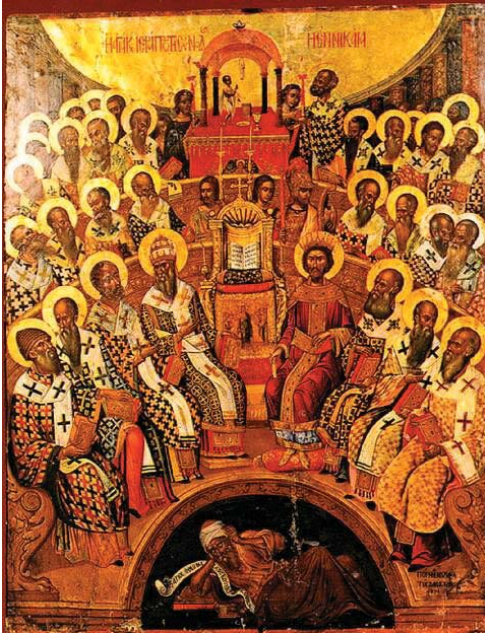
**Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс (ок. 155 – ок. 220)**

для язычников. Знаменитый Ориген, учившийся философии у основателя неоплатонизма Аммония Саккаса, рассматривал ее как подготовку к богословию, как средство пробудить в слушателе стремление к истине, к духовному, заставить задуматься над смыслом жизни, вырваться из плена «житейских попечений».



**Св. мученик Иустин Философ (ок. 100 – 166). Икона. Греция**

Важнейшим периодом в формировании византийской культуры стал IV в., когда в Римской империи прекратились гонения на христиан, и христианская вера распространялась все шире и шире. В церковном богословии в это время все чаще стали использоваться терми-



**Первый Вселенский Собор (325 г.)  
Икона. В центре справа — император  
Константин Великий. Внизу — Арий**

тианского содержания философскими идеями того или иного философа. Напротив, оно служило лишь точному выражению христианской веры. «Греческая святоотеческая мысль оставалась открытой в отношении греческой философской проблематики, но избегала пленения философскими *системами* эллинов», — подчеркивает крупнейший знаток византийского богословия протоиерей Иоанн Мейендорф. В результате «встречи» христианского богословия с античной философией сложилась традиция патристики.

Патристикой (от греческого *πατήρ* или латинского *pater* — отец) называют учение тех церковных писателей, которых христианская традиция признает «отцами Церкви» или «святыми отцами». К их числу принято относить богословов, отличавшихся святостью жизни и чистотой веры. Наиболее выдающимися представителями византийской патристики IV – XIV вв. были святые Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Григорий Палама.

О них и пойдет речь в следующем параграфе.

ны из арсенала греческой философии. Они были необходимы для того, чтобы на ясном и точном, понятном для образованного человека той эпохи языке выразить веру Церкви. Так, на Первом Вселенском Соборе (325 г.) для того, чтобы выразить церковную веру в одновременное Единство и Троичность Божества, были употреблены философские термины «сущность», «единосущие». Позже в трудах православных богословов получили церковно-богословское истолкование такие термины, как «ипостась», «природа».

Использование этих и других философских терминов не приводило к подмене христианского содержания философскими идеями того или иного философа.

## 1.2. Основные представители византийской патристики IV – X вв.

**Великие каппадокийцы.** «Золотым веком» византийской патристики был IV в. Именно тогда жили выдающиеся богословы — святители Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский. Их принято называть великими каппадокийцами, потому что они были родом из Каппадокии — области в Малой Азии. Все они происходили из знатных и благочестивых христианских семейств и хорошо знали друг друга. Василий Великий и Григорий Нисский были родными братьями, а Василий Великий и Григорий Богослов — близкими друзьями.

Дружба между ними началась в Афинах, куда тот и другой приехали для завершения образования. Учиться в древности означало странствовать. Городов, в которых имелись высшие школы, было не так много. Поэтому молодым людям, желавшим усовершенствоваться в той или иной науке, приходилось отправляться в путешествие. Тот, кто хотел стать философом или ритором, чаще всего отправлялся в Афины.

Несмотря на то, что времена Платона и Аристотеля давно миновали, Афины и в IV в. продолжали оставаться философской столицей средиземноморского мира. Сотни юношей спешили сюда для того, чтобы получить образование в знаменитой, основанной еще Платоном афинской Академии.



### Это интересно

Прибывших в Афины новичков по установившемуся обычаю подвергали испытанию. Первые дни их осыпали насмешками, часто колкими и болезненными для самолюбия, — «для того, чтобы сократить высокоумие поступающего вновь». Затем, выстроившись попарно в шумную процессию, студенты вели новоприехавшего в городскую баню, по дороге продолжая смеяться над ним. Если он выдерживал все это, то по выходе из бани его мучения заканчивались. Студенты принимали его в свое «собратство» как равного. Григорий приехал в Афины несколько раньше Василия и, зная о выдающихся способностях своего будущего друга, настоял, чтобы Василия избавили от испытаний и приняли с уважением с самого начала. «Это было начатком нашей дружбы. Отсюда первая искра нашего союза», — вспоминал позже Григорий.



Друзья вместе занимались науками, жили под одной крышей, питались с одного стола, были единомышленны во всем. *«Каждый из нас славу друга почитал собственной своею. Казалось, что одна*



**Святые Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст.  
Икона. Византия, XIV в.**

*душа в обоих поддерживает два тела. Мы были один в другом и один у другого», — рассказывает Григорий Богослов. Оба были увлечены учебой, и оба жили напряженной духовной христианской жизнью. Они знали лишь две дороги — в христианские храмы и в Академию. «Другие же дороги — на праздники, в зрелища, в народные стечения, на пиршества, представляли мы желающим», — вспоминает Григорий.*

После окончания учебы друзья посвятили себя служению Церкви. Василий становится архиепископом в главном городе Каппадокии — Кесарии Каппадокийской. Время, на которое пришлось его епископство,

было весьма тяжелым для православия. Император восточной части Римской империи Валент открыто покровительствовал арианам: передавал им храмы, епископские кафедры в важнейших городах.

Борьбе с арианством Василий посвятил все свои силы, весь свой талант проповедника, писателя и организатора. Но в этой борьбе ему нужны были помощники. Поэтому он стремился возвести на епископские престолы каппадокийских городов своих единомышленников. Своего брата Григория он сделал епископом города Ниссы, а своего друга Григория Богослова — епископом города Сасимы.

Через некоторое время к Григорию из Константинополя пришло приглашение возглавить небольшую православную общину, уцелевшую в столице после гонений со стороны ариан. Григорий принял его.

В это время к власти пришел император Феодосий, в отличие от арианина Валента покровительствовавший православным. В 381 г. по его инициативе в Константинополе был созван Второй Вселенский Собор, на котором арианство было окончательно



осуждено. Василию Великому не довелось дожить до этого события, он скончался двумя годами раньше, в 379 г., а Григорий Богослов был не только участником, но некоторое время и председателем этого Собора. Однако еще до его окончания утомившийся от интриг и беспокойств столицы Григорий покинул Константинополь. Остаток дней он провел на покое, занимаясь литературными трудами в своем родовом имении, где и скончался в 390 г.

Третий из великих каппадокийцев — Григорий Нисский — тоже активно участвовал во Втором Вселенском Соборе и пользовался большой известностью и уважением как выдающийся богослов. Точная дата его кончины неизвестна — вероятно, это 394 г.

Великие каппадокийцы не зря именуются великими. Их сочинения стали классикой христианской мысли. Обладая выдающимся литературным дарованием, они стояли на высоте образования своего времени, прекрасно разбирались не только в богословских вопросах, но и в проблемах философии.

Самыми знаменитыми произведениями Григория Богослова являются его сорок пять «Слов». Эти слова-проповеди настолько поэтичны, что некоторые из них легли в основу церковных песнопений праздников Пасхи, Рождества Христова, Пятидесятницы. Кроме того Григорий Богослов писал стихи, сохранилось более двухсот его писем. Василий Великий оставил после себя богословские трактаты, проповеди, письма, толкования на отдельные места Священного Писания. Особенно знаменит его «Шестоднев» — толкования на первую главу библейской книги Бытия. Григорий Нисский также писал богословские трактаты и толкования на Священное Писание. Один из его трудов — «Об устройении человека» — специально посвящен антропологии.



Св. Григорий Нисский (ок. 335 — ок. 394)  
Икона. Византия

**Святитель Иоанн Златоуст.** Еще одним выдающимся представителем византийской патристики был святитель Иоанн Златоуст (347 – 407). Он родился в столице византийской Сирии — Антиохии, третьем по величине городе Римской империи, в знатной и богатой семье. Отец его рано скончался. Мать Анфуса, оставшись молодой двадцатилетней вдовой, решила не выходить во второй раз замуж, а все свои силы посвятить заботам о сыне. Она дала ему хорошее христианское воспитание и блестящее образование. Иоанн учился в риторской школе знаменитого оратора Ливания.



### Это интересно

Ливаний был язычником, но очень ценил Иоанна и считал его самым талантливым своим учеником. Рассказывают, что когда у умирающего Ливания спросили, кого он хотел бы оставить своим преемником по руководству школой, тот ответил: «Иоанна, если бы его не похитили у нас христиане».



После окончания школы Иоанн стал адвокатом. Работа адвоката обеспечивала хороший заработок и положение в обществе, но не могла удовлетворить духовных запросов юноши. В двадцать два года он принимает крещение<sup>1</sup> и начинает вести подвижническую жизнь. Подобно другому подвижнику древности, преподобному Антонию Великому, Иоанн продал свое имущество и вырученные деньги раздал бедным. Четыре года он провел в одном из монастырей близ Антиохии, еще два прожил в горах отшельником. Аскетические подвиги подорвали здоровье Иоанна, и он вынужден был вернуться в город, где был поставлен во диакона.

Диаконское служение в Древней Церкви было по преимуществу служением милосердия. Диаконы заботились о престарелых, больных, инвалидах, вдовах и других нуждающихся членах христианской общины. Исполнение обязанностей диакона вплотную познакомило Иоанна с оборотной стороной жизни такого большого города, как Антиохия. Вероятно, именно тогда в его душе появилось то чувство пронзительной и требовательной любви к бедным, которое так характерно для его проповедей.

После пяти лет диаконства Иоанн становится священником. Начинается главная часть его жизненного пути. Он несет служение слова — каждую неделю по два-три раза проповедует в хра-

<sup>1</sup> В то время был распространен обычай принимать крещение в совершеннолетнем возрасте.

мах. Эти проповеди собирают толпы слушателей. Слава о проповеднике распространяется далеко за пределы Антиохии. Дошла она и до императорского дворца.

В 397 г. император Аркадий по совету своего приближенного Евтропия решил назначить Иоанна на освободившуюся архиепископскую кафедру столицы (Константинополя). Опасаясь народного мятежа со стороны антиохийцев, которые ни за что добровольно не согласились бы расстаться со своим пастырем, Иоанна в 397 г. тайно вывозят из его родного города и доставляют в Константинополь.

Константинополь в то время был очень молодым городом. Основанный по указу императора Константина Великого в 330 г., он стремительно вырос на берегу пролива Босфор, захватив бухту Золотой Рог своими домами, улочками, храмами, дворцами, ипподромом. Население города росло так же стремительно, как и застройка, и к началу пятого века достигло 300 тысяч. Как и в любой столице мира, в Константинополе соседствовали крайнее богатство и крайняя бедность, абсолютная власть и полное бесправие. В жизни горожан было много того, что совершенно не соответствовало евангельскому учению: корыстолюбие, роскошь, безудержная страсть к развлечениям, немилосердие к бедным, другие



Стены древнего Константинополя



**Святитель Иоанн Златоуст.  
Икона. Византия**

Иоанн неустанно проповедует, и эти проповеди собирают полные храмы. Популярность Иоанна становится такой, что толпы сопровождают его буквально повсюду. Это была не просто популярность красноречивого оратора. Константинопольцы видели в Иоанне христианского учителя, наставника, готового пожертвовать жизнью ради своих учеников. *«Я люблю вас так же, как вы меня любите, — обращался он к ним. — Что был бы я без вас? Вы мне заменяете отца, мать, братьев, детей, вы для меня всё на свете. Нет у меня ни радости, ни печали, которые не были бы и вашими, и когда один из вас погибает, погибаю и я». «Смеюсь над богатством, смеюсь над почестями, которых другие так жаждут. Богатство для меня не более, как нищета. И если я желаю жить, то только для того, чтобы быть с вами, трудиться над вашим духовным совершенством».*

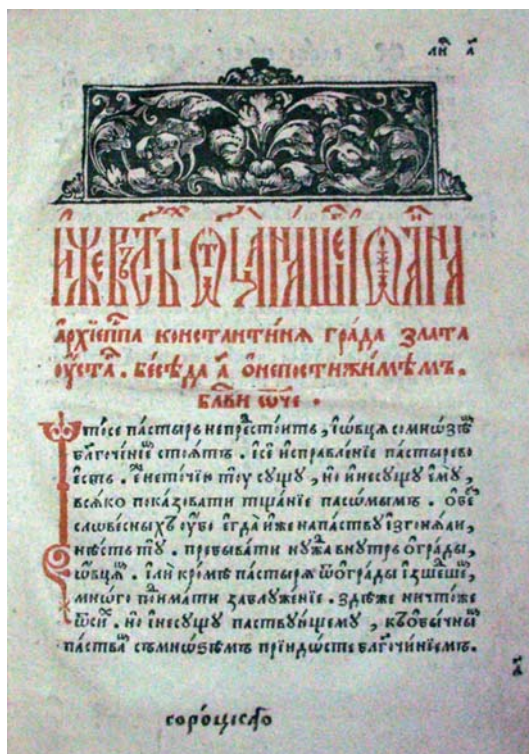
пороки. Иоанн принялся бороться с ними, прежде всего подавая личный пример милосердия и нестяжания.

Став архиепископом столичного города, он не изменил простоте уклада своей жизни: не устраивал пиров и роскошных приемов, не ходил с визитами по домам аристократов, имущество архиерейского дома тратил на дела милосердия. Благодаря Иоанну в Константинополе возникла целая сеть благотворительных учреждений и приютов для неимущих. Многие богатые люди стали подражать своему архиепископу и жертвовать на них значительные средства.

Он самоотверженно трудился над духовным воспитанием своей паствы не только примером, но и словом. Как и ранее в Антиохии, в Констан-

Звучавшие в проповедях Иоанна обличения вызывали раздражение у власть имущих. Врагом константинопольского архиепископа стала сама жена Аркадия императрица Евдоксия. В 403 г. она добилась того, чтобы святитель Иоанн был отправлен в ссылку. Когда указ об этом обнародовали, то в городе началось настоящее восстание. Толпы бедняков собрались к дому архиепископа, чтобы не допустить его ареста. Иоанн, опасаясь, что дело может дойти до кровопролития, сам тайно сдался властям. Воины вывезли его в Малую Азию, в окрестности города Никомидия. Но лишь только Иоанн был увезен, в Константинополе произошло страшное землетрясение. Многие здания, в том числе часть императорского дворца, были разрушены. Жители города пришли в ужас: они видели в стихийном бедствии справедливую расплату за преступление императрицы. Испугавшаяся Евдоксия собственноручно написала изгнанному ей архиепископу письмо, в котором умоляла его вернуться в столицу. Возвращение Иоанна стало настоящим триумфом. Несметные толпы народа, собравшиеся на берегу и на многочисленных лодках и судах, заполнивших весь Босфор, приветствовали его.

Но злоба врагов Иоанна не утихла. Через три месяца по настоянию Евдоксии он был опять арестован. Вновь начались городские волнения, и вновь Иоанн предпочел пожертвовать собой, чтобы избежать кровопролития, и без сопротивления дал увезти себя в ссылку. На этот раз ожесточившуюся императрицу не остановили ни народные выступления, ни пожар, обрушившийся на город на следующий день после отъезда Иоанна.



«Маргарит». Сборник поучений святителя Иоанна Златоуста. Острог. 1595 г.  
Лист 1. Беседа 1. «О непостижимом».  
(Из библиотеки Соловецкого монастыря)

Местом ссылки был избран далекий Кукуз — деревня в Северной Армении. Власти хотели услатить неугодного архиепископа подалеже от столицы и тем сломить его волю. Но оказавшись в бедной, затерянной в горах деревне, Иоанн не потерял присутствия духа. Более того, здесь, вдаль от столичного шума, он нашел то уединение, к которому стремился с юношеских лет. Жители деревни полюбили ссыльного и стали его верными почитателями. Несмотря на дальность расстояния сюда приезжали многие друзья и поклонники Иоанна из Константинополя и Антиохии. «Вся Антиохия в Кукузе!» — с досадой восклицали враги Златоуста. Из Кукуза он вел обширную переписку, заботился об организации христианской миссии среди жителей Финикии, Персии, живших в Причерноморье готов. Все это, конечно, не нравилось противникам Иоанна, и они добились изменения места ссылки — Кукуз был заменен на Питиунт (совр. Пицунда).

И вот пожилой, изможденный архиепископ отправляется в новый далекий и трудный путь. Двум сопровождавшим его стражникам было дано указание обращаться с узником как можно строже. Под проливным дождем, под палящими лучами солнца, в любую погоду и при любом самочувствии они заставляли Иоанна идти и идти вперед. Долгих остановок не делали даже в городах, и силы постепенно оставляли Иоанна. 14 сентября 407 г. они добрались до города Команы (неподалеку от совр. Сухума). Здесь узнику стало совсем плохо. Воины пытались волочить его дальше, но, видя, что Иоанн находится при последнем издыхании, разрешили ему войти в находящуюся неподалеку церковь. Здесь он и умер, сказав перед смертью полные веры слова благодарности Богу: «Слава Богу за всё!»

Уже вскоре, в 438 г., мощи святителя Иоанна были торжественно возвращены в Константинополь, а сам он был прославлен в лике святых.

Святителю Иоанну Златоусту принадлежит большое количество сочинений. Это и богословские трактаты, и толкования на различные книги Библии, и слова на праздничные дни, и наставления, сказанные по поводу тех или иных общественных событий.

Святителя Иоанна называют «Златоустом» за его исключительный и неповторимый дар слова. Он был великим проповедником. Большинство его произведений — это именно проповеди, устные поучения или беседы, текст которых не составлялся заранее, а записывался стенографами и потом редактировался авто-

ром. Это обстоятельство придает им особый колорит, особую непосредственность. Сама обстановка таких бесед была непринужденной, хотя и произносились они перед многолюднейшей аудиторией. Святитель Иоанн сел в кресло на амвоне, а народ теснился вокруг него.



### Это интересно

Святитель Иоанн Златоуст был наследником богатых традиций античной риторики, воспринятых им еще в школе Ливания. Ораторское искусство в античной культуре развилось первоначально из нужд судебной практики. В древнегреческих полисах не было обвинителей и защитников, и каждый гражданин должен был уметь самостоятельно защищать свои интересы в суде, уметь «как оправдываться, так и обвинять»<sup>1</sup>, владеть искусством убеждения и красноречия. Необходимо было это искусство и для выступления на народных собраниях. Постепенно красноречие стало настоящей наукой. Начиная с «Риторики» Аристотеля, в античную эпоху вышли сотни учебных пособий и научных трактатов по ораторскому искусству.



В позднеримскую эпоху ораторство стало особенно популярным, и на выступления знаменитых ораторов приходили так, как сегодня приходят на знаменитых артистов. Частично популярность Златоуста была обусловлена именно этим «артистическим», «профессионально-риторским» элементом. Во время его проповедей удачные фигуры речи часто вызывали у слушателей восторженные восклицания и даже аплодисменты. Но сам Иоанн последовательно боролся с таким отношением к церковной проповеди: *«Я не желаю ни ваших рукоплесканий, ни этого шума. Все мое желание, чтобы вы, в безмолвии выслушав то, что я говорю вам, применяли это наставление к жизни. Вот похвалы, которых я желал бы. Вы ведь не в театре, не перед актерами, здесь школа духовная, и вы должны доказывать свое послушание вашими делами. Только тогда я буду считать себя вознагражденным за свои труды»*. Все многообразие приемов, всю изысканность методов античной риторики святитель Иоанн Златоуст поставил на службу христианской проповеди.

**Ареопагитический корпус.** В VI в. становится известным еще одно выдающееся произведение патристической литературы — «Ареопагитический корпус». В сохранившихся до нашего времени исторических источниках «Ареопагитический корпус» впервые упоминается в 533 году. Именно тогда в Константинополе на

<sup>1</sup> Аристотель. Риторика // Античные риторики. М.: МГУ, 1978. С. 15.

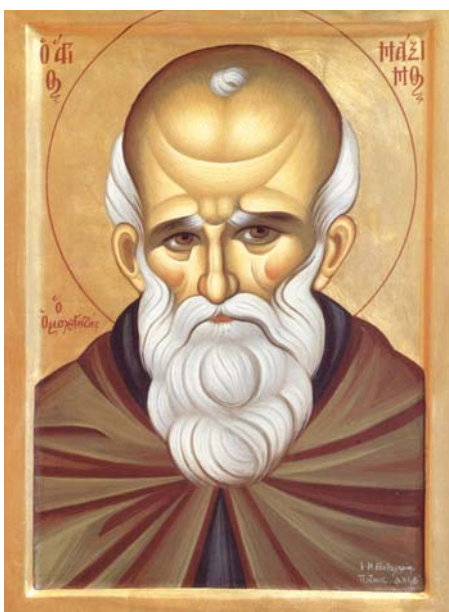
богословском диспуте один из полемистов впервые сослался на сочинения Дионисия Ареопагита, которые в последующем и стало принято называть «Ареопагитическим корпусом» («Corpus areopagiticum»). Во второй половине VI в. они сделали широко известными и в последующем оказали огромное влияние не только на византийскую культуру, но и на культуру Западной Европы, а также на культуру славян, сирийцев, грузин и др. народов.

Кто же такой Дионисий Ареопагит? Как свидетельствует книга Деяний святых апостолов (Деян. 17. 34), он был знатным афинянином, членом городского совета Афин (Ареопага), принявшим крещение под воздействием проповеди Апостола Павла (I в.). Впоследствии Дионисий стал первым епископом родного города.



### Это интересно

С VI в. и до наших дней идет спор: можно ли считать Дионисия настоящим автором «Ареопагитического корпуса», или это только псевдоним? В средние века возобладало убеждение в том, что корпус в самом деле принадлежит Дионисию. В эпоху Возрождения и затем в XIX в. оно подверглось критике. Поэтому автора корпуса в научных работах часто называют «Псевдо-Дионисием» (т.е. «мнимым Дионисием»). В то же время ни одно из множества предположений, кто же из писателей V – VI вв. является настоящим автором корпуса, не стало общепризнанным.



Преп. Максим Исповедник. Икона

«Ареопагитический корпус» включает в себя 14 произведений: четыре трактата («О божественных именах»; «О небесной иерархии», «О церковной иерархии»; «О таинственном богословии») и 10 посланий.

**Преподобный Максим Исповедник.** Жизнь еще одного выдающегося представителя византийской патристики — святого Максима Исповедника пришлось на драматический период в истории Византии. В первой половине VII в. на Византию обрушилось сначала нашествие персов, а затем — арабов. Византийские императоры этого вре-



мени, надеясь сплотить своих подданных и прекратить шедшие в Византии религиозные споры, пошли на богословский компромисс с еретиками. Максим воспротивился этому. За свою непреклонность в отстаивании чистоты православия Максим претерпел жестокие гонения со стороны государственной власти, был подвергнут отсечению правой руки, языка и скончался в ссылке в Причерноморье. Несмотря на то, что Максим Исповедник был простым монахом и не занимал высоких должностей, он пользовался огромным духовным авторитетом. Он был, вероятно, самым образованным человеком своей эпохи, прекрасно знал античную философию. Это знание отразилось в его произведениях, ставших классикой церковного богословия — таких как «Главы о любви», «Толкование на молитву Господню» и др.

**Преподобный Иоанн Дамаскин.** Еще один представитель византийской патристики — святой Иоанн Дамаскин — родился и провел всю жизнь за пределами Византии. Город Дамаск, в котором он появился на свет, был в 635 году завоеван арабами-мусульманами, а в 661 г. стал столицей созданного завоевателями государства — арабского халифата. Иоанн Дамаскин унаследовал от своего отца высокий пост первого министра дамасского халифа<sup>1</sup>. Он успешно исполнял государственные обязанности и в то же время жил глубокой духовной жизнью, писал не только распоряжения и указы, но и богословские трактаты и богослужебные песнопения. Сочинения Иоанна Дамаскина стали широко известными в христианском мире. Особенно большой популярностью пользовались «Три слова в защиту святых икон»,



**Преподобный Иоанн Дамаскин**  
(ок. 680 – 780). Икона

<sup>1</sup> Испытывая недостаток в квалифицированных чиновниках, арабы подчас предоставляли важные государственные должности покоренным византийцам.

в которых он опровергал зародившуюся в то время в Византии ересь иконоборчества. Вторую половину своей жизни Иоанн Дамаскин провел в монастыре Святого Саввы Освященного, куда он поступил, приняв монашеский постриг и удалившись от государственных дел.



### Это интересно

Один из эпизодов биографии Иоанна Дамаскина воспроизведен в поэме А. К. Толстого «Иоанн Дамаскин». В ней рассказывается о том, как поступившему в монастырь Иоанну было запрещено заниматься творчеством: писать стихи, песнопения и даже богословские трактаты. Иоанн со смирением соблюдал этот запрет, но однажды кто-то из монахов упросил Иоанна написать погребальное песнопение для похорон своего друга. Иоанн, сжалившись, выполнил эту просьбу и за нарушение запрета должен был подвергнуться строгому наказанию. Однако Богородица, явившись во сне одному из старцев монастыря, повелела не наказывать Иоанна и не препятствовать ему заниматься песнотворчеством и богословием.



Главным сочинением Иоанна Дамаскина является сборник «Источник знания», состоящий из трех частей. Первая называется «Диалектика» и представляет собой незначительно переработанный текст «Исагоги» (букв. «Введение») — учебника по аристотелевской логике, написанного философом-неоплатоником Порфирием. В этой части трактата дается определение многих философских категорий, использующихся в православном богословии. Вторая часть «Источника знания» называется «О ересьях вкратце» — это перечисление 103 известных Иоанну еретических учений. Наибольший интерес представляет третья часть сборника, которая называется «Точное изложение христианской веры» и представляет собой попытку систематического изложения церковной веры, сделанного на основе обобщения трудов предшествовавших Дамаскину представителей византийской патристики.

**Святитель Григорий Палама.** Жизнь одного из последних великих представителей византийской патристики пришлось на трагическую эпоху в истории Византии. Теснимая турками-османами Византийская империя в XIV – XV вв. теряла одну территорию за другой. Политическое и военное могущество, экономическая стабильность и богатство, непререкаемый международный авторитет и дипломатическое влияние — все это осталось в прошлом. Последние полтора столетия история Византии была, по существу, мучительной агонией этого некогда могущественного

государства. Удивительно, но то же время стало и эпохой очередного расцвета византийской духовности и культуры — расцвета, неразрывно связанного с именем святителя Григория Паламы (1296 – 1359).

Выходец из знатного семейства, Григорий Палама получил хорошее образование в Императорском университете, но вместо карьеры высокопоставленного государственного деятеля, к которой его готовили, вступил на путь монашеской жизни. В двадцатилетнем возрасте он принял монашеский постриг в одном из монастырей Афона.



**Святитель Григорий Палама.**  
Византийская икона. Конец XIV в.



### Это интересно

Афон — это полуостров в Греции. С X в. здесь селились монахи, привлеченные уединенностью и безлюдностью этих мест. Постепенно Афон превратился в настоящую монашескую страну. Ко времени жизни святителя Григория Паламы здесь было уже много монастырей — греческих, болгарских, сербских, русских. Вход на Афон для женщин был запрещен, а мужчины-миряне, приезжающие сюда как паломники, могли оставаться здесь только ограниченное время. После этого они должны были либо покинуть Афон, либо стать послушниками в одном из монастырей. Афонский полуостров был местом, где на протяжении столетий сохранялись традиции подвижнической жизни, традиции православной аскетики.



Традиции православной аскетики были знакомы Григорию с детства. Его отец, будучи высокопоставленным вельможей, проводил жизнь, по существу, монашескую и настолько любил молитву, что даже на заседании сената в присутствии императора погружался в нее. На Афоне Григорий познакомился с подвижниками-исихастами. Их называли так от греческого слова «исихия» (безмолвие), поскольку они достигли особого состояния бесстрастия души, когда она, «безмолвствуя», т.е., ни на что не отвлекаясь, постоянно находилась в молитвенном общении с Богом. Григорий стал учеником исихастов и научился у них умно-сердечной молитве.

В 1329 г. в Византию приехал ученый грек Варлаам Калабрийский<sup>1</sup>. В своих сочинениях он стал высмеивать исихастов и упрекать их в невежестве. Варлаама особенно возмутили слова исихастов о том, что в молитве они познают Самого Бога. Варлаам утверждал, что Бога познать нельзя, самое большое, что доступно человеку — знать о том, что Бог существует, соединиться же с Богом, приобщиться к Нему — невозможно. Святой Григорий Палама выступил в защиту исихастов. В своем трактате «Триады в защиту священнобезмолвствующих» он доказал, что эти подвижники имеют истинный опыт Богообщения. В нем они приобщаются не к самому существу Божества, а к энергии Божества, к Божественной благодати.

Творения святого Григория Паламы стали богословским выражением православной аскетической традиции. На церковных соборах, прошедших в Константинополе в 1341 и 1351 гг., исповедание веры, составленное Григорем Паламой, было признано точным выражением церковного вероучения. Григорий Палама в конце жизни был возведен в сан архиепископа г. Фессалоники, а вскоре после смерти был прославлен в лике святых.

Перечисленные в этом параграфе авторы не стремились создать собственную философскую или богословскую систему. Они стремились выразить веру и учение Церкви. Поэтому их размышления гармонично согласуются друг с другом. Такое «согласие отцов» позволяет выделить общие для всей патристики представления о Боге, мире и человеке.

### 1.3. Византийская патристика о Боге, мире и человеке

**Византийская патристика и античная философия.** Христианская вера, которую стремились выразить в своих сочинениях представители патристики, не является философией. Новизна христианства состояла не в том, что оно было новой философской системой объяснения мира, а в том, что оно сообщало новость о событиях, благодаря которым оказалась побеждена неумолимая власть смерти над человеком. Поэтому христианская проповедь называлась «евангелием» (по греч. «благовестием»), то есть сооб-

---

<sup>1</sup> Варлаам был выходцем из Калабрии — области в Южной Италии, с древнейших времен населенной греками.

щением новости о радостном, спасительном происшествии — Воскресении Христовом, которым, как говорили христиане, дана миру новая, освобожденная от греха и смерти, жизнь.

Христианская весть обращена к человеку и звучит на человеческом языке. Причем язык в данном случае следует понимать не только в узко-лингвистическом, но и в широком, семиотическом, смысле — как язык культуры. Таким языком для поздней античности была философия. Этот-то язык и использовали в своих произведениях представители патристики.

«Отцы Церкви были людьми своего времени. Они в большинстве стояли на уровне современного им эллинистического образования, вынуждены были пользоваться терминами, понятными их современникам, религиозно-философскими терминами, считаться с религиозно-философскими и нравственными проблемами эпохи. И только благодаря этому могло распространяться христианство: на языке ангелов оно бы осталось непонятным», — пишет Л. П. Карсавин.

Поэтому неудивительно, что в сочинениях отцов Церкви можно обнаружить влияние античной философии. Но это влияние сказывается скорее во внешней, нежели содержательной сфере. Оно не подменяет христианского содержания. Далее, рассматривая в этом параграфе, каким образом вопросы о Боге, мире и человеке решались в патристике и каким образом — в античной философии, мы обнаружим точки сближения и точки отталкивания этих традиций.



**Христос Пантократор  
(Вседержитель). Икона VI в.  
Монастырь Св. Екатерины. Синай**

**Византийская патристика о Боге.** Греческие мыслители с древнейших времен задумались над проблемой первоначала мира. Как многое свести к единому, а из единого вывести многое, или «что есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее»<sup>1</sup> и каково отношение между ними — вот классические вопросы античной философии. Ответить на них пытались еще Фалес, Анаксимен и Анаксимандр. В первом параграфе этой главы мы указывали, что они определяли первоначало как первовещество — воду, воздух, «апейрон». Последующие античные философы приходили все к более и более возвышенным представлениям о таком первоначале.

Если Ксенофан Колофонский (V в. до Р.Х.), сделав вывод, что у мира должен быть Создатель, не мог его представить иначе как в конкретном, зримом образе шара с бесконечным радиусом, то Плотин (II в.) называл его Единым, поясняя, что Единое — это «не вещь; не имеет ни качества, ни количества; находится ни в движении и ни в покое, не прибывает ни в пространстве, ни во времени». Чтобы познать Единое, учил Плотин, нужно «отрешиться от чувственных предметов», освободиться от свойственной земному множественности вещей, явлений, процессов. Любое определение, даваемое Единому на основе земного опыта, будет неполным, Единое неместимо ни в какое понятие, выше всякой мысли и всякого образа — не только чувственного, но и интеллектуального. Поэтому рассуждать о Едином можно только отрицательно — указывая на то, чем оно не является. Тогда ум человека освободится из плена земных понятий, очистится от чувственных впечатлений, достигнет слияния с Единым (экстаза) и растворится в нем.

Сходное учение о Богопознании можно найти в патристике. В ней также подчеркивается недоступность Бога для человеческого рассудка и слова. Так, святитель Григорий Богослов пишет: *«Бог есть свет высочайший, неприступный, неизглаголаный, ни умом не постигаемый, ни словом не изрекаемый»*. Подобные же выражения можно найти у многих представителей византийской патристики. Особенно последовательно тема непознаваемости Бога развивается в «Ареопагитическом корпусе».

Автор «Ареопагитического корпуса» говорит о двух путях богословия — *катафатическом* и *апофатическом*. Катафатический путь — это путь утверждений: Бог есть Благо, Премудрость, Ум, Ис-

---

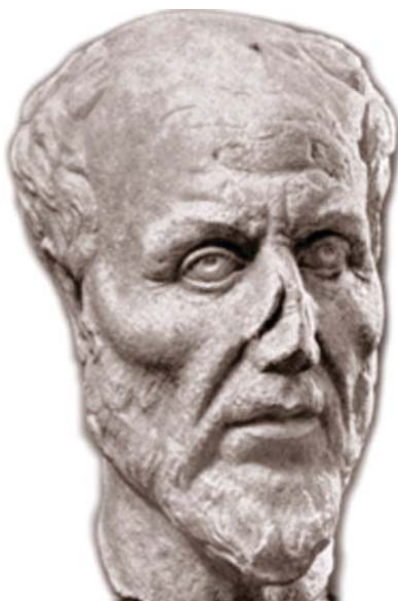
<sup>1</sup> Платон. Тимей // Платон. Собр. соч. в 4-х тт. Общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса, А.А.Тахо-Годи. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 432.

тина, Сила и т.д. Подобные определения Дионисий называет именами Божиими. В именах открывается сокровенный Бог, но этот путь богомыслия не является совершенным, ведь Бог бесконечно превосходит любое понятие человеческого ума и в Своей сущности абсолютно непостижим и непрístupен для мысли. Поэтому катафатический метод должен быть восполнен более совершенным — апофатическим.

Апофатика — это путь отрицаний: Бог не есть... Начинается он с очевидного: конечно, Бог не есть вещь, имеющая величину и меру, не есть существо, имеющее страсти, не есть нечто, подверженное изменению. Но затем этот путь ведет дальше: Бог не есть Мудрость, ибо выше всякой мудрости, Бог не есть Сила, ибо выше всякой силы, Бог не есть Благо, ибо выше всякого блага, Бог не есть Истина, ибо выше всякой истины, и даже — Бог не есть Сущий, ибо выше всего сущего. Таким образом устраняются все понятия, которые можно было бы помыслить о Боге, и разум замолкает в молчании неведения, входит в *«пресветлый Мрак таинственного безмолвия»*, в котором встречается Бога. Ареопагит сравнивает путь апофатического богословия с трудом скульптора, который *«вырубает из цельного камня статую и, устраняя все лишнее, что застилало чистоту ее сокровенного лика, тем самым только выявляет ее утаенную даже от себя самой красоту»*.

На первый взгляд апофатическое богословие Ареопагита ничем не отличается от рассуждений Плотина. И тот, и другой исходят из непостижимости Божества, из относительности любых понятий рассудка, так же неспособных вместить полноту Абсолюта, как пригоршня неспособна вместить океан. И тот, и другой ведут своих читателей по «пути отрицаний», на котором освобожденный от всех понятий ум только и может наконец достигнуть Богопознания.

Но само Богопознание понимается ими по-разному. Для Плотина это такое состояние, при котором душа исчезает в пучине Божества, как река исчезает, впадая в море. Автор «Ареопагити-



Плотин (204/205–269/270)

ческого корпуса», напротив, понимает Богопознание как встречу с Богом, при которой человеческая личность никуда не исчезает. Апофатические рассуждения нужны именно для того, чтобы эта встреча произошла, чтобы рассуждения о Боге не заменили подлинного Богообщения.

Апофатика Плотина безличностна, апофатика патристики персоналистична. Этот персонализм имеет библейские истоки. Ведь Бог Библии — это Абсолютная Личность. Он Всемогущ, Он пребывает в неприступном свете, Он превыше всякого имени и слова, но Он обращается к человеку, которого сотворил по Своему образу и подобию, призвал к личному и вечному бытию. Все события Библии — это диалог между Я и Ты, между Богом, открывающимся человеку, и между человеком, стоящим перед лицом Божиим.

«Отношение человека к Творцу в христианстве совсем иное, чем отношение неоплатоников к Единому: Личный Бог предполагает и личное же к себе отношение», — пишет П. П. Гайденко. Изучая религиозно-философскую культуру России, мы еще не раз встретимся с этой фундаментальной особенностью христианской онтологии — с *персонализмом*.

**Византийская патристика о мире.** Теперь рассмотрим, какими виделись античным философам и представителям патристики отношения между первоначалом и миром.

Античные мыслители считали, что первоначало имманентно мирозданию, космосу, что оно относится к миру как корень к стволу дерева. Корень и дерево одной природы, но дерево легко увидеть глазами, а корень скрыт в земле. Так и первоначало: оно имеет ту же природу, что и мироздание, но недоступно для непосредственного наблюдения.



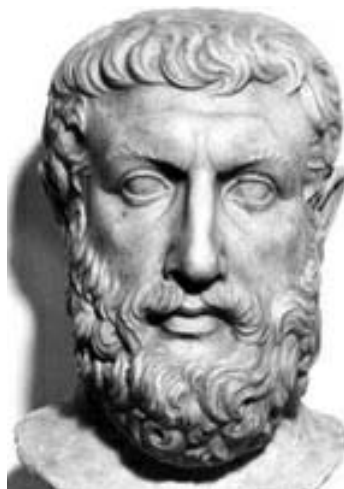
#### Это интересно

Греки называли мир словом «космос». Это слово — однокоренное с глаголом «космео», что значит «упорядочиваю», «устраиваю», «украшаю». Так может сказать полководец, выстроивший войско ровными, красивыми рядами. Так может сказать женщина, приводящая себя в порядок перед зеркалом (кстати, слово «косметика» — однокоренное со словом «космос»). Космос в восприятии грека — это нечто прекрасное, упорядоченное, устроенное. Ему противоположен хаос — нечто безобразное и неупорядоченное. Если космос вызывает восхищение своей красотой, то хаос ужасает и отталкивает своей зияющей бездной (слово «хаос» — однокоренное с глаголом «зиять»). К разговору об античном понимании космоса и хаоса мы еще вернемся при обсуждении творчества Ф. И. Тютчева.





Античные мыслители с древнейших времен были удивлены парадоксом: с одной стороны видимый нами мир представляет собой нечто переменчивое, текучее, он непрерывно изменяется в пространстве и времени; с другой стороны он сохраняет единство и гармонию и остается одним и тем же миром. Почему так происходит? Потому что у мира есть единое первоначало, — рассуждали они. Именно оно придает миру устроенность и стройность, делает его космосом. Значит, мир каким-то образом причастен первоначалу. Но каким?



**Парменид**  
(ок. 515 — ок. 445 до Р.Х.)



### Это интересно

Всю сложность этого вопроса осознал впервые Парменид. Подвергая логическому анализу понятие первоначала или, иначе говоря, понятие бытия, он рассуждал так: бытие не подвержено движению, ибо ему некуда двигаться, ведь кроме него ничего нет (небытия, «пустоты», нет); бытие не изменяется, оно не может становиться «лучше» или «хуже», будучи всегда равно самому себе — по той же самой причине: кроме него ничего не существует. Следовательно, подлинным бытием является лишь то, что обладает абсолютным единством и неизменностью, не появляется и не исчезает, не движется и не делится на части. Поскольку видимый мир не удовлетворяет ни одному из этих признаков бытия, Парменид признал его иллюзией, неподлинной реальностью, небытием. Подлинной реальностью обладает лишь умопостижимое. Только его и можно считать бытием в собственном смысле слова. Первоначало идеально, оно тождественно мысли — в этом была суть открытия Парменида.

Но нерешенным оставался вопрос: в каких отношениях идеальное первоначало находится с материальным миром? Последующие философы не могли, подобно Пармениду, отмахнуться от этой проблемы, признав видимый мир иллюзией. Они были уверены, что этот мир, благодаря своей причастности первоначалу, все же существует.



Связь мира и первоначала античные философы описывали по-разному:

**1. Платон** считал первоначалом идеи, находящиеся в «наднебесных сферах». Идеи всегда тождественны самим себе, непреложны и устойчивы. Они никогда не возникали и никогда не исчезнут. Они недоступны для органов чувств, их невозможно увидеть, услышать или осязать. Их можно только созерцать умом, ос-



**Платон и Аристотель. Фрагмент фрески Рафаэля «Афинская школа»**

вободившись от всего земного. Но ведь окружающий нас мир материален, его-то как раз мы можем видеть, слышать и осязать. Значит, для того, чтобы породить мир, идеи должны были соединиться с веществом. Понятие вещества, утверждает Платон, очень трудно, почти неуловимо для сознания. Поскольку вещество не существует без соединения с идеей, ему невозможно дать определение. Вещество — это небытие, но небытие не полное (*οὐκ ὄν* «ук-он» — абсолютное небытие Парменида), а относительное (*μη ὄν* «ме-он»), поскольку содержит в себе возможность существования. Для того чтобы эта возможность реализовалась, веще-

ство должно отобразить идеи в себе. Почему происходит соединение идеи и вещества, Платон не объясняет. Он лишь придумывает красочный миф о том, как благой бог-демиург (букв. «мастерской», «ремесленник») создает космос из предсуществующей материи, упорядочивая и оформляя ее по образцу вечных идей. Это миф не столько о происхождении мира (Платон считает, что мир вечен), сколько о его структуре; это не космогоническая, а космологическая притча.

2. **Аристотель** полагал, что первоначалом является Мировой Разум. В противоположность Платону он признавал, что идеи и вещество существуют не отдельно, а лишь вместе с вещами, т.е. реализуются в них. Идея является формой вещи, а вещество — материей вещи. Космос представляет собой иерархию вещей (субстанций), которые постоянно изменяются и движутся. Как объяснить это движение? Движение каждой вещи имеет свою причину в движении другой, но если мы пойдем по цепочке причин и следствий все дальше и дальше, то в конечном итоге придем к первопричине всякого движения, которая сама должна быть неподвижной (иначе бы и у нее была причина). Этим Неподвижным Перво двигателем является Мировой Разум, или Ум. Он абсолютно иде-



**Афинская школа. («Философия»)  
Рафаэль Санти. Фреска. 1509–1511**

ален. Это Форма форм — единственная форма, которая существует в отрыве от материи, вне вещественного воплощения. Она венчает собой иерархию субстанций и, будучи неподвижной, вызывает их движение, поскольку они влекутся к ней и стремятся подражать ее совершенству.

3. **Стойки** учили, что первоначало — это Логос. Они пытались преодолеть дуализм идеи и материи, наметившийся в философии Платона и Аристотеля, и потому считали Логос одновременно и идеальным, и материальным началом. Логос, говорили они, — это всемирный божественный разум, всеобщий закон мироздания, и одновременно — это особое вещество, огненная первостихия, порождающая и пронизывающая весь космос. У стоиков все бытие, в том числе Логос, — телесно.

4. **Плотин**, в отличие от стоиков, искал первичное в бестелесном. Основываясь на мыслях, высказанных Платоном в его поздних сочинениях, Плотин считал первоначалом Единое. Единое,

утверждал он, порождает<sup>1</sup> космос в результате эманации, т.е. изливания вовне. Плотин сравнивал «Единое с чашей, переполненной содержимым, которое как бы переливается через края, и этим изливанием Единое образует всю действительность»<sup>2</sup>. Можно применить и другие сравнения. Единое порождает мир, как огонь порождает тепло, снег — холод, цветок — аромат, Солнце — свет<sup>3</sup>. Как Солнце не может не светить, так и Единое не может не изливаться. Солнце, испуская свет, не оскудевает, так и Единое, порождая мир, не наносит ущерба своему совершенству. Чем дальше от Солнца, тем слабее его сияние; чем дальше от Единого, тем менее полноценно истекающее из него бытие. Плотин рисует иерархию уровней бытия, которая соответствует этапам изливания Единого. Ближе всего к Единому находится возникающий в результате эманации из него Божественный Ум, который в свою очередь эманурует из себя Мировую Душу, а она порождает материальный космос. Вещественный мир является самым низшим уровнем бытия, предельно уклонившимся от Единого во множественность. Благодаря своей причастности Мировой Душе он благ, но сама по себе материя, по мнению Плотина, является злом, крайним оскудением бытия.

Как легко заметить, во всех приведенных выше концепциях первоначало и космос неразрывно связаны друг с другом. Идеи Платона, Мировой Разум Аристотеля, Логос стоиков, Единое Плотина не могут не порождать космос или не приводить его в движение. Они не имеют свободы. Их действия — это не результат свободного выбора, а необходимое проявление их природы. Мир зависит от них, но и они зависят от мира. Фактически они являются его частью — пусть самой важной, самой возвышенной, но все же частью космоса. Именно космос, в конечном итоге, оказывается для античных мыслителей абсолютom, основополагающей, первой реальностью.

Другое представление о мире и его отношении к первоначалу сложилось в патристике. Представители патристики опирались на библейское откровение и в произведениях библейских пророков

---

<sup>1</sup> Это «порождает» не следует понимать в смысле временной последовательности. Единое существует вечно и вечно порождает мир, следовательно, и мир существует вечно.

<sup>2</sup> *Старокадомский М.А.* Неоплатонизм и христианство // Богословские труды. Сб.12. Изд-во Московской Патриархии, 1974. С. 214.

<sup>3</sup> См. *Армстронг А.Х.* Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. / Пер. с англ. В.А.Самойлова. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. С. 204.

черпали опыт, принципиально отличный от опыта античных мыслителей. Для вдохновенного дерзновения пророков Бог всегда Личность. Они обращаются к Нему «Ты», реже говорят «Он» и никогда — «Оно». Бог никогда не был для них безличным первоначалом. А потому именно в ветхозаветном предании было выражено учение о Боге-Творце. В Библии абсолютным является не космос, а Божественная Личность — всемогущий Творец мира. Перед Его лицом вся история мироздания — это мгновение, вся красота мироздания — мимолетна. *«В начале Ты основал землю, и небеса — дело Твоих рук; они погибнут, а Ты пребудешь; и все они, как риза, обетшают, и, как одежду, Ты переменишь их, и изменятся; но Ты — тот же, и лета Твои не кончатся»*, — так говорит об этом автор 101 псалма.



**Блаженный Августин в молитвенном созерцании. С. Боттичелли. Фреска. Ок. 1480. Фрагмент**

Согласно библейскому учению, всемогущий Творец творит мир из ничего. Об этом говорится в одной из книг Ветхого Завета — Второй Маккавейской. В 7-й главе этой книги описывается, как приняли смерть за веру братья Маккавеи. Их мать, призывая последнего оставшегося в живых сына быть твердым в вере в Единого Бога перед лицом мучителя, сирийского царя Антиоха Епифана, убеждает его: *«Умоляю тебя, дитя мое, посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего (οὐκ ἐξ ὄντων) и что так произошел и род человеческий»* (2 Мак. 7. 28). Если прочитать этот фрагмент по-славянски<sup>1</sup>, его смысл можно уяснить глубже. Мир создан «от не-сущих», т.е. из абсолютного небытия («ук-он» Парменида). Это небытие Бог привел в существование могущественным творческим актом.

<sup>1</sup> ѡкѡ ѿ не сущнхъ сотвори сѧ бгъ (яко от не сущих сотвори сия Бог).

Таким образом, мир, по учению отцов Церкви, не «вылеплен» из предсуществующей материи, как это представлялось в космологии Платона, и не возник в результате эманации, как это представлялось в философии Плотина. С точки зрения отцов Церкви, между Богом и миром лежит непроходимая онтологическая пропасть: Творец и Его творение онтологически трансцендентны, мир не есть продолжение Абсолюта. Они различаются принципиально: Бог несотворен (говоря богословским языком, нетварен), мир же сотворен (говоря богословским языком, тварен). Бог вечен, никогда не начинал и никогда не перестанет быть. Мир же, напротив, временен, он когда-то возник. Можно было бы сказать, что было время, когда мира не было, если бы само время не появилось вместе с ним: *«мир сотворен не во времени, а вместе со временем»*, — пишет блаженный Августин.

Тварное бытие несамодостаточно, несамобытно, несовершенно. Но это не значит, что оно неполноценно, это значит лишь то, что оно иное, особое бытие. Сотворив мир из ничего, Бог создал «рядом» с Собой абсолютно новую, отличающуюся от Него реальность.



#### Это интересно

Отличие неоплатонического и библейского подхода к проблеме происхождения мира можно пояснить через следующее сравнение. Представим себе лицо человека, на котором отражены испытываемые им чувства — например, растерянность, гнев или радость. Одно выражение лица скоро сменится другим, и все эти выражения несамостоятельны, они — лишь проявления жизни человека. Так и у неоплатоников мир является проявлением жизни Единого, не имеющим самостоятельного онтологического статуса. Представим себе теперь какое-нибудь произведение искусства — например, статую или картину. Картина принципиально отличается от написавшего ее художника, она другой природы: художник — человек, а она — вещь. Хотя она и хранит в себе переживания и мысли художника, но обладает бытием более самостоятельным и непреходящим, чем выражение лица. Так и в патристике Бог выступает как Художник, создавший мироздание в качестве своего прекрасного произведения. В отличие от обычного художника Он всемогущ и не нуждается в инструментах и материале — красках, кисти, холсте — Он создает мир из ничего.



Никакая необходимость не заставляет Бога творить мир. Творение — это акт воли, свободное решение Творца. Бог не нуждается в мире, поскольку обладает всеми совершенствами и, следовательно, не испытывает ни в чем недостатка. По преизбытку любви и благодати Бог решает привести мир из небытия в бытие. Он бес-

корыстно и щедро одаривает жизнью созданные Им существа не ради Себя, а ради них самих.

Раз ничто не вынуждало Бога создавать мир, значит, мира могло бы и не быть. Этим утверждением святоотеческое учение отличается от философских концепций античности, в которых, как мы видели, первоначально с необходимостью порождает космос. Но это не значит, что появление мира случайно. Сотворение мира — это не каприз своеволия, а акт свободы. Это решение Божественной воли и деяние Божественной любви. Бог творит в совершенной свободе, и творение становится свободным откровением Божественной любви.



### Это интересно

Учение о творении как абсолютно свободном деянии Бога не так просто усваивалось патристикой. Сказывалась инерция античной мысли, для которой такое учение было совершенно необычным. Пример тому встречаем в творчестве Оригена. В своем трактате «О началах» Ориген пишет, что Бог творит мир извечно и, следовательно, мир всегда со-существует с Богом. Ориген рассуждает так: Бог совершенен, следовательно, неизменен, Ему всегда присущи все Его свойства. Одно из них — свойство быть Всемогущим Творцом. Поскольку Бог обладает этим свойством всегда, Он всегда творит мир и простирает на него Свое всемогущество. В результате учение Оригена, сформулированное в трактате «О началах», оказалось не выражением веры Церкви, а вариацией на тему неоплатонической философии.



Высказывая учение о творении мира из ничего, Отцы Церкви подчеркивали самостоятельность мира. Но с другой стороны, утверждали они, мир не является чем-то независимым от Бога, он несет на себе отпечаток Божественной Премудрости. Бог присутствует в мире своими действиями (энергиями или логосами, как их называл Максим Исповедник). Таким образом, особенностью христианской онтологии является не только персонализм, но и *диалогизм*: ведь патристика утверждает, что Творец, создав рядом с Собой сферу тварного бытия, открывает ему и призывает его к совершенству.

**Византийская патристика о человеке.** Тема о человеке была не новой для античности. Начиная с эпохи эллинизма, она постоянно находилась в центре внимания философов. Представители двух важнейших направлений философской мысли того времени — стоики и эпикурейцы — старались ответить на один и тот же

вопрос: как подобает человеку вести себя в мире? И стоики, и эпикурейцы считали, что цель жизни человека состоит в достижении счастья, «эвдемонии»<sup>1</sup>. Они предлагали довольно сходные пути к достижению этого счастья.

Эпикурейцы утверждали, что для счастья человеку необходимо достигнуть «атараксии» — отсутствия волнений души, которое можно выработать путем подавления желаний. Стоики доказывали, что к счастью ведет «апатия» — бесстрастность души, позволяющая человеку добровольно подчиниться законам мира и жить в соответствии с природой. Нетрудно заметить, что обе эти «теории счастья» были отрицательными: они указывали на то, от чего человек должен избавиться, но не указывали на то, что же человек должен приобрести. Они учили, как избавиться от страстей, от желаний, но не отвечали на вопрос, что должно прийти на место этих страстей и желаний. И для стоиков, и для эпикурейцев мир сам по себе был безличным абсолютом, и человеку надлежало раствориться в нем, подчиниться тому ходу судьбы, которому подчинены все вещи мира. Человек, согласно их представлениям, не занимал в мире какого-то особого места и потому не должен искать своего индивидуального смысла существования.

Христианский подход к проблемам нравственности был принципиально иным. Христианские богословы считают, что человек занимает особое место в мироздании. Более того, можно сказать, что не человек существует для мира, а мир для него. По выражению святителя Василия Великого, «мир — главным образом училище и место образования душ человеческих».

Святые отцы признавали античное учение о том, что человек является микрокосмом — малым миром, в котором как бы отражен, собран мир большой. Но не в этом они видели величие человека. «Нет ничего замечательного в том, что хотят сделать из человека образ и подобие вселенной, ибо земля преходит, небо изменяется и все их содержимое столь же преходяще, как и содержащее», — пишет святитель Григорий Нисский.

Настоящее величие человека — в том, что он, по словам Библии, сотворен по образу и подобию Божию. Рождаясь во времени, человек стремится к вечности, к вневременному Богу. «Я — земля и потому привязан к земной жизни, — пишет святитель Григорий Богослов, — но я также и Божественная частица, и потому ношу в сердце желание будущей жизни». Человек наделен даром

---

<sup>1</sup> Букв.: «благодущие» (греч.).



свободы. По словам святителя Григория Нисского, он *«освобожден от необходимости и не подчинен владычеству природы, но может свободно самоопределяться по своему усмотрению»*. Через человека весь мир должен освящаться. Поставленный в мире как царь и священник, человек должен привести его к Богу, к обожению. Обожение же означает единение с Богом (не с сущностью Бога, которая недоступна для человека, а, как объяснял святитель Григорий Палама, с Божественной благодатью). Но человек не сумел правильно воспользоваться своей свободой и не выполнил своей задачи. Вместо того чтобы согласовывать свою волю с волей Божией, человек совершил грех самоволия, и через грех в мир вместо освящения вошло зло.



**Святитель Григорий Богослов.**  
**Мозаика Софийского собора в Киеве.**  
**XI в.**

Церковные богословы видели причину зла не в созданной Богом природе, а в неправильном направлении воли. Христианское богословие *«усматривает злое начало не в плоти как таковой, а в ее испорченности, вызванной грехопадением. И, соответственно, не освобождение бессмертной души от тленной плоти, а освобождение плоти от греховности, одуховление, одухотворение плоти... является целью христианского спасения. Причина зла и греха, согласно учению отцов Церкви, — не в материи, а в воле. Сама по себе материя, плоть — это благо, но в том виде, как она существует сейчас, она в силу своей испорченности оказывается причастной злу»*, — пишет П. П. Гайденко.

Для того чтобы спасти человека от зла и греха, необходим Спаситель. Этим Спасителем и является Господь Иисус Христос — Сын Божий, ставший Человеком, принявший смерть на кресте и воскресший. *«Мы возымали нужду в Боге воплотившемся и умерщвленном, чтобы нам ожить»*, — говорит святитель Григорий Богослов. Человек спасается через Христа, с Которым

соединяется в церковных таинствах и в нравственной христианской жизни.

Таким образом, христиане имели ясный положительный идеал — личность Христа. Именно в следовании за Христом они видели путь своей жизни. Чтобы идти по этому пути, нужно бороться со страстями.



### Это интересно

Искусству этой борьбы учит христианская аскетика. Опыт ее был накоплен в православных монастырях и обобщен в сочинениях монахов-подвижников, таких как святые Макарий Великий (IV в.), авва Дорофей (VI в.), Иоанн Лествичник (VII в.) и др. Они заметили, что зло начинает действовать в человеке с помысла. Внезапно в уме человека появляется недобрая мысль. Это происходит помимо воли человека и само по себе не является грехом (аскетические писатели называют это «прилогом»). Но вот человек начинает обращать на худую мысль внимание, передумывать ее, и таким образом сочетается с ней. Затем он соглашается («слагается») с этой мыслью, начинает испытывать от нее удовольствие и желать ее осуществления. Вслед за этим наступает пленение души: худые помыслы так овладевают ею, что она не может от них избавиться, они превращаются в страсть и отторгают ее от Бога. Так постепенно, через прилог, сочетание, сложение, пленение и страсть происходит грехопадение человека. Чем раньше на этом пути человек остановится, тем проще ему будет удержаться от греха. В своих сочинениях отцы-аскеты писали о том, как остановить развитие греха в своей душе, как научиться бороться со страстями и не принимать недобрые помыслы, как направлять и ум, и чувство, и тело к Богу, а не от Него.



Таким образом, средством достижения главной цели христианской жизни является борьба со страстями, но понимается она иначе, чем у стоиков. Результатом ее становится не бесстрастность в смысле стоической «апатии», а бесстрастность в смысле свободы души от страстей, от греха.

Аскетические творения святых отцов оказали большое влияние на русскую культуру — и не только древнерусского периода. Мы еще вернемся к ним, когда будем говорить о творчестве Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, И. В. Киреевского.

## Вопросы и задания

1. Перечислите характерные черты византийской цивилизации.
2. Что такое «патристика»?
3. Чем различаются нравственная философия стоиков, эпикурейцев, представителей патристики?
4. Сравните отрывок из проповеди Иоанна Златоуста с эпиграммой Сенеки и ответьте на вопрос: в чем сходство, а в чем различие в их отношении к богатству? Какие характерные черты христианской и стоической этики проявляются в этих сочинениях?

### Иоанн Златоуст

Богат не тот, кто приобрел много, но тот, кто много роздал. Будем же и мы украшать не дома, но, прежде домов, души свои. Да и как не стыдно украшать мрамором стены без нужды и без пользы, и допускать, чтобы Христос ходил среди нас без одежды! Что тебе, человек, в доме? Умирая, разве ты возьмешь его с собой? Нет, не возьмешь; а душу непременно возьмешь. Все, что сверх нужды, излишне и бесполезно. Надень обувь, которая больше ноги, и она обеспокоит тебя, потому что будет препятствовать тебе идти: так и дом, более обширный, чем нужно, препятствует идти к небу. Ты хочешь строить великолепные, обширные дома? Не запрещаю, только строй не на земле; построй обители на небесах, в которых бы мог ты и других принять,— обители, которые никогда не разрушатся. Почему ты с таким неистовством гонишься за тем, что убегает и остается здесь? Нет ничего обманчивее богатства; оно сегодня с тобой, а завтра против тебя; оно со всех сторон вооружает против тебя завистливые глаза; это неприятель, живущий под одним с тобой кровом; это враг домашний. Свидетели этому вы, которые владеете им и всячески зарываєте и скрываете его: и ныне именно богатство и увеличивает для нас тяжесть бедствия. Ты видишь, как легки, ничем не связаны и на все готовы бедные, и как, напротив, богатые испытывают множество затруднений, ходят туда и сюда, и ищут, где бы скрыть свое золото, ищут, у кого бы его положить. Зачем ищешь, человек, подобных тебе рабов? Вот Христос готов принять и сохранить, что ты ни вверишь Ему, и не только сохранить, но и умножить и возратить с большей прибылью! Из Его руки никто не похитит; Он не только сберегает вверенное Ему, но и освобождает тебя от неразлучных с этим беспокойств. Люди, приняв на сохранение наше богатство, думают, что оказали нам услугу, если сберегают принятое: Христос, напротив, говорит, что когда принял Он от тебя богатство, то не Он тебе, но ты Ему оказал услугу, и за свою заботливость, с какой Он сохраняет твою сокровище, не требует от тебя награды, но сам награждает тебя. (Святитель Иоанн Златоуст. Беседы о статуях. Беседа вторая).

## Луций Анний Сенека

### О богатстве и бесчестии

Нет, несчастье одно в подобной жизни,  
Что счастливой считаете вы ложно:  
На руках созерцать камней сверканье,  
Или ложе отделать черепахой,  
Или нежить свой бок мягчайшим пухом,  
Пить из кубков златых, на алом лежа,  
Царской трапезой тяжко стол уставив,  
Все, что было с полей ливийских снято,  
Положив, не вместить в одной кладовой.  
Но не быть у толпы в фаворе — счастье,  
Не бояться, дрожа, любой невзгоды,  
Не пылать, обнажив оружие яро;  
Кто сумеет таким пребыть, сумеет  
Самую подчинить себе Форту.



Сенека. Часть сдвоенного бюста.  
Собрание древностей. Берлин

## Источники

1. *Василий Великий, святитель*. Творения. Ч. 1. М., 1991.
2. *Григорий Богослов, святитель*. Собрание творений в 2-х томах. Свято-Троицкая Лавра, 1994.
3. *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2003.
4. *Иоанн Златоуст, святитель*. Собрание поучений. Ч. 1, 2. Свято-Троицкая Лавра, 1993.
5. [www.orthlib.ru](http://www.orthlib.ru)

## Литература

1. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Coda, 1997.
2. *Аверинцев С.С.* Эволюция философской мысли // Культура Византии. IV – первая половина VII в. М.: Наука, 1984.
3. *Армстронг А.Х.* Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. / Пер. с англ. В. А. Самойлова. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003.
4. *Бычков В.В.* Малая история византийской эстетики. Киев: Путь к истине, 1991.
5. *Бычков В.В.* Эстетика поздней античности. М.: Наука, 1981.
6. *Гайденок П.П.* Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. М.: Наука, 1980. (Раздел 3).
7. *Иларион (Алфеев), игумен.* Жизнь и учение св. Григория Богослова. СПб.: Алетейя, 2000.
8. *Лосев А.Ф.* Двенадцать тезисов об античной культуре // *Он же.* Дерзание духа. М.: Политиздат, 1988. С. 153–170.
9. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Изд-во Московской Патриархии, 1991.
10. *Мейендорф Иоанн, протоиерей.* Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001.
11. *Мейендорф Иоанн, протоиерей.* Византийское богословие. Минск: «Лучи Софии», 2001.
12. *Старокадомский М.А.* Неоплатонизм и христианство // Богословские труды. Сб. 12. Изд-во Московской Патриархии, 1974.



## ФИЛОСОФСКИЕ ТЕМЫ В КУЛЬТУРЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ

Древнерусская литература — это огромное и значительное явление, до сих пор недостаточно оцененное и известное. Трудности ее восприятия понятны: между ней и нами — века истории. И какие века! Промышленный переворот, революции 20 столетия, возникновение информационного общества... Сегодня жизнь настолько непохожа на ту, которой жил древнерусский книжник, что древнерусская литература, кажется, просто обречена иметь лишь «музейное» значение.

Но у мира Древней Руси по сравнению с современным есть важное преимущество — в нем было больше молчаливых раздумий и меньше суеты. Это был мир, в котором человек задумывался прежде всего о вечном и лишь затем о временном, в котором человек не терял самого себя в бесконечном круговороте бесконечного числа впечатлений. Этому миру есть что сказать нам, хотя нам подчас трудно его услышать.

Современный человек, приступающий к знакомству с древнерусской культурой, часто оказывается в положении иностранца, попавшего в чужую страну. Почти все ему непонятно, многое кажется странным, что-то — ненужным, что-то — даже нелепым. И чтобы найти непонятному объяснение, приходится приложить серьезные усилия, отрешиться от многих ставших привычными оценок и представлений. Приходится быть не туристом, из любопытства глазеющим на достопримечательности и для общей эрудиции записывающим в блокнот пару имен или дат, а внимательным путешественником, стремящимся понять язык страны, в которой оказался. Когда мы приступаем даже не к изучению, а просто к чтению древнерусской литературы, нам нужно сразу признать: да, эта литература отличается от привычной нам современной. Но это не значит, что от нее нужно отвернуться. Это значит, ее нужно постараться понять, и в ответ на усилие понимания она, возможно, откроет нам свою сокровищницу мудрости.



## 2.1. Философские темы в древнерусской литературе

**Книга и книжность в Древней Руси.** Древнерусская литература — это литература рукописной традиции, подразумевавшей особое отношение к книге. В Древней Руси не было столь многочисленных ныне изданий, рассчитанных на «одноразовое» использование — на то, что, раз прочитанные, они будут отложены, забыты или выброшены. Древнерусская книга создавалась на века. Ее читали не для развлечения или удовлетворения любопытства, а для размышления над духовными темами.



Это интересно

Бережное отношение к книге как к источнику мудрости, предназначенному для многих и многих поколений, выражено даже в ее внешнем виде. Переплет — прочные доски, обшитые кожей и туго стянутые застегками, — надежно сохранял древнерусскую рукописную книгу в любых испытаниях, выпадавших на ее долю, защищал ее от пожара, сырости и т.д. Страницы книги не только заполнились ровными, тщательно выписанными рядами букв, но и украсились рисунками-миниатюрами, заставками, буквицами. Изготовленная таким образом книга становилась произведением искусства, вызывающим возвышенные чувства в сердцах читателей.



Центрами просвещения и книжности в Древней Руси были храмы и монастыри. Они были и главными древнерусскими книгохранилищами. Храм не может существовать без книг — по ним совершается церковная служба. В библиотеках монастырей и



Рукописное Архангельское Евангелие. 1092 г.

больших храмов (соборов) имелись и книги, предназначенные не для церковного богослужения, а для домашнего (келейного) чтения — «четьи». Это были, как правило, жития святых или духовно-нравственные произведения христианских подвижников. Кроме того, была литерату-



ра «светского» содержания — летописи, хронографы, палеи, княжеские родословцы, юридические сочинения и т.п. По подсчетам известного книговеда Б.В.Сапунова, книжные богатства Древней Руси составляли 130–140 тысяч томов. Из них до нас дошла только малая часть — менее 1%: в современных книгохранилищах и архивах хранится всего 190 древнерусских рукописей X – XIII вв.



### Это интересно

Такая степень сохранности объясняется историческими бурями, которые переживала Россия, а с нею и памятники ее культуры. Множество книг погибло в пожарах, множество было уничтожено во время войн. Только за период с XIII по первую половину XV вв. Русь, по подсчетам историка В.В.Мавродина, вела более 160 войн с внешними врагами. Особенно катастрофичными для сохранности книжных богатств были княжеские междоусобицы, нашествия монголо-татар (XIII – XV вв.), набеги крымских и казанских ханов (XVI в.), события Смутного времени (нач. XVII в.), Отечественной войны 1812 г. (когда во время московского пожара сгорели многие древние рукописи, в том числе подлинник «Слова о полку Игореве»). Древнерусские книги погибали не только от пожаров и войн. Гибли они и от человеческого невежества и равнодушия. Поразительные примеры этому мы можем найти даже в нашей недавней истории.



Первой и главной книгой для древнерусского человека было Евангелие. Евангелие — самая важная для христиан часть Библии. Оно рассказывает о земной жизни Христа, о Его крестной смерти и воскресении. Евангелие читается в самые торжественные моменты богослужения, хранится на самом почетном месте — в алтаре на святом престоле. Отношение к Евангелию в Древней Руси было особенное, его берегли именно как святыню. Богослужebные напрестольные Евангелия старались не только красиво написать, но и богато украсить окладом. Именно Евангелие сформировало тот круг идей, который стал определяющим для древнерусской литературы и культуры в целом.

Самой древней русской датированной книгой является именно Евангелие — Остромирово Евангелие, написанное в Новгороде в 1056–1057 гг. Интересно, что вторая по древности известная нам датированная древнерусская книга самым непосредственным образом связана с философией. Это — Изборник 1073 г.

**Изборник 1073 года.** Он представляет собой очень большую, в 266 листов, рукопись на пергамене, написанную двумя писцами в начале 70-х годов XI в. и оконченную в 1073 г. во время великого княжения Святослава, сына Ярослава Мудрого. Рукопись

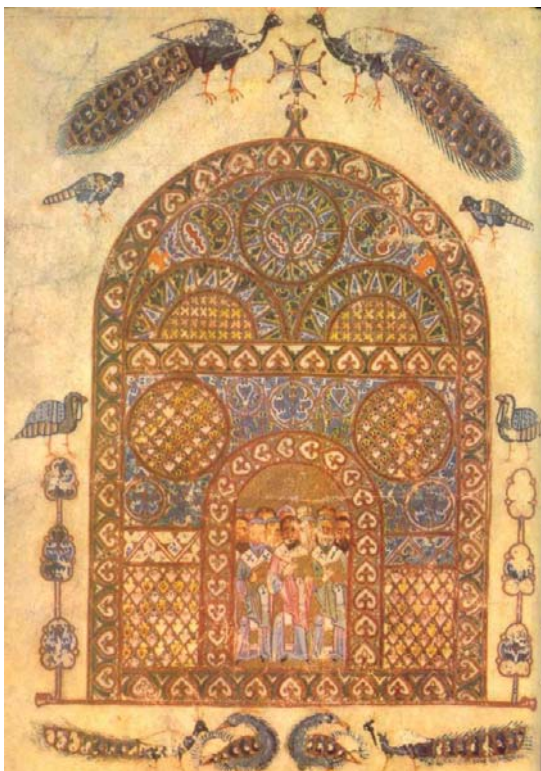
прекрасно и искусно оформлена. Как считают исследователи, она является копией книги, созданной в Болгарии в X веке, в царствование болгарского царя Симеона. Эта болгарская книга в свою очередь была переводом греческой.

«Изборник» в переводе с древнерусского означает «сборник». В нем содержится более 380 статей, принадлежащих 25 авторам. Содержание их поражает разнообразием. Один из исследователей древнерусской книжности Н.Н.Розов называл Изборник «первой русской энциклопедией».

«Круг освещаемых Изборником 1073 г. областей знания поразительно широк: наряду с догматическим богословием и вопросами христианской нравственности тут и антропология, и философия, и математика, и филология, и естествознание, и история... Как в Болгарии X в., так и в Киевской Руси XI – XII вв., а затем — особенно! — в Руси Московской XV – XVII вв. Изборник 1073 г. служил, можно сказать уверенно, энциклопедией, освещавшей самые главные вопросы христианской культуры», — пишет известный русский филолог

Г.М.Прохоров.

Большинство вошедших в состав Изборника отрывков — богословского содержания, они говорят о взаимоотношениях человека и Творца. Значительную часть книги занимают выдержки из произведений византийского богослова VII в. Анастасия Синаита. Очень основательно Изборник знакомит с классикой церковного богословия — сочинениями святых Григория Богослова, Василия Великого, Григория Нисского, Иоанна Златоуста, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, о которых шла речь в предыдущем разделе. Но кроме бого-



Миниатюра Изборника 1073 г.

словских глав в Изборнике есть и философские. Вошедший в него трактат Георгия Хировоска «О образех» посвящен проблемам поэтики и эстетики. В Изборнике помещен и славянский перевод учебника по аристотелевской философии — «Исагоги» Порфирия (III в.). Это сочинение было когда-то почти без изменений включено Иоанном Дамаскиным в его «Источник знания» и оттуда попало в греческий оригинал Изборника. «Исагога» толкует термины философии Аристотеля, использовавшиеся в языке церковного богословия.

Давайте перелистаем страницы Изборника и прочитаем в его строки.

Вот на обороте 132-го листа выписан перевод отрывка из трактата христианского автора IV в. Немезия Емесского «О природе человека». В нем звучит настоящий гимн человеку и одновременно — гимн создавшему человека Богу. Перевернем несколько листов — и вот перед нами статьи, в которых древнерусский читатель мог найти определение и толкование таких философских категорий, как «сущность» (цсл. «суштъное»), «природа» (цсл. «естъство»), «личность» (цсл. «лице»), «случайное» (цсл. «сълучай»), «особенное» (цсл. «своитьное»), «количество» (цсл. «количество»), «качество» (цсл. «качьство») и т.д.

**Изборник 1076 года.** Третья по древности датированная русская книга — это тоже Изборник. Он был написан в 1076 г. и выглядит совсем иначе, чем Изборник 1073 г. Это пергаменная рукопись в 277 листов небольшого формата (16×12 см). «Внешне рукопись необыкновенно проста: небольшого размера, скромно укра-



Изборник 1073 г. Лист 129

шенная, написана на пергамене недостаточно хорошего качества и различной выделки выцветшими чернилами слабой концентрации», — так описывают ее современные издатели Изборника. В отличие от большого по формату и торжественно выполненного Изборника 1073 г. ее было легко возить с собой, например, в походной сумке. Д.С.Лихачев предполагал, что Изборник 1076 г. был походной книгой Владимира Мономаха.

И по содержанию Изборник 1076 г. отличается от своего предшественника. Если Изборник 1073 г. — это книга «теоретическая», для понимания которой нужна определенная степень начитанности в философской и богословской литературе, то Изборник 1076 г. — это адресованный широкому читателю сборник «практических», религиозно-нравственных наставлений. Он старается дать ответ на насущный вопрос: «как устроить свою повседневную жизнь правильно и свято»? В него вошли как переведенные с греческого, так и оригинальные, созданные в Древней Руси, литературные произведения. Интересно, что значительную часть Изборника занимает славянский перевод библейской книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова, которая была написана во II в. до Р.Х. мудрым иерусалимским книжником для своего сына. Изборник 1076 г. по форме тоже построен как наставление отца сыну. Бытовая мудрость житейских советов сочетается в нем с высотой духовного наставления.

Чему же учит Изборник 1076 г. своего читателя?



Изборник 1076 г.

Любви к Богу: *«Всегда поминай Бога — и будет ум твой как небо».*

Почитанию родителей: *«Сколь бесславен забывший отца своего и проклят Богом огорчающий мать свою».*

Трудолюбию: *«Мать пороков — лень: добродетели, если есть, украдет, а которых нет — не даст обрести».*

Терпению: *«Терпи несчастья, ибо в несчастьях цветут добродетели, точно в терниях цветы».*

Смирению: *«Возрадуйся смирением, ибо та высота, что от смирения, непобедима, и в этом — величие», «радуйся, творя добро, но не возносись, чтобы не утонуть при спокойной воде».*

Неосуждению: *«Смотри на себя, иных не осуждая, ибо много и в нас того, что осуждаем в других», «Если хочешь избежать вечной муки, никого не осуждай и не клевети ни на кого: за это Бог больше всего и гневается», «Душу свою оскверняет сплетник».*

Умению прощать: *«Ваша ссора — лишь до захода солнца. Ни гнева нельзя держать ни на кого, ни воздавать злом за зло, ни клеветой за клевету. Но лучше быть оскорбленным, чем оскорбить, обиженным быть, чем обидеть, лишенным, чем лишать».*

И особенно — милосердию: *«Пламя огня угасит вода, а милостыня искупит грехи», «Души алчущей не оскорби, не обидь человека в бедности его», «Сердца обиженного не раздражай, не пренеси подаяния мимо нуждающегося», «Если стонет кто-то тяжело в болезни, сострадательно слезы свои испусти и к Богу воздохни о болезни, в которой он находится, а если лекарь при этом случится, дай плату ему за его лечение», «Когда в мороз сидишь ты в теплых хоромах, без страха раздевшись, воздохни об убогих, вспомнив, как сгорбились над огоньком, согнувшись с большой болью в глазах от дыма, чуть-чуть согревая руки, тогда как плечи и тело — все мерзнет на холоде».*

**Христианская философия истории в «Слове о Законе и Благодати» Митрополита Илариона Киевского.** До сих пор мы говорили о философском содержании древнейших памятников русской книжности, теперь же речь пойдет о философском содержании древнейшего произведения русской литературы. Им является «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона.



→ Это интересно ←

Древняя Русь была обильна городами. Это и Господин Великий Новгород с его шумными вечерними собраниями и богатыми торгами, это и древний Смоленск, и богатый Чернигов, и младший брат Новгорода Псков. Но славнее всех — Киев, «мать городов русских». Особенно стал красив Киев в правление князя Ярослава Мудрого. Над главным въездом в город появилась надвратная церковь — Золотые врата. Посреди Киева вырос построенный византийскими мастерами Софийский собор. Плывущий по Днепру купец или approaching к городу путник, увидев золотые купола, уже издалека начинал дивиться красоте Киева.



Поблизости от города, на берегу Днепра, раскинулось село Берестово. Оно являлось великокняжеской резиденцией. В здешней церкви, освященной в честь Двенадцати апостолов, служил священник Иларион. Он был русич родом, но книжное образование получил в Византии, там же, видимо, принял монашеский постриг и священнический сан. В свободное от службы и от книжных занятий время Иларион любил уединяться для молитвы в пещерку, которую сам выкопал в обрывистом берегу Днепра.

Ярослав Мудрый ценил настоятеля своей придворной церкви и особенно любил слушать его вдохновенные проповеди. В 1051 г. Иларион был рукоположен собором русских епископов в епископский сан и возведен в киевские митрополиты. Новопоставленный митрополит Иларион переехал из Берестова в Киев. В пещерке же его вскоре поселился монах Антоний, и она дала начало знаменитому Киево-Печерскому монастырю.

Митрополит Иларион написал древнейшее из известных нам авторских произведений русской литературы — «Слово о Законе и Благодати». Оно создавалось в 40-е годы XI века, когда прошло не более шестидесяти лет после Крещения Руси. Тем не менее, весьма обоснованно мнение исследователей, считающих, что «Слово о Законе и Благодати» — это, «быть может, наивысшее достижение всей древнерусской литературы». Таким образом, литература Древней Руси начинается сразу с вершины, с шедевра. По глубине и ясности мысли, по выверенности композиции и стилистическому совершенству, по прочувствованности богословских созерцаний «Слово» можно смело поставить в ряду лучших образцов славяно-византийской литературной традиции.



### Это интересно

Некоторые исследователи считают, что «Слово о Законе и Благодати» — это, по сути, целый сборник произведений, составленный их автором, митрополитом Иларионом. Открывается он собственно «Словом о Законе и Благодати» — проповедью, которую митрополит Иларион сказал в праздник Пасхи на тему отрывка из Евангелия, читаемого за всеобщей пасхальной службой. Затем следуют Похвала князю Владимиру, подборка цитат из Библии, молитва Богу от всей Русской земли и в конце — исповедание веры митрополита Илариона. Все эти произведения органически связаны друг с другом и составляют одно целое.



Главная тема «Слова» — тема истории. В предыдущем разделе мы уже говорили, что историзм — характерная черта христианского мировоззрения, резко отличающая его от языческого.



«Постави Ярослав Илариона митрополитом русина в Святей Софии, собрав епископы». Миниатюра из Радзивилловской летописи. Конец XV в.

О древнерусском язычестве (несмотря на усилия археологов, историков, этнографов) известно очень мало — в силу недостатка источников. То, что удается узнать, скорее относится к области гипотез и предположений, чем к области твердых исторических фактов. Тем не менее, можно уверенно сказать, что древнерусскому язычеству, как и всем подобным религиозным традициям, был свойственен, по выражению немецкого теолога П.Тиллиха, «натуралистический аисторизм», т.е. своеобразная нечуткость к истории.

Для языческого сознания время предстает циклическим процессом — бесконечная смена времен года, умирания и возрождения жизни идет по кругу, и нельзя сказать, что какая-то из точек этого круга имеет преимущество, что она «раньше» или «позже» другой<sup>1</sup>. Человек, находясь в этом круговороте, воспринимает время в виде череды сменяющихся друг друга моментов. Каждый из них исчезает, а на смену ему приходит другой, чтобы тоже исчезнуть, погибнуть в общем потоке временности. Человек, ощущающий себя в этом бессмысленном потоке, с ужасом и болью старается удержать мгновение, но это невозможно: оно, как песок,

<sup>1</sup> Отсюда и индуистский (затем перешедший в буддизм) символ колеса как круговорота жизни.

ускользает из рук, и достойным выбором оказывается только меланхолическое мужество стоицизма.

Библейское мировоззрение разомкнуло круг языческого времени и обратило его даже не в линию, а в стрелу, устремленную в будущее. Он оказался разорван двумя точками, обозначившими начало и конец истории. История начинается трагической драмой грехопадения человека, заканчивается наступлением вечности Царствия Божия. Она перестает быть бессмысленным круговоротом, но становится осмысленным, телеологическим (т.е. целенаправленным) движением.

В этом движении есть своя последовательность, свои этапы. Митрополит Иларион с большим красноречием и богословским вдохновением описывает их. В его изложении история предстает как движение от мрака язычества через ветхозаветный Закон к новозаветной Благодати и далее — в Царствие Божие. Это история, в которой время срастворено с вечностью, в которую вошел Сам Бог. Царствие Божие — цель истории, оно — ее будущее, но

не такое, которого еще нет, которое, наступив, исчезнет в потоке времени. Оно — такое будущее, которое властно врывается в настоящее и придает ему смысл, преображает его.

Необычность библейского переживания времени и истории становится особенно наглядной, если сравнить это переживание с тем, которое выработалось в античной языческой культуре. Для человека, воспитанного в интеллектуальных традициях античности, была совершенно очевидной мысль о том, что вечное и временное не пересекаются, даже не граничат друг с другом: чтобы постигнуть вечное, нужно совлечься всего временно-



**Сотворение мира.**  
Фрагмент четырехчастной иконы. XIX в.



го; чтобы созерцать неизменное, единое, идеальное, нужно отрешиться от изменяющегося, множественного, материального. Поэтому в истории нельзя искать абсолютного смысла, в ее изменчивой суете бесполезно пытаться различить свет вечности. В наднебесных сферах умного мира неизменных идей, а не в переменчивых перипетиях исторических событий советует искать истину величайший философ античности Платон. Библия, напротив, погружает своего читателя в самую гущу истории и рассказывает о том, как именно в ней Бог открывает человеку Свою волю, дает Свои заповеди. История оказывается местом встречи Бога и человека. Именно такое понимание истории мы находим и в еще одном замечательном произведении литературы Древней Руси — в древнерусских летописях.

**Христианская философия истории в древнерусских летописях.** Наверное, многим памятен образ летописца Пимена из трагедии А. С. Пушкина «Борис Годунов». При чтении знаменитой сцены «В Чудовом монастыре», кажется, так и видишь небольшую келью, за оконцем которой начинает брезжить рассвет, склонившегося над рукописью Пимена-летописца, и слышишь слова его негромкой и неторопливой речи:

Еще одно последнее сказанье —  
И летопись окончена моя.

Древнерусские летописи — уникальное явление в мировой культуре. Конечно, не только на Руси вели ежегодную запись событий. В Византии существовали хронографы, в Западной Европе — хроники. Но, пожалуй, нигде и никогда жанр летописания не достигал такой художественной цельности, такого гармонического сочетания фактографических описаний с философскими и богословскими умозрениями, как в Древней Руси.

Возьмем в руки первый русский летописный свод — Повесть временных лет — и откроем его первую страницу. Прочитаем на непривычном, но столь красивом древнерусском языке заглавие: «Се повести временных лет, откуда есть пошла русская земля, кто в Киеве нача первее княжити и откуда русская земля стала есть». «Откуда пошла русская земля?», «кто в Киеве стал первым княжить?», «как возникла русская земля?» — вот вопросы, ответы на которые ищет летописец. Но начинает он издалека, с событий, вроде бы, к русской истории не относящихся. Он начинает с рассказа о том, как сыновья Ноя после потопа, описанного в Библии,



«Повесть временных лет». Лаврентьевская летопись (1377 г.). Лист 1об.

разделили между собой всю землю, и о том, как от них произошли различные народы. Лишь после такого библейского пролога переходит летописец к повествованию о славянских племенах и о Руси. Отечественная история оказывается в летописи частью все-ленской, библейской истории, воспринимается как ее продолжение. Библия постоянно служит для летописца ключом к пониманию современных ему событий. Когда он рассказывает об обращении в христианскую веру князя Владимира, то вспоминает об обращении ко Христу апостола Павла, когда говорит о междоусобице, начатой Святополком против своих братьев, то не может не сравнить его с Каином, поднявшем руку на своего брата Авеля.

Сам подход к объяснению и осмыслению исторических событий в летописи — библейский. Несчастья, случающиеся с Русской землей, рассматриваются летописцем как наказания Божии за грехи князя или народа. Так, например, в записи 1068 г. читаем: *«Навел на нас Бог поганых за грехи наши, и побежали русские князья, и победили половцы. Наводит Бог в гневе Своем иноплеменников на землю, и только в горе люди вспоминают о Боге; междуособная же война бывает от диавольского соблазна»*. Кажется, что понимание истории, выраженное в этих словах, слишком просто. Современные нам историки объяснили бы те же самые события иначе. Они постарались бы найти политические и экономические причины набега, разобраться в хитросплетениях личных отношений русских и половецких князей, сделавших его возможным. Они объяснили бы, что в условиях соседства кочевого народа с земледельческой Русью периодические столкновения между ними были неизбежны. Для современного историка история — это то, что происходит между людьми. Для древнерусского летописца история — это то, что происходит между Богом и человеком. Самое важное в ней происходит не на виду, а в сокровенности человеческого сердца. Ход ее зависит не столько от экономических факторов, политического или военного искусства, сколько от нравственного состояния народа и его правителей — князей. *«Когда же впадет в грех какой-либо народ, казнит Бог его смертью, или голодом, или нашествием поганых, или засухой, или гусеницей, или иными казнями, чтобы мы покалялись»*, — пишет летописец. «Казни Божии» — это не кара, а наказание (наказ). Попуская их, Бог указывает на необходимость исправления. Человек в ответ может перемениться, покаяться. Именно может, а не обязан, ибо здесь дей-



ствует, по выражению современного философа С.С.Хоружего, «не внешнее принуждение, а свободное побуждение». История рассматривается в летописи, как и в Библии, не как сфера действия безличных исторических закономерностей, которые определяют ее течение, но как пространство свободного диалога между Богом и человеком. И поскольку он свободен, то «исход истории в каждый ее момент открыт» (С.С.Хоружий).



### Цитата

«Древнерусскую литературу можно рассматривать как литературу одной темы и одного сюжета. Этот сюжет — мировая история, и эта тема — смысл человеческой жизни. Не то чтобы все произведения были посвящены мировой истории (хотя этих произведений и очень много): дело не в этом! Каждое произведение в какой-то мере находит свое географическое место и свою хронологическую веху в истории мира. Все произведения могут быть поставлены в один ряд друг за другом в порядке совершающихся событий: мы всегда знаем, к какому историческому времени они отнесены авторами. Литература рассказывает или по крайней мере стремится рассказать не о придуманном, а о реальном. Поэтому реальное — мировая история, реальное географическое пространство — связывает между собой все отдельные произведения.

Мировая история, изображаемая в средневековой литературе, велика и трагична. В центре ее находится скромная жизнь одного лица — Христа. Все, что совершилось в мире до Его воплощения, — лишь приурочение к ней. Все, что произошло и происходит после, сопряжено с этой жизнью, так или иначе с ней соотносится. Трагедия Личности Христа заполняет собой мир, она живет в каждом человеке, напоминает в каждой церковной службе. События ее вспоминаются в те или иные дни года. Годичный круг праздников был повторением священной истории. Каждый день года был связан с памятью тех или иных святых или событий. Человек жил как бы в окружении событий истории».

(Лихачев Д.С. Своеобразие древнерусской литературы // Лихачева В.Д., Лихачев Д.С. Художественное наследие Древней Руси и современность. Л., 1971. С. 56.)



## 2.2. Философские темы в древнерусской иконописи

**Истоки древнерусской иконописи.** Истоки древнерусской иконописи восходят к византийской иконе, а через нее — к раннехристианской живописи II – III вв. Древнейшие образцы этой живописи сохранились на стенах римских катакомб.

Назначение этой живописи, как и вообще христианского искусства, было не в том, чтобы просто реализовать творческий порыв художника и удовлетворить эстетическую потребность зрителя, но в том, чтобы выразить церковную веру, которая, по словам апосто-

ла Павла, является «обнаружением невидимого» (ср. Евр. 11. 1). А это значит, что христианская живопись с самого начала ставила перед собой очень трудную, парадоксальную задачу: изобразить невидимое. Этим она принципиально отличалась от античного искусства, которое всегда



**Раннехристианская мозаика из Табхи с символическими изображениями. IV в.**

изображало лишь то, что зримо. Поэтому хотя в техническом плане можно найти преемственность между позднеантичным и раннехристианским искусством, но в плане мировоззренческом и эстетическом живопись первых христиан стала совершенной новостью, так же, как совершенной новостью было само христианство.



#### Это интересно

Катакомбы — это огромные подземные кладбища, образовавшиеся в Риме в древности. Римляне либо сжигали тела умерших, либо хоронили их в специальных подземных склепах. Погребения родственников сначала помещали рядом друг с другом, потом их стали соединять переходами, и в результате образовалась огромная сеть подземных ходов и залов — общая длина римских катакомб достигает 150–170 км. Христиане стали использовать катакомбы для своих богослужебных собраний — здесь им было проще укрыться от посторонних глаз и избежать преследования со стороны язычников. Погребальные залы превратились в настоящие подземные храмы, а их стены украсились священной живописью.



Первоначально христианские живописцы пытались решить трудную задачу изображения невидимого с помощью символа.

Символическая живопись выражала христианскую веру не через образы, а через знаки. Самыми известными и полными из них были агнец (ягненок) — символ жертвенного служения Христа<sup>1</sup>, корабль — символ Церкви, якорь — символ спасительной силы

<sup>1</sup> Христос — Агнец Божий (см. Ин. 1. 29; 1 Пет. 1. 19; Откр. 13. 8)

веры, рыба — символ Христа<sup>1</sup>, хризма — монограмма слов «Иисус Христос» и др.



### Это интересно

Слово символ — греческого происхождения. Оно образовано от глагола «симвалло» («бросаю вместе», «соединяю»). Символом «назывались у древних греков подходящие друг к другу по линии облома осколки одной пластинки, складывая которые, опознавали друг друга люди, связанные союзом наследственной дружбы», — пишет известный знаток античности С.С.Аверинцев. Если одна половина точно совпадала краями с другой и составляла с ней одно целое, значит и их владельцы принадлежали к одному кругу родственников или друзей. Так и для христиан символы стали средством отличать верующих во Христа от язычников.



В эпоху императора Константина (305–337), после прекращения гонений на христиан, в церковном искусстве «появилась потребность более конкретного и ясного образного выражения»<sup>2</sup>. Символы катакомб были понятны ограниченному кругу верующих, они являлись, по словам искусствоведа Л.А.Успенского, как бы секретным паролем этого круга. Для множества вчерашних язычников, обратившихся в христианскую веру после прекращения гонений, они оказывались не вполне понятны или даже совсем непонятны. В новую эпоху своей истории Церковь стала вырабатывать новый художественный язык священной живописи. Теперь преобладающим ее видом становятся не символические знаки, а образы, т.е. непосредственные изображения Иисуса Христа, Божией Матери, ангелов и святых.



### Это интересно

Церковное искусство впитало в себя художественные традиции античности. Считается, что на него оказали серьезное влияние два течения: эллинистическое и сиро-палестинское. Для первого характерны принципы меры и гармонии, грация, ритм, изящество и в то же время идеальная условность образов. Для второй характерен исторический реализм, подчас натуралистический и грубоватый. Христианское искусство восприняло элементы и того, и другого течения. Из эллинистического искусства в христианское пришел принцип гармонии, правильного ритма, а также некоторые художественные приемы — например, обратная перспектива. Из сиро-палестинского пришло стремление к воспроизведению конкретно-исторических реалий, отказ от условностей, от символической, а не реалистической трактовки образа.



<sup>1</sup> Греческое слово ΙΧΘΥΣ (ихфис, 'рыба') расшифровывали как сокращение фразы «Иисус Христос, Божий Сын, Спаситель» (Ἰησοῦς Χριστός, Θεοῦ Υἱός, Σωτήρ).

<sup>2</sup> Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. Париж, 1989. С. 51.

В V – VII вв. такие изображения широко распространились в Церкви. Они писались на дереве (иконы) или на сырой штукатурке (фрески), изготовлялись из разноцветных кусочков особого стекла — смальты (мозаики), вышивались на тканях, чеканились в металле.

Становление церковного искусства не прошло без богословских и философских споров. В VIII в. возникло движение иконоборчества, которое при поддержке императорской власти захлестнуло всю Византию. Иконоборцы утверждали, что в основу их учения был положен ветхозаветный запрет на изготовление религиозных изображений: *«Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли; не поклоняйся им и не служи им, ибо Я Господь, Бог твой...»* (Исх. 20. 4–5).

Этот запрет якобы исходил из уже известной нам апофатической установки: Бог выше всякого слова и всякого образа, значит Он принципиально неизобразим, и если кто-нибудь все же попытается изобразить Его и поклоняется рукотворному изображению, то он поклоняется не образу Бога (таковой попросту невозможен), а идолу. Споря с иконоборцами, лучшие церковные богословы (такие, как св. Иоанн Дамаскин, св. Феодор Студит) доказывали, что ветхозаветный запрет не применим к христианам. Ведь христиане живут не в Ветхом, а в Новом Завете, не до, а после Рождества Христова. Христос есть воплощенный Сын Божий, Богочеловек. С наступлением Нового Завета закончился период неведения и невидения Бога: *«Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил»* (Ин. 1. 18). Во Христе Бог сделался Человеком, а значит стал видимым, изобразимым — следовательно, священные изображения возможны. Более того — они необходимы для того, чтобы подчеркнуть истинность, а не призрачность (иллюзорность) воплощения Бога.



**Раннехристианская фреска  
с изображением Иисуса Христа.  
По краям — буквы Альфа и Омега  
(Откр. 1. 8; 21. 6; 22. 13)**

Иконоборчество было окончательно побеждено в 843 г. Почитание икон в Византии было восстановлено и с этого времени уже никогда не прерывалось. Для византийцев икона стала не только «Библией для неграмотных», но и художественным воплощением вечного во временном, нетленного в тленном, духа в телесности. На иконы не просто взирали, их почитали, перед ними молились, вспоминая слова св. Василия Великого о том, что «честь, воздаваемая образу (иконе), переходит на первообразное (на того, кто на иконе изображен)»

Сложился особый художественный язык иконы. Поскольку он тесно связан с ее смыслом, знание этого языка позволяет лучше уяснить религиозно-философское содержание церковной живописи.

**Художественный язык иконы.** Стилистика иконы необычна. Она отличается от стилистики картины, написанной в реалистической манере, особой пластикой линий, особой цветовой гаммой, особым способом организации пространства. Очертания фигур на иконах плавные, сглаженные, почти силуэтные, а их пропорции, как правило, удлинены. Цвета иконы не знают полутонов и светотеней, пространство практически лишено объема, построено в соответствии с законами не прямой, а обратной перспективы. Живая и неживая природа, вещи, постройки, интерьеры даны схематично, иногда — лишь полунамеком, мир на иконе написан нарочито условно, как будто иконописец хочет подчеркнуть, что это мир небесный, духовный, и для его изображения совершенно непригодны художественные приемы светской живописи.



#### Это интересно

Бытие человеческой личности представляет собой нечто таинственное и на первый взгляд противоречивое. Человек существует во времени и потому меняется — каждую секунду и постоянно. Изменяется его возраст, настроение, испытываемые им эмоции и захватывающие его мысли, меняется его внешность и даже его характер. Но в то же время человек остается самим собой, сохраняет метафизическое единство своего «я». Младенец, юноша, взрослый, старик, радующийся, плачущий, увлеченный, унывающий, бодрый, усталый, целеустремленный, растерянный, работающий, отдыхающий, здоровый, болеющий и т.д. — все это один человек. Значит, существуя во времени, личность все же несводима ко времени.



Все внимание иконописца сосредоточено на личностном, а не на предметно-вещном бытии, икона персоналистична. Но и лич-



ность она изображает по-своему, не так, как изображают ее портрет или фотография.

Фотография схватывает и запечатлевает мгновенные, а потому часто случайные черты. С помощью оптико-механических приспособлений фотоаппаратура «вырезает» из жизни одно из мгновений и фиксирует его на фото пленке или электронном носителе. Такое изображение (если речь не идет о фотопортрете) не дает представления о личности в целом.

В отличие от фотографии портрет, написанный художником, обобщает образ личности. Он пишется с натуры, но является не просто механически-случайным воспроизведением внешнего вида натурщика, а целостным его восприятием, сложившимся в душе художника. Портрет не просто фиксирует мгновения личностного бытия, но является попыткой дать целостный образ этого бытия. Портрет всегда субъективен. Он является выражением внутреннего мира не только изображенного на нем человека, но и самого живописца. «В художественной мастерской, во время осмотра профессором ученических работ, один из сопровождавших его заметил, что портрет такого-то более похож на самого художника, чем на натурщика. Профессор ответил: „Это — закон. Каждый художник оставляет на своей работе часть своей души, почему и любой портрет, сделанный им, будет непременно чуть-чуть похож на него самого“ (Рерберг Ф.И.)»<sup>1</sup>. Итак, портрет дает образ личности, но образ субъективный, пропущенный через горнило дум и переживаний художника. Этот образ всегда подвижен, он фиксирует самые типичные, но все же переменчивые черты.

По-другому изображает личность икона. Субъективность здесь сведена к минимуму. Иконописец старается не подчеркнуть, а скрыть свое «я». Недаром авторы большинства древних икон нам неизвестны, и ни на одной иконе (в отличие от светских картин) мы не найдем подписи художника. Иконописец опирается на церковный канон, сверяет свое искусство с многовековым опытом Церкви. Икона для него является не средством самовыражения, а средством выражения церковного предания. Творческое вдохновение он черпает не в субъективных внутренних переживаниях, а в молитвенном созерцании. На иконе изображена не динамика переменчивой земной жизни, но статика небесного совершенства.

---

<sup>1</sup> Соколова М. Н. Картина и икона // Журнал Московской Патриархии. 1981, № 7. С. 73.



Икона святителя и чудотворца  
Николая. г. Бари. Италия

Отсюда и особая неторопливая пластика линий, и возвышенная отрешенность ликов на иконе.

Это именно лики, а не лица. В них нет страстности чувств или кипения эмоций. Лики святых на иконах спокойны, потому что святые достигли неизменяемого постоянства в добре, избавились от переменчивости, связанной с борьбой добродетели и греха в человеческом сердце. Священник Павел Флоренский называет лик «явленной духовной сущностью» человека. Изображая не лица, охваченные земными переживаниями, а лики, полные небесного совершенства, икона являет человеческую личность не во временном, а в вечном аспекте ее существования.

**Древнерусская иконопись XIV – XV вв.** Первые иконы пришли на русскую землю вместе с православной верой, ведь без иконописных изображений невозможно представить ни православного храма, ни повседневного быта православных людей.

Древнейшие попадавшие на Русь иконы были написаны византийскими мастерами, но уже в XI в. у византийцев появились достойные преемники-ученики. Первым русским иконописцем, чье имя сохранилось в исторических источниках, был монах Киево-Печерского монастыря Алипий (XI в.). Иконы вошли в самую сердцевину народной культуры. Наивысшего расцвета древнерусская иконопись достигла во второй половине XIV – XV вв., в эпоху, когда творили такие великие мастера, как Феофан Грек, Андрей Рублев, Даниил Черный, Дионисий.

В XIII в. на Русь обрушилось монголо-татарское нашествие. Некогда цветущие княжества пришли в запустение. Десятки городов обезлюдели и исчезли. Русь лишилась политической самостоятельности и оказалась в зависимости от Орды. На протяжении всего XIV в. русские князья продолжали выплачивать ордынцам дань, принимать от татарских ханов ярлык на княжение.

Но — удивительно! — на это же время военных бедствий и политических унижений на Руси пришелся необыкновенный по своей силе расцвет культуры.

В XIV в. во всем православном мире началось возрождение монашества. На Руси оно было связано с деятельностью преподобного Сергия Радонежского. В 75 км от Москвы, на холме Маковец, в дремучих лесах, где дикие звери встречались гораздо чаще, чем путники, преподобный Сергий основал монастырь, главный храм которого был освящен в честь Пресвятой и Живоначальной Троицы.

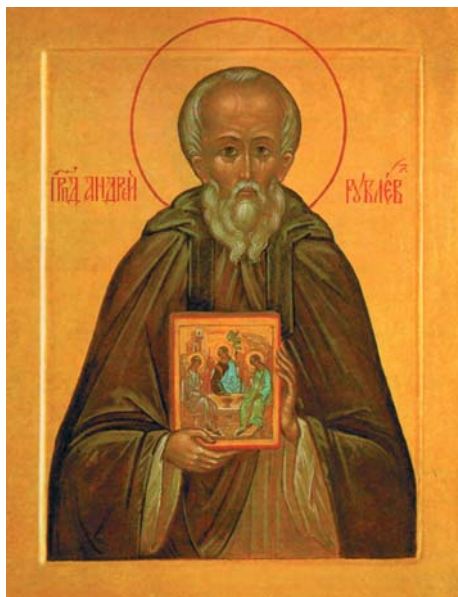


### Это интересно

Вера в Пресвятую Троицу является средоточием христианства. «Церковь основана на вере в Святую Троицу, отпавший от этой веры не может быть и даже именоваться христианином», — писал один из представителей византийской патристики, свяитель Афанасий Великий. Книги Нового Завета, возвещают о том, что «Бог есть любовь» (1 Ин. 4. 8) трех Лиц — Отца, Сына и Святого Духа, соединенных в неслитном и нераздельном единстве. Христианские богословы именуют Троицеединого Бога словом «Троица» (греч. «Триас»), впервые оно встречается в творениях церковного писателя начала II в. Феофила Антиохийского. В IV в. вера Церкви в Пресвятую Троицу была точно выражена с помощью терминов, заимствованных из аристотелевской философии: «сущность» («природа») и «ипостась» («лицо»). Три Лица (Ипостаси) Пресвятой Троицы имеют одну божественную сущность (природу), одну волю, равны между собой, отличаясь лишь личными свойствами (Отец нерожден, Сын предвечно рождается от Отца, Святой Дух предвечно от Отца исходит). Троица являет собой образ небесного единства, в котором нет противоборства, но есть гармония любви. Напоминание об этом было особенно важным в XIV в., в эпоху раздоров и взаимной вражды русских князей. Построив храм в честь Пресвятой Троицы, преподобный Сергий хотел, чтобы прекратились братоубийственные междоусобицы, чтобы, по выражению автора его жития Епифания Премудрого, «воззрением на Святую Троицу побеждался страх ненавистной розни мира сего».



Именно с Троице-Сергиевым монастырем оказалась тесно связана деятельность великого русского иконописца Андрея Рублева. О его жизни мы знаем лишь из скурых упоминаний в летописи, поэтому многое в его биографии приходится реконструировать предположительно. Так, можно предположить, что художник был выходцем из семьи ремесленника. На это указывает его фамилия — Рублев («рубелем» называли инструмент для накатки кож). Родной живописца, скорее всего, была средняя полоса России. Вероятно, еще с отроческих лет Рублев учился художеству, а значит входил в состав какой-нибудь иконописной дружины. На Руси не было специальных иконописных школ. Секреты мастерства передавались из рук в руки, от мастера к ученику. Сначала ученики допускались лишь к подготовительным работам — клеили доски, накла-



**Преп. Андрей Рублев. Икона XX в.**

святого, он постоянно находился в кругу его учеников. Первым духовным руководителем Андрея в монашеской жизни стал Никон Радонежский — преемник преподобного Сергия на посту игумена Троице-Сергиева монастыря. В 1405 г. Андрей вместе с другими мастерами — Феофаном Греком и Прохором с Городца — расписывал церковь Благовещения в Московском Кремле. В 1408 г. он вместе со своим другом Даниилом Черным написал фрески и иконы для Успенского собора во Владимире. В это время слава о нем как о выдающемся иконописце широко распространилась по Руси.

дывали левкас, растирали краски. Затем им доверяли писать «доличные» фрагменты будущей иконы — одежду, деревья, строения («палаты») и т.п. И лишь по прошествии многих лет, когда ученик постигал иконное искусство в совершенстве и становился мастером, он мог писать лики. Через все эти ступени художнического роста, несомненно, прошел и Андрей Рублев.

В 1390-х годах, уже после кончины преподобного Сергия Радонежского, он принял монашество и поселился в Спасо-Андрониковом монастыре в Москве. Хотя Андрею Рублеву и не довелось лично знать великого



**Спасо-Андроников монастырь. 1360 г. Место погребения преп. Андрея Рублева**

В 1422 г. Никон Радонежский пригласил Андрея и Даниила в Троице-Сергиев монастырь расписать каменную Троицкую церковь, построенную на месте прежней, деревянной. По просьбе Никона Андрей создал в похвалу преподобному Сергию главную икону этого храма — икону Пресвятой Троицы, ту самую икону, которая стала вершиной не только творчества Андрея Рублева, но и всего русского изобразительного искусства.

В основу своего творения иконописец положил сюжет, который обычно называют «Гостеприимством Авраама».



### Это интересно

В Библии, в 18-й главе книги Бытия, рассказывается о том, как старец Авраам, живший у Мамрийской дубравы вместе со своей женой Саррой, принял у себя в гостях трех таинственных путников-ангелов, предсказавших ему чудесное рождение сына. *«И явился ему Господь у дубравы Мамре, когда он сидел при входе в шатер свой, во время зноя дневного. Он возвел очи свои и взглянул, и вот три мужа стоят против него. Увидев, он побежал навстречу им от входа в шатер свой и поклонился до земли, и сказал: Владыка! если я обрел благоволение пред очами Твоими, не пройди мимо раба Твоего»* (Быт. 18. 3). Авраам обращается к трем как к одному, называя их своим Владыкой и Господом. Поэтому явление трех ангелов Аврааму церковные богословы считали явлением Пресвятой Троицы. «Авраам встречает трех, — говорит блаженный Августин, — но поклоняется одному. Увидев трех, он познал тайну Троицы, а поклонившись как Единому, он исповедал единого Бога в трех Лицах»<sup>1</sup>.



Этот сюжет многократно использовался в христианском искусстве. Впервые он встречается уже в живописи катакомб, а также в мозаиках ранневизантийского времени. На Руси он стал известен также очень рано — на этот сюжет написана одна из фресок собора Софии Киевской (XI в.) и множество икон. Изображая «гостеприимство Авраама», иконописцы обычно кроме фигур путников-ангелов рисовали встречающих их Авраама и Сарру, накрытый стол с утварью и различными яствами. Андрей Рублев опускает все эти бытовые подробности. Его икона возвышенно-символична. На ней мы видим лишь трех ангелов, сидящих вокруг стола, на котором стоит чаша. Фигуры ангелов спокойны и бесплотны, головы их склонены в безмолвной беседе. Посохи, написанные также «бесплотно», как и те, кто держат их в руках, указывают на Мамрийский дуб и дом Авраама, воспринимающиеся не как детали пейзажа, но как символы. Перед нами уже не путники, посреди знойного дня пришедшие к библейскому патриарху, а чудесное прообразование Пресвятой

<sup>1</sup> Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. 2: Догматика Православной Церкви. Ч. 1, 2. М.: Паломник, 2006. С. 117.

Троицы. Если в дорублевской иконописи образ «гостеприимства Авраама» был лишь иллюстрацией к библейскому повествованию, живописной метафорой, то у Рублева он становится духовно-реалистическим изображением триединой тайны.

Композиция иконы построена в виде круга, охватывающего контуры ангелов по вертикали и по горизонтали, «в глубину». Кругообразность композиции подчеркивается взаимным склонением фигур, симметрией жестов, ритмом ниспадающих складок одежды. Круг есть символ вечности и гармонии, символ мира и любви. Сделав его композиционной основой своей иконы, Андрей Рублев свидетельствовал о том, что «*Бог есть любовь*» (1 Ин. 4. 8). Но любовь есть жертва. Об этом напоминает находящаяся в центре чаша с жертвенным тельцом, очертания которой повторяют и внутренние контуры силуэтов ангелов. Именно чаша как образ жертвы, страдания и смерти (ср. Мф. 26. 37–46) является смысловым и композиционным средоточием иконы. Она напоминает о высшем проявлении божественной любви, о том, что ради спасения людей Бог Сын стал человеком и принес Себя в жертву на кресте за грехи мира (ср. Ин. 3. 16).



#### Это интересно

Искусствоведы и богословы по-разному отвечают на вопрос о том, какой ангел на иконе изображает Бога Сына. Большинство считают, что это средний ангел. Вот как описывает его В. Сергеев: «Средний ангел ... обращен к правому, но голова его, слегка наклоненная, повернута к Отцу. Это Сын, Тот, Кому предстоит воплотиться, принять человеческую природу, жертвенной смертью на кресте искупить, преодолеть разделение между божественным и человеческим. Во всем его облике согласие из любви к человеку самому стать спасительной жертвой. Это приятие — не подчинение. Он равен во всем Отцу, это его нераздельное со всеми волеизъявление. И в лице сквозь легкую задумчивость тонко передана решимость на подвиг любви и вместе тень размышления о грядущих страданиях. <...> Опущена на трапезу его рука. Он благословляет чашу — образ смерти, страдания. <...> И сам он, если присмотреться к внутренним очерткам боковых ангелов, как бы помещен в чашу, что напоминает священный сосуд...»<sup>1</sup>.



Икону Пресвятой Троицы можно назвать откровением любви — любви небесной и совершенной, а значит — мирной и жертвенной. И чувство особого покоя касается сердца того, кто смотрит на это творение. «От иконы веет на предстоящего тишиною и бесстрастием. <...> Молитвенная сосредоточенность и тишина небесной примирности столь сильны в иконе, что она неизбежно умиротворя-

<sup>1</sup> Сергеев В. Рублев. М.: «Молодая гвардия», 1986. С. 230.

ет чувства и останавливает неукротимый поток мыслей каждого смотрящего на нее»<sup>1</sup>.

Но откуда же взялась эта «тишина небесной примиренности», ведь окружающая Андрея Рублева действительность была очень далека от покоя? Вокруг полыхала вражда, лилась кровь, происходили коварные обманы и предательства. Где же иконописец отыскивал образец любви и единства? Ответ на этот вопрос только один: он нашел его не в бурлящей исторической действительности, а в тихом молитвенном созерцании, в безмолвном предстоянии Троице-Богу, которому учил преподобный Сергей Радонежский.



Троица. Икона преп. Андрея Рублева



#### Это интересно

Один из исследователей творчества Андрея Рублева протоиерей Николай Голубцов пишет: «Ко времени написания иконы „Святая Троица“ Андрей Рублев был не только прославленным мастером, но и мужем, достигшим высокой духовной жизни. Современник свидетельствует о его даре созерцания, благодатном состоянии безмолвия. Образ Святой Троицы созревал в чистой душе, как жемчуг в жемчужнице. Летописцы называют его „смирненным“ и „чудным“ старцем, „в добродетели совершенным“, „всех превосходящим в мудрости“, преподобным».



Из своих молитвенных озарений как свидетельство истерзанному раздорами миру Андрей Рублев вынес образ Пресвятой Троицы, обладающий такой духовной силой и достоверностью, что спустя четыреста лет священник Павел Флоренский напишет: «Из всех философских доказательств бытия Божия наиболее убедительно звучит именно то, о котором даже не упоминается в учебниках; примерно оно может быть построено умозаключением: „Есть Троица Рублева, следовательно, есть Бог“»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Соколова М. Н. Картина и икона // «Журнал Московской Патриархии». 1981, № 7. С. 77–78.

<sup>2</sup> Флоренский П. А., священник. Иконостас // Он же. Сочинения в четырех томах. Т. 2 / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С.Трубачева), П.В.Флоренского, М.С.Трубачевой. М.: Мысль. 1996. С. 446.

Е. Н. Трубецкой назвал древнерусскую иконопись «умозрением в красках». Религиозное мировоззрение русского храмового искусства — это прежде всего устремленность к духовному, к грядущему торжеству Царства Божьего как царства правды и любви, где сольются истина и красота в неразрывном единстве. В земном мире господствует разделенность и отчуждение, в иконах же через зримые образы просвечивает иной мир, иная правда, способная преодолеть зло.

**Открытие древнерусской иконы в конце XIX – начале XX вв.** С XVI в. начинается процесс проникновения в русскую иконопись западных влияний. Аллегоризм и натурализм, свойственные западноевропейскому искусству эпохи Ренессанса, чужды канону и стилю православной иконы. Тем не менее, многие иконописцы XVI и особенно XVII вв. ориентировались именно на западные образцы. Теоретические и практические вопросы богословия иконы активно обсуждались в то время в сочинениях преподобного Иосифа Волоцкого, преподобного Максима Грека и Зиновия Отенского, на церковных соборах 1553 и 1667 гг., но остановить процесс проникновения западных влияний не удалось, и в XVIII – первой половине XIX вв. «западный» стиль стал фактически господствующим в русской иконописи.



Князь Евгений Николаевич Трубецкой  
(1863–1920)

Классические образцы древнерусского искусства, иконы XIV – XV вв., оказались к тому времени буквально скрытыми от глаз. Олифа, которой покрывались древние иконы, со временем темнеет, изображение под почерневшим слоем становится почти неразличимым, и икона без соответствующего ухода превращается в «черную доску». Часто такие иконы «поновляли»: сверху наносилась новая живопись. Все это привело к тому, что к середине XIX в., когда в России формировалось научное искусствоведение, древнерусскую икону не только не ценили, но и не знали, считая



церковную иконопись скорее ремеслом, чем искусством, причем ремеслом несовершенным и подражательным.

Конец 19 столетия принес ошеломляющие изменения. С помощью особых приемов, работая спиртом и скальпелем, реставраторы научились освобождать древние иконы от почерневшей олифы и слоев позднейших записей. Перед их изумленными глазами открылся особый и яркий мир – мир древнерусской иконы. Она оказалась не «черной доской», а «взыгранием красок», живописью, поражающей своей глубиной, проникновенностью и гармонией. В конце XIX – начале XX в. восхищение и увлечение древнерусской иконой стало почти всеобщим. Французский художник Анри Матисс, посетив Россию, писал: «Я видел вчера коллекцию старых икон. Вот истинное большое искусство. Я влюблен в их трогательную простоту, которая для меня ближе и дороже картин Фра Анджелико. В этих иконах, как мистический цветок, раскрывается душа художников, писавших их. И у них нам нужно учиться пониманию искусства».



#### Это интересно

Лучшие русские художники того времени (В.М.Васнецов, М.Н.Нестеров, М.А.Врубель) пробуют свои силы в иконописи. Но и они не считали, что достигли большего, чем древнерусские мастера. Сохранился такой характерный рассказ о В.М.Васнецове: «Однажды в доме В.М.Васнецова собралось московское общество любителей и почитателей его искусства. Художник повел гостей в мастерскую. Все восторгались его работами, среди которых было много картин на религиозные темы. После обозрения картин он предложил осмотреть его собрание древних икон, оно занимало почти две комнаты. Васнецов очень любил и почитал древнюю икону. Одна дама с удивлением спросила его: „Как Вы можете, создав такую дивную красоту в своих картинах, интересоваться такою примитивностью и неумелостью?“ — „А Вы, сударыня, газеты читаете?“ — неожиданно спросил он ее. „Конечно“, — ответила гостья, удивившись странности вопроса. „Вы знаете, конечно, что в газетах бывают передовые статьи, а бывают и фельетоны“. — „Да, бывают“. — „Так вот, это, — он указал на древние иконы, — передовая статья, а моя работа — фельетон. Перед этой иконой я поставлю свечку, а перед своей — подумаю»<sup>1</sup>.



Но одного археологического или искусствоведческого открытия было недостаточно, чтобы понять икону. После того, как иконы научились раскрывать, они, по выражению Е.Н.Трубецкого, «заговорили с нами тем самым древним языком, которым говорили с нашими далекими предками». Однако язык этот был уже

<sup>1</sup> Соколова М. Н. Картина и икона // «Журнал Московской Патриархии». 1981, № 7. С. 77–78.



**Монахиня Иулиания (Соколова)**  
1899–1981

почти забыт. Икона перестала быть немой, но говорила на незнакомом наречии. Ее необходимо было научиться понимать. Это значит, что нужно было философски осмыслить иконопись.

Первой попыткой такого рода осмысления можно считать три статьи-лекции Евгения Николаевича Трубецкого («Умозрение в красках» (1915), «Два мира в древнерусской иконописи» (1916), «Россия в ее иконе» (1918)). Они написаны в жанре своеобразного религиозно-философского

эссе. Не задаваясь целью построить целостную эстетико-философскую систему, Трубецкой просто делится теми размышлениями, на которые навело его знакомство с замечательной коллекцией древнерусских икон, собранной И. Остроуховым. Впечатления от икон у него вплетаются в драматические переживания, вызванные Первой мировой войной и революцией. Эти рассуждения Е. Н. Трубецкого во многом не потеряли своего значения до сих пор и содержат много ценных наблюдений и глубоких мыслей.

В 1920-е годы священник Павел Флоренский издал ряд работ об иконописи («Иконостас», «Обратная перспектива», «Храмовое действо как синтез искусств» и др.), в которых постарался осмыслить православную икону в рамках концепций платонической философии. Эта попытка была продолжена протоиереем Сергием Булгаковым в работе «Икона и иконопочитание» (1931). Об эстетико-философских взглядах Флоренского и Булгакова речь пойдет в соответствующем разделе учебного пособия. Большого успеха в постижении церковной иконописи достигли те искусствоведы, философы и богословы, которые осмыслили ее в контексте византийской патристики и духовного предания Церкви — Л. А. Успенский, М. Н. Соколова (монахиня Иулиания), инок Григорий (Круг), Н. М. Тарабукин и др. Благодаря их трудам в XX в. состоялось не только искусствоведческое, но и философское и богословское открытие иконы.

## 2.3. Философские темы в творчестве преподобного Максима Грека

**Жизнь и деятельность.** Максим Грек родился около 1470 г. в небольшом городке Арта в Северной Греции в семье Триволисов. При крещении он был наречен Михаилом (имя Максим он получит позже, в монашеском постриге).



← Это интересно →

За двадцать лет до рождения Максима Грека, 29 мая 1453 г., войска турецкого султана Мехмеда захватили последний оплот Византийской империи — город Константинополь — столицу этого некогда могущественного и богатого государства. Как герои, до последнего сражаясь с захватчиками, пали на улицах родного города император Константин Палеолог и его соратники. На три столетия утвердилось османское иго. Погибло бывшее политическое величие империи, но не погибла ее культура. Она сохранилась в уцелевших книгах, иконах, фресках, в словах молитв и богослужений. Ее хранительницей, как и хранительницей национального единства греческого народа, осталась Православная Церковь.



О юности Максима Грека мы знаем совсем немного. Еще совсем молодым человеком он покинул родные края, перебрался в Италию и близко познакомился с итальянскими гуманистами. В Венеции он сдружился со знаменитым издателем Альдом Мануцием и некоторое время работал в его типографии. Во Флоренции на Михаила Триволиса огромное впечатление произвела личность Савонаролы — монаха-доминиканца, вдохновенного проповедника и мужественного правдолюбца. Позднее, уже в России, Максим Грек опишет его деятельность и трагическую казнь в «Повести страшной и достопамятной и о совершенном иноческом жителстве».

Еще несколько лет — и в судьбе Михаила Триволиса происходит решительный перелом: он принимает монашеский постриг (при постриге ему дается новое имя — Максим) в Ватопедском монастыре на Афоне.

Можно себе представить, как протекала с тех пор жизнь Максима: продолжительное ежедневное богослужение, чтение книг в келье, монастырские послушания и — скрытый от посторонних глаз молитвенный подвиг. Этот размеренный ход жизни был нарушен в 1516 г., когда на Афон прибыло посольство из далекой России.



**Великий князь Василий III.  
Миниатюра из Титулярника 1672 г.**

Послы привезли на Афон богатые дары и настоятельную просьбу великого князя Московского Василия III: прислать в Россию знатока греческой словесности, который помог бы исправить ошибки, вкравшиеся в славянские переводы византийских книг. Выбор пал на Максима.

Путь из Греции на Русь неблизкий, и в Москву посольство вернулось уже весной 1518 г. Можно представить себе, с какими чувствами подъезжал к ней Максим Грек. Поскрипывали по мартовскому снегу полозья саней, вдалеке золотились купола кремлевских соборов. Максим вглядывался

в даль, будто там, в этом ясном и так непривычно морозном небе мог разглядеть, что ждет его на Руси.

Встречали афонских гостей пышно. Великий князь Василий провел Максима в книгохранилище, и у того захватило дух. На полках стояли сотни — нет, тысячи томов — славянских, но больше греческих, латинских. «Такого ни в Италии, ни на Афоне я не видывал», — признался он князю.

Максиму отвели келью в Чудовом монастыре Кремля, дали в помощь лучших писцов-каллиграфов, а также посольских дьяков-переводчиков, знатоков латинского языка, и он принялся за работу. Максим Грек перевел на славянский язык с греческого Толковую Псалтирь, Толковый Апостол, различные богословские сочинения, множество статей из византийской энциклопедии — «Лексикона Свида».

Его келья в Чудовом монастыре была не только кабинетом переводчика. Очень скоро здесь стали собираться люди, желавшие научиться от Максима Грека книжной премудрости, и неожиданно для самого себя он оказался центром целого кружка своих учеников. Все чаще Максиму приходилось, отвлекаясь от переводческих занятий, отзываться в своих сочинениях на проблемы, волновавшие в то время Москву. Одной из них была проблема астрологии.

**Тема свободы и критика астрологии преподобным Максимом Греком.** В эпоху Возрождения вместе с увлечением древними писателями и философами широко распространилось и увлечение древними суевериями, одним из которых была астрология, то есть убеждение в том, что расположение звезд и планет может определить судьбу человека или народа. В Европе в то время астрологические сочинения стали необычайно популярными. Проникали они и в Россию. «Рафли», «Аристотелевы врата», «Новый альманах», другие подобные им астрологические книги и таблицы читались, переписывались и достигали не только домов высших бояр и дворян, но и царских покоев. Распространению этих книг в России особенно способствовал придворный медик Василия III, немец по происхождению, Николай Булев.

Максим Грек откликнулся на распространение астрологических увлечений посланиями Николаю Булеву и дьяку Федору Ивановичу Карпову. В них он не только критикует суеверие, но и размышляет на важнейшую философскую тему — о человеческой свободе («самовластии», как было принято говорить в Древней Руси).

Максим Грек старается показать несовместимость астрологии с христианским мировоззрением. Христианская вера видит в человеке существо, обладающее свободой выбора. Астрология утверждает, что никакой свободы нет. Жизнь, с ее точки зрения,



**Великий князь Василий III.**  
Иллюстрация из французского издания 1584 г.

предопределена «генитурой» — сочетанием звезд, под которым родился человек, и изменить что-либо в своей судьбе он не в силах.

По сути, астрология была реликтом язычества в христианской культуре. Именно для античного язычества было характерно убеждение в том, что человек всецело зависит от властвующей над ним судьбы — слепой, непреклонной и безличной. То, что предначертано судьбой, сбывается непреложно, и ни люди, ни боги не в силах изменить ее приговор.

Античное мировоззрение рассматривает человека как частицу

космоса — прекрасного и гармоничного, холодного и безличного мироздания. Человек не занимает в нем особого, привилегированного положения, он такая же его часть, как животные, минералы, растения или боги. И также, как они, человек подчинен неумолимому закону судьбы.



### Это интересно

Драма влекомого судьбою человека — одна из вечных тем античной литературы. Очень яркое ее раскрытие мы можем найти, например, в «Илиаде» и «Одиссее», в трагедии Софокла «Царь Эдип». В этой трагедии рассказывается об Эдипе — человеке, которому было предначертано судьбой убить своего отца и жениться на своей матери. Узнав о страшном предначертании, Эдип решает любой ценой избежать этой участи. Он покидает родной дом, чтобы никогда больше не встретиться с родителями. Во время путешествия ему приходится идти через лес. На узкой лесной тропинке он не успевает уступить место едущей навстречу повозке. Из нее выскакивает человек и вступает с Эдипом в перепалку, а затем и в драку, в которой Эдип нечаянно убивает его. В дальнейших странствиях Эдип спасает город Фивы от чудовищного сфинкса и женится на фиванской царице. И тут обнаруживается, что предначертание судьбы исполнилось. Эдип бежал от своих приемных родителей, по дороге убил своего родного отца, а в Фивах женился на родной матери. Судьбы избежать не удалось.



Совершенно по-другому смотрит на человека христианство. На первых же страницах Библии рассказывается о том, что человек уникален. Из всего творения лишь он создан «по образу и подобию» Божию. Человек выделен (хотя и не изъят) из природного круга и поставлен перед лицом Бога. Особое положение человека накладывает на него и особую ответственность. Человеку дан дар свободы. Никакой природный закон, никакая неизбежная необходимость не определяют его отношения к Богу. Каким будет оно — отношением любви и послушания или отношением вражды и противления — зависит от свободного выбора самого человека. И ничто и никто (даже Сам Бог!) не может сделать за человека этот выбор. Поэтому человек несет ответственность за свой выбор.

Астрология показала Максиму Греку опасной именно своим двуединым отрицанием свободы и ответственности. Ведь, отрицая свободу человека, она отрицает и его ответственность за поступки. Если от воли человека ничего не зависит, то этические, нравственные категории неприменимы к делам человеческим. Если поступки человека предопределены, то не стоит осуждать индивида ни за воровство, ни за убийство или иные злодеяния: ведь он был не

властен поступить иначе. *«Что делается по принуждению, то не признается ни добром, ни злом. Если же мы ни добра, ни зла не делаем по собственному произволению, то мы не заслуживаем ни похвал и наград, ни порицаний и наказаний»*. Сам человек в таком случае может оправдывать любые свои пороки. *«От многих случалось слышать, — рассказывает Максим Грек, — что, когда их обличают в каком-нибудь незаконном действии, они говорят, что никоим образом не могут от этого отстать, так как звезда, под влиянием которой они находятся, насильно влечет их к тому против их воли и крепко привязывает к этой страсти»*.



**Преподобный Максим Грек. Икона**

Максим Грек указывает на то, что попытка совместить астрологию и христианство приводит не просто к противоречию, но и к хуле на Бога. Ведь *«если, действительно, некоторые звезды имеют такую благотворную силу, которою делают одних добрыми и целомудренными и владыками, а других — злыми, скверными и подвластными, — то всячески следует, что Творец звезд вложил в них такую силу. Если же мы это примем, то окажется, что Бог есть виновник, то есть начальная причина всех вообще зол, и через движение звезд для одних бывает посредником добра и спасения, а для других — зла и гибели. Что может быть нечестивее сего? Бог воистину Благ, податель и виновник всякого блага; зла же Он нисколько не виновен и не служит причиною»*.

**Крестный путь преподобного Максима Грека.** Критика астрологии была, конечно, не единственной темой в литературном творчестве Максима Грека. Приходилось ему высказываться и по острому тогда для Москвы вопросу о монастырских имениях, а потом и по вопросу о разводе великого князя Василия III и о его втором браке с Еленой Глинской, который Максим Грек не считал законным. Эти высказывания настроили против Максима влиятельных лиц из великокняжеского окружения, и в 1525 г. произошел еще один крутой поворот в его столь богатой неожиданностями

жизни. Под председательством митрополита Московского Даниила состоялся церковный собор, на котором Максиму Греку были предъявлены обвинения в намеренно допущенных им искажениях при переводе с греческого на славянский. К этому присоединили и совсем уже абсурдные обвинения в шпионаже в пользу Турции.

И вот Максим Грек уже не в келье столичного Чудова монастыря, а в темном и сыром подzemелье Волоколамской обители. Условия заточения очень строги: узнику запрещено общение с кем бы то ни было, запрещено иметь книги и письменные принадлежности.

Как он себя чувствовал в заключении? Об этом можно только догадываться. Вины он за собой не знал, и все происшедшее должно было казаться великой несправедливостью. Страна, для которой он оставил Афон, в которой, не жалея сил, трудился, исполняя возложенное на него поручение, вместо благодарности платила ему гонением. Наверное, такие горькие мысли не раз приходили Максиму в голову в холоде и мраке его темницы. Но удивительно (и это настоящее чудо!), в душе его не было озлобленности. Он, писавший о свободе человека, своей жизнью подтвердил то, чему учил. Узы заточения не смогли увлечь Максима Грека в плен мстительности и злобы, не смогли лишить его духовной свободы.



#### Это интересно

Более того, может быть, именно в заключении он испытал одно из высших в своей жизни духовных переживаний. Об этом свидетельствует составленная Максимом и написанная им углем на стене темницы молитва — «Канон Святому Духу», в которой есть такие слова, обращенные к Богу: «с бесплотными Твоими слугами, смея, воспеваю Тебе и я...». Заключенный, измученный и истомленный телом старец чувствовал себя находящимся не в промозгом подzemелье под присмотром недружелюбных надзирателей, а на небе, среди ангелов («бесплотных сил»), воспевающих Бога.



В 1531 г. произошел новый суд, и Максим Грек был переведен в Тверской Отроч монастырь. Условия заключения смягчились, узнику разрешили читать и писать, но еще почти двадцать лет он оставался в заключении. Даже после смерти Елены Глинской и ухода на покой митрополита Даниила авторитета нового московского митрополита Макария не хватало для того, чтобы освободить Максима. «Узы твои целуем, как одного из святых, но пособить тебе не можем», — писал ему митрополит Макарий. Лишь в 1550 г. получил Максим Грек свободу. Он поселился в Троице Сергиевой Лавре, где и скончался в 1555 г.



Почитание Максима Грека началось уже вскоре после его кончины. Его сочинения переписывались во множестве рукописей. Многие люди молитвенно обращались к нему как к святому. Память Максима Грека была особенно дорога для насельников Троице-Сергиевой Лавры.

В 1988 г., в год Тысячелетия крещения Руси, на Поместном Соборе Русской Православной Церкви состоялось прославление Максима Грека в лике святых. XX век, особенно его вторая половина, ознаменовался ростом интереса к творчеству Максима Грека в научной среде. Были обнаружены новые источники о его жизни, выявлены и описаны рукописные сборники его произведений. Сейчас под руководством одного из лучших знатоков и исследователей жизни и творчества Максима Грека Н.В.Синицыной издается Полное собрание его сочинений.

## Вопросы и задания

### 1. Послушаем, что древнерусские люди говорят о книге.

Вдохновенный и возвышенный гимн книжности звучит со страниц первой русской летописи — Повести временных лет: «велика ведь бывает польза людям от учения книжного: книгами наставляемы и поучаемы на путь покаяния, ибо от слов книжных обретаем мудрость и воздержание. Это ведь — реки, напоющие всю вселенную, это источники мудрости; в книгах ведь неизмеримая глубина; ими мы в печалях утешаемся, они — узда воздержания».

«Полезно, братья, чтение книг каждому христианину <...>, — наставляет читателей составитель Изборника 1076 г. — Читая книги, не старайся быстро читать от главы до главы, но вдумайся, о чем говорят книги и слова их, трижды возвращаясь к каждой главе <...> Ни корабля без гвоздей не сделать, ни праведника — без чтения книг. Воину красота — оружие, а кораблю — паруса, так и праведнику — чтение книг». «Обычным делом почитай чтение книг: ибо когда захочет кто ум с языком исцелить, пусть всегда обращается к книгам».

### Подумайте:

- ❖ Чего ждал от книги древнерусский читатель и что ждем от современных книг мы?
- ❖ Как изменялось отношение к книге на протяжении русской истории?
- ❖ Некоторые считают, что скоро книги исчезнут. Их заменят электронные носители и средства массовой информации. Согласны ли Вы с таким прогнозом?

2. Как вы думаете, актуальны ли сегодня те человеческие качества, которым учит Изборник 1076 г.?

Напишите рассуждение-эссе на тему одного из изречений, включенных в состав Изборника 1076 г.: *«Не пожелай чрезмерно ни богатеть, ни славиться, ибо все это тленно, мы же — нетленны».*

3. В Изборнике 1073 г. приводится выдержка из сочинения Немезия Емесского «О природе человека» (V в.):

«И кто достойным образом не подивится благородству этого живого существа, которое связывает в себе смертное с бессмертным, словесное с бессловесным, нося умом в своем естестве образ всего сотворенного, и потому называется «малым миром»? Такой чести сподобился он от Бога и Промысла, что ради него — и настоящее и будущее, и Бог стал человеком, и он — Божие чадо, на небесах царствует, по образу и подобию Божию созданный, с Христом пребывает, выше всякого начала и всякой власти восседает. Кто может словами выразить то, что ему свойственно? Ведь он переплывает громадные пучины, проходит мыслью сквозь небеса, постигает движение, отстояния и величины звезд, работает на земле и в море, не боится ни зверей, ни китов, владеет всякими наукой и искусством, на расстоянии и в письмах беседует с кем хочет, нисколько не ограничиваемый телом, предсказывает будущее, над всем начальствует, всем владеет, всем питается, от всего дары приемлет, ангелами храним, с Богом беседует, бесам запрещает, природу сущего исследует, Бога постигает, бывает домом и храмом Божиим и причастником Его царства».



### Подумайте:

- ❖ Почему Немезий Емесский называет человека «малым миром»?
  - ❖ Какие качества он прославляет в человеке?
  - ❖ Что бы вы могли написать в похвалу человеку?
4. Сравните портрет Александра Невского работы П.Корина и икону Александра Невского.

В чем сходство и в чем различие художественного языка этих произведений? В чем сходство и в чем различие образа Александра Невского в этих произведениях?

5. Прочитайте фрагмент работы Е.Н.Трубецкого «Два мира в древнерусской иконописи»

«В ... святом горении России — вся тайна древних иконописных красок. Ряд приведенных только что примеров показывает нам, как иконописец умеет красками отделить два плана существования — потусторонний и здешний.

Мы видели, что эти краски весьма различны. То это пурпур небесной грозы, то это ослепительный солнечный свет или блистание лучезарного, светносного облика. Но как бы ни были многообразны эти краски, кладущие грань между двумя мирами, это всегда — небесные краски в двояком, т.е. в простом и вместе символическом, значении этого слова. То — краски здешнего, видимого неба, получившие условное, символическое значение знамений неба потустороннего.

Великие художники нашей древней иконописи, также как родоначальники этой символики, иконописцы греческие, были, без сомнения, тонкими и глубокими наблюдателями неба в обоих значениях этого слова. Одно из них, небо здешнее, открывалось их телесным очам; другое, потустороннее, они созерцали очами умными. Оно жило в их внутреннем, религиозном переживании. И их художественное творчество связывало то и другое. Потустороннее небо для них окрашивалось многоцветной радугой поюсторонних, здешних тонов. И в этом окрашивании не было ничего случайного, произвольного. Каждый цветовой оттенок имеет в своем месте особое смысловое оправдание и значение. Если этот смысл нам не всегда виден и ясен, это обуславливается единственно тем, что мы его утратили: мы потеряли ключ к пониманию этого единственного в мире искусства».



**Подумайте:**

- ❖ Какие два плана бытия пересекаются в иконописном образе неба?
- ❖ Какие средства использовали иконописцы для того, чтобы передать символическое значение неба в русской иконе?
- ❖ Как на ваш взгляд можно понять выражение «очи умные», взятое Е. Н.Трубецким из духовной литературы? В каком контексте оно употребляется в данном фрагменте?

## Источники

1. Изборник Святослава 1073 года. В 2-х тт. Факсимильное издание. М.: Книга, 1983.
2. Изборник 1076 г. М., 1965.
3. Идеино-философское наследие митрополита Илариона Киевского. Ч. 1, 2. М., 1986.
4. Слово о законе и благодати митрополита Илариона // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 2. СПб., 1999.
5. Повесть временных лет. М., 1978.
6. *Максим Грек*. Творения. В 3-х ч. Ч. 1, 3. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1996.

## Литература

1. *Мюллер Л.* Киевский митрополит Иларион. Жизнь и творчество // *Он же*. Понять Россию: историко-культурное исследование. М., 2000.
2. *Лихачев Д. С.* Великий путь. М., 1987.
3. *Чичуров И.* Книжен муж Иларион // «Прометей». Выпуск, посвященный 1000-летию крещения Руси. 1990.
4. *Синицына Н.* Гиперборец из Эллады // «Прометей». Выпуск, посвященный 1000-летию Крещения Руси. 1990.
5. *Синицына Н.В.* Максим Грек. М.: Молодая гвардия, 2008 (Сер.: Жизнь замечательных людей)
6. *Сергеев В.* Рублев. М.: Молодая гвардия, 1986. (Сер.: Жизнь замечательных людей)
7. *Соколова М.Н.* Картина и икона // Журнал Московской Патриархии. 1981, № 7. С. 77–78.
8. Судные списки Максима Грека и Исаака Собаки / Изд. Н.Н. Покровский, под ред. С.О. Шмидта. М., 1971.
9. *Успенский Л.А.* Богословие иконы Православной Церкви. Переславль: Издательство братства во имя святого князя Александра Невского, 1997.
10. *Тарабукин Н.М.* Смысл иконы. М., 2001.

## Интернет-ресурсы

- [www.old-rus.narod.ru](http://www.old-rus.narod.ru) (сайт о древнерусской литературе)  
[www.nesusvet.narod.ru](http://www.nesusvet.narod.ru) (сайт об иконописи)  
[www.andrey-rublev.ru](http://www.andrey-rublev.ru) (сайт об Андрее Рублеве)

## ЛАВА 3.

# РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА РОССИИ XVII – XVIII ВВ.

В XVII – XVIII вв. в русской культуре происходят большие перемены. Это время интенсивного диалога с Западом. Если в предыдущих главах мы говорили о том круге философских идей, который Русь восприняла у Византии, то теперь нам предстоит познакомиться с идейными веяниями, которые принесла Западная Европа.

В XVII – XVIII вв. впервые в России философия начинает преподаваться в учебных заведениях. Если применительно к древнерусской культуре можно говорить лишь о философских темах или философских идеях в литературе или, например, в иконописи, то теперь философия оформляется в самостоятельную область знания, в самостоятельную дисциплину.

Но бытование философии в русской культуре XVII – XVIII вв. не ограничивалось академической сферой: интереснейшие в философском отношении явления можно обнаружить в творчестве ученых, поэтов, духовных писателей того времени.

Обо всем этом и пойдет речь в третьей главе учебного пособия.



**М. В. Ломоносов. Портрет работы Л. Миропольского**

### 3.1. Философия в культуре России XVII в.

**Историософское самосознание России в XVII в.** В предыдущей главе мы упомянули о падении Византии — событии трагическом и имевшем громадные последствия для России. После того как 29 мая 1453 г. турками-османами был взят Константинополь, исчезло государство, которое на протяжении веков было учителем и наставником Руси. Почти одновременно с Византией пали и другие могущественные православные державы — Болгария, Сербия. Они тоже были завоеваны турками-османами, в них тоже на долгие столетия установилось османское иго. Почти весь православный мир оказался под чужеземной и иноверной властью.

Именно на этот полный испытаний век приходится окончательное освобождение Руси от монголо-татарского ига. К концу столетия в основном заканчивается объединение восточно-русских земель вокруг Москвы, и на востоке Европы возникает могущественное и обширное государство.

Московская Русь осознавала себя преемницей Византии. Наглядным выражением этого было принятие Иваном III византийского герба (двуглавого орла), его женитьба на племяннице последнего византийского императора Софии Палелог и, наконец, принятие великими князьями московскими царского (т.е. императорского) титула<sup>1</sup>.

Наиболее отчетливо мысль о том, что Московская Русь является наследницей Византийской империи, выразил инок псковского Спасо-Елеазаровского монастыря Филофей. В одном из писем он утверждал: «два Рима пали, третий стоит,



Герб династии Палеологов.  
Византия

<sup>1</sup> Слово *царь* происходит от лат. caesar (Цезарь), которое было частью императорской титулатуры в Римской империи и в Византии. Иван III иногда использовал этот титул в дипломатической переписке и венчал по византийскому обряду на трон своего внука Димитрия, которому, однако, не удалось получить власть. Первым из правителей Московской Руси на царство венчался Иван IV в 1547 г.

а четвертому не бывать». Первый Рим — это сам Рим, он пал, утратив чистоту христианской веры, уклонившись в католичество. Второй Рим — это столица Византии, Константинополь. Он тоже пал, завоеванный мусульманами. Третий Рим — это Москва. Именно к ней теперь переходит миссия защиты православия, хранения его чистоты. Если падет и третий Рим, значит близятся события, описанные в Апокалипсисе, заканчиваются времена человеческой истории: четвертому Риму уже не бывать. Это историческое учение, названное позже историками «теорией „Москва — третий Рим“», было не выражением национальной кичливости, а попыткой осмысления исторических судеб России. Призвание Руси инок Филофей видит не в господстве над кем-либо, а в служении высшему началу — вере. Учение о Москве как третьем Риме повлияло на всю дальнейшую политическую и историческую мысль в России.

В XVI – XVII вв. укрепление России продолжается. После присоединения Казанского, Астраханского и Сибирского ханств во много раз увеличилась ее территория. Русские поселенцы, двигаясь на восток, «встречь солнцу», осваивают Сибирь и Дальний Восток. Московская Русь постепенно выходила к важнейшим геостратегическим рубежам Европы — берегам Балтийского и Черного морей.



Софийский собор Константинополя. Гравюра Г.Фоссати. 1852 г.



**Патриарх Московский и вся Руси  
Филарет. Миниатюра из Титулярника.  
XVII в.**

Церкви, а Патриарх как духовный помощник, советчик Царя, заступник перед Царем за претерпевших обиды от властей предержавших (печальник), а также молитвенник за Русь.

В сфере экономики в XVII в. также происходят важные перемены: складывается всероссийский рынок, соединивший различные районы огромной страны торговыми связями.

В то же время именно в 16 – 17 столетии России было суждено пройти через ряд жесточайших внутренних кризисов: опричнина, Смутное время, Раскол, бунты. Вопреки расхожему представлению эпоха Московского царства не была спокойным, полусонным временем. Она наполнена событиями драматическими, трагическими, судьбоносными.

Наиболее важным процессом в русской культуре XVII в. было усиление западных влияний. Конечно, и дипломатические, и культурные контакты с западными странами существовали и раньше, но повышенное воздействие на русскую культуру они начинают оказывать именно теперь. Западное влияние шло в основном через Польшу и граничащую с ней Малороссию (Украину). Оно самым непосредственным образом сказалось и на религиозно-философской культуре России этого времени. Поэтому, прежде чем говорить о своеобразии русской философии 17 столетия, необ-

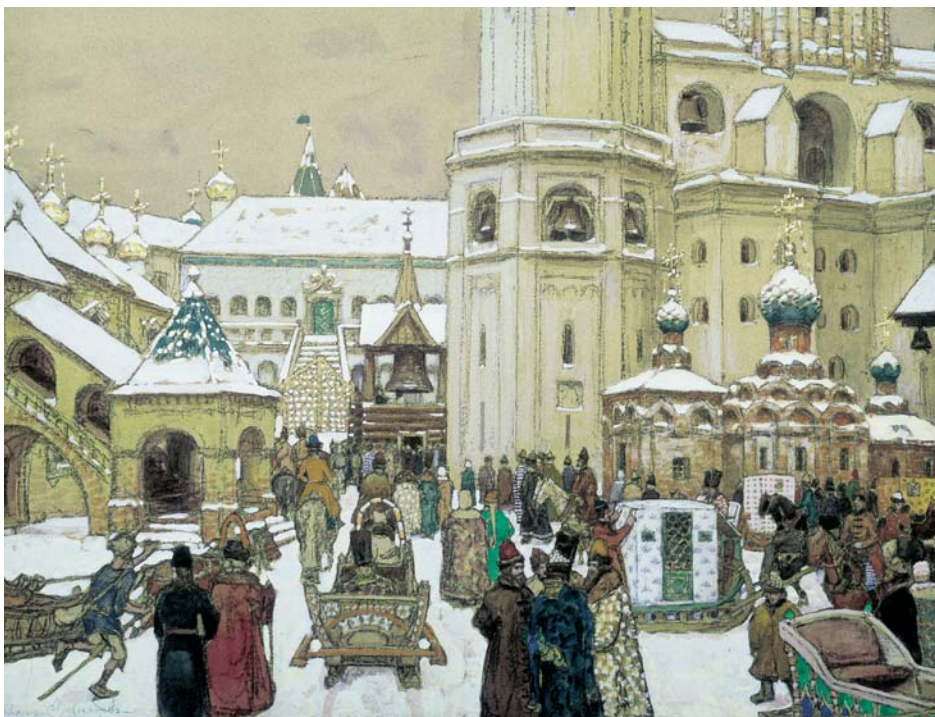
Внутри государства в XVII в. сложилась эффективная политическая структура, в которой самодержавная власть монарха сочеталась с влиятельными Земскими Соборами и сильным местным самоуправлением. Одним из устоев политической культуры России XVII в. была восходящая еще к Византии идея «симфонии» (греч. «согласие») Церкви и государства. Духовная власть и власть царская мыслились как взаимно дополняющие начала прочного общественного устройства. Каждое из этих начал имело свои пределы власти, свои полномочия. Царь мыслился как помазанник Божий, светская опора



ходимо сказать несколько слов о западноевропейской философской традиции, с которой тогда соприкоснулась Русь.

**Философия в культуре западноевропейского средневековья: схоластика.** В первой главе вы познакомились с особенностями философской культуры Византии и узнали о том, что для нее было характерно использование достижений античной философской традиции (например, четкого терминологического аппарата) для нужд церковного богословия. В восточной Римской империи сложился тот тип культуры, который вслед за Г. В. Флоровским можно назвать «воцерковленным эллинизмом». На Западе ситуация была несколько иной.

В западной части Римской империи философские интересы были распространены гораздо меньше, чем в восточной. Варварские нашествия V – VI вв. привели здесь к такому упадку просвещения и перерыву в передаче античного наследия, которого не знал Восток. Знание греческого языка в эпоху раннего средневековья было практически утрачено на Западе. Античная философская традиция была почти совершенно забыта.



А. Васнецов. Соборная площадь Московского Кремля в XVII в.

Философские интересы стали активно возрождаться здесь только в XII в. Толчком и одновременно признаком этого возрождения стало появление в Италии и Испании (XII в.) новых переводов Аристотеля на латинский язык. До этого на Западе были известны лишь те немногие (в основном логические) произведения Аристотеля, перевод которых успел выполнить в начале VI века Боэций. Теперь же Запад получил практически полный корпус сочинений греческого философа. Такой быстрый приток философского материала, распространение увлечения аристотелевской философией ставили перед западной культурой задачу рецепции (усвоения) аристотелизма. Сложность была в том, что некоторые положения философии Аристотеля (учение о вечности мира, отрицание индивидуального бессмертия и др.) прямо противоречили христианской вере. По сути, западное богословие оказалось в ситуации, сходной с ситуацией III – V вв.: вновь вставал вопрос о возможности воцерковления античной философии, на этот раз преимущественно в ее аристотелевской составляющей.

Вопрос этот был решен интеллектуальным течением, сложившимся в Западной Европе в XI – XII вв., известном под именем схоластики<sup>1</sup>. Схоластика осуществила «рецепцию непреображенного Аристотеля» (Г. В. Флоровский). Если византийская патристика заимствовала только термины античной философии (при этом наполняя их новым, богословским содержанием), то схоластика заимствовала аристотелевскую философию целиком. В схоластике аристотелевская философия стала соседствовать с богословием — точно также, как на готических соборах соседствуют изображения языческих мифологических чудовищ и святых.

В основание веры был положен не духовный опыт, а распространенное на все догматы понятие «откровения». Фома Аквинский, например, указывал на то, что теология черпает свои истины исключительно из откровения. Утвердив сверхъестественный источник этих истин, схоластика «дозволила» разуму всесторонне осмыслять их, выводя логическим путем все возможные следствия. Но в результате пути веры и разума были разделены непроходимой пропастью, выражением которой стала концепция «двух истин», официально осужденная, но в той или иной форме проявлявшаяся на Западе начиная с XIII в.

Суть ее состоит в том, что рядом со сферой богословия и веры полагается автономная от нее сфера философии и «естественного

---

<sup>1</sup> Схоластика – от лат. *scholastica* (школьная).

разума». Утверждение, ложное с точки зрения веры (например, о вечности мира), может быть достоверно (или, по крайней мере, в высшей степени вероятно) с точки зрения естественного разума. Сферы влияния, таким образом, строго определены. Разуму принадлежит все, что относится к естественному порядку вещей, вере — то, что к сверхъестественному. В одной сфере высшим авторитетом является Священное Писание, в другой — труды Философа (т.е.

Аристотеля). Вера не должна вмешиваться в сферу естественного разума, и естественный разум не должен вмешиваться в сферу веры. Конечно, эти две сферы не абсолютно независимы друг от друга (как утверждали сторонники теории «двойственности истины»), но отношения между ними могут быть лишь внешними, как между двумя государствами, заключившими между собой союз. С точки зрения теологии разум должен быть слугою веры, но для этого за ним нужно следить. Схоластика — это и есть процедура согласования понятий разума с понятиями веры, или, по выражению современного представителя схоластической традиции Этьена Жильсона, искусство «подчинить разум вере как в том, что не превышает способностей естественного разума, так и в том, что для него недостижимо»<sup>1</sup>. Таким образом, в схоластической традиции изначально закладывались условия для последующего конфликта с наукой Нового времени.

Стиль богословских сочинений в схоластике сделался похож на стиль трактатов Аристотеля. Формализм, повышенное внимание к тончайшим нюансам логики — вот характерные черты произведений схоластов. Схоластическая теология превратилась в настоящую академическую дисциплину, недоступную простецам, а понятную только членам ученого сообщества. Она преподавалась в университетах — учебных заведениях, начавших возникать в Европе в XIII в.



**Эмблема Болонского университета**

<sup>1</sup> Жильсон Э. Философия и теология. М.: Гнозис, 1995. С. 157.

Первые университеты развились из городских школ и получили свое название от латинского слова *universitas* — совокупность (имеется в виду «совокупность профессоров и студентов, учащихся и учащихся в определенном центре» (Ф. Коплстон)). Университет состоял из нескольких факультетов. Первым и обязательным для каждого университета был факультет «свободных искусств». Свободными искусствами называли семь учебных дисциплин, изучение которых лежало в основе средневековой системы образования. Их перечислил еще Боэций (V в.): тривиум (грамматика, риторика, диалектика) и квадравиум (арифметика, геометрия, астрономия, музыка). Завершив обучение на факультете свободных искусств (в Парижском университете оно занимало шесть лет), студент мог продолжить образование на одном из высших факультетов — медицинском, юридическом или богословском. Венцом всех наук считалась теология, богословский факультет был самым престижным, но и обучение на нем требовало наибольшего усердия и времени (в Парижском университете оно продолжалось восемь лет). Все преподавание велось на латинском языке, школьная латынь была и языком повседневного общения. Проверка знаний проводилась в форме диспутов, когда на суд студентов выносились противоположные друг другу мнения, и студент должен был защищать одно из них. Философская тематика находила себе место как на факультете свободных искусств (который позже стал даже называться философским факультетом), так и на факультете богословия.

Расцвет средневековой схоластики приходится на XIII в. Именно тогда творили такие ее столпы, как Альберт Великий, Фома Аквинский. Именно в зрелой схоластике формируются теологические и философские учения, господствовавшие в школьном образовании почти до 18 столетия. Однако уже в конце XIV в. в Европе начинается новое интеллектуальное дви-



**Фома Аквинский. Фрагмент алтарной росписи Джентиле да Фабриано. Италия. Ок. 1400 г.**

жение — гуманизм, во многом противоположное и враждебное схоластике.

Гуманистами называли себя люди, увлекавшиеся изучением гуманитарных наук (*studia humanitatis*), и прежде всего филологии. Они собирали античные рукописи, изучали их. Абстрактному рационализму схоластов гуманисты противопоставляли внимание к языку и стилю литературных памятников, изучению Аристотеля и Фомы Аквинского предпочитали изучение Платона и античных поэтов, школьной латыни средневековья — классическую латынь Цезаря и Цицерона. Гуманизм широко распространился в Италии, а затем и в других странах. Его распространение постепенно оттесняло схоластику на второй план в европейском образовании.



**Игнатий Лойола (1491–1556),  
основатель ордена иезуитов**

В XVI в. Западную Европу охватило реформационное движение, начатое Мартином Лютером. С университетских кафедр богословские споры быстро перекинулись на поля сражений, и Европа запылала в огне религиозных войн. Реформации удалось закрепиться в северной части Германии, на юге Франции, в Женеве и в Цюрихе, в Англии и Нидерландах, а также на Скандинавском полуострове. Католическая церковь ответила на Реформацию оживлением миссионерской деятельности. В 1534 г. специально для борьбы с протестантизмом и распространения католичества был создан орден иезуитов (Общество Иисусово).

Иезуиты старались утвердить свое влияние в самых разных слоях общества, но прежде всего — среди аристократии и интеллектуалов. Особое внимание они обратили на учебную деятельность и стали организовывать свои школы — коллегии. Иезуитам удалось поставить школьное дело на высоту, их коллегии считались лучшими образовательными учреждениями в Европе. Благодаря энергии нового ордена в конце XVI в. схоластика переживает свое возрождение. В это время выходят труды таких ее выдающихся представителей, как, например, Франсиско Суарес.

Все эти события, как это будет видно из дальнейшего изложения, имели большие последствия и для русской философской культуры.

**Философия в Киево-Могилянской Академии и в Московской Славяно-греко-латинской Академии.** Московская Русь объединяла в своих границах далеко не все русские земли. Часть их (а именно юго-западные княжества, т.е. территория современных Украины и Беларуси) в XIV в. была включена в состав Великого княжества Литовского. Несмотря на то, что литовские князья исповедовали католицизм, православное население в этом государстве пользовалось равными с католиками правами и не притеснялось, а русский язык даже был государственным. Положение изменилось в 1569 г., когда Великое княжество Литовское объединилось с Польшей в новое государство — Речь Посполитую. Православные оказались в меньшинстве и стали подвергаться гонениям. Желая восполнить потери, понесенные во время Реформации, католическая церковь принялась усиливать свое влияние на украинских землях. Наиболее активные действия в



**Петр Могила (1597–1647), митрополит Киевский и Галицкий (1632–1647)**

этом направлении предпринимали иезуиты. Они издавали много литературы, пропагандирующей католичество, организовывали коллегииумы, обучение в которых было бесплатным, но, как правило, приводило к обращению учеников в католическую веру.

В 1596 г. под прямым политическим давлением часть православных епископов Малороссии (Украины) подписала унию — акт о признании власти римского папы и католической догматики. При активной поддержке государства униатство стало насаждаться в Малороссии повсеместно, в том числе и насильственными-



**Киево-Печерская Лавра**

ми методами. В ответ развернулось широкое движение в защиту православия. Главной силой его были братства — организации мирян, возникшие сначала в Вильне и Львове, а затем и в других городах Малороссии. В начале XVII в. таких братств насчитывалось уже несколько десятков. Братства создавали типографии, в которых печатали православную литературу, и, что особенно важно, организовывали школы. Школы учреждались и богатыми православными благодетелями — князем Константином Острожским, князем Андреем Курбским и др. В таких школах изучали семь свободных искусств (главное внимание при этом уделялось тривиуму), но, в отличие от западных учебных заведений, на первом плане стояло изучение греческого, а не латинского языка.

В 1632 г. Киевский митрополит Петр Могила, объединив братскую школу Богоявленского монастыря и школу Киево-Печерского монастыря, основал Киево-Могилянский коллегиум — первое высшее учебное заведение на Руси (в 1701 г. он получил право называться академией). Митрополит Петр Могила, являясь главой Православной Церкви в Малороссии, много сделал для защиты православия, но сам был человеком западной культуры. В детстве он получил образование в Львовской братской школе, но затем долгое время учился в католических учебных заведениях Польши, Голландии и Франции. Поэтому свой коллегиум он создал по западному образцу, буквально скопировав и учебный план, и административное устройство, и уклад внутренней жизни иезуитских коллегиумов.



**Митрополит Стефан Яворский  
(1658–1722). Гравюра XIX в.**

В основу было положено углубленное изучение латинского языка. Да собственно, почти все учение и сводилось к постижению премудростей латинской грамматики и риторики. Вот в каком виде оно сложилось к концу XVII в.

В первом классе Академии, носившем наименование «фара» (или «аналогия»), школяры с помощью букваря учились читать и писать по-латински. Следующие три класса («инфима», «грамматика», «синтаксима») были посвящены изучению грамматических форм латинского языка и его синтаксиса.

Учебным пособием служил объ-

емистый учебник Эммануила Альвара, который школяры должны были постигнуть во всех тонкостях, так, чтобы «уже ничего в Альваре неразумеваемого не оставалось». «Синтаксимой» заканчивались низшая школа, следующие два класса («пиитика» и «риторика») относились к средней школе. Основным содержанием обучения в ней было постижение правил латинского стихосложения и красноречия. Ученики составляли латинские вирши (стихи) и предики (проповеди). После риторического класса началась высшая школа. Перейдя в нее, учащийся получал право именоваться «студентом». Высшая школа состояла из двух классов — «философии» и «богословии». Этим наукам уделялось особое внимание как самым важным и сложным. Если на каждый предшествующий класс отводилось по году (хотя нередко из-за трудностей с учением школяры задерживались в них и на пять, и на десять лет), то философии полагалось обучаться два года, а богословию — четыре. Богословие преподавал ректор Академии, а философию — его заместитель (префект). Курс философии включал в себя изучение диалектики (логики), физики, психологии, метафизики и этики. Все эти философские дисциплины преподавались, в соответствии со схоластической традицией, по Аристотелю. Богословие преподавалось по традиции, идущей от Фомы Аквинского, конечно, с устранением явно неправославных



мнений, но с сохранением его схоластического стиля, а самое главное — с сохранением вышеуказанной раздвоенности естественного и теологического разума.



### Это интересно

Задаче изучения латинского языка был подчинен и уклад внутренней жизни Киево-Могилянской Академии. Учащиеся не только на уроках, но и в повседневном общении должны были говорить между собой на латыни. Для поощрения их усердия придумывались разные приемы. Например, такой: если кто-либо делал ошибку в латинском языке, ему на шею вешался калькулюс — особый деревянный ящичек, в который вкладывалась записка с допущенной ошибкой. Владелец калькулюса должен был скорее от него избавиться, поймав на ошибке другого школяра. Если же сделать этого не удавалось, то на следующий день его ждало наказание розгой. Настоящими торжествами академической учености были диспуты, которые устраивались между студентами. Велись они, конечно же, тоже на латинском языке.



Философское наследие Киево-Могилянской Академии весьма значительно по своему объему. До нашего времени сохранились рукописи 172 курсов философии, прочитанных в этом учебном заведении в XVII – XVIII вв. Все они написаны на основе сочинений западных схоластов и в той или иной мере подражательны. Киево-Могилянская Академия не создала оригинальной философской традиции, ее профессора шли по стопам своих западных коллег, однако нужно признать, что лучшие из них (такие как архимандрит Иннокентий Гизель, архимандрит Стефан Яворский, архимандрит Феофан Прокопович) вполне уверенно чувствовали себя в кругу проблем схоластической философии и занимали по ним вполне самостоятельную позицию.

В 1654 г. по решению Переяславской рады Левобережная Украина присоединилась к России. Таким образом, Киево-Могилянский коллегиум оказался в границах Московского государства.



Архиепископ Феофан Прокопович  
(1681–1736)

Но на самой Московской Руси еще не было высшего учебного заведения. В течение XVII в. неоднократно предпринимались попытки его организации. В конце концов оно было основано монахами Иоанникием и Софронием Лихудами — греками по национальности, присланными в Москву Иерусалимским Патриархом Досифеем в ответ на просьбу Московского Патриарха Иоакима подыскать для России «надежных учителей». Лихуды прошли курсы наук в Венеции и в Падуанском университете, хорошо знали греческий и латинский язык, философию и богословие. После двухлетнего путешествия, изобиловавшего трудностями и приключениями, Лихуды 6 марта 1685 г. прибыли в Москву и уже вскоре приступили к занятиям. Их учебное заведение, получившее (в соответствии с изучаемыми в ней языками) название Славяно-греко-латинской школы, располагалось сначала в Богоявленском, а затем в Заиконоспасском монастыре<sup>1</sup>.



**Памятник братьям Лихудам — дар правительства Греции городу Москве**

Учебный план Славяно-греко-латинской школы существенно отличался от учебного плана Киево-Могилянского коллегиума. В Московской школе повышенное внимание уделялось не латинскому, а греческому языку. Опираясь на его знание, братья Лихуды стремились ближе познакомить своих учеников с богатствами византийского богословия. Лихуды предприняли попытку выйти за рамки западных схоластических стандартов высшего образования и создать школу на свойственных православной традиции святоотеческих основаниях. Попытка эта не была доведена до конца по не зависящим от братьев причинам. В 1695 г. в результате интриг они были отстра-

<sup>1</sup> Монастырь с главным храмом во имя Спаса (т.е. Христа), находившийся в Москве за Иконным рядом. В 2010 г. возвращен Церкви.

нены от преподавания (так и не успев приступить к главным частям своего курса — философии и богословию). В 1701 г. в Славяно-греко-латинскую школу приехали киевские учителя, и ее учебный план был приведен в полное соответствие с учебным планом Киево-Могилянской Академии.

Таким образом, в 17 столетии в России появилась академическая, «кафедральная» философия, существовавшая в виде отдельной научной дисциплины. Ее появление было не столько плодом органического развития русской культуры, сколько результатом внешнего заимствования с Запада. Можно сказать, что Россия поступила в философскую школу к западноевропейской схоластике. Пройти ее, не утратив самобытности и своеобразия мысли, было непростой задачей. Русская культура приступила к ее решению уже в следующем, 18 столетии.

### 3.2. Философия в культуре России XVIII в.

**Россия в эпоху петровских преобразований.** Под грохот пушек, хлопанье парусов, шум строек вступает Россия в XVIII век. «Столетье безумно и мудро», — назвал его А. Н. Радищев. И в самом деле, век этот полон противоречий: он поет гимны разуму и предается самым необузданным страстям, строит регламентированное до мелочей государство и изобилует авантюристами, мечтает о вечном мире и проливает реки крови на полях сражений, эшафотах и гильотинах.

Русский XVIII век начался с петровских реформ. Вряд ли о ком-либо из русских исторических деятелей спорили столько, сколько о Петре. Споры эти не закончены и, вероятно, не закончатся никогда. О Петре, как и о XVIII в., можно говорить только языком парадоксов. Петр — это, по словам А. И. Герцена, «революционер на троне». Правитель, венчаный на царство, он действует как революционер, разрывающий с прошлым и на пустом месте пытающийся создать будущее. Хотя истоки многих петровских реформ, как выяснили историки, находятся в предыдущих царствованиях, его преобразования именно революционны: они полны пафоса разрыва с традицией, и в этом роковая близость Петра русскому радикализму. Недаром М. Волошин напишет о нем: «Великий Петр был первый большевик, задумавший Россию перебросить склонениям и нравам вопреки». Поэтому XVIII в. означал для России вступление не просто в новое столетие, а в новую



**Петр I. Портрет работы Ж. М. Наттье.  
1717 г. Фрагмент**

эпоху ее исторического бытия — петровскую эпоху.

В новую эпоху вступает и русская культура. Западные влияния обрушиваются на нее неожиданно, как шквал. В XVII в. они были хотя и постоянными, но не такими массированными, как в XVIII в., шли через Польшу и Малороссию и успевали более или менее органично усваиваться русской культурой. Теперь железной рукой Петра Россия отдается в полную выучку Западу, ее наставниками становятся североευропейские протестантские страны, а основными предметами обучения — навигация, военное дело, горное дело, металлургия и т.п.

Петр стремился к победе над Швецией в изнурительной, растянувшейся на двадцать лет Северной войне. Чтобы победить, ему были нужны военные корабли, пушки, металл, порох, а значит — навигаторы, инженеры, химики, геологи и другие технические специалисты. Для их подготовки Петр отправляет русских дворян на учебу за границу, устраивает Навигацкую, Инженерную, Артиллерийскую школы, в которых преподают иностранные учителя, а учащиеся получают техническое образование. Но бурная натура Петра не могла ограничиться техническими заимствованиями у Запада. С детства неприязненно относившийся ко всему старорусскому царь принялся насаждать в России западную одежду, западные бытовые привычки, западную литературу.

После смерти Петра распространение западной культуры продолжалось, перемена состояла лишь в том, что с середины века немецкое и голландское влияние сменилось французским. В результате в течение XVIII в. значительная часть русского общества европеизировалась. По известному выражению Пушкина, Петр прорубил окно в Европу. Какие философские ветры подули в это окно?

**Европейская философия XVII – XVIII вв.** В европейской культуре 17 столетия многое изменилось по сравнению с предыдущим веком. Окончательно отошла в прошлое эпоха схоластики. Схоластика, конечно, еще продолжала существовать, но она все больше и больше вытеснялась экспериментальной и математизированной теоретической наукой.



### Это интересно

Родоначальником европейской науки Нового времени следует признать Галилея. Именно он в своем творчестве окончательно утвердил новые принципы естествознания — опору на эксперимент и использование математических методов, в то время как схоласты продолжали опираться на Аристотеля, из трудов которого черпали все свои представления о природе.

Благодаря новой методологии были сделаны многие научные открытия, невозможные в старой, схоластической системе. Показательна в связи с этим история открытия пятен на солнце. Они были замечены во время астрономических наблюдений практически одновременно Галилеем и иезуитом Шейнером. Однако открытие совершил только Галилей, Шейнер же тщетно старался объяснить новое явление с помощью аристотелевской физики. Рассказывают, что по принятому у иезуитов порядку он доложил о своих наблюдениях провинциалу ордена. Тот дал монаху такие наставления: «Я много раз читал всего Аристотеля целиком и могу вас заверить, что не нашел в нем ничего подобного. Идите, мой сын, успокойтесь и будьте уверены, что за солнечные пятна Вы приняли или недостатки ваших стекол, или недостатки ваших глаз...».



Успехи новой науки придавали ей все больший и больший авторитет. Рост научного знания дал мощный импульс развитию философии. Она также расстается со схоластическим прошлым и ставит перед собой новую задачу — философски обосновать научное познание. В самом деле, как доказать, что научные знания достоверны, т.е. имеют объективную ценность: ведь они формируются нашими органами чувств, нашим рассудком, содержание нашего знания находится внутри нас, насколько же оно соответствует внешнему миру? В поисках ответа на подобные вопросы и складывается философия Нового времени. В ней происходит «гносеологический поворот». Если в центре внимания средневековых философов стояли проблемы метафизики, то теперь на первый план выходят проблемы теории познания.

Отличительной чертой новоевропейской философии становится *рационализм*. В схоластике высшим авторитетом были труды Аристотеля с одной стороны, и Священное Писание — с другой, причем их положения принимались на веру. Для философов XVII – XVIII вв. единственным авторитетом является разум,



**Рене Декарт (1596–1650).**  
**Портрет работы Фр. Гальца. 1649 г.**

ratio. Об этом громко и определено заявил родоначальник философии Нового времени, основатель гносеологического рационализма — Рене Декарт. Он избрал своим философским принципом: «все подвергай сомнению». Никакие суждения не являются достоверными, кроме тех, которые ясны и отчетливы (т.е. самоочевидны) для разума<sup>1</sup>, утверждал он. Даже мыслители, отводившие главную роль в процессе познания чувственному восприятию (например, Локк и Юм), все же следовали по пути мировоззренческого рационализма, т.е. считали разум

главным судьей в философских и научных дискуссиях. Убеждение в том, что разум всемогущ, что он может найти разгадку всех возможных вопросов и решение всех возможных проблем, что только его «свет» в силах озарить жизненный путь человека и человечества, стало общепринятым. Это дало историкам культуры основание назвать вторую половину XVII – XVIII вв. эпохой Просвещения.

Другой чертой философии Нового времени был *механицизм*. Под влиянием прогресса механической техники (часового дела, артиллерии и т.п.) в умах мыслителей все чаще возникают аналогии между природой и механизмами. Подавляющему большинству философов XVII – XVIII вв. было свойственно представление о том, что природа — это огромная машина (*machina mundi*), и все ее явления могут быть объяснены механическими законами. Даже живые существа (и человек в том числе) рассматривались ими как механизмы (характерно, например, название трактата французского философа Ламетри «Человек-машина» (1747 г.) или выражение Лейбница: человек есть духовный автомат).

---

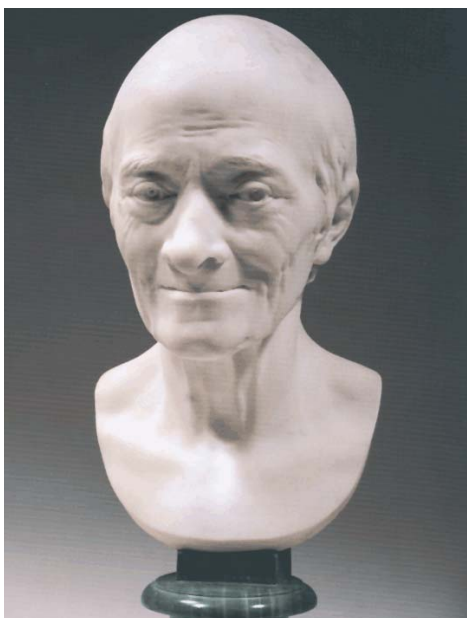
<sup>1</sup> Таким Декарт признавал, прежде всего, суждение «я мыслю, следовательно существую» — «*cogito ergo sum*».



Принципы механицизма распространяются и на понимание общества. По мнению философов-просветителей, как тела состоят из атомов, так общество состоит из индивидов, для каждого из которых естественно руководствоваться эгоистическими интересами и стремиться к самоутверждению за счет других. Английский философ Т. Гоббс пишет: «Природа дала каждому право на все. Это значит, что в чисто естественном состоянии, или до того, как люди связали друг друга какими-либо договорами, каждому было позволено делать все, что ему угодно и против кого угодно, а также владеть и пользоваться всем, что он хотел и мог обрести...». Люди от природы равны друг другу, но это равенство вражды и противоборства: «Равными являются те, кто в состоянии нанести друг другу одинаковый ущерб», — пишет Гоббс. Из этого состояния «войны всех против всех» человечество, по мнению Гоббса, вышло через заключение общественного договора, которым было учреждено государство. Каждый жертвует ему часть своей независимости и свободы, получая в обмен безопасность. Таким образом, средневековое понимание общества как семьи, как органического единства, в котором глава государства имеет власть от Бога, сменяется светским, согласно которому государство есть результат механического уравновешения сил противоборствующих индивидов. Эта концепция Гоббса была уточнена Монтескьё и, особенно, Руссо, но исходное убеждение в том, что «природа дала каждому право на все», а проблемы общества могут быть решены через развитие просвещения и правильное воспитание, осталось неизменным.



Еще одной характерной чертой философии эпохи Просвещения был *деизм*. Деизм — это учение, согласно которому Бог, сотворив мир, больше не вмешивается в ход его дел. Бог похож на часовщика, заведшего часы и уже не влияющего на функционирование их механизма. Большинство философов эпохи Просвещения были деистами. Они признавали бытие Божие, но лишь в качестве философской (отнюдь не религиозной!) предпосылки. Так, Вольтер, считая, что наука «необходимым образом подводит к познанию верховного Существа» (поскольку никак иначе нельзя объяснить разумную упорядоченность мирозда-



**Вольтер (Франсуа Мари Аруэ).**  
**Скульптурный портрет работы**  
**Ж. А. Гудона. 1778 г.**

ния), тут же обрушивался с язвительной и ожесточенной критикой на религию. И в самом деле, ведь религия — это связь с Богом, деизм же утверждает, что такая связь невозможна: Бог трансцендентен миру, не вмешивается в ход его дел. Значит бессмысленна и смешна молитва (ведь Бог не может на нее откликнуться!), нелепо и кощунственно богослужение (ведь оно не может соединить с Богом!), и не нужна Церковь. Вольтер львиную долю своего остроумия и литературного таланта посвящает нападкам на католическую Церковь. Он бросает ожесточенный призыв: «раздавите гадину!» («écrasez l'infame!») — под «гадиной» он имеет в виду Церковь...

Бог в деизме изгоняется на небо и не допускается на землю. Земля отдается во власть разума, который вершит суд над религией, воспринимаемой как совокупность мракобесия и предрассудков, как препятствие на пути прогресса. Французский философ



Вильгельм Готфрид Лейбниц (1646–1716). Портрет работы Б. Франке. Ок. 1700 г.

Кондорсе, подобно Вольтеру, мечтает о тех временах, когда наступит «царство Разума», «когда солнце будет освещать землю, населенную только свободными людьми, не признающими другого господина, кроме своего разума; когда тираны и рабы, священники и их глупые или лицемерные орудия будут существовать только в истории и на театральных сценах...». Некоторые мыслители эпохи Просвещения (Дидро, Ламетри, Гольбах и др.) шли в отрицании религии еще дальше деистов и переходили к полному безбожию (атеизму), и лишь немногие, как Паскаль, хранили веру в «Бога Авраама, Исаака и Иакова, а не в бога философов и ученых».

**Западная философия в России XVIII в.** В России XVIII в. западная философия распространялась прежде всего через учебные заведения. К продолжавшим существовать Киево-Могилянской



и Славяно-греко-латинской Академиям прибавились новые высшие школы.

Еще в 1697 г. во время Великого посольства немецкий философ Вильгельм Готфрид Лейбниц посоветовал путешествующему по Европе Петру создать в России Академию Наук. К осуществлению этой идеи царь приступил только в конце жизни. В 1724 г. им был утвержден проект Положения об Академии Наук и выделены финансовые средства на ее содержание. Работать Академия начала уже после смерти Петра, в 1726 году. В ней были образованы три отделения («класса»): физический, математический и гуманитарный. При Академии в Санкт-Петербурге учредили также университет и гимназию. Академики должны были, таким образом, заниматься не только научной, но и преподавательской деятельностью. Профессоров пришлось приглашать из-за рубежа (своими научными кадрами Россия тогда не располагала), среди них приехали несколько ученых мирового уровня. Преподавание велось на латинском языке. Функционирование университета при Академии Наук сталкивалось со многими трудностями. Главная из них — это недостаток учеников. Чтобы восполнить его, в 1735 г. в университет были переведены двенадцать учащихся Славяно-греко-латинской Академии, но проблему решить до конца в то время так и не удалось.

Гораздо лучше шли дела у Московского университета, учрежденного в 1755 г. по инициативе М. В. Ломоносова и И. И. Шувалова. Его можно назвать первым реально действовавшим университетом в России.

И в Академическом, и в Московском университетах имелись кафедры философии. Преподавание этой дисциплины и в том, и в другом велось по системе Христиана Вольфа, ученика уже упоминавшегося нами В. Г. Лейбница.



### Это интересно

Лейбниц — один из величайших философов в истории человечества. Он построил оригинальную и глубокую философию, в которой старался (хотя и не всегда последовательно) преодолеть односторонность эпохи Просвещения. Лейбниц описывает мироздание как совокупность особых субстанций-монад, находящихся между собой в состоянии предустановленной гармонии. Иерархия монад венчается монадой монад — Богом. Развивая свою философию, Лейбниц сделал множество важных открытий (например, фактически открыл дифференциальное исчисление).





**Христиан Вольф (1679–1754).**  
Гравюра XVIII в.

Вольф был не только учеником, но и систематизатором и популяризатором философии Лейбница. Он отличался огромной работоспособностью и разносторонней эрудицией. Достаточно сказать, что в Марбургском университете Вольф читал лекции по шестнадцати предметам (от высшей математики до международного права!). Разработанная Вольфом на основе лейбницианства собственная философская система широко распространилась в Германии, и в первой половине XVIII в. он считался самым крупным немецким философом.

Вольф поддерживал тесные связи с российским правительством, помогая ему в реализации различных образовательных проектов, принимал к себе на обучение русских учеников.

В 1724 г. с рекомендациями Вольфа в Санкт-Петербургскую Академию Наук прибыл его ученик Бильфингер, через которого вольфианство стало распространяться в Петербургском академическом университете. Чуть позже оно утвердилось в Московской Славяно-греко-латинской и Киево-Могилянской Академиях. Выпускник Славяно-греко-латинской Академии и университета при Академии Наук Николай Никитич Поповский стал первым профессором философии в Московском университете. Он был сторонником преподавания философии на русском языке и также разделял вольфианские взгляды. Философия Вольфа оказала определяющее влияние и на других профессоров Московского университета (Д.С.Аничкова, С.Е.Десницкого, А.М.Брянцева и др.). Таким образом, во второй половине XVIII в. в среде российских профессиональных философов преобладающим было влияние вольфианства.

В широких кругах русского европеизированного дворянства увлекались более доступными для понимания и легкими по форме изложения произведениями французских просветителей — Монтескьё, Дидро, Руссо, Вольтера и др. Особой популярностью пользовался Вольтер. По выражению известного литературоведа

Г. А. Гуковского, «Вольтер стал некоронованным монархом умов, власть которого простиралась от Лондона и Мадрида до Петербурга и даже до Иркутска». Пример подавали самые высокопоставленные особы. Императрица Екатерина II называла Вольтера своим учителем, состояла с ним в оживленной переписке. Переписывалась она и с Дидро, которого еще и щедро поддерживала материально: Екатерина купила за высокую цену его библиотеку, оставив ее философу в пожизненное пользование. В 1773 г. Дидро приехал в Россию лично благодарить императрицу и провел при дворе пять месяцев. Конечно, Екатерина, будучи реалистичным политиком, не спешила реализовывать социально-политические идеи просветителей в России, а после пугачевского восстания ее отношение к французским мыслителям стало более осторожным, но все же можно сказать, что в правление Екатерины была задана интеллектуальная мода на их творчество.



**Дени Дидро (1713–1784).  
Портрет работы Л. ван Лоо**

Однако среди русского образованного дворянства были и те, кто не мог удовлетвориться деистической философией. Произведения французских просветителей, хотя и блестящие по форме, были слишком поверхностны по содержанию. Поэтому неудивительно, что часть дворянской интеллигенции увлеклась мистическими течениями масонства. В Москве образовался кружок розенкрейцеров во главе с И. Шварцем и Н. И. Новиковым. Н. И. Новиков, будучи известным журналистом, стал издавать в учрежденных кружком типографиях литературу религиозно-мистического содержания, в основном западную — сочинения Иоанна Массона, Эккартсгаузена, Юнга-Штиллинга и других западных мистиков. Трагедия была в том, что Новиков и его друзья искали религиозного подвижничества на тех путях, на которых его не найти. При этом они даже не знали о том, что их современником был

человек, возродивший в XVIII в. традиции древнерусского и византийского подвижничества – преподобный Паисий (в миру Петр) Величковский (1722 – 1794).



### Это интересно

Шестнадцатилетним юношей он ушел из риторического класса Киево-Могилянской Академии и отправился в странствие по монастырям Украины и Молдавии в поисках наставника в духовной жизни. В конце концов эти странствия привели его на Афон, где, приняв постриг и сан священника, он стал настоятелем Свято-Ильинского скита. Поселившись на Афоне, преп. Паисий принялся собирать и переводить с греческого на церковнославянский язык рукописи сочинений святых Петра Дамаскина, Антония Великого, Феодора Студита, Исаии Отшельника и других представителей византийской духовно-аскетической традиции<sup>1</sup>. Их книги стали для него практическим руководством в монашеской духовной жизни.

В 1763 г. преп. Паисий вместе со своими учениками был вынужден покинуть Афон и вернуться в Молдавию. В 1779 г. он принял должность настоятеля Нямецкого Вознесенского монастыря на территории современной Румынии. Здесь преп. Паисий и его ученики продолжали начатую на Афоне переводческую работу. Так, в Нямце преп. Паисий сделал новый перевод на церковнославянский язык «Слов подвижнических» святого Исаака Сирина, а также перевел на церковнославянский аскетический сборник «Добротолюбие», составленный греческими подвижниками преп. Макарием Коринфским и преп. Никодимом Святогорцем в 1782 г. Количество учеников преп. Паисия в это время возросло необычайно: в монастыре жили более 700 человек. Многие из них помогали в переводах, делали копии рукописей.



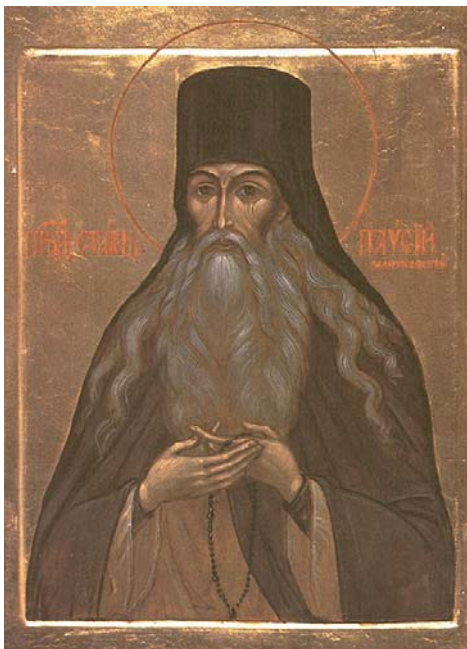
Преподобный Паисий не только теоретически изучал духовно-аскетическую традицию, но и следовал ей в жизни. Для своих учеников он стал старцем, духовным наставником. После его кончины многие из них перебрались в Россию и принесли «паисиевскую» традицию в русские монастыри. С этого времени началось возрождение монашеской жизни в России. Многие обители (такие как Новоспасский монастырь в Москве, Александро-Невская Лавра в Санкт-Петербурге, Валаамский монастырь, Соловецкий монастырь, Свято-Введенская Оптиная пустынь, Саровская пустынь, Глинская пустынь и др.) стали центрами возрожденного преп. Паисием старчества. Впоследствии мы еще вернемся к разговору о том, какое влияние эта традиция оказала на религиозно-философскую культуру России<sup>2</sup>.

Итак, мы видим, что в XVIII в. русская культура испытала сильное влияние европейской философии эпохи Просвещения.

<sup>1</sup> См. § 3 гл. 1 настоящего учебного пособия.

<sup>2</sup> См. с. 215–216 Части 1 настоящего учебного пособия.

Какие плоды принесли эти западные семена, упав на русскую почву? Сразу следует сказать, что наиболее самобытные и интересные явления религиозно-философской культуры России этого времени находятся за пределами академической, школьной философии, которая имела преимущественно подражательный характер. Рамки учебного пособия не позволяют рассказать обо всем, мы остановимся на творчестве лишь трех выдающихся мыслителей XVIII в. — М. В. Ломоносова, святителя Тихона Задонского и Г. С. Сковороды.



### 3.3. Философские темы творчества М. В. Ломоносова, святителя Тихона Задонского, Г. С. Сковороды

**Михаил Васильевич Ломоносов (1711 – 1765).** Родиной Ломоносова была Архангельская губерния: он родился в селе Денисовка на острове Куростровском недалеко от города Холмогоры. Русский Север — особый край. Сюда не дошло монголо-татарское иго и крепостное право, здесь выросла яркая и самобытная народная культура поморов с ее сказами, великолепным деревянным зодчеством и любовью к книге.

В XVII в. Поморье активно развивалось и в культурном, и в экономическом отношении. В то время Архангельск был единственным русским городом, в котором разрешалось торговать иностранным купцам, был своего рода тогдашним «окном в Европу». Поморы прибыльно вели коммерческие дела, строили корабли, занимались китобойным и рыбацким промыслом, отправлялись в далекие морские и даже океанские экспедиции. Неподалеку от Холмогор, в Антониево-Сийском монастыре, была создана школа церковной живописи и типография, в самих Холмогорах сущест-

вовала Славяно-латинская школа. Все это свидетельствует, что детство Ломоносова прошло не в глухом провинциальном захолустье, а в краю, не только хранившем, но и приумножавшем древние традиции северорусской культуры.

Отец Ломоносова, Василий Дорофеевич, был весьма состоятельным крестьянином. Кроме большого земельного хозяйства он имел несколько судов, в том числе и выстроенный по европейскому образцу галиот «Чайка». Он занимался зверобойным и рыболовным промыслом, ходил к портам Швеции и Норвегии и даже на Шпицберген. Михайло Ломоносов помогал отцу и как единственный сын должен был унаследовать все его немалое состояние. Но душа юноши стремилась не к ведению хозяйства, а к наукам.

Грамоте он выучился в родной деревне у соседей и любил по долгу сидеть за книгами, что раздражало его мачеху (мать Ломоносова умерла, когда ему было девять лет), так что будущий ученый должен был заниматься тайком, в «уединенных пустых местах», по его собственному выражению.

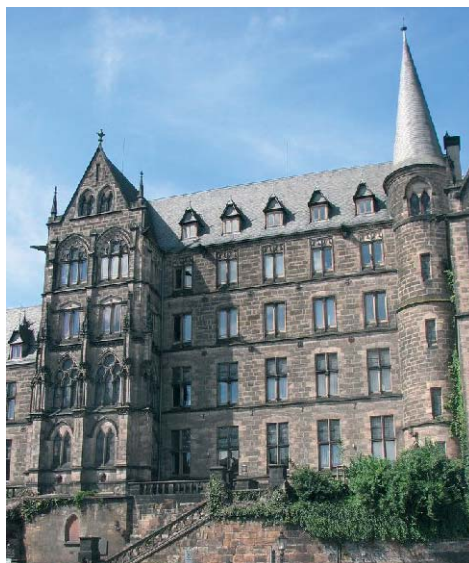


**Юный Ломоносов на пути в Москву.  
Художник Н. И. Кисляков**

В декабре 1730 г. с согласия отца Ломоносов отправился в Москву, надеясь там продолжить свое образование.

Он поступил в Славяно-греко-латинскую Академию и с громадным рвением принялся за учебу. За первый год Ломоносов прошел три низших класса. К зиме 1734 г. он уже добрался до класса философии. Между тем, обстановка, в которой жил юноша, весьма мало способствовала учению. Испытывая крайний недостаток в деньгах, он питался в буквальном смысле только хлебом и квасом. Школяры, видевшие в Ломоносове задержавшегося в школе переростка, дразнили его. В то же время отец звал домой, в Денисовку. «С одной

стороны, пишут, что, зная моего отца достатки, хорошие тамошние люди дочерей своих за меня выдадут, которые и в мою там бытность предлагали, с другой стороны школьники, малые ребята кричат и перстами указывают: смотри-де, какой болван лет в двадцать пришел латыни учиться!», — вспоминал Ломоносов. Тем не менее, учебу он не бросил, а когда стало совсем невмоготу, принялся добиваться, чтобы его зачислили в состав экспедиции, отправлявшейся в южно-уральские степи для выбора места строительства города на реке Яик (будущего Оренбурга).



**Марбургский университет.  
Основан в 1527 г.**

Экспедиция нуждалась в священнике, и Ломоносов был готов принять посвящение в этот сан. Замысел не осуществился, однако вскоре юноше все же улыбнулась удача: в числе лучших двенадцати учеников Славяно-греко-латинской Академии его перевели в Санкт-Петербург и зачислили в университет при Академии Наук. Ломоносов проучился здесь всего несколько месяцев, когда в его жизни произошел еще один важный поворот: будущего ученого направили учиться химии и геологии за границу.

В начале ноября 1736 г. Ломоносов с двумя товарищами прибыл в немецкий город Марбург. Город славился своим университетом и знаменитым профессором этого университета — Христианом Вольфом, о котором мы рассказывали в предыдущем параграфе. Вольф радушно встретил русских студентов, и они приступили к учебе. Время, проведенное в Марбурге, дало Ломоносову очень много, особенно в плане изучения химии и экспериментальной физики. Он до конца жизни с благодарностью и глубоким уважением отзывался о Вольфе<sup>1</sup>. В июле 1739 г. студенты были переведены в другой немецкий город, Фрейберг, для изучения горного

---

<sup>1</sup> Много лет спустя, став зрелым ученым, он даже воздерживался публиковать свои исследования, опровергавшие взгляды Вольфа: «Я боюсь опечалить старость мужу, благодееяние которого по отношению ко мне я не могу забыть», — признавался Ломоносов.

дела у известного специалиста по металлургии и минералогии Иоганна Фридриха Генкеля. Но отношения с Генкелем не сложились. Не получив от русского правительства обещанной предоплаты за обучение, ученый захватил в свои руки стипендию, присылаемую студентам: выдавал им сущие гроши, на которые невозможно было прожить даже впроголодь, а большую часть использовал для личных финансовых нужд. Усердия к преподавательской деятельности он не проявлял и не спешил делиться секретами горного дела с учениками.

В конце концов отношения закончились полным разрывом. Ломоносов пешком ушел из Фрейберга, надеясь раздобыть денег на возвращение в Россию у русского посланника. План этот не удался, и ему пришлось некоторое время скитаться по Германии, изыскивая способ вернуться на родину. Во время этих странствий произошел случай, едва не поставивший крест на научной карьере Ломоносова. На одном из постоянных дворов прусский военный вербовщик напоил юношу. Когда на следующее утро тот очнулся, то обнаружил себя зачисленным в солдаты прусской армии и был отправлен в крепость Везель. Однако Ломоносову удалось спастись: ему помогла физическая сила, развитая крестьянским и морским трудом. Ночью он перелез два вала, переплыл два рва, преодолел частокол и, ускользнув из крепости, бежал во весь дух до самой прусской границы.

Наконец в 1741 г. с помощью денег, присланных из Академии Наук, Ломоносову удалось вернуться в Санкт-Петербург (его товарищи, не в силах рассчитаться с кредиторами, оставались в Фрейберге еще целых три года, пока их не выкупило российское правительство). Он был зачислен в штат Академии на должность адъюнкта, а в 1745 г. одновременно с поэтом В. К. Тредиаковским получил звание профессора (равнявшееся тогда званию академика). Они стали первыми русскими по национальности действительными членами Академии Наук. Ломоносов проработал в ней до самой своей кончины, которая последовала в 1765 г. Умер он совсем не старым — пятидесяти трех лет, но его богатырское здоровье было подорвано постоянными и непомерными трудами на поприще науки.

Благодаря энциклопедичности своего ума Ломоносов внес вклад в развитие самых различных отраслей знания. Он занимался изучением атмосферного электричества, развивал кинетическую теорию тепла, исследовал оптические явления, сформулировал закон сохранения вещества, новаторски использовал количественные методы в химии. Его работы по геологии на много лет





**М. В. Ломоносов показывает императрице Екатерине II в своем рабочем кабинете собственные мозаичные работы. Художник А. Кившенко**

определили свое время. Ломоносовым был основан завод по производству мозаики. Он написал ряд исторических сочинений, в которых, по словам В. О. Ключевского, стремился «открыть свету древность и славные дела российского народа». Большой вклад внес Ломоносов и в историю отечественной словесности: он заложил основы русского силлабо-тонического стихосложения. Его «Российская грамматика» надолго стала самым популярным грамматическим пособием, и многие поколения русских людей учились по ней. «Соединяя необыкновенную силу воли с необыкновенною силою понятия, Ломоносов обнял все отрасли просвещения. <...> Историк, ритор, механик, химик, минералог, художник и стихотворец, он все испытал и все проник...», — писал о нем А. С. Пушкин.

Для нас очень важно, что энциклопедичность ума сочеталась у Ломоносова со склонностью к философским обобщениям, так что накопленные знания не превращались в груду механически собранных фактов, а соединялись в определенную систему. Такой идеей, объединяющей естественнонаучные представления Ломоносова, была мысль о корпускулярном строении вещества. Опираясь на исследования английского физика Р. Бойля, а также на

монадологию Лейбница и Х. Вольфа, Ломоносов учил, что все тела состоят из «мельчайших»<sup>1</sup>, «нечувствительных»<sup>2</sup> физических частиц («физических монад») — «элементов». Элементы соединяются в особые сочетания — корпускулы. Элементы и корпускулы находятся в движении и в определенной связи друг с другом. От нее то и зависят свойства и качества различных веществ. «Корпускулярная философия» Ломоносова была своего рода естественнонаучным истолкованием вольфианской монадологии. И в самом деле, если у Лейбница и Вольфа монады — это нематериальные субстанции, то русский ученый считает, что элементы имеют чисто материальный характер. Иногда, основываясь на этом, «корпускулярную философию» Ломоносова называли материалистической. В целом это так, но материализм Ломоносова не был атеистическим, ведь он считал, что все элементы и корпускулы сотворены Богом.

Ломоносов был сыном своей эпохи — эпохи Просвещения, но в отличие от перечисленных нами в предыдущем параграфе французских мыслителей, он не считал религию грудой предрассудков, загромождающей путь научному знанию. Несмотря на то, что он однажды даже написал стихотворение, в котором довольно едко высмеивал представителей духовного сословия («Гимн бороде»), в целом ему было чуждо противопоставление науки и религии, столь свойственное веку Просвещения. Скорее наука и религия, разум и вера воспринимались им как сотрудники в деле просвещения человека. Он писал: *«Наука и Вера суть две дочери одного великого Родителя и в распрю зайти не могут, аще кто по тщеславию своему на них вражду всклеплет»*. Наука и Вера для Ломоносова — два пути познания Бога. Каждый из них своеобразен, не сводим к другому, но цель, к которой они стремятся — одна: *«Не здраво рассудителен математик, если хочет волю Божию вымерять циркулем. Таков же и Богословии учитель, если он думает, что по Псалтири научиться можно астрономии или химии... Создатель дал роду человеческому две книги. В одной показал Свое величество; в другой — Свою волю. Первая — видимый этот мир, Им созданный, чтобы человек, смотря на огромность, красоту и стройность его зданий, признал Божественное всемогущество по мере ему дарованного понятия. Вторая книга — Свя-*

---

<sup>1</sup> Т.е. неделимых.

<sup>2</sup> Т.е. недоступных органам чувств, например, зрению. Поскольку они недоступны для непосредственного наблюдения, то, писал Ломоносов, *«свойства и их способ взаимного расположения должно исследовать при помощи рассуждения»*.

ценное Писание. В ней показано Создательво благословение к нашему спасению. В сих пророческих и апостольских богодухновенных книгах истолкователи и изъяснители суть великие церковные учителя. А в оной книге сложения видимого мира сего физики, математики, астрономы и прочие изъяснители Божественных в натуру влиянных действий суть таковы, каковы в оной книге пророки, апостолы и церковные учителя». Обратим внимание на эти слова. Природа оказывается для Ломоносова книгой о Боге. Науки (физика, математика, астрономия и др.) позволяют научиться ее читать и прославлять Бога: *«Природа есть в некотором смысле Евангелие, благовествующее громко творческую силу, премудрость и величие Бога. И не только небеса, но и недра земли проповедают славу Божию»*, — считает Ломоносов.



**М . В . Ломоносов. Гравюра XVIII в.**

Очень интересны в этом смысле философские оды Ломоносова («Утреннее размышление о Божием величестве», «Вечернее размышление о Божием величестве, при случае великого северного сияния», «Письмо о пользе стекла»), в которых восхищение красотой окружающего мира перерастает в религиозное чувство восхищения могуществом и мудростью Творца:

Уже прекрасное светило  
Простерло блеск свой по земли  
И Божия дела открыло.  
Мой дух, с веселием внемли,  
Чудяся ясным толь лучам,  
Представь, каков Зиждитель Сам!  
<...>

От мрачной ночи свободились  
Поля, бугры, моря и лес  
И взору нашему открылись,  
Исполнены Твоих чудес,  
Там всякая взывает плоть:  
«Велик Зиждитель наш, Господь!»

(«Утреннее размышление о Божием величестве»)

В «Письме о пользе стекла» Ломоносов описывает телескоп («зрительную трубу») и бесконечные пространства вселенной, которые открываются с помощью него взору человека. Наша планета оказывается лишь одним из множества небесных тел, наполняющих вселенную, она затеряна среди «пылающих солнц».

Во зрительных трубах стекло являет нам,  
Колико дал Творец пространство небесам,  
Толь много солнцев в нем пылающих сияет,  
Недвижных сколько звезд нам ясна ночь являет...

Сколь же могущественен и велик Творец, создавший этот огромный и прекрасный мир, восхищается Ломоносов:

Коль созданных вещей пространно естество!  
О сколь велико их создавше Божество!

И сколь велика любовь Бога к человеку, если ради него Творец посылает на «малый шар» Земли Своего Сына — чтобы страданием на Кресте и Воскресением спасти погибающее от греха и смерти человечество.

О коль велика к нам щедрот Его пучина,  
Что на землю послал возлюбленного Сына!  
Не погнушался Он на малый шар сойти,  
Чтобы погибшего страданием спасти.

(«Письмо о пользе стекла»)

Это стихотворение написано не деистом, который не признает вмешательства Божьего в дела мироздания, оно написано поэтом-христианином, прославляющим Бога не только как Творца, но и как Спасителя мира.

**Святитель Тихон Задонский (1724 – 1783)**<sup>1</sup>. Святитель Тихон родился в селе Короцке Новгородской губернии в семье дьячка Савелия Кириллова. Мальчика назвали Тимофеем<sup>2</sup>. Отца он потерял еще в младенчестве. Семья (в которой кроме Тимы было еще трое детей) после смерти кормильца впала в крайнюю бедность. Средств не хватало даже на еду, и, отчаявшись прокормить Тиму, мать решила отдать его богатому соседу-ямщику, чтобы тот, будучи бездетным, усыновил ребенка и сделал своим наследником. Если бы это осуществилось, жизнь Тимофея сложилась бы

<sup>1</sup> Прославлен в лике святых Русской Православной Церковью в 1861 г. Память 26 (13) августа.

<sup>2</sup> Имя Тихона он получил уже в монашестве.

совсем по-другому, и вряд ли он оставил столь заметный след в истории русской культуры.



### Это интересно

...Мать взяла мальчика за руку и повела со двора. Через некоторое время в избу вошел старший брат Тимофея. Как будто имея тревожное предчувствие, он спросил сестру:

– Где матушка?

– Повела Тиму к ямщику, — ответила сестра.

Брат со всех ног пустился вдогонку. Нагнав мать, он прямо посреди дороги бросился перед нею на колени:

– Куда вы ведете брата? Ведь ямщику отдадите, то ямщиком он и будет; я лучше с сумою по миру пойду, а брата не отдам ямщику. Постараемся обучить его грамоте, то он может в какой церкви в дьячки или пономари определиться!



Мальчик остался в семье и благодаря этому, действительно, смог получить образование. Но чтобы прокормиться, ему с детских лет пришлось познакомиться с тяжелым физическим трудом. «А как в доме было есть нечего, то я у богатого мужика во весь день, бывало, бороню пашню, чтобы только богатый мужик хлебом накормил. Вот в какой нужде воспитывался я», — вспоминал святитель Тихон.

В 1738 г. Тимофей был зачислен в Новгородское Духовное училище, а в 1740 г. в числе лучших учеников был переведен в Новгородскую Духовную семинарию<sup>1</sup>. Хотя он был принят на казенное обеспечение, бедность и здесь преследовала его. «И так бывало, — рассказывал святитель Тихон, — когда получу казенный хлеб, то из одного половину оставляю для продовольствия себе, а другую половину продам: куплю свечу, с нею сяду на печку и читаю книжку». Сыновья богатых родителей дразнили Тимофея: схватив его стоптанные до ошметок лапти, махали перед мальчиком, будто совершая каждение, и издеваясь пели: «Величаем тя!» Можно только представить, сколько слез им было пролито и каким одиноким он чувствовал себя среди таких товарищей.

В 1754 г. он закончил семинарию и был оставлен при ней учителем греческого языка, риторики, затем — философии. В 1758 г. Тимофей Савельевич принял монашеский постриг с именем Тихона, вскоре стал священником, а еще через три года был возведен

<sup>1</sup> В семинарии ему, как это было в обыкновении, дали новую фамилию — Соколов.

в сан епископа. Епископское служение — высшее служение в Церкви.

Первым местом его епископского служения была Новгородская епархия, в управлении которой он должен был помогать архиепископу Новгородскому. Когда молодой епископ прибыл в город своей юности, жители и духовенство торжественно, с колокольным звоном, встречали земляка, вдруг ставшего знаменитым и влиятельным человеком.



### Это интересно

Среди собравшегося народа было много его одноклассников по Новгородской семинарии, теперь уже служивших священниками и диаконами. Когда они, как полагается, подошли к нему за благословением, святитель Тихон сказал:

- Вы, братцы, смеялись надо мною, когда мы были в семинарии малолетними детьми, и отопками на меня махали, теперь же и кадилами будете кадить.
  - Прости, владыка святой, — принялись извиняться они.
- Но святитель Тихон, конечно, и не думал гневаться.
- Я шутя вам говорю, братцы, — ответил он.



В 1763 г. по личному указанию императрицы Екатерины II епископ Тихон был переведен в Воронеж. Ему досталась очень трудная для управления епархия, население которой состояло преимущественно из казаков, беглого люда и недавних переселенцев из центральной России. Уровень образования местного духовенства был крайне низким, в народе ходило множество суеверий, обычными явлениями были разгульное пьянство, драки, грубость. Св. Тихон с рвением принялся за исправление этих недостатков.



### Это интересно

Личный пример и живое слово святителя Тихона меняли людей к лучшему. Об этом ярче всего свидетельствует случай, произошедший 30 мая 1765 г. В конце весны — начале лета жители Воронежа издавна отмечали языческий праздник в честь бога плодородия Ярилы. На площади близ городских ворот устраивались балаганы и лавочки, в которых продавались вино и водка, один из юношей одевался в бумажный колпак с бубенцами и лентами, нарумянивал себе лицо, изображая таким образом Ярило. Под его предводительством толпа принималась неистово прыгать и танцевать. Затем начинались массовые попойки, кулачные бои, драки и тому подобное разгулье. Святитель Тихон явился на площадь в самый разгар этого «веселья», в момент, казалось бы, менее всего подходящий для церковной проповеди. Толпа притихла. Люди, устыдившись своего бесчинства, разобрали балаганы и мирно разошлись по домам. Больше Ярилины день в Воронеже не праздновался.





**Задонский Богородицкий мужской монастырь**

Усиленные труды подрывали здоровье святителя Тихона. В 1767 г. он был по собственному прошению уволен на покой с предоставлением пенсии и права жить в одном из монастырей епархии. Святитель выбрал для проживания Задонский монастырь в честь Владимирской иконы Божией Матери, в котором и оставался до самой своей кончины.

Обстановка жизни святителя Тихона в монастыре была крайне простой и скромной. В его келье почти не было мебели, постелью служил ковер, набитый соломой, одеялом — старый тулуп. Все имевшееся ранее имущество святитель Тихон продал, а вырученные деньги употребил на милостыню. На нее же он расходовал и свою ежегодную пенсию, а также подарки, которыми оделяли его почитатели. К святителю Тихону стекалось множество нуждающихся, и никто из них не уходил без поддержки. «Замечательно было: в который день приходящих бедных боле бывало у него, и когда больше раздаст денег и прочего, в тот вечер он веселее и радостнее был; а в который день мало, или никого не было, в тот день он прискорбен был», — вспоминает прислуживавший св. Тихону келейник. Многие приходили к святителю за духовным наставлением, надеясь с помощью его советов найти правильное решение духовных или житейских проблем. Иногда он и сам выезжал в г. Елец для беседы со своими духовными детьми. Так святитель Тихон нес старческое служение духовного руководства людьми.

В Задонском монастыре святитель занимался и литературными трудами. Он написал ряд книг, из которых наиболее важными являются две — «Об истинном христианстве» (1770 – 1771) и

«Сокровище духовное, от мира собираемое» (1777 – 1779). Интересно и характерно для эпохи интенсивных культурных контактов с Западом, что обе они имеют западноевропейские соответствия. Книга «Об истинном христианстве» носит то же название, что и труд немецкого лютеранского теолога Иоганна Арндта, вышедший в 1606 г. (он был, несомненно, известен святителю Тихону), а книга «Сокровище духовное, от мира собираемое» напоминает книгу англиканского епископа Холла «Внезапные размышления, произведенные вдруг при воззрении на какую-нибудь вещь» (н. XVII в.). Однако влияние этих сочинений на труды святителя Тихона было скорее внешним: он заимствовал из них лишь литературную форму, наполнив ее традиционным для древнерусской культуры православным содержанием.

Особенно интересна в связи с этим книга «Духовное сокровище, от мира собираемое». Она состоит из небольших главок, каждая из которых посвящена символическому истолкованию (в христианском смысле) предметов и явлений окружающей жизни. Принцип, по которому построена книга, указан уже в ее эпиграфе: *«Как купец от различных стран собирает разные товары и в дом привозит, и сокрывает их: так христианину можно от мира сего собирать душеполезные мысли и слагать их в клетки сердца своего, и теми душою свою созидать»*. Солнце, семя, овцы, обед, долг, зеркало, весна, курица, баня, корабль, нищий и многое другое становятся поводом к размышлению об истинах христианской веры и закономерностях духовной жизни. Автор стремится извлечь духовное назидание буквально из всего, что видит. Для святителя Тихона это было не просто литературным приемом, но жизненной привычкой, позволявшей сосредотачивать мысли на вечном. Его келейник вспоминает, что во время пребывания святителя в Задонском монастыре они ездили иногда на старенькой лошадке в поле или в лес «для отдохновения». По дороге св. Тихон обычно вел духовную беседу. «Материю» (т.е. тему для разговора) он брал или из Священного Писания, или из окружающей природы, толкуя ее явления как символы духовных истин. Эта тяга к символичности, вкус к «эмблемам» и аллегориям являются характерными чертами эстетики барокко (XVII – XVIII вв.). Но они свойственны, в несколько ином виде, и древнерусской, а также византийской культуре. И здесь св. Тихон соединяет культуру послепетровской России с культурой Древней Руси и Византии.

То же самое можно сказать и о философских взглядах святителя Тихона. Он около года преподавал философию в Новгородской



семинарии, следуя при этом, конечно же, обычным для школьной системы того времени схоластическим курсам. Но для самого святителя Тихона, как мы узнаем из его сочинений, философия — это не «теоретическая», а «практическая» дисциплина. Он понимает термин «философия», в полном согласии с древнерусской и византийской традицией, — как искусство жить свято. Настоящий философ — не тот, кто преуспевает в красноречии и силлогистике, а тот, кто живет по евангельским заповедям. *«Познается христианин не от того, что красно говорит и пишет, но от того, что красно и богоугодно живет, — не от внешнего любомудрия, но от евангельской и христианской философии обучения. Многие*

*красно говорят и пишут, но грубо живут; многие изрядно в естественных вещах философствуют, но христианского алфавита не знают».* Что же необходимо для постижения христианской философии? Чтобы научиться «внешнему любомудрию» (т.е. философии светской или схоластической), нужно развивать изошренность ума, учиться оперировать философскими категориями, усвоить законы формальной логики. Чему же должен научиться тот, кто хочет преуспевать в «философии евангельской»? Ответ святителя Тихона краток и прост: *смирению*. *«Что алфавит или азбука начинающим учиться учению книжному, то е христианам, хотящим учиться христианского жития, есть смирение <...> Учись убо, христианине, христианского сего алфавита, и будеши учиться с успехом христианской философии».*

Начиная с эпохи Возрождения, европейские мыслители не любили говорить о смирении. Они предпочитали говорить о величии человека. Уже в XV в. гуманисты воспевали его могущество, силу, красоту и славу. Так, Джаноццо Манетти в трактате с харак-



**Святитель Тихон Задонский.  
Икона. XIX в.**

терным названием «О достоинстве и превосходстве человека» (1451) называл человека «смертным богом», прославлял его как царя, властвующего над землей, управляющего ею по своей свободной воле, всегда направленной к добру. Трактат Манетти стал первым в длинном ряду гимнов человеку, воспетых гуманистами. Само по себе прославление человека не было чем-то новым в европейской культуре: ведь христианская вера всегда утверждала, что сотворенный по образу и подобию Божьему человек занимает высочайшее место в мире. Но церковные богословы говорили о том, что человек велик, когда он вместе с Богом, гуманисты же, хотя и не отрицали Бога, но прославляли человека как самостоятельное и самодостаточное существо. Философы-деисты эпохи Просвещения сделали следующий шаг: в деизме человек был еще более удален от Бога, а в атеизме оторван от Бога вообще. Так постепенно сложилась традиция секулярного гуманизма, рассматривающая человека как высшее и совершеннейшее существо в мире. Конечно, чувство, которое прилично испытывать такому существу — отнюдь не смирение, скорее — гордость (вспомним слова позднего представителя традиции секулярного гуманизма М. Горького: «Человек — это звучит гордо!»).

Святитель Тихон много и вдохновенно пишет о высоком достоинстве человека, хотя, конечно, с позиций не секулярного, а христианского гуманизма. Святитель прославляет человека как величайшее творение Божие: *«благороднейшее создание человек, ради которого весь прекрасный сей мир создан, согражданин ангельский, сын Божий, наследник небесного царствия»*, *«воистину дивное создание Божие — „человек“! Все создание Божие дивно, но далеко дивнейшее создание Божие — человек!»* Однако святитель Тихон обращает внимание на то, на что закрывали глаза секулярные гуманисты и просветители: это «дивное создание» находится в положении трагическом, бедственном. Прекрасный, мудрый, могущественный человек бессилен перед лицом смерти. Земная жизнь человека брэнна, скоротечна и переменчива, это жизнь, зараженная ядом смерти, она стремительно несется от рождения к кончине, и ни одно из ее благ не является неизменным: *«несть ни единого, кто бы в постоянном счастье прожил до конца. Непрестанную видим перемену: из богатого делается нищий, из славного бесчестный, из здорового немощный, свободного темница восприимлет»*. Не менее бедственно и внутреннее состояние человека. Если он заглянет в свое сердце, то обнаружит, что он не такой уж «прекрасный, мудрый и могущественный», он обнаружит там разлад и

неблагополучие: *«посмотри-вай туды часто, и увидишь, что в нем есть гордость, высокоумие, самолюбие, сребролюбие, гнев, зависть, славолубие, нечистота, желание мщенья, и всякая греховная мерзость»*.

Благодушные секулярно-гуманистической веры в человека обманчиво. Оно не замечает опасной болезни греха и тления, которой заражена человеческая природа. Секулярные гуманисты похожи на домовладельца, не замечающего пожара, разгорающегося у него в доме; на больного, погибающего от болезни, которую он не хочет признать; на капитана, который ведет корабль вслепую, без карты и лоцмана, не желая слышать о находящихся вокруг подводных камнях. Что же делать, чтобы спастись от огня, болезни, кораблекрушения? Признать существование опасности, т.е. смириться. *«Начало благополучия познать свое неблагополучие, якоже начало здравия — познать свою немощь. Христианине! познай свою бедность и признай, и будеши благополучен, яко будеши смирен»*.

Смирение выводит человека из плена гордыни, которая отделяет его от Бога и ближнего. Смирение — основа любви, в то время как гордость — основа вражды. Ведь гордый не может допустить существование рядом с собою иного. Именно смирение позволяет человеку познать Бога. *«Бог сокровенный есть, но открывает и показывает Себя тем, которые любят Его, и суть смиренны и просты, как младенцы»*, — пишет святитель Тихон, утверждая таким образом, что познание Бога — это не формально-логическая процедура, но встреча человеческой личности с Личностью Божественной, и эта встреча происходит, когда Бог в смирении открывается человеку<sup>1</sup>, а человек в смирении открывается Богу.



**Памятник святителю Тихону в Задонском Богородицком монастыре. XXI в.**

---

<sup>1</sup> *«Бога познать без самого Бога невозможно»*, — подчеркивает святитель Тихон.

Смирение открывает человеку не только Бога, но и ближнего. Оно может научить самой трудной, но и самой совершенной любви — любви к врагам: *«истинная бо христианская любовь всех, друзей и врагов своих, объятиями своими объемлет»*. Более того, смирение может благодатно изменить ожесточенное враждой сердце другого человека. Разительные примеры этого мы встречаем в жизни самого святителя Тихона. Вот один из них.

Когда святитель еще занимал Воронежскую кафедру, то однажды поехал с увещаниями к помещику, жестоко обращавшемуся с крепостными. Деревенский самодур некоторое время слушал непрошеного гостя, затем начал с ним спорить и, раздражаясь все больше и больше, ударил епископа по щеке. Святитель молча вышел и отправился восвояси. Но дорогой ему пришло в голову, что нужно бы попросить у собеседника прощения за то, что стал причиной его гнева. Он вернулся и пал в ноги помещика. Тот был настолько поражен этим, что зарыдал, сам тоже опустился на колени и стал просить прощения. Отношение его к крестьянам с тех пор переменялось: он не только перестал измываться над ними, но и предоставлял им различные льготы.

Святитель Тихон неоднократно (в том числе и в Задонском монастыре) испытывал обиды и притеснения от разных лиц, но ни разу он не воспользовался своим положением епископа и знакомством с сильными мира сего для того, чтобы отомстить обидчикам. Напротив, он старался всячески благотворить им. Например, когда в монастыре заболел один из работников, постоянно насмехавшийся и злословивший святителя, он часами просиживал у его постели, ухаживая за больным. Так через смирение святитель Тихон достигал совершенства любви. Как видим, смирение было для него не путем бессилия, но путем, через который Божественная сила исцеляет человеческую немощь и преображает, просвещает человека. Как тут не вспомнить слова глубоко почитавшего святителя Тихона Ф. М. Достоевского, вложенные им в уста старца Зосимы: *«Смирение любовное – страшная сила, из всех сильнейшая, подобной которой и нет ничего»!*<sup>1</sup> В февральском выпуске «Дневника писателя» за 1876 г. Достоевский называет личность святителя Тихона Задонского одним из «исторических идеалов» русского народа и жалеет, что она мало известна его образованным современникам: «А кстати: многие ли знают

---

<sup>1</sup> Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 15-ти тт. Л., 1991. Т. 9. С. 360–361.

про Тихона Задонского? Зачем это так совсем не знать и совсем дать себе слово не читать? Некогда, что ли? Поверьте, господа, что вы, к удивлению вашему, узнали бы прекрасные вещи».

В эпоху Просвещения святитель Тихон напоминал о «высшеместественном» Божественном Свете, том самом, который озарял православных подвижников Древней Руси и Византии, чьи отблески запечатлелись в византийском богословии и древнерусской иконе: *«Бог и познание Божие есть свет душевный; но незнание Бога есть тьма душевная», «познание Божиих свойств соделывает в человеке просвещение».*

**Григорий Саввич Сковорода (1722 – 1794).** Среди знаменитых философов были разные по складу люди. Жизнь одних протекала размеренно, по раз и навсегда заведенному порядку, у других она, напротив, разворачивалась бурно, до краев заполняясь событиями и приключениями. Может быть, наиболее ярким примером того и другого являются биографии двух великих философов — Канта и Платона. Кант всю жизнь проработал в университете Кёнигсберга, никогда не выезжал из этого города, распорядок его дня на протяжении десятилетий был столь надежно неизменен, что по фигуре прогуливавшегося философа горожане сверяли свои часы. Платон же, хотя и основал школу под названием «Академия», был менее всего похож на «академического философа»: он успел побывать не только преподавателем философии, но и олимпийским чемпионом по борьбе, и советником правителя Сицилии, и даже рабом!

Григорий Саввич Сковорода в этом отношении ближе к Платону, чем к своему современнику Канту. Его жизнь похожа на приключенческий роман, изобилующий внезапными переменами и неожиданными поворотами. Начинается этот роман с небольшого украинского села Чернухи, где в 1722 г. в семье бедного казака и родился будущий философ.

Двенадцати лет он был отдан родителями на учебу в Киево-Могилянскую Академию. Об этом учебном заведении подробно рассказывалось в предыдущем параграфе, поэтому вы сами можете представить, как проходили годы учения юного Сковороды: прилежное корпение над латинским языком по учебнику Альвара, неустроенный полуголодный бурсацкий быт. Но едва Григорий успел закончить синтаксиму, как в его жизни произошла неожиданная перемена. Обладавший прекрасным голосом — альтом — и музыкальным слухом Сковорода был зачислен в придворную

капеллу и отправлен в Санкт-Петербург. Подобно гоголевскому кузнецу Вакуле он оказался внезапно вырван из бедного малороссийского быта и поставлен посреди придворной роскоши и блеска.

Светская жизнь времен императрицы Елизаветы представляла собой нечто сказочно-феерическое. Спектакли сменялись увеселительными поездками, увеселительные поездки — балами, балы — маскарадами, и все это с ослепительным размахом, с расточительной до безумия роскошью. Перед оказавшимся посреди такой жизни Сковородой открывались завидные и желанные для многих перспективы. Украинские придворные певчие в то время находились в фаворе (в самом прямом смысле — выходец из их среды Алексей Разумовский был фаворитом, а затем мужем Елизаветы). Они получали хорошее жалование, готовый богатый стол и одежду, а по выходе со службы награждались чинами и пенсиями, вплоть до генеральских. Можно предположить, что, имея незаурядные способности, Сковороде нетрудно было бы сделать карьеру при дворе. В таком случае в его жизни повторился бы один из головокружительных карьерных взлетов, на которые был так богат XVIII в. Однако двадцатилетний юноша устоял перед этим соблазном. К удивлению многих Григорий оставляет двор и возвращается в Киев на студенческую скамью.

Теперь он изучает пиитику, риторику, философию и богословие. И вновь, не завершив до конца богословского класса, срывается в путешествие. В качестве церковного певчего Григорий присоединяется к генералу-майору Вишневному, отправлявшемуся в Венгрию с поручением возглавить русскую колонию в Токае. В течение двухлетнего пребывания за границей Сковорода кроме Венгрии побывал в Польше, Австрии, в нескольких немецких государствах. Позже его европейское путешествие обросло легендарными подробностями. Рассказывали, что Сковорода исходил пешком всю Центральную Европу, слушал лекции Канта и побывал в Риме. Заграничным путешествием заканчиваются годы учения Сковороды. Из Киево-Могилянской Академии он вынес знание латинского и греческого языка, любовь к чтению Библии, широкую эрудицию в области античной литературы. Во время поездки за границу хорошо изучил немецкий язык и познакомился с современной европейской культурой.

После возвращения на Родину Григорий начинает преподавательскую деятельность. В разное время он преподает в Переяславском и Харьковском коллегиях, работает домашним учителем, но нигде не задерживается надолго и в конце концов (с 1769 г.)

избирает для себя совершенно необычный образ жизни — становится странствующим философом.

С этого времени на дорогах слободской Украины можно было встретить необычного странника. Его долговязая нескладная фигура с сумой на плече и узловатым деревянным посохом в руке сразу обращала на себя внимание. Местным помещикам и хуторянам он был хорошо известен, и всякий хозяин был рад принять его у себя. От села к селу, от хутора к хутору, от поместья к поместью странствовал Григорий Саввич Сковорода — поэт и философ, мудрый собеседник и душеведец.

Именно во время этих странствий он написал свои главные философские сочинения — «Алфавит мира», «Потоп змеин», «Нарцисс», «Разговор пяти путников об истинном счастье в жизни» и др. При жизни философа эти сочинения не были изданы и распространялись в списках. Они представляют собой философские диалоги, в которых участвуют несколько собеседников. Естественно, Сковорода не мог не учитывать классики жанра — диалогов Платона, но его произведения гораздо менее выверены логически (а часто и вообще превращаются в жанровые сценки), нежели произведения великого предшественника. «Перед нами стиль откровенного разговора, а не запись последовательности отшлифованных и трезво взвешенных сентенций. И потому, к примеру, междометий тут гораздо больше, чем силлогизмов, и часто какое-нибудь незамысловатое «ей-ей!», или «ба!», или даже «тфу!» исполняет в горячем споре роль вполне уместного аргумента», — пишет современный исследователь творчества Сковороды Ю.М. Лоциц. Какие же идеи высказываются в этих философских диалогах?



**Памятник Г. С. Сковороде,  
г. Переяслав-Хмельницкий**



Рассказывают, что однажды «некто из ученых» спросил Григория Сковороду: «Что есть философия?»

— Главная цель человеческой жизни, — ответил Сковорода. — Глава дел человеческих есть его дух, мысли, сердце. Всякий имеет свою цель в жизни, но не всякий главную цель, то есть не всякий занимается главой жизни. Иной занимается чревом жизни, то есть все дела свои направляет, чтобы дать жизнь чреву; иной — очам; иной — волосам; иной — одеждам и прочим бездушным вещам; философия, или любомудрие, устремляет весь круг своих дел на то, чтобы дать жизнь нашему духу, благородство сердцу, свет мыслям, как главе всего. Когда дух в человеке весел, мысли спокойны, сердце мирно, то все светло, счастливо и блаженно. Это есть философия.



Философию Г. С. Сковороды можно назвать учением о трех мирах и двух природах. Он говорит, что существует три мира: первый — *«всеобщий мир обительный, где все рожденное обитает»*, т.е. космос, мироздание; второй — *«микрокосм, то есть мирик,*

*мирок, иначе человек»*; третий — *«символический мир, иначе Библия»*.

В каждом из миров Сковорода различает две природы (два естества), которые можно определить через ряд противопоставлений: тленное и нетленное, вещественное и Божье, внешнее и внутреннее, ложное и истинное. Как и святитель Тихон Задонский, Сковорода склонен всюду видеть символы, «эмблемы», «подобия». Но если для святителя Тихона символизм имеет прикладное, духовно-назидательное значение (святитель Тихон как бы иллюстрирует духовные истины явлениями окружающей жизни для большей наглядности

### ГРИГОРИЙ СКОВОРОДА

Не искал ни жилища, ни пищи,  
В ссоре с кривдой и с миром не в мире,  
Самый косноязычный и нищий  
Изо всех государей Псалтыри.

Жил в средстве горделивый смиренник  
С древней книгою книг, ибо это  
Правдолюбия истинный ценник  
И душа сотворенного света.

Есть в природе притин своеволью:  
Степь течет оксамитом под ноги,  
Присыпает сивашскою солью  
Черствый хлеб на чумацкой дороге.

Птицы молятся, верные вере,  
Тихо светят речистые речки,  
Домовитые малые звери  
По-над норами встали, как свечки.

Но и сквозь обольщения мира,  
Из-за литер его Алфавита,  
Брежит небо синее сапфира,  
Крыльям разума настезь открыто.

*Арсений Тарковский*



и убедительности), то символизм Сковороды — онтологический. Сковорода считает, что две природы существуют реально. При этом они, хотя и связаны друг с другом неразрывно, как тень с вещью, но находятся в отношениях антагонистических. Для достижения истины надо научиться различать их, научиться отвергать внешнее и постигать внутреннее. В этом-то и состоит познание: *«разуметь же — значит: сверх видимого предмета провидеть умом нечто невидимое, обетованное видимым»*. Познание у Сковороды превращается в разгадывание символов, в сдергивание с вещей и явлений внешнего покрывала для обнаружения их скрытой сущности. «Материя есть покров, который покрывает вещь, или одежда, в которую завернуто истинное бытие... Сквозь эту одежду должны увидеть истинное бытие...», — поясняет мысль Сковороды известный историк русской философии Д. И. Чижевский.



**Григорий Сковорода. Гравюра с портрета неизв. художника**

Различение природ необходимо при изучении любого из трех миров. Сковорода призывает *«видеть во всем двое»*. В *«мире обитательном»* ложной, внешней природой является материя, а истинной, внутренней — идея. В Библии, которая, по словам Сковороды, состоит из *«тайнообразующих фигур, притчей и подобий»*, внешней природой является историческая сторона повествования, а внутренней — его духовно-нравственный смысл. В *«маленьком мире»*, человеке, Сковорода также различает «внешнего» (ложного) и «внутреннего» (истинного) человека, которым является человеческое сердце — этот *«самый точный в человеке человек»*.

Познанию «малого мира» Сковорода отдает несомненное предпочтение по сравнению с познанием «мира обитательного». Не изучение космических пространств открывает истину, а изучение собственного сердца, познание самого себя.

«Брось коперниковы сферы,  
Зри в сердечные пещеры», —

призывает Сковорода, и призыв этот достаточно необычен для его увлеченного наукой столетия.

Что же значит познать самого себя? Это значит найти свою «сродность». Сковорода утверждает, что существует «закон сродностей», состоящий в том, что у каждого человека имеется призвание — поприще, для которого он предназначен, дело, к которому он склонен. Так, есть «сродность к землепашеству», «сродность к воинству», «сродность к богословию» и т.д. Только обретя свою сродность, человек достигает познания самого себя и становится счастливым.

Философия Сковороды сложилась под явным влиянием платонической традиции. При том, что его любимой книгой была Библия, цитатами из которой буквально переполнены произведения философа, высказываемые им идеи ближе к философии Платона, чем к библейскому мировоззрению. Это касается прежде всего столь важного для Сковороды противопоставления двух природ. Именно для платонической традиции характерно отрицательное отношение к «телесному», «материальному», которое воспринимается как ущербное, несовершенное бытие, темница духа.



Памятник Г. С. Сковороде. Киев

Если христианин верит в возможность преобразования материи (ведь и она сотворена Богом!), видит в ней семя, которое в вечности превратится в прекрасный цветок, то платоник относится к материи как к старой грязной одежде, которую нужно поскорее сбросить и сжечь, как к мрачной тюрьме, из которой надо бежать. Для Сковороды характерно, скорее, второе отношение. Недаром вся его жизнь, по выражению Ю. М. Лоцица, «состоит из уходов, отказов, бегств. Сковорода то и дело уходит от кого-нибудь или от чего-нибудь». Он бежит из Киево-Могилянской

Академии и от императорского двора, бежит от генерала-майора Вишневого и от преподавательской карьеры, бежит от принятия монашества и из-под венца<sup>1</sup>. Он боится, как бы не изменить своей «сродности», как бы не оказаться в плену у внешней, ложной, тленной, материальной природы, и когда ему кажется, что ее око-вы уже почти сомкнулись, он ускользает и — бежит. Его жизнь похожа на бегство от погони, и как характерна надпись, которую он завещал сделать на своей могиле: *«Мир ловил меня, но не поймал!»*

Характерно, что уже в его ранних стихах выразилось внутреннее тягостное ощущение нависшей угрозы, тяжести, которая облегает сердце и от которой не спасут никакие материальные блага:

Ах ты, тоска проклята! О докучлива печаль!  
Грызешь мене измлада, как моль платья, как ржа сталь.  
Ах ты, скука, ах ты мука, люта мука!  
Где ли пойду, все с тобою везде всякий час,  
Ты, как рыба с водою, всегда возле нас.  
Ах, ты скука, ах ты мука, люта мука!

\* \* \*

Завоюй земный весь шар, будь народам многим царь,  
Что тебе то помогает,  
Аще внутрь душа рыдает?..

...Наступило лето 1794 г. Стареющий Сковорода предчувствовал приближающуюся кончину. Он передал все рукописи своему ближайшему другу и ученику Михаилу Коваленскому, а сам в последний раз отправился по дорогам Украины. Во второй половине сентября философ добрался до села Ивановки. Здесь в доме помещика А. И. Ковалевского он и скончался на рассвете 29 октября 1794 г. За несколько дней до кончины Сковорода попросил похоронить себя «на возвышенном месте близ роцци и гумна», а на могиле сделать уже известную нам надпись.

Спустя три месяца Михаил Коваленский, заканчивая жизнеописание своего любимого наставника, составил ему такую эпитафию:

---

<sup>1</sup> Сковороде неоднократно предлагали принять монашеский постриг и сан священника, но он категорически отказывался от этого. Что касается «брачного венца», то существует предание, записанное в форме художественного рассказа известным языковедом XIX в. И. И. Срезневским, что Сковорода едва не женился на полюбившейся ему дочери знакомого помещика, но сбежал прямо с венчания, в тот момент, когда священник соби-рался возложить на новобрачных венцы.

Ревнитель истины, духовный Богочтец,  
И словом, и умом, и жизнью мудрец,  
Любитель простоты и от сует свободы;  
Без лести друг прямой, доволен всем всегда,  
Достиг наверх наук, познавши дух природы  
Достойный для сердец пример Сковорода.

## Вопросы и задания:

1. В чем европейская философия Нового времени была преимущественна по отношению к схоластике, а в чем — нет?
2. Чем отличается секулярный гуманизм от христианского гуманизма?
3. Прочитайте одну из глав книги святителя Тихона Задонского «Сокровище духовное, от мира собираемое»:

## Моровая язва

Что моровая язва есть телу, тое есть душе соблазн. Язва моровая заражает и умервщляет тело: соблазн заражает и умервщляет душу человеческую. Язва моровая в едином человеке прежде зачнется, потом весь дом, а от того весь град или село, а далее и вся страна заражается и погибает, как видим: тако соблазн в едином человеке начинается, а потом и к многим переходит; похоть бо, в сердце человеческом крыющаяся, видением и слухом, как огонь ветром, возбуждается и разжигается ко злу. Видим сие в мире, видим, как друг от друга заражаются соблазном и погибают. Что глаза видят и уши слышат, тое и в сердце человеческое ударяет. Един начал такой-то дом созидать себе, в таком-то платье ходить, на такой-то карете ездить, такой-то убор и украшение в доме своем иметь, и прочая: видит тое другий, и третий, и прочие, и вси; и вси делают тое. Един помещик тако с крестьянами своими поступает, такие-то с них оброки и столько берет, или столько ему дней в седмице работают они: видят тое и други, и такожде поступают со своими крестьянами. Един судья заразился мздоимством, и столько-то тысящей собрал себе от беззаконного того дела: слышит то другий, третий, и прочии, и замышляют в себе тоежде беззаконное дело; он-де столько и столько собрал себе, — соберу и я; и собирает. И тако переходит лютое сие зло от единого к другому, и от того к другим и ко всем. Видим, как заразилось бедное наше отечество лютою сею язвою! Нет суда нигде без денег. Не судят, но только-что купуют да продают. Един начал банкеты строить и гостей к себе звать и принимать: делают тое и други, и уже то и знают, что друг к другу в гости ездят, и проч. Тако соблазн, как моровая язва, не тела, но души человеческие заражает, и отнимает у них не временный, но вечный живот! Откуда видим, что иной град тем, иной другим беззаконием изо-

билует. Сие не отъинуду бывает, как от соблазна. О лютое зло соблазн!.. Сего ради столь сильно запретил Христос Господь подавать соблазн (Мф. 18. 6-9). Христианине! берегись подать соблазн, и от соблазна, как моровой язвы берегись. Люби сердечно закон Божий, и не будет тебе соблазна. *Мир мног любящим закон Твой, Господи, и несть им соблазна* (Пс. 118. 165). Презри мир сей с прелестию своею, и возлюби единого Бога и вечный живот: и будеши жить в мире, как Лот в Содоме, невредим.

### Подумайте:

- ❖ Почему святитель Тихон сравнивает соблазн с моровой язвой (т.е. с эпидемией смертельной болезни)? Какие примеры соблазна он приводит, актуальны ли они для нашего времени? Как, по его мнению, можно противостоять соблазну и остановить распространение этой «моровой язвы»?
- 4. Сравните определение философии, которое дает Григорий Сковорода, с тем, которое дает святитель Тихон Задонский. В чем сходство и в чем отличие их подходов к пониманию философии?

## Источники

1. *Ломоносов М.В.* Избранные произведения. В 2-х тт. М.: Наука, 1986.
2. Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. Т. 1–5. Изд. 5-е. М., 1889 (репринт: Св.-Успенский Псково-Печерский монастырь, 1994).
3. *Иоанн (Маслов), схииархимандрит.* Симфония по творениям святителя Тихона Задонского: книга для учителя по духовно-нравственному воспитанию. М., 2000. (На основании решения Федерального экспертного совета по общему образованию Министерства образования Российской Федерации книге присвоен гриф «Рекомендовано министерством образования»).
4. *Сковорода Г.С.* Сочинения / Пер. с укр. А.Н.Гордиенко. Минск: Современный литератор, 1999.

## Литература

1. *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. М.: Наука, 1980. (Разделы 3, 4).

2. *Гайденок П.П.* Эволюция понятия науки (XVII – XVIII вв.). Формирование научных программ Нового времени. М.: Наука, 1987.
3. *Коплстон Ч.Ф.* История средневековой философии. Пер. с англ. И. Борисовой. М.: Энигма, 1997. (С. 104–125, 181–192, 210–238)
4. *Знаменский П.В.* Духовные школы в России до реформы 1808. СПб.: Летний сад, Коло, 2001.
5. *Христиан Вольф* и философия в России. СПб.: РХГИ, 2001.
6. *Панибратцев А.В.* Просвещение разума. Становление академической науки в России. СПб.: РХГИ, 2002.
7. *Бухаркин П.Е.* Православная Церковь и русская литература в XVIII – XIX вв. Проблемы культурного диалога. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. (Глава II «Культурные реформы Петра I и судьба национальной православной традиции. Художественный мир М.В. Ломоносова», глава III «Тихон Задонский и русская культура»).
8. *Тихон (Емельянов), игумен.* Духовное наследие святителя Тихона, епископа Воронежского // Журнал Московской Патриархии. 1984, № 5. С. 16–24.
9. *Салтыков А., священник.* Из истории русской богословской мысли XVIII века // Тысячелетие крещения Руси. Международная церковная научная конференция «Богословие и духовность». Москва, 11 – 18 мая 1987 года. Изд. Московской Патриархии, 1989. С. 299–304. (О книге святителя Тихона «Об истинном христианстве»)
10. *Сковорода Г.С.* Жизнеописание, сочинения. М.: Евролинц, 2002.
11. *Эрн В.Ф.* Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912.
12. *Эрн В.Ф.* Жизнь и личность Григория Саввича Сковороды // Лики культуры. Альманах. Т.1. М.: Юристъ, 1995. С. 321–353.
13. *Лощиц Ю.М.* Сковорода. М.: Молодая гвардия, 1972.

## РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА РОССИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

Первые десятилетия XIX века — знаменательная эпоха в истории России. Это эпоха Отечественной войны 1812 года, эпоха Пушкина. Ее можно также назвать, вслед за протоиереем Георгием Флоровским и Д. И. Чижевским, и эпохой «философского пробуждения».

Представьте себя стоящим на одной из петербургских улиц в одну из летних ночей 1828 г. Тишина спящего города вдруг нарушается цокотом копыт и стуком колес едущего по мостовой запоздалого экипажа, изнутри которого доносятся приглушенные звуки оживленного разговора. Экипаж останавливается, и теперь вы можете разобрать, о чем говорят собеседники. Речь идет о вопросах философских! Спорят о конечности и бесконечности мира. В полумраке белой ночи вы замечаете, что это двое юношей. Они уже прощаются друг с другом — один спускается на подножку — но все никак не могут прекратить увлекающей их беседы. Спор набирает обороты, сыплются аргументы и контрдоводы, имена знаменитых философов прошлого и настоящего. Голоса звучат все громче и громче, гулко отдаваясь в пустоте петербургской улицы. Так продолжается долго, до тех пор, пока в одном из домов не распахивается со скрипом окно и недовольный, истомленный бессонницей голос не прерывает философского диспута. Юноши, рассмеявшись и как бы опомнившись, наконец расстаются друг с другом<sup>1</sup>.

Этот описанный мемуаристом случай можно назвать типичным для интересующей нас эпохи. В это время интерес к философским темам среди русской образованной молодежи становится массовым. Распространяется «философская тревога», неудержимая страсть к философии. Философские споры кипят в университетских аудиториях, в комнатах студенческих общежитий, в светских гостиных и даже, как мы видели, на улицах. Может быть, именно тогда из этой увлеченности философией и появились на Руси те «русские мальчики», которые, по словам Ивана Карамазова, «только и делают, что о вековых вопросах говорят».

Значение эпохи «философского пробуждения» в судьбах русской культуры огромно. *«Это была духовная прививка, оплодотворившая все русское творчество, и надолго. Это было философское воспитание духа. Отсюда именно эта тончайшая пронизанность всей почти русской литературы и всего искусства вообще философской проблематикой и беспокойством»* (Г. В. Флоровский).

---

<sup>1</sup> Воспоминания А. И. Кошелева о его споре с А. С. Хомяковым (*Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. VIII. М., 1900. С. 125*).

## 4.1. Религиозно-философские искания русского романтизма

**Немецкий идеализм.** Массовый интерес к философствованию был вызван влиянием западной культуры и распространением в России немецкой философии. Произведения немецких мыслителей вырвали русскую образованную молодежь из объятий Вольтера и Дидро, заставили глубже, чем это делали французские просветители, задуматься над мировоззренческими вопросами. «Немцы освободили нас от ига Франции», — говорил по этому поводу Ю.Ф. Самарин.

В конце XVIII в. в Германии сложилась традиция идеалистической философии. Ее основателем является И. Кант. Кант задался вопросом «как возможна наука?» и постарался выяснить, каким образом данные опыта переходят в систему знания. Решая эту проблему, Кант пришел к выводу, что данные опыта, полученные через органы чувств, преобразуются нашей познавательной способностью в соответствии с присущими ей априорными (т. е. доопытными) формами и категориями — пространства, времени, причинности, субстанциальности и др. Перерабатывая с помо-



Иммануил Кант (1724–1804)

щью них данные опыта, сознание конструирует мир феноменов (явлений) — тот самый окружающий нас мир, который мы и привыкли считать единственной реальностью. Но кроме него, говорит Кант, существует еще и мир «вещей в себе» (ноуменов), вещей в том «виде», в каком они существуют в реальности, в подлиннике, вне нашего восприятия.

Мир феноменов доступен для познания: созданный разумом, он может быть и постигнут им. Мир ноуменов для познания недоступен: какими являются вещи сами по себе, вне нашего сознания, неизвестно. Поскольку априорные формы общеобяза-



тельны (никто из нас не может воспринимать мир иначе, как в пространстве, времени и причинности; никто из нас не создает мир феноменов заново, а застаёт его уже готовым), субъектом сознания является не каждый человек в отдельности, а некий всеобщий, трансцендентальный субъект.



### Это интересно

Поясним мысль Канта на примере. Посмотрите сейчас вокруг себя и обратите внимание на какой-нибудь предмет из числа тех, что вас окружают. Например, на стол, за которым вы сидите. Вы воспринимаете стол потому, что стол воздействует на ваши чувства, но содержание этого восприятия целиком зависит от ваших познавательных способностей. У вас есть зрение, и вы воспринимаете стол в цвете, у вас есть осязание, и вы определяете, какой он наощупь, у вас есть слух, и вы слышите, что стол издает звук при ударе по нему. Вы не можете воспринять стол иначе, чем в пространстве и времени, а если уроните на него карандаш и при этом раздастся стук, вы свяжете эти два события причинно-следственной связью, потому что воспринимаете мир в категории причинности. Каким является стол вне вашего восприятия (вне данных органов чувств, вне форм пространства и времени, категорий причинности, субстанциальности и др.), каким он является сам по себе, вы не знаете и знать не можете. При этом такие же особенности сознания свойственны и другим людям — все воспринимают этот стол, в общем, одинаково. Значит, вы являетесь носителем некоего общего всем людям, трансцендентального сознания, которое и конструирует в соответствии с присущими ему формами весь окружающий нас мир.



Учение о том, что существуют ноумены, таинственные вещи сами по себе, было, конечно, слабым звеном в философии Канта. Ведь если мы соглашаемся с Кантом в том, что «вещи в себе» абсолютно недоступны для познания, то встает вопрос: а откуда известно об их существовании? Реальность «вещей в себе» в кантианстве не обоснована философски, она утверждалась догматически. Кант никак не доказывал, а просто постулировал их существование. Понятие «вещи в себе» непоследовательно, внутренне противоречиво. «Не признавая „вещей в себе“, невозможно войти в философию Канта, а признав их, необходимо из нее выйти», — язвительно критиковал Канта один из его современников.

Продолжатели идущей от Канта философской традиции — И.Фихте, Ф.Шеллинг, Г.Гегель — отказались от его учения о «вещах в себе». Они пришли к выводу, что «вещей в себе» не существует, а вся реальность является исключительно продуктом мысли — конечно, не продуктом мысли какого-либо конкретного человека, а продуктом мысли надындивидуального, трансцендентального субъекта. Если Кант использовал понятие трансценден-



**Иоганн Готтлиб Фихте (1762–1814)**

тального субъекта исключительно в гносеологическом контексте, то перечисленные выше мыслители придали этому понятию метафизический статус. В их системах мироздание предстает как результат самосознания Абсолютного Я (И. Фихте), самообъективации Абсолюта (Ф. Шеллинг) или саморазвития Абсолютной Идеи (Г. Гегель). В основе реальности лежит идеальное, вся реальность является проявлением абсолютного разума, абсолютного мышления — таким было общее убеждение Фихте, Шеллинга и Гегеля, поэтому их философскую традицию и называют идеализмом.

В первые десятилетия XIX в. русская культура переживала период бурного увлечения этой философской традицией. «Надо тебе сказать, что московская молодежь помешана на трансцендентальной философии», — так резюмировал свои впечатления от пребывания в Москве в январе 1826 г. поэт Е. А. Боратынский в письме А. С. Пушкину. Немецкий идеализм уже с самого начала XIX века был известен в России в лице всех его главных представителей, но наибольшим влиянием вплоть до середины 1830-х годов пользовался Шеллинг.

**Шеллингизм и немецкий романтизм.** Шеллинг очень рано проявил себя как выдающийся философ. Уже в семнадцать лет он защитил магистерскую диссертацию по философии, а в восемнадцать — опубликовал свою первую философскую статью. В 1795 – 1809 гг. Шеллинг написал ряд работ, в которых изложил философскую систему, названную им «философией тождества». Исходным ее пунктом является понятие Абсолюта, трактуемого как единство («чистое тождество») объективности и субъективности. Как объект Абсолют проявляется в природе, как субъект — в человеческом знании. В философствовании, которое является самосознанием Абсолюта, объективное и субъективное воссоеди-

няются и «вновь становятся одной абсолютностью».

В работах 1795 – 1799 гг. Шеллинг сосредотачивает свое внимание на объективной стороне Абсолюта, т.е. на природе. Эту часть своей философии Шеллинг называет натурфилософией. Природа предстает в ней как единое, творящее само себя целое, как саморазвивающийся «всеобщий организм», проникнутый «душой мира»<sup>1</sup>. В своих статьях немецкий философ исследует общие принципы, связи, действующие в этом великом организме мироздания.

В 1798 г. двадцатитрехлетний Шеллинг получает место профессора в Йенском университете и принимается за разработку второй части философии тождества, названной им «трансцендентальным идеализмом». Теперь предметом анализа Шеллинга становится мышление. В изданной им итоговой книге «Система трансцендентального идеализма» (1800 г.) чувствуется влияние не только Канта и Фихте, но и новых знакомых Шеллинга — йенских романтиков.

Еще в 1790-е годы в Йене сложился кружок поэтов, писателей, критиков, ставших представителями нового течения в европейской культуре — романтизма. С этим кружком были так или иначе связаны В. Вакенродер, Л. Тик, Новалис, А. и Ф. Шлегели. Романтизм был не только литературной или эстетической теорией, он был новым типом мироощущения, новым способом переживания действительности. Как и Шеллинг, романтики считали, что природа — это живой и таинственный организм, наполненный неуловимой и одушевляющей божественной силой. Пережи-



**Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг  
(1775–1854)**

---

<sup>1</sup> «Душа мира» у Шеллинга, по словам Ф. Коплстона, — своего рода «организующий принцип, проявляющий себя в природе и достигающий сознания в человеческом Я и через него».



**Людвиг Иоганн Тик (1773–1853)**

*ями искусства с молитвой». Искусство было для романтиков ключом, открывающим двери к самым сокровенным тайнам мироздания. В этом отношении с искусством не может соперничать ни наука, ни философия. «Поэт постигает природу лучше, чем разум ученого», «поэзия — героиня философии», «поэзия есть всё и вся» (Новалис).*

В своих работах 1800 – 1809 гг. Шеллинг высказывал сходные взгляды. Также как и романтики, он был убежден, что искусство ближе, чем наука и философия, подступает к истине, что искусство есть самосозерцание Абсолюта. Как и романтики, он считал, что истина открывается не испытующему рассудку ученого, но творческому вдохновению поэта. *«То, что мы называем природой, — писал Шеллинг, — лишь поэма, сокрытая в чудесной таинописи», «наука лишь поспешает за тем, что уже оказалось доступным искусству».* Шеллинг называет искусство «органом» (т. е. «инструментом») философии и ставит эстетическое созерцание выше, чем философское. Он высказывает мысль, что все науки родились из поэзии через посредство мифологии, и в будущем снова *«вольются обратно в тот всеобъемлющий океан поэзии, откуда первоначально вышли».*

вание этой везде присутствующей, животворящей основы мира, «преизбыточной жизни», наполняющей все, было главным в романтизме.

Однако основное внимание романтики уделяли не натурфилософии, а эстетике. Они считали, что именно через произведения искусства человек может постичь мир, соприкоснуться с наполняющим природу божественным началом. Романтики придавали искусству религиозное значение. *«Чувство поэзии имеет много общего с чувством мистическим», — утверждал, например, Новалис, а Вакенродер писал: «Я сравниваю наслаждение благороднейшими произведениями искусства с молитвой».*

И натурфилософия, и эстетика Шеллинга оказались созвучны идеям романтиков. Шеллингизм можно рассматривать как философию романтизма. Главными и в шеллингизме, и в романтизме были два религиозно-философских тезиса: 1) мир — это целостный божественный организм; 2) искусство — это способ познания этого мира.

Обратите внимание, что романтизм, с его тяготением к религии, сформировался в качестве антитезы безрелигиозной философии эпохи просвещения. На смену *механистическому* образу мира, характерному для просветительской философии, в романтизме приходит *органический*. На смену *рационализму* просветительской философии приходит *иррационализм*, на смену *деизму* — *пантеизм*.

После 1809 г. Шеллинг почти ничего не публиковал, и хотя его философские искания продолжались (в 1830-е гг. он принимается за создание системы «позитивной философии», а в 1840-е гг. — за создание «философии Откровения»), но в России он был известен прежде всего по своей «философии тождества».

**Шеллингизм в России: Общество Любомудрия.** Первыми распространителями и пропагандистами шеллингизма в России были профессор Даниил Михайлович Велланский, Михаил Григорьевич Павлов. Сейчас приходится только удивляться, как молодые люди могли зачитываться их тяжеловесными статьями и книгами. Но в 1820-е годы этой тяжеловесности никто не замечал. Напротив, казалось, что они открывают новые горизонты, таинственную и вожделенную страну немецкого Любомудрия. Впрочем, значение имели не столько их письменные труды, сколько лекции и личное общение. Главное, что им удалось сделать — это увлечь и заинтересовать философией своих молодых слушателей и собеседников. Особенным талантом в этом отношении обладал М. Г. Павлов, читавший в Московском университете



**Новалис (Фридрих фон Гарденберг)  
(1772–1801)**



Адам Мицкевич в салоне З. Волконской.  
Художник Г. Г. Мясоедов. 1907 г.

физику и сельское хозяйство. А. И. Герцен вспоминает: «Павлов преподавал введение к философии вместо физики и сельского хозяйства. Физике было мудрено научиться на его лекциях, сельскому хозяйству — невозможно, но его курсы были чрезвычайно

полезны. Павлов стоял в дверях физико-математического отделения и останавливал студента вопросом: „Ты хочешь знать природу? Но что такое природа? Что такое знать?“ Ответом на эти вопросы Павлов излагал учение Шеллинга и Окена с такой пластической ясностью, которую никогда не имел ни один натурфилософ. Если он не во всем достигнул прозрачности, то это не его вина, а вина мутности Шеллингова учения».

Не меньшее значение для судеб русской культуры имело то, что происходило тогда не в университетских аудиториях, а в московских гостиных. Многие из них становились аренами философских баталий. Жаркие философские споры вспыхивали на литературных вечерах С. Е. Раича и Н. А. Полевого, в салонах княгини З. А. Волконской и А. П. Елагиной. Именно в этой неформальной обстановке формировались будущие влиятельные литературные и общественно-политические течения.

В Москве в среде образованной молодежи начали складываться философские кружки. Одним из первых было «Общество любознательных». Оно появилось в 1823 г. Заседания его были закрытыми, «тайными» и проходили по определенному порядку, с ведением протокола. Председателем Общества был поэт Дмитрий Владимирович Веневитинов, секретарем — Владимир Федорович Одоевский. Участники общества были людьми совсем молодыми (старшему, Одоевскому — всего 20 лет) и очень увлеченными философией. Один из активных членов кружка Александр Иванович Кошелёв впоследствии вспоминал о его собраниях: «Тут господствовала немецкая философия, т.е. Кант, Фихте, Шеллинг, Окен, Гёр-

рес и др. Тут мы иногда читали наши философские сочинения; но всего чаще и по большей части беседовали о прочтенных нами творениях немецких любомудров. Начала, на которых должны быть основаны всякие человеческие знания, составляли преимущественный предмет наших бесед».

Более всего любомудров увлекали философские идеи Шеллинга, причем разбираться в них им приходилось практически самостоятельно, не имея в этом деле руководителя или наставника. При отсутствии в русском языке того времени соответствующей философской терминологии это было совсем не простой задачей.



### Это интересно

Некоторые философические рассуждения начинающих любомудров трудно читать без улыбки. В. Ф. Одоевский размышляет в одном из писем над «натур-философской» проблемой: «Отчего цветок пленяет обоняние, а плод — вкус наш?». «Думаю разрешить так, — пишет он, — <...> цвет венчика соответствует кругу, а плод эллипсе; живая гипербола (которая есть круг обратного значения) — наш обонятельный орган; живая овальность (отвечающая эллипсе) — наш орган вкуса. Посему соответственно цветок нравится обонянию и проч. Растения, происшедшие по преимуществу круга, имеют плоды, не имеющие сходства с нашим вкусом; происшедшие по преимуществу эллипсы, носят цветы, не имеющие сродства с обонянием». Скрытая за наукообразной терминологией мысль В. Ф. Одоевского чрезвычайно проста: нам нравится запах цветка потому, что нос похож на его венчик, а вкус плода — потому, что плод похож на язык. Так молодой философ старается применить на практике идею Шеллинга о сродстве и органической цельности всего мира.



Но все же в конце концов любомудры сумели успешно освоить проблематику немецкой философии. Показательно в этом смысле творчество Д. В. Веневитинова.

### Философские темы в творчестве Д. В. Веневитинова.

Д. В. Веневитинов (1805 – 1827) прожил совсем недолгую жизнь (он скончался в возрасте 21 года от сильной простуды, перешедшей в горячку), но успел проявить себя как талантливый поэт и философ. Специально философским темам посвящены две его статьи — «Письмо к графине NN» и «Анаксагор. Беседа Платона». Вслед за И. Кантом Веневитинов считает философию «наукою познания вообще», «познанием самого познания». В то же время вслед за Шеллингом и романтиками он утверждает, что «философия есть высшая поэзия».

Человеческую историю он делит на три периода. В первый период мысль и чувство в человеке были неразрывны, и потому он об-



Д. В. Веневитинов. Портрет. 1826 г.

ладал *«всеведением»*: *«в таком человеке все чувства были мысли; ... он все чувствовал, следовательно, ... все знал»*. Во второй период эта цельность и непосредственность познания были утрачены. Веневитинов мечтает о наступлении третьего периода, *«золотого века»*, когда утраченная цельность возродится, и *«все отрасли наук сольются в одну науку самопознания»*. Эту цельность он считает возможным начать восстанавливать уже и теперь через синтез поэзии и философии. Веневитинов рисует в своих стихах фигуру поэта-философа, в котором *«ум и сердце согласились, и мысли полные носились на легких крыльях мечты»* и который силой творческого вдохновения постигает тайны мироздания:

Природа не для всех очей  
Покров свой тайный подымает;  
Мы все равно читаем в ней,  
Но кто, читая, понимает?  
Лишь тот, кто с юношеских дней  
Был пламенным жрецом искусства,  
Кто жизни не щадил для чувства,  
Венец мученьями купил,  
Над суетным вознесся духом  
И сердца трепет жадным слухом,  
Как вещей голос изловил!

(*«Поэт и друг»*)

Как видим, Веневитинов высказывает типично романтические, шеллингианские мысли: природа — таинственный организм, а поэзия — путь к его познанию.

Общество любомудрия прекратило свое существование в 1825 году: после восстания декабристов оно, чтобы не скомпрометиро-



вать своих членов, было распущено. Тем не менее, дружеский кружок не распался. Во второй половине 1820-х годов любомудры активно вступают в литературную жизнь: выпускают альманахи, журнал «Московский вестник». С молодыми москвичами сближается Пушкин, который во время своих приездов в Москву тесно общается с ними и поддерживает их литературные начинания. Одним из самых активных членов Общества любомудрия был В.Ф.Одоевский.

### **Философские темы в творчестве В.Ф.Одоевского.**

В.Ф.Одоевский (1803 – 1869) познакомился с идеями Шеллинга еще в свои школьные годы, во время учебы в Благородном пансионе при Московском университете. После окончания пансиона В.Ф.Одоевский с увлечением отдался занятиям литературой и философией. Его квартира (две небольшие комнаты, которые он занимал в доме своего двоюродного деда в Газетном переулке), вся заваленная книгами, была к тому же заставлена приборами, которые выдавали в ее хозяйне приверженца шеллинговой натурфилософии. Один из друзей Одоевского так описывает ее: «На окошках, на полках, на скамейках, — стклянки, бутылки, банки, ступы, реторты и всякие орудия. В переднем углу красовался человеческий костяк с голым черепом на своем месте и надписью: *sapere aude*<sup>1</sup>». Именно в этом «кабинете Фауста» и проходили по субботам собрания Общества любомудрия.

Философские взгляды В.Ф.Одоевского нашли отражение в альманахе «Мнемозина», который он в 1824 г. издавал вместе с В.К.Кюхельбекером, а также в статьях, опубликованных им в различных литературных журналах. Кроме того, В.Ф.Одоевский писал художественную прозу, к 1830-м годам его талант писателя был



**В.Ф.Одоевский.**  
Акварель А.Покровского. 1844 г.

<sup>1</sup> Решись быть мудрым — лат.

общепризнан в литературном мире. В рассказах и повестях В. Ф. Одоевского соединяются сатира и философия, реалистическое описание быта и романтическая фантастика. В 1844 г. вышла его главная книга — роман «Русские ночи».



### Это интересно

«Русские ночи» являются образцом «философского романа». Его главы написаны в форме беседы молодых друзей, жарко обсуждающих философские вопросы. Беседы перемежаются вставными новеллами. Эти новеллы — не что иное как рассказы В. Ф. Одоевского, опубликованные в разных изданиях в 1830-е годы, а теперь собранные воедино. Почти каждая глава романа (называемая «ночью» — «Ночь первая», «Ночь вторая» и т.д.) состоит, таким образом, из философского диалога и художественного рассказа. «Русские ночи» — «это одновременно и роман, и драма, и философский трактат, и дидактическая книга», — пишет современный исследователь творчества В. Ф. Одоевского Е. А. Маймин.



«Русские ночи» переносят своего читателя во времена молодости В. Ф. Одоевского — в ту эпоху, когда все бросились в «чуждую, роскошную страну» философии Шеллинга. Для самого автора роман оказался не только воспоминанием, но и прощанием с этим временем. После 1844 г. В. Ф. Одоевский отошел от занятий литературой и философией, сосредоточив силы на науке, благотворительности и служебной деятельности (В. Ф. Одоевский был директором Императорской Публичной Библиотеки и сделал много полезного на этой должности).

Одной из главных идей В. Ф. Одоевского была уже знакомая нам мысль о том, что для истинного познания недостаточно одного рассудка. В. Ф. Одоевский считает рассудок «странным фантомом» и утверждает, что *«силлогизм есть не что иное, как умерщвление мысли»*. Настоящее познание осуществляется только в непосредственном восприятии, через инстинкт (инстинктом В. Ф. Одоевский называет то, что сейчас принято называть интуицией). Именно таким восприятием обладал человек на заре своей истории. Потом рассудок заглушил инстинктуальное чувство и лишил человека полноты познания. Господство рассудка может обернуться гибелью человечества. *«Одно материальное просвещение, образование одного рассудка, без всякого внимания к инстинктуальному, невольному побуждению сердца»* приводит цивилизацию к краху. Чтобы избежать этого, необходимо соединить рассудок и инстинкт в одно, необходимо *«ум возвысить до инстинкта»*. Это возможно через соединение философии и науки

с поэзией. *«Там высшая степень совершенства, <...> где поэзия сливается с философией!»*, — пишет В.Ф.Одоевский. *«Наше время есть приуготовление к новой форме души человеческой, где поэзия с наукой сольются в одно»*, — утверждает он. В.Ф.Одоевский был убежден, что эта новая форма познания возникнет в России: *«наука инстинкта должна явиться у русских»*. Создав ее, Россия спасет Европу от односторонней рассудочности. *«Девятнадцатый век принадлежит России»*, — этими словами В.Ф.Одоевский завершает свой роман «Русские ночи».

Во включенных в его состав новеллах В.Ф.Одоевский критикует рационализм и утилитаризм. Так, в новеллах «Город без имени», «Последнее самоубийство» Одоевский показывает трагедию «рассудочного» человечества, трагедию утилитарной цивилизации. В них описаны социальные катастрофы, вызванные неправильным учением о человеке, ложной редукцией человека до уровня прагматического, утилитарного существа, до уровня производителя/потребителя материальных благ. И в той, и в другой новелле изображено общество, утратившее все духовные ценности и заменившее их одной «пользой» в духе английского утилитариста И.Бентама. Общество, члены которого хотят только одного — соблюсти свой интерес, а потому теряют способность относиться к чему-либо бескорыстно, теряют способность служить другому. Такое общество (как показано в «Городе без имени») распадается на враждующих друг с другом индивидуумов и гибнет в междоусобицах.

Оно создает угрозу не только для самого себя, но и для всей планеты. Об этом Одоевский пишет в новелле «Последнее самоубийство». В ней нарисована фантастическая картина той эпохи, когда человечество, повинувшись неумолимой силе *«неустовой жизни»*, безудержному стремлению удовлетворять материальные потребности, заполнило всю землю, и *«весь земной шар от полюса до*



В. Ф. Одоевский. Гравюра с фотографии. Конец 1860-х гг.

полюса обратился в один обширный, заселенный город». Однако в этом городе царила нищета, земля производила слишком мало плодов для все умножающегося человечества: *«на каждом шагу, в каналах, реках, воздухе, везде теснились люди, все кипело жизнью, но жизнь умерщвляла сама себя»*. В конце концов, измученное человечество совершает *«последнее самоубийство»* — взрывает свою планету. *«В одно мгновение блеснул огонь; треск распадавшегося шара потряс солнечную систему; разорванные громады Альпов и Шимборазо взлетели на воздух, раздались несколько стонов ... еще ... пепел возвратился на землю ... и все утихло ...»*

Обездушенный мир утилитарной цивилизации потребления обречен на катастрофу. Где же выход? Где же спасение? Одоевский отвечает: в искусстве. Он включает в состав «Русских ночей» ряд новелл, прославляющих силу искусства, воспевающих способность искусства возвышать человека («Последний квартет Бетховена», «Себастьян Бах»). Такой ход мысли совершенно естественен для романтика, но интересно, что у Одоевского можно найти и самокритику романтизма.

Романтики-шеллингианцы считали эстетическое чувство в человеке главной, наиболее возвышенной его способностью. В душе поэта, полагали они, находят отзвук все созвучия мира, вдохновенным творчеством поэт постигает тайны мироздания. Но вот вопрос: не исчезает ли в этом творческом порыве личность самого поэта? Сохраняет ли она свободу? Не оказывается ли поработана вдохновением? Не превращается ли в игрушку в руках неподвластных ей стихийных сил? Герои некоторых новелл В.Ф.Одоевского находятся именно в такой ситуации. Их собственное творческое дарование поработачивает их и делается для них проклятием. Таков, например, главный герой не вошедшей в «Русские ночи» новеллы «Opere del Cavaliere Giambattista Piranesi»<sup>1</sup> — итальянский архитектор, полный грандиозных, но невыполнимых замыслов и мучимый ими.

Самокритика романтизма, лишь намеченная в «Русских ночах» В.Ф.Одоевского, определила многое в философских исканиях великих русских поэтов XIX в. — В.А.Жуковского и Ф.И.Тютчева, к разговору о творчестве которых мы переходим в следующих разделах этого параграфа.

---

<sup>1</sup> Труды кавалера Джамбаттисты Пиранези — *итал.*

**Религиозно-философские темы творчества В.А.Жуковского.** Василий Андреевич Жуковский (1783 – 1852) сформировался как писатель в кругу Н.М.Карамзина, которому он доводился дальним родственником. Именно в журнале Карамзина «Вестник Европы» увидело свет первое значительное произведение Жуковского — перевод элегии английского поэта-сентименталиста Т.Грея «Сельское кладбище» (Вл.С.Соловьев позднее назовет его «родиной русской поэзии»).

Широкая известность пришла к Жуковскому во время Отечественной войны 1812 г., когда его стихотворение «Певец в стане русских воинов» стало почти народным. Задуманные элегические интонации в этом стихотворении органично соединились с традициями торжественной патриотической оды.

С середины 1810-х годов в творчестве Жуковского все более ощутимыми становятся романтические веяния. Он знакомится с художественными и теоретическими произведениями немецких романтиков — Л.Тика, А.Шлегеля, Э.Т.А.Гофмана и др. Опираясь на их идеи, Жуковский строит свою «поэтическую философию», запечатлевшуюся как в стихотворных, так и в прозаических текстах.

В «поэтической философии» Жуковского подчеркивается мотив двоемирия — противопоставленности небесного и земного. Небесное — это божественная область света, свободы, вечности; земное — это область тьмы, скорби, бренности. Душа по своей природе принадлежит небесному. Она — искра Божества, истекшая из Божественного начала. На земле душа, заключенная в темницу, грустит, тоскует, томится по своей небесной отчизне, но вернуться в нее во время земной жизни не может, поскольку небесное и земное почти совсем несовместимы. Лишь изредка и лишь на мгновение небесное появляется на земле.



**В. А. Жуковский.**  
Портрет работы О. Кипренского. 1816 г.



Сельское кладбище. Литография по рис. В. А. Жуковского. 1839 г.

Оно проявляется в красоте искусства, в красоте природы. Соприкасаясь с ним, душа ощущает свою божественную сущность, обнаруживает присутствие в себе Бога. Жуковский говорит, что каждое прекрасное чувство он бы назвал Богом.

В таком случае занятие искусством, поэзией приобретает религиозное значение. Фигура поэта приобретает черты священника и пророка. Поэзия фактически приравнивается к религии:

...Поэзия небесной  
Религии сестра земная; светлый  
Маяк, самим Создателем зажженный,  
Чтоб мы во тьме житейских бурь не сбились  
С пути. Поэт, на пламени его  
Свой факел зажигай! Твои все братья  
С тобою заодно засветят каждый  
Хранительный свой огонь, и будут здесь  
Они во всех странах и временах  
Для всех племен звездами путевыми.

(«Комоэнс», 1839)

Придание религиозного смысла искусству — типичная черта романтизма. В поэтическом мире Жуковского она подчеркивает трагичность ситуации, в которой находится человек: мгновения прекрасных чувств мимолетны, их нельзя закрепить надолго. Небесное нельзя удержать на земле, его невозможно до конца за-

печатлеть в слове, в образе, в звуке. Прекрасное невыразимо. Прекрасное *«нам является единственно для того, чтобы исчезнуть, чтобы нам сказаться, оживить, обновить душу — но его ни удержать, ни разглядеть, ни постигнуть мы не можем»*, — пишет Жуковский.

Поэзия не в силах соединить небесное и земное, она не в состоянии преобразить земной мир, сделать его прекрасным — победить брэнность, упразднить страдание, утешить скорбь. Поэзия — счастливое ремесло, но она не может отереть слезы мира. Позднее А. А. Ахматова напишет об этом:

Наше священное ремесло  
Существует тысячи лет,  
С ним и без света миру светло,  
Но еще ни один не сказал поэт,  
Что болезни нет,  
Что старости нет,  
Что смерти нет.

В красоте душа лишь прикасается к небесному, но не может победить власти греха и смерти, воцарившихся в *«темной области земной»*. Поэтому на большинстве стихотворений Жуковского лежит печать меланхолии. Поэзии можно придать значение религии, но нельзя наделить ее спасительной силой.

В сороковые годы начинается новый период в творчестве Жуковского. Сам он писал, что в это время для него настает *«минута христианства»*. Тревоги семейной жизни, вынужденное пребывание в Германии, откуда поэт не мог выехать в связи с болезнью жены, — все это побудило Жуковского обратиться к более глубокому, чем раньше, осмыслению основ христианской веры. Он знакомится с большим количеством бого-



В. А. Жуковский. Акварель 1832 г.

словской литературы, каждый день читает Библию, а в 1844 – 1845 гг. даже делает полный перевод Нового Завета с церковнославянского на русский язык. На смену «поэтической философии» в творчестве Жуковского приходит «христианская философия».

Все мировоззренческие вопросы Жуковский теперь стремится осмыслить с христианской точки зрения. Эстетическая религиозность теперь кажется ему чем-то обманчивым, призрачным: *«Моя жизнь пролетела на крыльях легкой беззаботности, рука в руку с призраком поэзии, которая нас часто погибельным образом обманывает насчет нас самих, и часто, часто мы ее светлую раду-гу, привидение ничтожное и быстро исчезающее, принимаем за твердый мост, ведущий с земли на небо».*

Жуковский приходит к убеждению: не эстетические переживания, а христианская вера приводит человека к Богу. Он задумывает написать философское сочинение, которое бы основывалось исключительно на истинах веры. *«Иной философии быть не может, как философия христианская, которой смысл: от Бога к Богу. Философия, истекающая из одного ума, есть ложь. Пункт отбытия всякой философии, point de depart<sup>1</sup>, должно быть Откровение, — объяснял он свой замысел в письме к одному из друзей. — У меня в виду со временем написать нечто под титулом философия невежды. И этот титул будет чистая правда. Я совершенный невежда в философии<sup>2</sup>; немецкая философия была мне доселе и неизвестна, и недоступна; на старости лет нельзя пускаться в этот лабиринт; меня бы в нем целиком поглотил минотавр немецкой метафизики, сборное дитя Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и пр. и пр. Хочу попробовать, что могу написать на белой бумаге моего ума, опираясь на одни откровенные, неотрицаемые истины христианства».* Это сочинение так никогда и не было написано, но размышления на различные философские темы можно найти в статьях Жуковского 1840-х годов («О меланхолии в жизни и поэзии», «Три письма Гоголю», «О внутренней христианской жизни» и др.), а также в многочисленных заметках и замечаниях на страницах его дневников. Все вместе они составляют корпус текстов «христианской философии» Жуковского.

---

<sup>1</sup> Отправная точка — франц.

<sup>2</sup> Эти слова, конечно, не следует воспринимать в буквальном смысле: поэт был широко и разносторонне эрудированным человеком, в том числе и в философской области.



Жуковский хотел издать размышления на темы христианской философии отдельным томом в Собрании сочинений в 1850 г., однако это не осуществилось из-за трудностей в прохождении цензуры. Незадолго до своей кончины он делает попытку выразить эти размышления художественно в поэме «Странствующий жид»<sup>1</sup>.

В основу сюжета своей поэмы Жуковский положил средневековую западноевропейскую легенду о «вечном жиде» (Агасфере) — жителе Иерусалима, который во время пути Христа на Голгофу отказал Ему в кратком отдыхе у ворот своего дома и за это обречен не знать смерти до самого второго пришествия Христова.

Главный герой поэмы, Агасфер, имеет то, что на протяжении тысячелетий являлось вожделенным предметом мечты и поисков человечества — непрерываемую смертью жизнь. И вдруг оказывается, что бессмертие для него мучительно, что безграничное продление земной жизни не избавляет от страданий, а только увеличивает их. Бессмертие мучительно для Агасфера, ибо оно закрепляет греховное состояние его души. Агасфер постоянно чувствует ненависть к окружающим его людям, злобу на Христа, лишившего его смерти. Его жизнь превращается в непрестающую муку. Оказывается, что вечная жизнь для зараженной грехом души означает вечное мучение. Смерть в таком случае делается вожделенной, ибо она означает прекращение греха.



### Это интересно

Нужно сказать, что, развивая подобным образом тему смерти и бессмертия, Жуковский сближается с традицией византийской патристики, в которой прекращение земной жизни понимается как имеющее не только отрицательное, карательное, но и положительное, врачевательное значение. Смерть — следствие греха и наказание за грех, но она же кладет греху предел. Святитель Григорий Богослов пишет, что смерть дана «в пресечение греха, чтобы зло не стало бессмертным. Таким образом и самое наказание делается человеколюбием». «Господь дал смерть не вместо казни, но взамен средства и излечения», — говорит святитель Амвросий Медиоланский, — «смерть дана вместо лекарства как конец всех зол». Это-то лекарство и отнимается у Агасфера. «Бессмертие без благодати более тягостно, нежели полезно», — этими словами святителя Амвросия можно выразить мысль Жуковского.



В душе Агасфера торжествует грех, в ней — ад озлобленности и отчаяния. Избавиться от него Агасфер может только внутренней переменой своей души, иначе говоря, покаянием. Агасфер

<sup>1</sup> Слово «жид» в русском языке XIX в. означало «иудей» и не имело оскорбительного оттенка.



**В. А. Жуковский. Портрет работы  
К. Брюллова. 1838 г.**

*на минуту*», то теперь история понимается им как движение к вечной и освящающей всё цели — Царствию Божию. Жуковский вводит в поэму стихотворное переложение Апокалипсиса, и тема мировой истории как стремления к Царствию Божию становится главной в поэме.

Такое изменение отношения к истории весьма показательно. Ведь мы уже говорили (см. гл. 2, § 2), что историзм является характерной чертой христианского мировоззрения, в котором, в отличие от языческого, мир перестает восприниматься как бесконечный круговорот космических процессов, лишаящий уникального смысла человеческое существование. Христианская вера видит в человеке существо, призванное к вечности, имеющее абсолютную ценность (ведь ради него страдает на кресте Сам Бог!), а значит, и дела его, и его история приобретают высший смысл.

В поэме «Странствующий жид» Жуковский находит христианский ответ на те вопросы, которые он не мог решить с помощью романтизма. В следующем разделе этого параграфа мы увидим, что сходный опыт преодоления романтического пантеизма пережил и другой великий русский поэт — Ф. И. Тютчев.

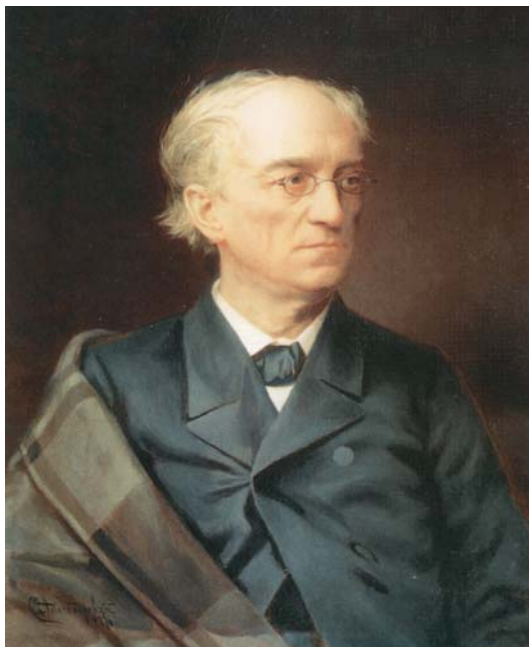
приходит к нему благодаря встрече с христианами. Он принимает крещение от апостола Иоанна Богослова. С тех пор жизнь наполняется для Агасфера смыслом, а сердце — миром. Его участь остается той же — Агасфер лишен смерти и, всеми презираемый, одиноко странствует в мире — но изменилось состояние его души. Новое ее состояние — это состояние благодарения Богу и причастия Божественной вечности.

Наряду с темой покаяния в поэме очень явственно звучит и тема истории. Если в период «поэтической философии» история казалась Жуковскому лишенной смысла быстротекущей временностью, он сравнивал ее с *«объявлением, приклеенным*

## Религиозно-философские темы поэзии Ф. И. Тютчева.

Федор Иванович Тютчев (1803 – 1873) — поэт-мыслитель, поэт-философ. Мысль и чувство, художественный образ и философская идея слиты в его творчестве нераздельно. Его поэзия, по удачному выражению С. Л. Франка, является «конкретной, художественной религиозной философией».

Тютчев происходил из старинной дворянской семьи. Он получил прекрасное домашнее образование и в 1818 г. поступил на словесное отделение Московского университета. В студенческие годы он близко общался со многими будущими участниками «Общества любителей». Общение это прервалось в 1822 г. отъездом Тютчева из России на дипломатическую службу в Мюнхен и затем долгим пребыванием за границей (всего Тютчев пробыл там с небольшими перерывами чуть более 20 лет). В Германии, где Тютчев ближе соприкоснулся с культурной и интеллектуальной жизнью Европы, его философские интересы получили новый импульс. В Мюнхене он лично познакомился с Шеллингом, который в то время преподавал в местном университете. Известно, что молодой русский дипломат произвел на философа самое выгодное впечатление, и Шеллинг ценил общение с ним. «Это превосходнейший человек, очень образованный человек, с которым всегда охотно беседуешь», — отзывался он о Тютчеве. В Мюнхене впервые в полную силу раскрылся поэтический талант Тютчева. Именно здесь в 1820 – 1830-е годы он создает многие свои шедевры. В 1844 г. Тютчев возвращается в Россию и получает назначение на должность председателя Комитета иностранной цензуры, на которой и остается до конца жизни. Он продолжает живо интересоваться вопросами международных отношений. Тютчев пользуется всякой



Ф. И. Тютчев. Портрет работы  
С. Александровского. 1876 г.

возможностью (например, знакомством с А. М. Горчаковым) для того, чтобы влиять на формирование внешней политики России. С этой целью им было написано несколько статей и записок. Эту, «политологическую», часть своего творчества Тютчев ставил гораздо выше, чем поэтическую. К судьбе своих поэтических произведений он вообще относился подчеркнуто пренебрежительно и равнодушно: не искал публикации, не хранил черновиков, раздавал рукописи. Его стихотворения выходили в печать от случая к случаю, с перерывами в шесть и четырнадцать лет. В результате, несмотря на то, что поэзия Тютчева заслужила восторженные отзывы Н. А. Некрасова, Л. Н. Толстого, И. С. Тургенева, большинству своих современников он был известен не как поэт, а больше как завсегдатый аристократических салонов, занимательный и умный собеседник (его высказывания на темы международной политики делались настоящими афоризмами и передавались из уст в уста). Тем не менее, в историю русской культуры он, конечно, вошел не как политик или дипломат, а как гениальный поэт.

Наибольший интерес для нашей темы представляет натурфилософская лирика Тютчева. Главный и единственный ее герой — природа, космос. Тютчев изображает мироздание как одушевленный, таинственный и живой организм. В своем известном поэтическом манифесте Тютчев говорит:

Не то, что мните вы, природа:  
Не слепок, не бездушный лик, —  
В ней есть душа, в ней есть свобода,  
В ней есть любовь, в ней есть язык...

Это тютчевское переживание мира созвучно натурфилософии Шеллинга, но, по сути, принадлежит к гораздо более древней, чем шеллингианство, традиции: в лирике Тютчева неожиданно и властно воскресает античное мироощущение. Как и для древнего грека, для Тютчева мир не только одушевлен, он «полон богов»: весенняя гроза — не просто атмосферное явление, а «громокипящий кубок», который пролила «кормящая зевесова орла» Геба («Весенняя гроза»). В жаркий полдень, когда все полно лени и томления, в «пещере нимф» дремлет «великий Пан» («Полдень»). Античное мифопоэтическое мышление становится для Тютчева образцом правильного мировоззрения. Оно противопоставляется современному рационализму, «иссушившему» и «опустошившему» мир. Тютчев оказывается не только поэтом-философом, но и поэтом — «слагателем мифов». Тютчевскую лирику

можно рассматривать как своеобразное пограничье между поэзией и мифологией.



### Это интересно

С античной традицией связана и столь важная для поэзии Тютчева тема хаотической, стихийной силы, таящейся в глубинах мироздания. Переживание хаоса как таинственной бесформенной пучины, из которой появился мир и которая готова вновь поглотить его, типично для античности. Оно было усвоено и немецкими романтиками. Но, пожалуй, ни у кого из них оно не достигало такой интенсивности, как у Тютчева. Его поэзия наполнена противопоставлениями космоса и хаоса. Космос при этом ассоциируется с образами дня, света, а хаос — с образами ночи, тьмы.

День и ночь  
На мир таинственный духов,  
Над этой бездной безымянной,  
Покров наброшен златотканый  
Высокой волею богов.  
День — сей блистательный покров —  
День, земнородных оживленье,  
Души болящей исцеленье,  
Друг людей и богов!

Но меркнет день — настала ночь;  
Пришла — и с мира рокового  
Ткань благодатную покрыва,  
Сорвав, отбрасывает прочь...  
И бездна нам обнажена  
С своими страхами и мглами,  
И нет преград меж ей и нами —  
Вот отчего нам ночь страшна!



Описанный в натурфилософской лирике Тютчева мир таинственен и прекрасен, но совершенно лишен личностного начала. Это огромный организм, в котором исчезает всякая индивидуальность. Человек является лишь его частицей — такой же, как, например, морская волна, камень или растение. Существование человека мимолетно и иллюзорно, его короткая и суетная жизнь составляет разительный контраст с величественной вечностью природы. Но при этом человек не хочет смириться со своей участью, желает быть чем-то большим, чем деталь мировой гармонии. Он ропщет, и его ропщущий голос звучит диссонансом в гармонии мирового хора. В одном из стихотворений Тютчев, заимствуя образ у Паскаля<sup>1</sup>, называет человека «мыслящим тростником». Человек — хрупкое, слабое существо (для того чтобы переломить тростник, достаточно небольшого дуновения ветра), и тем не

<sup>1</sup> Паскаль писал: «человек — всего лишь тростник, слабейшее из творений природы, но он — тростник мыслящий». С творчеством Паскаля Тютчев познакомился еще в ранней юности.

менее он дерзает «роптать», внося «разлад» в великую симфонию мироздания!

Певучесть есть в морских волнах,  
Гармония в стихийных спорах,  
И стройный мусикийский шорох  
Струится в зыбких камышах.

Невозмутимый строй во всем,  
Созвучье полное в природе, —  
Лишь в нашей призрачной свободе  
Разлад мы с нею сознаем.

Откуда, как разлад возник?  
И отчего же в общем хоре  
Душа не то поет, что море,  
И ропщет мыслящий тростник?

Тютчев ищет преодоления этого «разлада» в отказе от индивидуального существования. Он призывает слиться с природой, раствориться в ней, «вкусить уничтоженья».

Тени сизые смешались,  
Цвет поблекнул, звук уснул —  
Жизнь, движенье разрешились  
В сумрак зыбкий, в дальний гул...  
Мотылька полет незримый  
Слышен в воздухе ночном...  
Час тоски невыразимой!..  
Всё во мне, и я во всём!..

Сумрак тихий, сумрак сонный,  
Лейся в глубь моей души,  
Тихий, томный, благовонный,  
Всё залей и утиши.  
Чувства — мглой самозабвенья  
Переполни через край!..  
Дай вкусить уничтоженья,  
С миром дремлющим смешай!

Но момент желанного преодоления индивидуальности («всё во мне, и я во всём»), полнейшего (до уничтожения!) слияния с миром не приносит успокоения, он оказывается «*часом тоски невыразимой*». Растворение в природе не дает радости и покоя. Ее роскошный «*златотканый покров*» не может согреть человека, а тающая в ней стихийная сила жизни жестоко беспощадна к нему. Она не дорожит человеком и живет лишь бесконечной сменой биологических циклов жизни и смерти:

Природа знать не знает о былом,  
Ей чужды наши призрачные годы,  
И перед ней мы смутно сознаем  
Себя самих — лишь грезю природы.

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

В натурфилософской лирике Тютчева мы находим ярко выраженное пантеистическое мироощущение, но здесь же и вскрывается основное противоречие пантеизма. Пантеизм не может обосновать личностного бытия. Для пантеиста мир — это огромный организм, одно великое «всё», и в этом «всё», как в океане капля, пропадает всякая самобытная индивидуальность. Любое индивидуальное существование для пантеиста иллюзорно, призрачно. Если сбросить с мира покров иллюзий, разбудить природу от «грёз», то обнаружится безличная божественная стихия, то самое «всё», которое и является для пантеиста единственной подлинной реальностью. Такого рода мировоззрение переживалось радостно только в том случае, если оно не продумывалось до конца и воспринималось поверхностно, если же оно продумывалось последовательно и воспринималось всерьез, то переживалось как трагедия личности перед лицом Бытия. Это мы и видим у Тютчева.

Как и в поэзии Жуковского, в поэзии Тютчева преодоление трагизма пантеистического мироощущения связано с обращением к теме истории. В историософских стихотворениях Тютчева космос как бы «очеловечивается». В натурфилософской лирике Тютчева, по наблюдению С. Л. Франка, происходит «перенесение на личную жизнь категорий космического порядка». В историософской лирике тема природы становится связанной не только с темой истории, но и с темой человека, с темой Христа, с темой России. Вот, например, одно из самых известных историософских стихотворений Ф. И. Тютчева:

Эти бедные селенья,  
Эта скудная природа —  
Край родной долготерпенья,  
Край ты русского народа!

Не поймет и не заметит  
Гордый взор иноплеменный,  
Что сквозит и тайно светит  
В наготе твоей смиренной.

Удрученный ношей крестной,  
Всю тебя, земля родная,  
В рабском виде Царь Небесный  
Исходил, благословляя.

В этом стихотворении мир природы уже не замкнут в самом себе и, тем более, не довлеет над человеком. Природа перестает быть тем холодным покровом, под которым таятся страшные бездны хаоса, в ней «тайно светит» не космический, а надмирный, божественный свет. Скучная природа России, так отличающаяся от роскошной красоты юга, бедность селений кажутся Тютчеву смиренной ризой, скрывающей красоту Небесного Царя — Христа, с Которым сроднилось сердце русского народа. Личность Христа, обнищавшего ради человека, уничившего Себя на кресте для спасения мира, становится для Тютчева путем к пониманию и русской истории, и русской природы. Здесь он предстает уже не как романтик, а как христианский общественно-политический мыслитель.

Характерно, что в историософских размышлениях Тютчев также исходит из христианских предпосылок. В незавершенном трактате «Россия и Запад»<sup>1</sup>, а также в ряде записок и статей, написанных в 1840 – 1850-е годы, поэт высказывает мысль о том, что в современной истории происходит борьба двух начал — России и Революции.

Под Революцией Тютчев понимает не просто политическое движение, добывающееся социальных преобразований, а особое мировоззрение, особую духовную силу — антихристианскую по своей сущности (*«Революция же прежде всего — враг христианства. Антихристианский дух есть душа Революции, ее сущностное, отличительное свойство»*). В противоположность христианскому «смирению и самоотвержению», Революция основана на «гордости и превозношении», на убеждении в том, что *«всякая власть исходит от человека; все, провозглашающее себя выше человека, — либо иллюзия, либо обман. Словом, это апофеоз человеческого я в самом буквальном смысле слова»*. Не менее отчетливо, чем В.Ф.Одоевский, Тютчев осознавал разрушительную силу этого принципа, но, внимательно наблюдая за текущими политическими событиями, видел, что Европа капитулирует перед ним: революции 1789, 1830, 1848 гг., подобно тяжким ударам молота,

---

<sup>1</sup> Две главы из него («Россия и Революция», «Папство и Римский вопрос») были опубликованы в виде отдельных статей.



обрушиваются на христианское общество, и оно отступает, не в состоянии сопротивляться.

Спасти Европу от Революции могли бы Церковь и империя, однако оба этих элемента европейской цивилизации ослаблены изнутри. Римская Церковь ослабила себя еще в средние века, когда отделилась от Вселенского Православия и пошла по пути властолюбивых притязаний на политическое господство, превратившись из «*общины верующих, свободно соединенных в духе и истине под Христовым законом*» в «*политическое учреждение, политическую силу, государство в государстве*», в «*римскую колонию на завоеванной земле*». «*Исказив христианство*», Папство породило Реформацию, а Реформация привела к Революции. Такой же внутренне слабой, как Церковь, на Западе оказалась и империя. Она слаба своей неправдой, своей нелегитимностью.



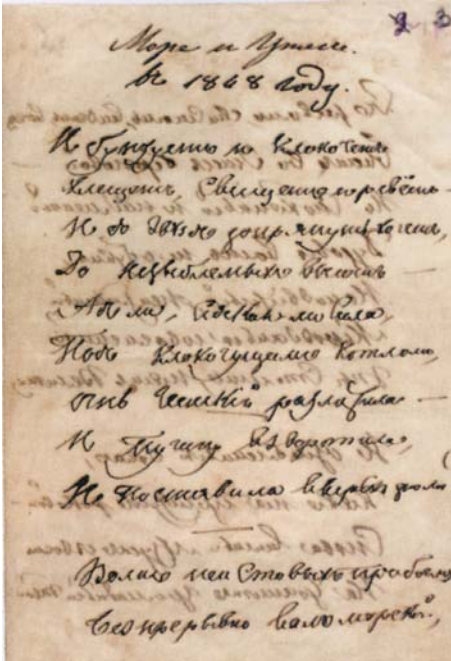
### Это интересно

Тютчев считал империю неизменной, вечной реальностью мировой истории. В этом он следовал известному библейскому учению о том, что ход исторических событий определяется сменой всемирных монархий: Ассирии, Персии, Македонии, Рима<sup>1</sup>, последовательно передающих друг другу вселенскую власть. «*Империя не умирает. Она передается*», — пишет Тютчев. После обращения ко Христу римского императора Константина Великого началась «*Пятая империя*», «*империя Христианская*». Судьбы ее неразрывно связаны с Церковью, которая, освятив империю, приобщила ее к себе. Тютчев называет Христианскую империю «*окончательной*», считает, что она сохранится до конца мировой истории, если же она погибнет, то погибнет и земной мир. Законная власть в ней наследуется в чреде преемников Константина Великого — византийских императоров, а потом и русских самодержцев. Запад неоднократно пытался незаконно узурпировать эту власть, захватить империю. К таким попыткам относятся не только властолюбивые притязания папства, но и деятельность Карла Великого, Карла V, Людовика XIV, Наполеона. Однако созданные ими государства были лишь слабыми подражаниями, бессильными пародиями на истинную империю.



Церковь и империя на Западе не могут противостоять Революции, поскольку сами заражены ее ядом — ядом своеволия, гордости, беззакония и лжи. Разрушительное революционное начало проникло, так сказать, во все поры европейской цивилизации. Оно накапливалось на протяжении веков. Теперь, в XIX в, наступает развязка: «*Запад исчезает, все рушится, все гибнет в этом общем воспламенении. Европа Карла Великого и Европа трактатов 1815 г., Римское папство и все западные королевства, католи-*

<sup>1</sup> См. Книгу Пророка Даниила, главы 2, 7, 11, 12.



Стихотворение Ф. Тютчева «Море и Утес». Автограф. 1848 г.

пока еще не осуществила своего исторического призвания. Современная Россия — это только эскиз, набросок «Империи Востока», которой она призвана стать в своем «окончательном виде». Для того чтобы это осуществилось, необходимо присоединение к России Греции, славянских земель, возвращение Константинополя. Тогда Россия станет империей трех столиц и семи морей. В стихотворении «Русская география» (1848 – 1849) Тютчев пишет:

Москва и град Петров, и Константинов град —  
Вот царства русского заветные столицы...  
Но где предел ему? и где его границы —  
На север, на восток, на юг и на закат?  
Грядущим временам судьбы их обличат...

Семь внутренних морей и семь великих рек...  
От Нила до Невы, от Эльбы до Китая,  
От Волги по Евфрат, от Ганга до Дуная...  
Вот царство русское... и не пройдет вовек,  
Как то провидел Дух и Даниил предрек.

цизм и протестантизм, вера, уже давно утраченная, и разум, доведенный до бессмыслия, порядок, отныне немислимый, свобода, отныне невозможная, и над всеми этими развалинами, ею же созданными, цивилизация, убивающая себя собственными руками...».

По мнению Тютчева, спасти христианский мир может только Россия. Она — наследница Византийской империи, хранительница Вселенского Православия, она — легитимная Христианская империя. Только Россия в силах противостоять всеразрушающей Революции. Но исход ее противостояния Революции неизвестен. Россия пока еще не вступила в права «византийского наследства»,

До самых последних дней своей жизни Тютчев то с надеждой, то с доходящей до отчаяния болью наблюдал за событиями мировой политики. Он верил в будущее России и в то же время не мог избавиться от мучительного беспокойства за нее. Этим чувством проникнуты строки одного из лучших историософских стихотворений Тютчева:

Ты долго ль будешь за туманом  
Скрываться, Русская звезда,  
Или оптическим обманом  
Ты обличишься навсегда?  
Ужель навстречу жадным взорам,  
К тебе стремящимся в ночи,  
Пустым и ложным метеором  
Твои рассыплются лучи?  
Все гуще мрак, все пуще горе,  
Все неминуемей беда —  
Взгляни, чей флаг там гибнет в море,  
Проснись — теперь иль никогда...

В 1840-е годы темы истории, исторической судьбы России оказываются в центре общественных споров, которые ведут западники и славянофилы. К изучению их религиозно-философских исканий мы и переходим в следующих параграфах этой главы.

## 4.2. Религиозно-философские искания западников

**«Замечательное десятилетие».** Известный мемуарист и литературный критик П. В. Анненков назвал сороковые годы XIX в. «замечательным десятилетием», и это название по праву закрепилось в учебной и исследовательской литературе. «Сороковые годы», действительно, замечательны. «Это был момент, когда русский дух с небывалою остротою ощутил потребность самосознания», — пишет Д. И. Чижевский. Это было время напряженных поисков ответа на вопрос о смысле исторического пути России, о смысле русской культуры. Причем искали его не в области политики и экономики, а в области религии и философии. «Вероятно, покажется странным, что люди неглупые могли так долго жить, и жить умственной жизнью, в области отвлеченного умозрения, повернувшись спиной к вопросам политическим, — вспоминал свидетель той эпохи Ю. Ф. Самарин. — Между тем, это несомненно. О политических вопросах никто в то время не толковал и не думал». Все обсуждавшиеся проблемы сводились к «последним», религиозно-философским основаниям. Для того чтобы най-

ти смысл русской истории, искали смысл истории мировой; для того чтобы понять призвание русской культуры, старались выяснить призвание человека вообще.

Сороковые годы проходили в спорах, которые велись не на страницах газет, журналов или книг, а устно. Строгая цензура николаевского царствования не позволяла обсуждать многие темы в печатных изданиях, поэтому полемика сосредотачивалась в частной переписке и в московских литературных салонах, где встречались главные представители русской мысли того времени.



### Это интересно

Представьте себе, что вы оказались в одном из литературных салонов, в доме Свербеевых (здесь собрания устраивались каждую неделю по пятницам). Вы заходите в гостиную и видите, что недалеко от двери «на диване сидят рядышком Чадаев и Хомяков и горячо о чем-то рассуждают; первый в спокойной позе, а другой вертится из стороны в сторону и дополняет свою скороговорку жестами обеих рук»<sup>1</sup>. Из соседней комнаты, перекрывая легкий гул оживленной беседы, доносится зычный голос ораторствующего К.С. Аксакова. У дивана с дамами сидит в кресле А.И. Герцен, отвечая что-то на вопросы хозяйки. Споры, вспыхивавшие в таких салонах, велись часами. Спорили буквально до хрипоты (а П.Я. Чадаев, имевший привычку во время дискуссии кусать себе губы, — до распухания губ, так, что приходилось потом обращаться к врачу). На обсуждения собирались «охотники, даже охотницы, и сидели до двух часов ночи, чтоб посмотреть, кто из матодоров кого отделаёт и как отделаёт его самого...»<sup>2</sup>.



Именно в спорах «замечательного десятилетия» выкристаллизовались два основных направления русской мысли середины XIX в. — западничество и славянофильство. Они начали формироваться в конце 1830-х годов. Первоначально «великий раскол русской мысли» (как называет возникновение этих направлений Г.В. Флоровский) был расколом именно идей, а не людей, и представители обоих направлений сохраняли дружеские отношения друг с другом. К середине 1840-х годов идейные разногласия привели и к личному разрыву, но и тогда западники и славянофилы продолжали сохранять взаимное уважение. «Мы, как Янус или как двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время как сердце билось одно», — напишет позже А.И. Герцен. Западничество и славянофильство нельзя считать политическими партиями

<sup>1</sup> Воспоминания Ф.И. Буслаева ([http://dugward.ru/library/buslaev/buslaev\\_moi\\_vospominaniya.html](http://dugward.ru/library/buslaev/buslaev_moi_vospominaniya.html)).

<sup>2</sup> Герцен А.И. Былое и думы // Герцен А.И. Полное собрание сочинений в тридцати томах. Т. 9. М., 1956. С. 156.

или движениями. Это были два круга, сложившиеся в одной среде — в русском образованном обществе середины XIX в., причем и в том, и в другом кругу существовало, как мы убедимся далее, значительное разнообразие воззрений.

### **Религиозно-философские искания П. Я. Чаадаева.**

Петр Яковлевич Чаадаев (1794 – 1856) происходил из аристократического семейства. Получив прекрасное домашнее образование и окончив Московский университет, он поступил офицером в гвардейский Семеновский полк. Во время войны 1812 г. он был отправлен на фронт и вместе со своим полком отступал под Смоленском, стоял под ядрами на Бородинском поле, ходил в штыковую атаку под Кульмом.



#### **Это интересно**

С войны молодой офицер вернулся, имея боевые награды. Он продолжал служить, теперь уже в лейб-гвардии Гусарском полку. Чаадаев, как и другие гусары, блистал в высшем обществе. Среди всей светской молодежи он выделялся безупречными манерами, красотой, умом, а про его умение изящно одеваться ходили легенды. Будущий философ не щадил сил и времени на свой внешний вид: часами сидел перед зеркалом за туалетным столиком, причесываясь, припудриваясь, опрыскиваясь и т.д. «Искусство одеваться Чаадаев возвел почти на степень исторического значения», — вспоминает его племянник. Если добавить к этому, что Чаадаев лучше всех танцевал мазурку и выделял «антраша» во французской кадрили, то будет ясно, что он имел чрезвычайный успех в свете, особенно у дам, к которым, впрочем, был вполне равнодушен. Современник Чаадаева Ф. Ф. Вигель язвительно замечает, что причина тому — самовлюбленность: «он был нарцисс, смертельно влюбленный в самого себя». Может быть, слова Вигеля слишком резки, но самолюбие, действительно, было отличительной чертой характера Чаадаева. Он не терпел, если на него не обращали внимания. Рассказывают, например, что однажды Чаадаев зашел в магазин на Невском проспекте, чтобы купить какую-то безделушку. Продавец говорил с другим покупателем, торговавшим дорогую и ценную вазу, и поэтому не мог сразу заняться с Чаадаевым. Чтобы привлечь внимание продавца, выведенный из терпения молодой гусар разбил эту вазу, тут же расплатился за нее и вышел вон.

Из всего сказанного не следует делать вывод, что Чаадаев был светской пустышкой, вроде Анатоля Курагина из романа Л. Н. Толстого «Война и мир». Кроме светской жизни его занимали и более серьезные вещи. Он много читал. Знание французского, немецкого, английского, латинского и древнегреческого языков открывало ему двери к самому широкому и основательному знакомству с европейской философией и литературой. Подспорьем в этом служила богатая библиотека, которую он начал собирать еще подростком и которая постепенно стала одной из лучших в России. Склонность Чаадаева к серьезному размышлению привлекла к нему молодого Пушкина, для которого он надолго сделался старшим другом и наставником. Круг идей, исповедуемых в это время Чаадаевым, определялся влиянием философии Просвещения и европейского либерализма и в целом совпадал с идеями декабристов: Чаадаев был членом созданного в 1819 г. декабристского Союза Благоденствия.



Служебная его карьера складывалась как нельзя лучше. В 1820 г. Чаадаев был представлен к должности флигель-адъютанта самого императора. Перед двадцатипятилетним офицером открывались самые радужные перспективы: назначение на этот пост приближало его к трону и обещало дальнейшее продвижение по самым высоким ступеням карьерной лестницы. Но неожиданно для всех он подал в отставку. До сих пор непонятны мотивы этого решительного шага Чаадаева. Скорее всего, таким образом он хотел продемонстрировать свое пренебрежение к чинам и высокому положению, которого другие домогаются изо всех сил.

Получив отставку, Чаадаев отправился в заграничное путешествие и три года провел в чужих краях, объездив Англию, Францию, Швейцарию, Италию, Германию. После возвращения домой он поселился в имении своей тетки и погрузился в уединенные размышления и чтение религиозной и философской литературы. Он изучает Канта, прочитывает все сочинения Шеллинга, штудировать произведения западных религиозных авторов. Поселившись с 1828 г. в Москве, Чаадаев ведет жизнь еще более отшельническую, чем в деревне: никого не принимает, кроме немногих родственников и докторов (философ был мнителен относительно своего здоровья), выбираясь прогуляться, низко надвигает шляпу, чтобы остаться не узнанным, и не отвечает на поклоны знакомых.



П. Я. Чаадаев. 1815 г.

Такой образ жизни Чаадаев вел на протяжении двух лет. Именно во время этого своеобразного «затвора» и были написаны его знаменитые «Философические письма к даме».

Эпистолярная форма этого произведения определилась сама собой: Чаадаев начал его писать, действительно, как письмо к даме — к своей знакомой Екатерине Дмитриевне Пановой. Но начатое письмо росло, расширялось, вбирало в себя все больше рассуждений на волновавшие Чаадаева темы. Оно так никогда и не было отправлено своему адресату, зато получило продолжение в следующих

письмах (всего их восемь), составивших главы своеобразного философского трактата. Главная (хотя и не единственная) тема «Философических писем» — философия истории.

Целью мировой истории Чаадаев считал достижение Царствия Божия. В этом он не оригинален: данная мысль лежит в основе всей христианской историософии. С особой силой и последовательностью она была развита богословом конца IV — начала V вв. блаженным Августином в знаменитом сочинении «О Граде Божием» и с тех пор многократно высказывалась в различных богословских и философских сочинениях. Мы помним, что высказывал ее и митрополит Иларион, автор «Слова о Законе и Благодати», рассматривавший историю как целенаправленное движение от мрака язычества к свету Благодати, а через нее — к Царствию Божию. Но если митрополит Иларион (как и другие церковные богословы) относит наступление Царствия Божия к «будущему веку», «к жизни нетленной», то Чаадаев считает, что оно должно быть построено именно на земле: для него это не эсхатологическое Царство, возникающее тогда, когда *«времени уже больше не будет»* (Откр. 10. 6), а идеальный общественный строй, возникающий в земных пределах человеческой истории. Установление его и является смыслом существования христианских народов: *«В христианском мире все необходимо должно способствовать — и действительно способствует — установлению совершенного строя на земле»*, — пишет Чаадаев.

Человечество может достигнуть Царствия Божьего только под водительством Бога. Предоставленное самому себе оно быстро исчерпывает свои силы и останавливается, не добравшись до цели. В качестве примера Чаадаев приводит судьбу языческих народов древнего мира. Они создали великие империи и прославились своей культурой, но *«в них не было никакого элемента прочности, долговечности»*. Их жизненные силы быстро истощились, и эти народы исчезли. Другая судьба уготована народам христианским. В христианском мире становится возможным настоящий прогресс, поступательное движение истории: *«на самом деле лишь в том обществе, которого мы члены, в обществе, не созданном руками человеческими, можно заметить истинное восходящее движение, действительный принцип непрерывного развития и прочности»*. Народы христианской Европы, соединенные в одно великое семейство, движутся к совершенному социальному строю, который увенчает историю человечества. Вождем, руководителем этого движения является католическая церковь.

Чаадаев считает, что именно в католичестве реализуются два важнейших принципа — единство и традиция. Традиция — это непрекращающаяся нить передающейся из поколения в поколение истины, соединяющая ныне живущих людей с первозданным Адамом, некогда слышавшим в раю Самого Бога. Неповрежденное преемство традиции, утверждает Чаадаев, сохраняется именно в католической церкви. Еще более, чем традиционность, его восхищает в католичестве *«верховный принцип единства»*. Католичество соединяет людей в завершенную, увенчанную всемогущей властью Римского Папы, организацию, подвластную одной воле, одной мысли, одному движению. Благодаря католичеству европейские народы в средневековье соединялись в один народ — в *«народ христианский»* — *«у них был один язык для обращения к Богу, одна духовная власть и одно убеждение»*. Чаадаев не может представить ничего прекраснее, чем средневековая Европа, являвшаяся, по его мнению, какую-то возвышенную симфонию единства. *«Дивное созвучие, в тысячу крат более величественное, чем все гармонии физического мира!»* — восклицает он в восторге. Конечно, эта гармония была несколько нарушена в период Реформации, когда протестанты *«разожгли пожар в целой Европе»*, *«разрушили связи, объединявшие все христианские народы в одну семью»*. Но к началу XIX в., успев вкусить горьких плодов *«разъединенности»*, Европа, по мнению Чаадаева, готова вернуться к единству. *«Наступит день, когда границы, разделяющие христианские народы, снова изгладятся»*, — пророчествует он. В этот день принцип единства восторжествует, в этот день будет построено Царство Божие на земле. *«И даже, кто знает, не ближе ли этот день, чем можно было бы думать?»* — с упоением мечтает Чаадаев. — *«Какая-то огромная религиозная работа совершается теперь в умах; души настроены торжественно и сосредоточенно; как знать, не предвестники ли это каких-нибудь великих социальных явлений?»*

Таким образом, Чаадаев был убежден, что Европа движется к созданию идеального общества. Это движение и является магистральным путем истории, вне которого — лишь тупики. По мнению Чаадаева, в одном из них оказалась сбившаяся с верной дороги Россия.

В самом начале своей истории она совершила роковой и гибельный по последствиям шаг: приняла православие от *«жалкой Византии»*, а не католичество от Рима. В отличие от Ф.И. Тютчева Чаадаев считал это событие не благословением, а проклятием для



России. В результате него Россия оказалась отделена от семьи европейских христианских народов, не смогла унаследовать живительной традиции: *«мы ничего не восприняли из преемственных идей человеческого рода»*. Чаадаев не жалеет горьких слов для своего Отечества. С его точки зрения Россия находится в каком-то историческом небытии, ее существование почти лишено смысла: *«Одинокие в мире, мы ничего не дали миру, ничему не научили его; мы не внесли ни одной идеи в массу идей человеческих, ничем не содействовали прогрессу человеческого разума, и все, что нам досталось от этого прогресса, мы исказили. С первой минуты*



**П. Я. Чаадаев. Портрет работы Ш. Козины. Начало 1840-х гг.**

*нашего общественного существования мы ничего не сделали для общего блага людей; ни одна полезная мысль не родилась на бесплодной почве нашей родины; ни одна великая истина не вышла из нашей среды; мы не дали себе труда ничего выдумать сами, а из того, что выдумали другие, мы перенимали только обманчивую внешность и бесполезную роскошь. <...> Если бы дикие орды, возмутившие мир, не прошли по стране, в которой мы живем, прежде, чем устремиться на Запад, нам едва ли была бы отведена страница во всемирной истории. Если бы мы не раскинулись от Берингова пролива до Одера, нас и не заметили бы. <...> В нашей крови есть нечто, враждебное всякому истинному прогрессу. И, в общем, мы жили и продолжаем жить лишь для того, чтобы послужить каким-то важным уроком для отдаленных поколений, которые сумеют его понять; ныне же мы, во всяком случае, составляем пробел в нравственном миропорядке»*. Неудивительно, что подобные высказывания о России зачастую приводили в негодование тех, кому они становились известны.

Впервые о новых взглядах Чаадаева узнали в 1831 г., когда он вышел из своего «затвора». Летом 1831 г. один из его врачей, считавший, что мнительному пациенту необходимо рассеяться, поч-



**Николай Иванович Наумов**  
(1804–1856)

ти насильно вывез философа в Английский клуб, где собиралась московская аристократия. Чаадаев опасался, что прежние знакомые забыли его, однако был приятно удивлен приветливым приемом. С тех пор он стал завсегдатаем Английского клуба, приезжал сюда каждую ночь и часами просиживал в журнальной комнате. Так же как и раньше, безукоризненно одетый, изысканно вежливый, бонтонный Чаадаев стал регулярно появляться в светских салонах.

Он не скрывал своих взглядов, высказывал их в беседах, а некоторым из знакомых представлял «Философические письма» для прочтения. Чаадаеву

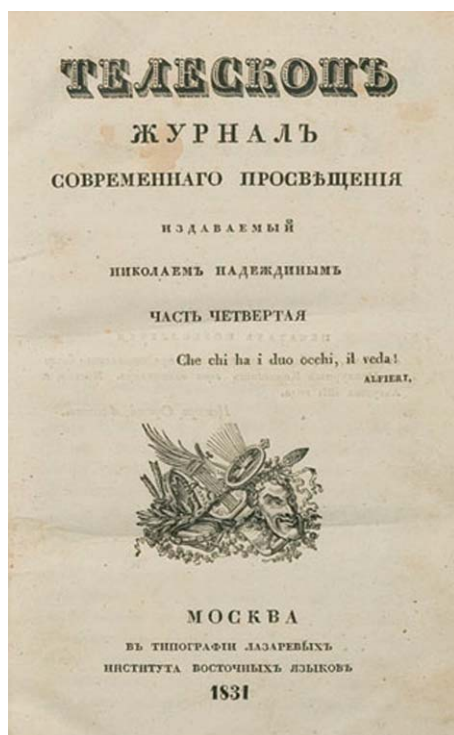
казалось, что высказанные в них идеи могут лечь в основу широкого европейского движения, и уже видел себя его вождем. Не довольствуясь распространением своего сочинения в списках, в 1836 г. он предложил «Философические письма» для публикации редактору журнала «Телескоп» Н. И. Наумову. Наумов понимал, что «Письма» могут вызвать нарекания в цензуре, но, стремясь любым способом добиться популярности своего журнала, решил издать их.

Опубликованное в 15-м номере «Телескопа» за 1836 г. первое «Философическое письмо» произвело эффект разорвавшейся бомбы. Оно никого не оставляло равнодушным и, по выражению Н. И. Наумова, «возбудило ужасный гвалт в Москве». Одними (например, А. И. Герценом) сочинение Чаадаева было воспринято как свидетельство об истине, как вспышка света, озарившая мглу николаевского царствования, другими (и таковых было большинство) — как дерзкая и оскорбительная пощечина Отечеству. Так, студенты Московского университета были готовы вызвать Чаадаева на дуэль, чтобы с оружием в руках защитить честь родной страны (о чем и сообщили попечителю Московского учебного округа графу С. Г. Строганову).

Вскоре последовала реакция правительства. «Телескоп» был запрещен, Н. И. Надеждин сослан в Усть-Сысольск<sup>1</sup>, цензор журнала отправлен в отставку. Меньше всех пострадал сам Чаадаев: он был объявлен сумасшедшим. Шеф корпуса жандармов А. Х. Бенкендорф отправил московскому генерал-губернатору письмо, в котором указывалось, что «Философическое письмо» было написано, вероятно, «в расстройстве ума», а потому в целях сбережения здоровья следует запретить автору выходить из дома и поручить медикам каждый день навещать его. Таким образом Чаадаев оказался под домашним арестом и надзором врача.

Все произошедшее Чаадаев пережил крайне мучительно. Он оправдывался перед властями, соглашался, что «Философические письма» были написаны в состоянии, близком к сумасшествию, старался переложить вину на Н. И. Надеждина, утверждая, что тот опубликовал рукопись без разрешения. Мнение Чаадаева о русской истории к тому времени несколько изменилось, и он постарался выразить его в новом сочинении, которое не без гордой иронии назвал «Апология сумасшедшего». Здесь Чаадаев, не отступая от своей мысли о том, что у России не было достойного прошлого, утверждает, что в этом-то именно и состоит залог ее великого будущего. Россия похожа на юношу, который еще не успел совершить ничего великого, но полон жизненных сил — у нее все впереди.

Через несколько месяцев жизнь «басманного философа»<sup>2</sup> вошла в свою колею. Визиты врача прекратились, Чаадаеву позволили выходить из дома.



Титульный лист журнала «Телескоп». 1831 г.

<sup>1</sup> Совр. Сыктывкар.

<sup>2</sup> Современники дали Чаадаеву это шутовское прозвище, поскольку он жил во флигеле дома на Новой Басманной.

Он вновь стал завсегдаем московских аристократических гостиных. К его репутации человека высшего общества прибавилась слава гонимого мыслителя, и это окончательно превратило Чаадаева в главную светскую достопримечательность первопрестольной столицы. Заезжие иностранные знаменитости считали своим долгом посетить его, русские аристократы дорожили его мнением.

Чаадаев, действительно, обладал тонким умом и редкой для своего времени начитанностью в философской литературе. В его творчестве соединилось, казалось бы, несоединимое: утопизм и традиционализм.

С одной стороны, на Чаадаева оказало огромное влияние творчество французских консервативных мыслителей, которые под впечатлением трагических и кровавых событий Французской революции, а также последовавших за нею наполеоновских войн, настаивали на необходимости возвращения Европы к началам легитимизма и религии, а потому связывали ее будущее с возрождением католичества. К таким мыслителям принадлежали де Местр, Лакордер, Бональд. Особенно большое воздействие на Чаадаева оказал последний. Многие идеи Бональда перешли в труды русского философа.

С другой стороны, Чаадаев испытал влияние бурно распространившегося в посленаполеоновской Европе утопического социализма. Если консерваторы были недовольны радикализмом Французской революции, то социалисты, напротив, считали ее недостаточно радикальной. Провозвестником утопического социализма был А. де Сен-Симон, мечтавший об установлении в Европе нового, индустриального общества, в котором исчезнут социальные противоречия, а власть перейдет к классу промышленников и производителей. Сен-Симон с юности был атеистом, но к концу жизни в его учении появились религиозные черты. Последний труд Сен-Симона «Новое христианство» был попыткой создать на основе сенсимонизма особую религию (моралистическую по своему содержанию). Ученики Сен-Симона (Анфантен и др.) после смерти своего учителя основали сенсимонистскую «церковь» с определенной доктриной, обрядами, праздниками и т.д. Они проповедовали, что созданное сенсимонизмом «новое христианство» станет духовной основой будущего идеального общества.

Подобное соединение социальных мечтаний с религиозными упованиями было характерно для европейской культуры того времени. Сенсимонисты стремились соединить социализм с религи-

ей, а среди священнослужителей католической Церкви были те, кто стремился соединить религию с социализмом. Так, аббат Ламенне не только считал социализм вполне совместимым с христианской верой, но даже признавал его необходимым следствием христианства. В памфлете «Слова верующего» Ламенне призывал к социалистической революции. В 1840-е годы идеи Ламенне будут подхвачены русскими социалистами, участниками кружка Петрашевского, окажут влияние на молодого Достоевского (об этом мы еще будем говорить далее). Чаадаев также до некоторой степени был увлечен ими. Неда-



**Клод Анри Рувруа, граф де Сен-Симон  
(1760–1825)**

ром знакомые называли его «московским Ламенне», а иногда и «московским Сен-Симоном». Религия воспринималась «басманным философом» прежде всего как социальная сила — сила, преобразующая общество. Но если у Чаадаева социализм является лишь одним из элементов идейной мозаики, из которой складывается его мировоззрение, то у В.Г.Белинского, А.И.Герцена социализм становится мировоззренческой доминантой. К изучению их религиозно-философских исканий мы переходим в следующих разделах данного параграфа.

### **Религиозно-философские искания В.Г.Белинского.**

У В.Г.Белинского (1811 – 1848) детство прошло в г. Чембары Пензенской губернии. Его отец был городским врачом среднего достатка. Будущий литературный критик получал образование сначала в уездном училище, а потом — в Пензенской гимназии. В 1829 г. он поступил на словесное отделение Московского университета, однако проучился здесь недолго. Отличавшийся с детства слабым здоровьем Белинский много болел, не смог держать переводные экзамены на второй курс и в сентябре 1832 г. был отчислен «по недостатку здоровья и притом по ограниченности способностей». Возможность перенести экзамены ему не предостави-



**В. Г. Белинский.**  
Литография с оригинала  
К. Горбунова. 1843 г.

компенсировались у него художественной интуицией, тонким литературным вкусом, умелым владением словом. Особенно блистателен был Белинский в полемике, в споре — письменном или устном. Его невзрачная, худая фигура в такие минуты преображалась, изможденное лицо горело вдохновением, а прекрасные серые глаза озарялись блеском живой мысли. Выдающееся дарование критика проявилось у него сразу после вступления на литературное поприще. Уже первый большой цикл литературно-критических статей Белинского («Литературные мечтания») сделал имя молодого, только что исключенного из университета литератора известным всей читающей России.

Застенчивый до крайности в общении с незнакомыми людьми, Белинский был нежно привязан к своим друзьям. Только среди них он оживал, только здесь полностью раскрывались незаурядные таланты его личности. Около 1831 г. Белинский познакомился со студентом Московского университета Николаем Владимировичем Станкевичем (1813 – 1840). Вокруг Станкевича в то время уже существовал дружеский кружок, участники которого увлекались литературой и философией.

ли, поскольку еще раньше Белинский навлек на себя неудовольствие университетского начальства написанием и попыткой издания антикрепостнической повести «Дмитрий Калинин». Оказавшись исключенным из университета, Белинский стал зарабатывать на жизнь журналистикой. До 1836 г. он работал в журнале Н. И. Надеждина «Телескоп», а после закрытия этого журнала в связи с публикацией «Философического письма» Чаадаева — в журнале «Московский Наблюдатель».

Белинский не получил систематического образования, однако пробелы в знаниях



Собрания кружка проходили неформально: в отличие от Общества любителей не было ни председателя, ни секретаря, ни протоколов заседаний, да не было и самих заседаний, были дружеские «сходки», происходившие на квартире Н.В. Станкевича. И.С. Тургенев так изобразил одну из них в своем романе «Рудин»: «Вы представьте, сошлись человек пять, шесть мальчиков, одна сальная свеча горит, чай подается прескверный и сухари к нему старые-престарые; а посмотрели бы вы на все наши лица, послушали бы речи наши! В глазах у каждого восторг, и щеки пылают, и сердце бьется, и говорим мы о Боге, о правде, о будущем человечества, о поэзии... А ночь летит тихо и плавно, как на крыльях. Вот уже и утро сереет, и мы расходимся, тронутые, веселые, честные, трезвые (вина у нас и в помине тогда не было), с какой-то приятной усталостью на душе... Помнится, идешь по пустым улицам, весь умиленный, и даже на звезды как-то доверчиво глядишь, словно они и ближе стали, и понятнее...».

Н.В. Станкевич оказывал огромное влияние на своих товарищей. В своих воспоминаниях они отзываются о нем с долей восхищения и восторга, называют его «человеком необыкновенного и глубокого ума», «дивной личностью». Его влияние формировало философские интересы, пробуждало от «догматической спячки», заставляло размышлять над основными вопросами жизни. У него был своеобразный талант общения и простоты. «Станкевич оттого так действовал на других, что сам о себе не думал, истинно интересовался каждым человеком и, как бы сам того не замечая, увлекал его в область Идеала» (И.С. Тургенев).



Первым философским увлечением участников кружка был Шеллинг. Затем пришло увлечение Фихте и, наконец, — Гегелем. Немецкая философия воспринималась Белинским и его друзьями не как сухое академическое знание, а как способ постижения истины и программа устройства жизни. Мерку философии Гегеля они прилагали не только к теоретическим вопросам, но и к обыденным жизненным обстоятельствам, к отношениям друг с другом. Черты характера того или иного человека, влюбленность, дружба, отношения в семье, эстетические предпочтения и многое, многое другое подвергалось дотошному философскому разбору в гигантских многостраничных письмах, которыми обменивались члены кружка. По выражению Д.И. Чижевского, они жили в атмосфере «неистового гегельянства».

Из-за незнания немецкого языка Белинский не мог читать Гегеля в оригинале, перевода произведений Гегеля на русский язык еще не существовало, но из разговоров и переписки с друзьями (особенно с М.А. Бакуниным) критик познакомился с основными идеями гегельянства.

Философия Гегеля представляет собой грандиозную попытку монистического и панлогического объяснения мира. Гегель рас-

сма­три­вал всю дей­стви­тель­ность как про­яв­ле­ние Аб­со­лю­тной Идеи. Аб­со­лю­тная Иде­я у Ге­ге­ля — это не не­кая суб­стан­ция, это Аб­со­лю­тная Мысль, у ко­то­рой нет но­си­те­ля, она яв­ля­ет­ся но­си­те­лем са­мой се­бя. Сна­ча­ла Аб­со­лю­тная Иде­я раз­ви­ва­ет­ся в сфе­ре ло­ги­ки, по­том — при­ро­ды, и по­том — ис­то­рии<sup>1</sup>. Раз­ви­тие это про­ис­хо­дит по за­ко­нам ди­алек­ти­ки, че­рез еди­н­ство и борь­бу про­ти­во­по­лож­но­стей, за­ло­жен­ных в Аб­со­лю­те, и име­ет сво­ей це­лью соз­на­ние Аб­со­лю­тной Иде­ей са­мой се­бя. Бы­тие пред­стает в фи­ло­со­фии Ге­ге­ля как са­мо­раз­ви­ва­ю­щее­ся аб­со­лю­тное мыш­ле­ние. «Раз­ум­ное дей­стви­тель­но, а дей­стви­тель­ное раз­ум­но», — учи­т Ге­гель.

Как и шел­лин­гиан­ство, ге­гель­ян­ство бы­ло пан­те­ис­ти­че­ским ми­ро­воз­зре­ни­ем. «Про­воз­гла­шен­ное Ге­ге­лем то­ждество мыш­ле­ния и бы­тия, ко­неч­но­го и бес­ко­неч­но­го озна­ча­ет сня­тие во­до­раз­де­ла ме­жду бо­же­ствен­ным и че­ловеческим, Твор­цом и творе­ни­ем, — пи­шет П. П. Гай­ден­ко. — На место транс­цен­дент­но­го лич­но­го Бо­га здесь вста­ет пан­те­ис­ти­че­ски ис­тол­ко­ван­ный аб­со­лю­т — аб­со­лю­тная иде­я, им­манент­ная ми­ру и со­став­ля­ю­щая ос­но­ву все­го су­щес­т­вую­ще­го». По­доб­ное ми­ро­воз­зре­ние дол­жно бы­ло неиз­бе­жно при­вести к уже из­вест­ной нам про­бле­ме оправ­да­ния еди­нич­но­го, ин­ди­ви­ду­аль­но­го су­щес­т­во­ва­ния (см. § 4.1).

С од­ной сто­ро­ны, Ге­гель воз­ве­ли­чи­ва­ет че­ловечество. Ведь имен­но в че­ловеческом мыш­ле­нии Аб­со­лю­тная Иде­я соз­на­ет се­бя. Но с дру­гой сто­ро­ны, Ге­гель при­ни­жа­ет че­ло­ве­ка. Ка­ждый че­ло­век в от­дель­но­сти — это «ис­че­за­ю­ще ма­лая пы­ли­нка в гран­ди­оз­ном дви­же­нии ми­ро­во­го ду­ха». Его жизнь не име­ет са­мо­сто­ятель­но­го смы­сла, она важ­на лишь по­то­му, что яв­ля­ет­ся ин­стру­мен­том, ко­то­рый ис­поль­зу­ет для дос­ти­же­ния сво­их це­лей Аб­со­лю­тная Иде­я. Че­ло­век не об­ла­да­ет сво­бо­дой. Да­же те ис­то­ри­че­ские дея­тели, ко­то­рые, как счита­ет­ся, по­вер­ну­ли ход ми­ро­вой ис­то­рии, на са­мом де­ле бы­ли лишь сле­пы­ми ору­ди­ями Аб­со­лю­тно­го Мыш­ле­ния. Они ду­ма­ли, что до­би­ва­ют­ся соб­ствен­ных це­лей, но на са­мом де­ле ми­ро­вой дух ис­поль­зо­вал их же­ла­ния и стра­сти, что­бы до­бить­ся сво­е­го — та­кой спо­соб дей­ствия ми­ро­во­го ду­ха Ге­гель на­зы­ва­ет «хи­тростью ра­зу­ма».

Так, Це­зарь, пе­ре­хо­дя Ру­би­кон, ду­ма­ет, что он де­ла­ет это, что­бы по­бе­дить сво­е­го со­пер­ни­ка Пом­пея и на­ко­неч­но дос­ти­гнуть вла­де­вшей им с дет­ства че­сто­лю­би­вой меч­ты — стать пер­вым в Ри­ме. Но ми­ро­вой дух хи­тро ис­поль­зу­ет по­ступ­ки Це­за­ря для сво­их це­

---

<sup>1</sup> Эту по­сле­до­ва­тель­ность сле­ду­ет по­ни­мать не в смы­сле вре­мен­ной, а в смы­сле он­то­ло­гиче­ской по­сле­до­ва­тель­но­сти.



лей: превращения Римской республики в империю и возведения римской культуры к вершине ее развития.

Единичное в философии Гегеля отступает перед общим. Индивидуальное существование не имеет в глазах Гегеля ценности, оно — лишь «момент» в развитии Абсолюта. В таком случае оказываются оправданы все события истории — в том числе трагические и страшные, ведь они тоже были необходимыми этапами в этом развитии. «Мировой дух, — пишет Гегель, — не обращает внимания даже на то, что он употребляет многочисленные человеческие поколения для этой



**Николай Владимирович Станкевич  
(1813–1840)**

работы своего осознания себя, что он делает чудовищные затраты возникающих и гибнущих человеческих сил; он достаточно богат для такой затраты, он ведет свое дело *en grand*<sup>1</sup>, у него достаточно народов и индивидуумов для этой траты».

В кружке Станкевича эта позиция Гегеля была принята бесспорно. Попытки подправлять действительность, уходить от нее, короче говоря, так или иначе не принимать действительности, участники кружка высмеивали. Любую критику действительности они называли термином (используемым и Гегелем) «прекраснодушие». В конце 1830-х годов Белинский был убежден в том, что действительность (он отождествлял с ней реальность окружающей жизни) разумна, что ее следует принимать такой, какая она есть. Свобода человека, считал в то время Белинский, состоит в добровольном подчинении необходимости мирового процесса. «*Я солдат у Бога: Он командует, я марширую*», — писал он. Наиболее ярко взгляды Белинского периода «примирения с действительностью» проявились в его статье о сочинении Ф. Глинки «Очерки Бородинского сражения».

---

<sup>1</sup> На широкую ногу — франц.

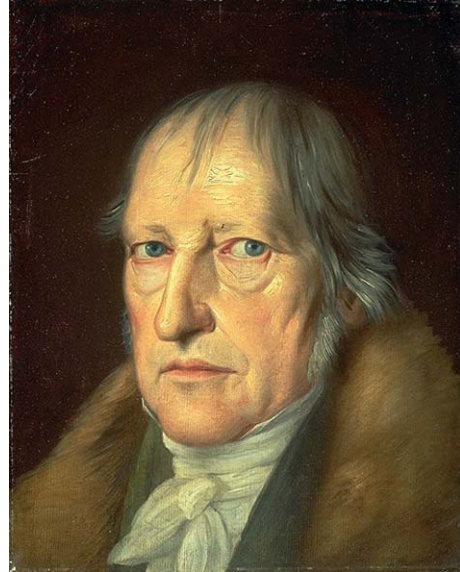
Однако вскоре в мировоззрении Белинского произошел переворот. Переезд в Петербург (он поступил на работу в журнал «Отечественные Записки»), смерть Н. В. Станкевича и некоторые другие события его личной жизни стали толчком к разрыву с гегельянством. Белинский обрушивается на Гегеля с сокрушительной критикой, упрекая его в попрании прав личности. Гегелевская Абсолютная Идея теперь кажется Белинскому «Молохом» — жестоким языческим божеством, которому приносится в жертву человеческая индивидуальность. *«Что мне в том, что живет общее, когда страдает личность, — восклицает он. — Я ненавижу общее, как надувателя и палача бедной человеческой личности». «Для меня теперь человеческая личность выше истории, выше общества, выше человечества».* В письме Белинского В. П. Боткину от 1 марта 1841 г. читаем настоящий обвинительный акт гегельянству: *«Субъект у Гегеля не сам по себе цель, но средство для мгновенного выражения общего <...> Смейся как хочешь, а я свое: судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира <...> Мне говорят: разверни все сокровища своего духа для свободного самонаслаждения духом, плачь, дабы утешиться, скорби, дабы возрадоваться, стремись к совершенству, лезь на верхнюю ступень лестницы развития <...> Благодарю покорно, Егор Федорович<sup>1</sup>, — кланяюсь вашему философскому колпаку; но, со всем подобающим вашему философскому филистерству уважением, честь имею донести вам, что если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития, я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и пр. и пр.: иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головой. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен на счет каждого из моих братьев по крови».* Отныне Белинский не согласен вместе с мировым духом шагать по костям человеческих поколений, не согласен приносить личность в жертву Абсолютной Идее и потому решительно отвергает гегельянство.

На смену гегельянству приходит социальность: *«социальность, социальность — или смерть! Вот девиз мой»*, — провозглашает Белинский. Теперь ему дорого не всеобщее, не мировой дух, а конкретный страдающий человек. В очередном письме В. П. Боткину Белинский пишет: *«Горе, тяжелое горе овладевает мною при виде и босоногих мальчишек, играющих на улице в бабки, и оборванных нищих, и пьяного извозчика, и идущего с разво-*

---

<sup>1</sup> Так Белинский называет Георга Фридриха Гегеля.

да солдата, и бегущего с портфелем под мышкой чиновника, и довольного собою офицера, и гордого вельможи. Подавши грош солдату, я чуть не плачу, подавши грош нищей, я бегу от нее, как будто сделавши худое дело и как будто не желаю слышать шелеста собственных шагов своих. И это жизнь: сидеть на улице в лохмотьях, с идиотским выражением на лице, набирать днем несколько грошей, а вечером пропить их в кабаке — и люди это видят, и никому нет до этого дела!..». С такой действительностью, в которой души у одних доведены до полного опустошения нищетой, а у других умерли от глупой гордости и чиновного чванства, в которой *«миллионы пресмыкаются в животности»*, невозможно смириться. Такая действительность неразумна. Ее невозможно оправдать. Ее необходимо изменить, чтобы помочь этим людям. Но как это сделать? Как победить существующее в мире зло?



**Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1831), Портрет работы Я. Шлезингера. 1831 г.**

Белинский находит ответы на эти вопросы в социализме, которым он начинает увлекаться в 1840-х гг. В это время он знакомится с идеями Ж. Санд, П. Леру, Прудона, Сен-Симона и Ш. Фурье. Учение социалистов захватывает его. Он относится к ним с преклонением, как к пророкам истины. В чем же состояло учение социалистов?

Если гуманизм просветителей XVIII в. идеализировал человека как существо разумное и доброе, но при этом признавал, что несовершенства человека нуждаются в исправлении через воспитание, то гуманизм социалистов вообще отказывается видеть в человеке какие-либо несовершенства. Понятие греха у социалистов исчезает. Происходит «реабилитация плоти» — человек принимается таким, каков он есть — со всеми его страстями. Этика оказывается совершенно ненужной и бессмысленной. «В конечном счете, — утверждал Фурье, — мораль — это довольно нудные бредни, служащие для развлечения бездельников». Человека

невозможно, да и не нужно изменять (воспитывать). Он всегда «будет руководим только любовью к богатствам и наслаждениям», это такие же неотъемлемые свойства человеческой природы, как способность мыслить или творить. Сами по себе они вовсе не порочны. Причинами страданий (преступлений, бедности, войн и прочего, подобного этому) являются не они, а неправильное устройство общества. Человек не виноват в том, что совершает преступление — уклад общественной жизни таков, что он просто не может поступить по-другому. Чтобы победить страдание, необходимо «изобрести лучший социальный механизм», придумать такой строй, при котором «страсти изменят свой ход, отнюдь не изменив ни целенаправленности, ни природы своей». Как инженер разрабатывает чертеж машины, так социалисты разрабатывают план наисовершеннейшего механизма, деталью которого является человек — деталью уже готовой, которую достаточно только соединить с другими в правильном порядке. Весь мир превращался для них в гигантский конструктор, и где-то впереди, но не в туманной отдаленности грядущих столетий, а в двух-трех шагах ближайшего будущего, виднелись манящие картины благоденствия «золотого века».



### Это интересно

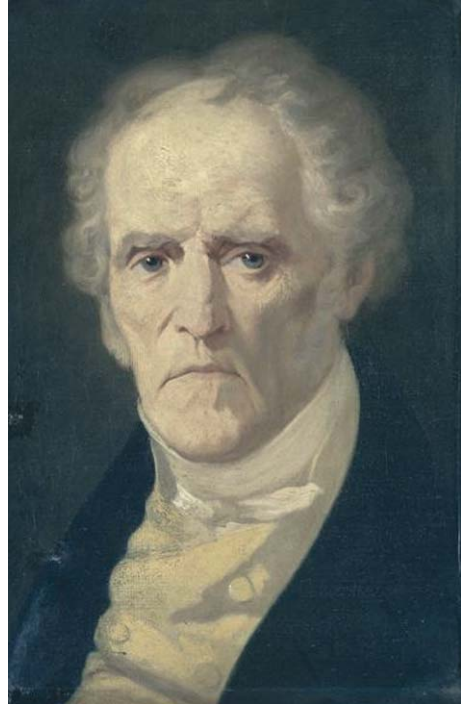
Фурье, например, считал, что этого благоденствия можно быстро достигнуть, объединив все человечество в производственно-потребительские ассоциации — «фаланги». В них страсти каждого получают полное развитие и удовлетворение, а вместе с тем будет достигнута и совершенная общественная гармония. Это счастливое общество Фурье противопоставлял «миру навыворот» — «бес-связной» цивилизации современности. Он с увлечением разрабатывал проекты внутреннего устройства фаланг, составлял расписания дня будущих «гармонийцев» и «гармониек», мечтал о том, как при «новом хозяйственном мире» вода в морях и океанах приобретет вкус лимонада, а вместо китов, акул, тигров, львов и клопов появятся антикиты, антиакулы, антитигры, антильвы и антиклопы...



Белинский был в восторге от социалистов. *«Итак, я теперь в новой крайности, — сообщал он, — это идея социализма, которая стала для меня идеєю идей, бытием бытия, вопросом вопросов, альфой и омегой веры и знания... Она для меня поглотила и историю, и религию, и философию».*

Но если европейские социалисты надеялись, что социалистическое общество будет построено мирным путем, то Белинский уверен — не обойтись без революции, а значит, без кровопроли-

тия. В 1841 г. он пишет В.П.Боткину: *«Но смешно и думать, что это может сделать само собою, временем, без насильственных переворотов, без крови. Люди так глупы, что их насильно надо вести к счастью. Да что кровь тысяч в сравнении с унижением и страданием миллионов...»*. Восхищение Белинского вызывают те люди, которые уже пролили реки крови для утверждения нового социального строя. Его героями становятся революционеры и террористы — Марат, Сен-Жюст, Робеспьер, без колебаний отправлявшие своих противников на гильотину. Именно террористам, а не политическим болтунам и фразерам, принадлежит будущее, считает Белинский. *«Я люблю человечество по-маратовски»*, — заявляет он.



**Франсуа Мари Шарль Фурье  
(1772–1837)**

В мировоззрении Белинского, в его «неистойой» любви к человеку мы сталкиваемся с трудно объяснимым противоречием. Восстав против попраiania единичного всеобщим (человеческой личности гегелевской Абсолютной Идеей), заявив, что *«человеческая личность выше истории, выше общества, выше человечества»*, Белинский вдруг соглашается уничтожить эту самую человеческую личность ради утопического идеала. Он отказывается принести даже одного человека в жертву гегелевскому мировому духу, но готов принести тысячи жизней в жертву социализму. Обратной стороной его «любви» оказывается «ненависть» к тем, кто, как он считает, мешает построению идеального общества.

Одновременно с увлечением социализмом происходит и переход Белинского к атеизму. Белинский изучал в детстве Закон Божий, но уже в юности утратил православную веру. На смену ей пришла немецкая философия с ее учением об Абсолюте. Фихте и Гегель не противопоставляли свои взгляды христианству, считая философию только более совершенным способом выражения тех

же истин, о которых говорит и религия. Увлеченный их учениями Белинский разделял эту точку зрения, и его письма 1830-х гг. переполнены религиозно-философскими рассуждениями. Однако, расставшись с гегельянством, Белинский расстался и с остатками религиозной веры.



### Это интересно

Процесс перехода к атеизму для него был довольно мучителен. Вот что рассказывает И. С. Тургенев, общавшийся с Белинским в то время: «Вскоре после моего знакомства с ним его снова начали тревожить те вопросы, которые, не получив разрешения или получив разрешение одностороннее, не дают покоя человеку, особенно в молодости: философические вопросы о значении жизни, об отношениях людей друг к другу и к Божеству, о происхождении мира, о бессмертии души и т.п. <...> Сомнения его именно мучили его, лишали его сна, пищи, неотступно грызли и жгли его; он не позволял себе забытья и не знал усталости; он денно и ночью бился над разрешением вопросов, которые сам задавал себе. <...> Мы не решили еще вопроса о существовании Бога, — сказал он мне однажды с горьким упреком, — а вы хотите есть!..»



Под влиянием знакомства с идеями Фейербаха, Штрауса и др. описанные И. С. Тургеневым сомнения закончились решительным переходом к атеизму, причем к атеизму воинственному, ставшему для Белинского в свою очередь чем-то вроде религии. *«Истину я взял себе — и в словах Бог и религия вижу тьму, мрак, цепи и кнут, и люблю теперь эти два слова, как следующие за ними четыре»*, — сообщал он об итоге своих исканий А. И. Герцену.

Будущее России Белинский связывал с «успехами цивилизации, просвещения, гуманности», подразумевая под этим следование по пути Западной Европы. Из всех русских государственных деятелей больше всего он ценил Петра I за его разрыв с прошлым, современную российскую действительность ожесточенно критиковал, а к попыткам обосновать возможность развития России на основе традиционных для нее ценностей относился с непониманием и гневом. Именно такой была реакция Белинского на книгу Н. В. Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями», в которой писатель предпринял попытку рассмотреть вопросы общественной жизни с точки зрения православия. В письме Гоголю Белинский называет его «проповедником кнута, апостолом невежества, поборником обскурантизма и мракобесия, панегиристом татарских нравов», ругает Русскую Церковь и правительство. Гоголь первоначально собирался спорить и уже написал черновик ответа, где упрекал Белинского в недостаточном знании России

(«Нет, Виссарион Григорьевич, нельзя судить о русском народе тому, кто прожил век в Петербурге, в занятиях легкими журнальными статейками»), но решил этого пространного письма не отправлять, а вместо него послать другое, краткое, где желал Белинскому «спокойствия душевного» и просил его: «помните прежде всего о вашем здоровье».

Эта просьба объясняется тем, что Белинский был давно и тяжело болен: у него развивалась чахотка. Осенью 1847 г. болезнь перешла в финальную стадию, и 26 мая (ст.ст.) 1848 г. Белинский скончался.



### Это интересно

Умирал он тяжело. За несколько часов до смерти Белинского охватил страх, ему казалось, что кто-то хочет его заживо изжарить. Уже немевшим языком, в полубреду он принялся произносить речь русскому народу. «Он говорил о гении, о честности, спешил, задыхался. Вдруг с невыразимой тоской, с болезненным воплем говорит: „А они меня не понимают, совсем не понимают! Это ничего: теперь не понимают — после поймут“<sup>1</sup>. Предсмертные слова Белинского оказались пророческими: влияние его идей на русскую общественную жизнь второй половины XIX — начала XX в. было чрезвычайно сильным. Его призывы насильно вести людей к счастью и пролить кровь тысяч ради счастья миллионов были подхвачены. Они нашли страшное воплощение в трагическом XX в. и привели к таким результатам, которые бы, наверно, ужаснули самого «неистового Виссариона».



Итог философских исканий Белинского был противоречивым и, по сути, трагическим: в творчестве Белинского ярко выразилась одна из важнейших черт русской философии — *персонализм*. Именно стремление обосновать права индивидуума, достоинство личности, привело Белинского к разрыву с гегельянством. Но мировоззрение, усвоенное им после этого разрыва (социализм), оказалось так же мало приспособленным для оправдания персонализма, как и гегелевская философия. Сходными путями шел и Герцен. Логику его религиозно-философского пути тоже определило стремление построить персоналистическое мировоззрение.

**Религиозно-философские искания А.И.Герцена.** По складу характера и полученному воспитанию Александр Иванович Герцен (1812 – 1870) являет собой полную противополож-

<sup>1</sup> Белинский в воспоминаниях современников. / Сост., подг. текста и примеч. А.А.Козловского, К.И.Тюнькина. М.: Худ. лит., 1977. С. 563.



**А. И. Герцен. Рис. А. Витберга. 1836 г.**

ность Белинскому. Врожденная живость ума, общительность, блистательная эрудиция, избыточная изысканными метафорами и иностранными словами речь, свободное владение основными европейскими языками, стремление всегда быть в гуще событий, уверенность в себе — все это составляет разительный контраст застенчивому, малообщительному, склонному к уединению Белинскому. Многие из перечисленных качеств Герцена объясняются аристократическим воспитанием, которое он получил.

Детство А. И. Герцена прошло в богатом доме его отца — аристократа И. А. Яковлева. Поскольку Яковлев так никогда и не узаконил свой брак с матерью Герцена немкой Генриеттой Вильгельминой Луизой Гааг, ребенок не унаследовал родовую фамилию, а получил новую — от немецкого слова Herz (сердце). Хотя Герцен официально считался всего лишь «воспитанником» Яковлева, он жил на положении барского сына. Его чопорный, нелюдимый и часто тяжелый в общении отец в глубине души до безумия любил своего «Шушку», а потому сделал все, чтобы дать ребенку хорошее воспитание и образование, окружил его няньками, гувернерами и учителями.

Герцен рос подвижным, любознательным и сообразительным мальчиком. С детства он свободно владел немецким и французским языками, зачитывался произведениями Плутарха и Шиллера. Образы их свободолюбивых героев захватывали его воображение и влекли к подражанию — молодой Герцен мечтал, что когда-нибудь и он станет борцом за свободу. Огромное впечатление на мальчика произвело восстание на Сенатской площади. Вскоре после казни декабристов он вместе со своим другом Н. П. Огаревым дал «аннибалову клятву» бороться с самодержавием, которое казалось ему какой-то мрачной и гнетущей, похожей на шиллеровских злодеев, силой.



В Московском университете, куда Герцен и Огарев поступили в 1829 г. на физико-математическое отделение, вокруг них сформировался кружок, участники которого увлекались социалистической литературой, особенно Сен-Симоном. Герцен усвоил основные идеи французского социалиста и, распространяя их, хотел способствовать переходу человечества к новому, прекрасному и справедливому социалистическому обществу. Другим увлечением Герцена в студенческие годы стали естественные науки. Он с успехом занимался их изучением и в конце учебы защитил кандидатскую диссертацию<sup>1</sup> по астрономии.

Собрания кружка Герцена и Огарева проходили бурно и весело, зачастую превращаясь в разгульные студенческие пирушки. Одна из них, сопровождавшаяся пением песен антиправительственного содержания, закончилась арестом почти всех участников кружка. Герцен был отправлен в ссылку в Пермь, откуда вскоре, благодаря связям отца, был переведен в Вятку и зачислен на службу в губернскую администрацию. Условия жизни в Вятке не были тягостны, у юноши оставалось достаточно времени на философское и литературное творчество.

Сразу после ареста и во время пребывания в ссылке у Герцена пробуждается интерес к религии. Он читает Жития святых, западную мистическую литературу. Его увлечение социализмом и интерес к изучению природы окрашиваются в религиозные тона. Так же религиозно Герцен переживает и важнейшее событие в личной жизни этого времени — любовь к Н. А. Захарьиной, с которой он, живя в Вятке, постоянно обменивался письмами. Восторженная романтическая переписка привела к романтическому браку: невзирая на запреты полиции, Герцен секретно пробрался в Москву, с помощью друга похитил невесту и тайно обвенчался с ней во Владимире. В 1841 г. изгнание закончилось, и молодая семья поселилась в Москве.

Из ссылки Герцен вынес религиозное, но при этом достаточно неопределенное мировоззрение. Пантеистический восторг перед

---

<sup>1</sup> В дореволюционной России была принята следующая система ученых степеней. Выпускникам университета давалась степень «действительного студента». Тем выпускникам университета, кто учился особенно успешно и защищал кандидатскую диссертацию (соответствует современному дипломному сочинению), давалась степень кандидата. Далее можно было защитить магистерскую диссертацию (соответствует современной диссертации на степень кандидата наук) и докторскую диссертацию (соответствует современной диссертации на степень доктора наук).

природой соединялся в нем с социалистическими убеждениями, стремление к общественно-политической деятельности — с романтическим культом любви. Религиозность Герцена была далека от традиционно-церковной. Его захватило очень эмоциональное и экзальтированное настроение, в котором было больше романтической мечты и фантазии, чем церковной веры и молитвы.

Вернувшись в Москву, Герцен оказался в атмосфере «неистового гегельянства», в обстановке философских споров между западниками и славянофилами. Он решительно встал в этих спорах на сторону западников и принялся за изучение сочинений Гегеля. Часть идей Гегеля Герцен принял безоговорочно, часть — столь же резко отверг.

Герцен с восторгом принял гегелевскую диалектику, учение немецкого мыслителя о том, что сущее есть развитие — беспрестанный переход к новому, бесконечное «отрицание отрицания», безостановочное «снятие» низших ступеней развития высшими до тех пор, пока наконец Абсолютная Идея не придет к познанию самой себя. Но, приняв диалектику Гегеля, Герцен отверг его «панлогизм» — учение о том, что в основе бытия лежит мышление, а законы природы и истории в конце концов сводятся к законам логики. В противоположность этому Герцен считал, что природа является самостоятельной, самосущей реальностью, что она рождает мышление, а не мышление рождает ее. *«Разумение человека не вне природы, а есть разумение природы о самой себе»*, — решил он. Как и для Белинского, для Герцена увлечение гегельянством обернулось утратой религиозности. Он усвоил быстро распространявшийся в Европе позитивизм, представители которого считали единственным источником достоверного знания науку, а задачу философии видели в простой систематизации научных данных.

В своих работах *«Дилетантизм в науке»* (1842 – 1843) и *«Письма об изучении природы»* (1844 – 1845) Герцен попытался осуществить синтез гегельянства с позитивизмом. Признав, что единственной подлинной реальностью является природа (вечно движущаяся материя, *«бродящее вещество»*), Герцен утверждает, что природа не бессмысленна, а разумна, в ее движении есть цель.

Этой целью является развитие, прогресс. Диалектически развиваясь, природа постоянно восходит на новые, все более совершенные ступени. В бесконечном совершенствовании состоит цель

всего существующего. С точки зрения материализма данное учение Герцена не совсем последовательно. Ведь сама постановка вопроса о смысле природы (а тем более, положительное решение этого вопроса) подразумевает признание того, что в природе, помимо материи, есть некое идеальное начало. Но вскоре в мировоззрении Герцена произошла еще одна перемена, и он расстался с остатками идеализма.

Этому способствовали важные перемены во внешних обстоятельствах жизни Герцена. В 1847 г., получив после смерти отца большое наследство, Герцен отправился в путешествие по Европе. Вместе с женой, детьми, матерью и слугами он покинул Россию, как потом окажется — навсегда.



### Это интересно

Герцен ехал в Европу как в землю обетованную. Он был уверен, что найдет в ней осуществленные идеалы свободы, равенства и братства. Ему казалось, что, уехав из России, он наконец-то ускользнул от гнета деспотизма и теперь будет свободным в свободной стране. Как ребенок, вырвавшийся из-под призора взрослых, бросается на запрещенные игрушки, так Герцен в первом же немецком городке, через который проезжал, кинулся покупать в местном магазинчике карикатуры на императора Николая I.



Будучи убежденным западником, Герцен ждал от Европы решительных шагов по пути прогресса. Он был уверен, что именно здесь, а не в отсталой России, начнется переход к социализму. Однако вскоре Европа стала разочаровывать его. Герцен все чаще замечал, что в ней больше мещанского, чем героического, что лозунги Французской революции забыты, что главные стремления большинства европейцев связаны не с идеалами справедливости и свободы, а с наживой и удовольствиями. Окончательное разочарование в Европе наступило у Герцена, когда он стал свидетелем революции 1848 г.

В это время семья Герцена жила в Париже, где происходили главные революционные события. Герцен наблюдал за ними с волнением сердца, ему казалось, что на его глазах вершится поступь истории, наступает долгожданный переход к царству добра и справедливости — к социализму, и развитие природы и человечества восходит на невиданно высокую ступень. Сначала действительность оправдывала самые восторженные ожидания (в революционное правительство вошли социалисты), но затем революция пошла на спад. Социалисты были отстранены от власти,



**Баррикады на Рю Суффло, Париж, 25 июня 1848.**  
Художник **О. Верне. 1848–1850 гг.**

Неудача революции произвела гнетущее впечатление на Герцена. Европа, уже имевшая в руках социализм, отказалась от него, отдав предпочтение буржуазному спокойствию и благополучию. Буржуазность взяла верх над стремлением к добру и справедливости. Нужно представить себе то напряженное ожидание социализма, которое было свойственно Герцену с ранней юности, чтобы понять степень разочарования и потрясения, пережитого им в 1848 г. На его глазах Европа отказалась от выношенного и выстраданного лучшими умами идеала, отвергла совершенный общественный строй. Мировой прогресс вместо того, чтобы взойти на свою вершину, повернулся вспять. Как объяснить это явление?

Размышляя над этим вопросом, Герцен пришел к важному выводу: идея о том, что прогресс является целью природы и истории, неправильна. Следует отказаться от нее, она не оправдана материалистическим мировоззрением, кроме того, она безнравственна. *«Если прогресс — цель, то для кого мы работаем? кто этот Молох, который, по мере приближения к нему тружеников, вместо награды пьитися и, в утешение изнуренным и обреченным на гибель толпам, которые ему кричат: „Morituri te salutant“<sup>1</sup>, только и умеет ответить горькой насмешкой, что после их смерти будет прекрасно на земле? Неужели и вы обрекаете современных людей на жалкую участь кариатид, поддерживающих террасу, на которой когда-нибудь другие будут танцевать... или на то,*

---

<sup>1</sup> Идущие на смерть приветствуют тебя! — лат.

*чтоб быть несчастными работниками, которые, по колено в грязи, тащат барку с таинственным руном и с смиренной надписью „Прогресс в будущем“ на флаге. Утомленные падают на дороге, другие с свежими силами принимаются за веревки, а дороги <...> остается столько же, как при начале, потому что прогресс бесконечен».*

В книгах «С того берега» (1849), «Былое и думы» (глава «Роберт Оуэн» (1861)) Герцен отказывается от представлений о природе и истории как о телеологическом процессе. Ни природа, ни история никуда не идут, у них нет предначертанной цели. Единственным их законом является *«беспрерывное движение всего живого»*. Это движение может привести к прогрессу, а может и не привести. *«В природе, так, как и в душе человека, дремлет бесконечное множество сил, возможностей; как только соберутся условия, нужные для того, чтобы их возбудить, они развиваются и будут развиваться донельзя, они готовы собой наполнить весь мир, но они могут запнуться на полдороге, принять иное направление, остановиться, разрушиться»*. Природа и история складываются стихийно *«бездной друг на друга действующих, друг с другом встречающихся, друг друга останавливающих и увлекающих частных»*, поэтому у них нет заранее проложенного маршрута, predeterminedного будущего. *«Будущего нет, его образует совокупность тысячи условий, необходимых и случайных, да воля человеческая, придающая неожиданные драматические развязки и coups de theatre<sup>1</sup>»*. Движение истории не целенаправленно, а хаотично, оно то замедляется, то ускоряется, его направление нельзя предвидеть.

Как и Белинский, Герцен формулирует свои философские взгляды во внутренней полемике с Гегелем. Тезис об алогичности истории ему важен именно потому, что, этот тезис, в отличие от панлогического детерминизма Гегеля, обосновывает свободу человека. Герцен с ожесточенной запальчивостью обрушивает на Гегеля уже знакомые нам по творчеству Белинского обвинения в попрании прав индивидуальности, в том, что у Гегеля история превращается в пьесу с заранее известным сюжетом, а человечество в труппу, разыгрывающую эту пьесу. *«Только отнимая у истории всякий предназначенный путь, человек и история делаютя чем-то серьезным, действительным и исполненным глубокого интереса, — пишет Герцен. — Если события подтасованы, если*

---

<sup>1</sup> Театральные эффекты — франц.

*вся история — развитие какого-то доисторического заговора и она сводится на одно выполнение, на одну его mise en scene<sup>1</sup> — возьмите по крайней мере и мы деревянные мечи и щиты из латуни. Неужели нам лить настоящую кровь и настоящие слезы для представления провиденциальной шарады. С predetermined-ным планом история сводится на вставку чисел в алгебраическую формулу, будущее отдано в кабалу до рождения».*

В противоположность Гегелю Герцен считает, что в истории реализуется не непреложная логическая программа, а человеческая воля: *«Не имея ни программы, ни заданной темы, ни неминуемой развязки растрепанная импровизация истории готова идти с каждым, каждый может вставить в нее свой стих, и, если он звучен, он останется его стихом, пока поэма не оборвется, пока прошедшее будет бродить в ее крови и памяти. Возможностей, эпизодов, открытий в ней и в природе дремлет бездна на всяком шагу».*

Соотношение историософии Герцена и Гегеля можно пояснить таким примером. У Гегеля история подобна раскрытию алгебраической формулы. В выражении  $a^2 - b^2 = (a - b)(a + b)$  не возникает никакого нового содержания, его правая часть является всего лишь более подробным раскрытием левой, и закон этого раскрытия никак не зависит от человеческой воли. Так у Гегеля история является раскрытием Абсолютной Идеи, все многообразие ее событий уже заранее содержится в Абсолютной Идее и не зависит от человеческой воли. У Герцена история похожа на оркестр, играющий без дирижера. Инструменты звучат вразнобой, пока наконец один из них не начинает играть громче остальных и не увлекает их за собою.



#### Это интересно

Можно сказать, что Герцен и Гегель, каждый по-своему, редуцируют христианскую историософию. Христианская философия истории, как указывалось в параграфе о древнерусской литературе, считает историю и свободной, и осмысленной. Герцен оставляет за историей лишь свободу, а Гегель — лишь смысл.



Для Герцена в истории нет закономерностей, ее ход определяется непредсказуемым и хаотичным сочетанием многих человеческих волей, каждая из которых может стать ведущей. Станет ли?

<sup>1</sup> Постановку — франц.

No. 186.

THE BELL.

JUNE 15, 1864.

REGISTERED AT THE GENERAL POST-OFFICE FOR TRANSMISSION BEYOND THE UNITED KINGDOM.

# КОЛОКОЛЪ

VIVOS VOVO!

Выходить два раза въ недѣлю въ Лондонѣ,  
Число 8000. Выпускается въ Лондонѣ редакціей  
Тейлора, Элбфилдъ Хаусъ, Tordington,  
Middlesex.

ЛЮНЬ 1864.  
15 Юня 1864.

У Печатера А. Сн. въ номерной лавкѣ,  
60, Pall-mall East, и у Типографовъ,  
1, Manchester Street, Gerrard Street, Soho,  
London, W. Price sixpence.

ОГЛАВЛЕНІЕ.—Н. Г. Чернышевскій—Вопросы о государственности и будущем земледельческомъ самоуправленіи (Продолженіе)—Письма въ послѣднюю минуту (Воспоминанія). Свѣтъ / Отечественная журналистика—Вопросъ о народности—Русские политическіе въ Женевѣ—Смѣлыя А. С. Суворова въ Италіи—Смѣры—Вопросы—Школа евангелизма—Политическія заключенія—Средствъ возмездія по конституціи—Англичане въ Гитталѣ и Катала—Сельское хозяйство.

## Н. Г. ЧЕРНЫШЕВСКІЙ.

Чернышевскій осужденъ на семь лѣтъ каторжной работы и на вѣчное поселеніе. Да надѣсть прокатить это безъкрасное злодѣйство на правительство, на общество, на школу, на нашу журнальскую, которая называла это гонимое, раздувая его къ лучшему. Она пручила правительствъ въ убійствѣхъ возможныхъ въ Польшѣ, а въ Россіи въ утвержденіи

## ПОЛОЖЕНІЕ О ГУБЕРНСКИХЪ И УЕЗДНЫХЪ ЗЕМЛЕВЪДѢЛЬЧЕСКИХЪ РУКОВОДИТЕЛЬСКИХЪ (Продолженіе).

III.

Мнѣ особенно жалко—вѣкъ-то давно, еще въ дѣтствѣ читая на статью Франклина о приложеніи алгебраическаго метода къ жизни и осужденію въ общественной жизни. Франклинъ предлагалъ, чтобъ убѣдиться въ истинности или ложности

### «Колокол» А. И. Герцена

Зависит только от нее самой. Характерной чертой историософии Герцена является волюнтаризм, то есть учение о человеческой воле как о движущей силе истории.

Но кроме вопроса о свободе существует еще вопрос о смысле. У истории есть свобода, но есть ли у нее смысл? Белинский считал, что есть, и он заключается в достижении идеального общественного строя — социализма. Герцен не мог согласиться с этим. Признать, что социализм есть смысл истории, означало принять теорию прогресса, которую, как мы видели, Герцен отвергал. Он считал прогресс не целью и не смыслом, а всего лишь возможным последствием исторического развития.

Как и Чаадаев, Герцен думал, что человечество прошло через две больших эпохи — эпоху древнего мира и эпоху христианской цивилизации. Так же, как Чаадаев, он ждал наступления новой эпохи. Но если Чаадаев считал, что новая эпоха будет строиться на христианских началах, то Герцен был убежден в обратном. Он был уверен, что она возникнет не на основе, а на развалинах «феодально-христианского» общества. Она придет не потому, что так предначертано и предопределено логикой исторического процесса, а потому что христианская цивилизация исчерпала запас своих жизненных сил. Старая Европа умирает, обновление ее невозмож-



**Джамбаттиста Вико (1668–1744)**

но, все общество заражено бактериями смерти, его крушение неизбежно. Нужно ждать всемирной катастрофы, подобной падению Римской империи. Эта катастрофа, разрушив христианскую цивилизацию, очистит общественную атмосферу от душливых миазмов разложения и смерти. На руинах христианской Европы возникнет тогда новое, вероятно, социалистическое, общество, но и оно не будет окончательным итогом истории. Социалистическая цивилизация придет на смену христианской точно так же, как некогда христианская пришла на смену цивилизации древнего мира, а затем, исчерпав свои жизненные силы, сама будет сметена какой-то новой, еще неизвестной цивилизацией. История, как природа, живет смертями и рождениями. И никогда не закончит своего круговорота, разве только какой-нибудь катаклизм прекратит существование жизни на земле.

Герцен пишет: *«Меня просто ужасает современный человек. Какая бесчувственность и ограниченность, какое отсутствие страсти, негодования, какая слабость мысли, как скоро стынет в нем порыв, как рано изношено в нем увлечение, энергия и вера в собственное дело! <...> Право, иной раз становится досадно, что человек не может перечислиться в другой род зверей, — разумеется, быть ослом, лягушкой, собакой приятнее, честнее и благороднее, нежели человеком XIX века.*

*Винить некого, это не их, не наша вина, это несчастье рождения тогда, когда целый мир — умирает!*

*Одно утешение и остается: весьма вероятно, что будущие поколения вырождаются еще больше, еще больше обмелеют, обнищают умом и сердцем; им уже и наши дела будут недоступны и наши мысли будут непонятны. <...> измельчавшая Европа изживет свою бедную жизнь в сумерках тупоумия, в вялых чувствах без убеждений, без изящных искусств, без мощной поэзии. Слабые, хилые, глупые поколения протянутся как-нибудь до взрыва,*



до той или другой лавы, которая их покроем каменным покрывалом и предаст забвению — летописей.

А там? —

А там настанет весна, молодая жизнь закипит на их гробовой доске, варварство младенчества, полное неустроенных, но здоровых сил, заменит старческое варварство; дикая, свежая мощь распахнется в молодой груди юных народов, и начнется новый круг событий и третий том всемирной истории.

Основной тон его мы можем понять теперь. Он будет принадлежать социальным идеям. Социализм разовьется во всех фазах своих до крайних последствий, до нелепостей. Тогда снова вырвется из титанической груди революционного меньшинства крик отрицания, и снова начнется смертная борьба, в которой социализм займет место нынешнего консерватизма и будет побежден грядущей, неизвестною нам революцией...

Вечная игра жизни, безжалостная, как смерть, неотразимая, как рождение, *corsi e ricorsi*<sup>1</sup> истории, *perpetuum mobile*<sup>2</sup> маятника!»

Мысль о «*corsi e ricorsi*» (приливах и отливах) истории заимствована Герценом у итальянского философа Джамбаттисты Вико (1668 – 1744), который считал, что история каждого народа движется по кругу от рождения к расцвету (*corsi*) и затем от расцвета к упадку (*ricorsi*). Но если Вико был уверен, что такое движение совершается по определенным законам, что оно может быть предметом научного исследования и предопределено Божественным Промыслом, то Герцен, напротив, утверждал, что законов истории нет, что в движении истории нет ни цели, ни смысла.

Бессмысленность этого движения особенно очевидна из того, что оно может в любой момент оборваться. Если нет Промысла, если существует только материя с ее слепой и безразличной к человеку стихийной силой, то кто поручится, что планета, а вместе с ней и человечество, не исчезнет в результате какого-нибудь природного катаклизма? *«Кто нам обеспечил вековечность планеты? Она так же мало устоит при какой-нибудь революции в солнечной системе, как гений Сократа устоял против цыкуты <...>. В сущности, для природы все равно, ее не убудет, из нее ничего не вынешь, всё в ней, как ни меняй, — и она с величайшей любовью,*

---

<sup>1</sup> Приливы и отливы — итал.

<sup>2</sup> Вечное движение — лат.

похоронивши род человеческий, начнет опять с уродливых папоротников и с ящериц в полверсты длиною», — пишет Герцен. Для тупой и бессмысленной силы отравляющего вещества (сока цикуты) совершенно безразлично, что оно убивает мудрый ум и добрую душу Сократа, для тупой и бессмысленной силы природы совершенно безразлично, что исчезнет человечество — и все его искания и страдания, вся его мудрость и красота, все его подвиги и преступления, все его взлеты и падения, словом вся его история разом обратится в ничто. Человек, умирая, исчезает бесследно, и человечество может умереть и исчезнуть бесследно.

Зачем же тогда существует человечество, зачем живут люди? *«Так себе, родились и живут»,* — отвечает Герцен. — *Зачем все живет? Тут, мне кажется, предел вопросам: жизнь — и цель, и средство, и причина, и действие. Это вечное беспокойство деятельного, напряженного вещества, отыскивающего равновесие для того, чтобы снова потерять его, это непрерывное движение, ultima ratio<sup>1</sup>, далее идти некуда».*

Поэтому человеку нужно жить не для чего-то, а просто жить, наслаждаться настоящим, стараться с возможной полнотой воспользоваться ускользающими мгновениями бытия. *«Ловить настоящее, одействоворить в себе все возможности на блаженство — под этим я разумею и общую деятельность, и блаженство знания так же, как и блаженство дружбы, любви, семейных чувств»* — вот смысл существования человека. *«Человек живет не для совершения судеб, не для воплощения идеи, не для прогресса, а единственно потому, что родился, и родился для (как ни дурно это слово)... настоящего, что вовсе не мешает ему ни получить наследство от прошедшего, ни оставлять кое-что по завещанию».*

Человек оказывается у Герцена абсолютно «самодержавным», не подчиненным никаким ценностям, кроме себя<sup>2</sup>, его призвание — это полная самореализация. Он не связан ничем, он — «мера вещей». *«Вне нас все изменяется, все зыблется, мы стоим на краю пропасти и видим, как он осыпается; сумерки наступают, и ни одной путеводной звезды на небе. Мы не сыщем гавани иначе, как в нас самих, в сознании нашей беспредельной свободы, нашей самодержавной независимости».* *«Личность — вершина истори-*

---

<sup>1</sup> Последняя причина, решающий довод — лат.

<sup>2</sup> Этим идеи Герцена напоминают идеи Ницше, хотя Герцену чужд ницшеанский акцент на аморализме и ницшеанская апология «воли к власти».

ческого мира, к ней все при-  
мыкает, ею все живет».

Но подобные панегирики личности вряд ли убедительно звучат в устах мыслителя, утверждавшего, что человек находится во власти природы. О какой «самодержавной независимости», о какой «беспредельной свободе» личности может идти речь, если ее существованию постоянно угрожает «вихрь случайности»? Мысль о случайности преследует Герцена как кошмар, как ужас, который не могут прогнать призывы «ловить настоящее». «Свирепая случайность» висит над человеком подобно Да-

моклову мечу, подобно занесенному, но еще не опущенному топору палача. *«Грустно, тяжело... неужели вся жизнь должна быть пыткой и мучением? Человек по песчинке, несчетным трудом, потом и кровью копит, а случай хватит — и одним глупым ударом разрушает выстраданное», «но что же это за страшное бытие наше — беспрестанно и с физической и с нравственной стороны ждешь ударов, или и не ждешь, но поражаешься ими», «что за страшный омут случайностей, в который вовлечена жизнь человека, я иногда сознаю себя бессильным бороться с тупой, но мощной силой, во власти которой личность и все индивидуальное»* — записывает Герцен на страницах своего Дневника в 1843 – 1844 гг. В рамках позитивистского, а тем более материалистического мировоззрения нельзя было найти спасения от этих мучений.

Тема случайности и ее слепой всеразрушающей силы была выстрадана Герценом. Он чувствовал, как эта сила врывается в его собственную жизнь и разрушает ее.

Н. А. Захарьина, на которой так романтически женился Герцен, приходилась ему сводной двоюродной сестрой. Четверо из шести их детей, родившихся в России, умерли в младенчестве,



А. И. Герцен. Фото С. Левицкого. 1860 г.

старший ребенок родился глухонемым. В 1851 г. в результате кораблекрушения недалеко от Ниццы погибли мать и старший сын Герцена. Наталья Александровна не перенесла этого известия и в 1852 г. умерла родами. Все эти несчастья воспринимались Герценом как вмешательство «*тупой и всеразрушающей силы*» случая.

Он тяжело переживал смерть жены и, чтобы отвлечь себя, погрузился в литературную и общественную работу. Герцен написал мемуары «*Былое и думы*», основал в Лондоне Вольную русскую типографию. В этой типографии Герцен выпускал журнал «*Колокол*», газету «*Полярная звезда*» и другие неподцензурные издания, в которых критиковалось русское правительство. Хотя издания Герцена официально были запрещены к ввозу в Россию, тем не менее нелегально они распространялись в ней очень широко. Герцен стал известен и влиятелен. Его «*Колокол*» зачитывали до дыр, этот журнал можно было найти и в руках у русского студента, и на рабочем столе императора Александра II. Пик влияния Герцена пришелся на начало эпохи «*великих реформ*» александровского царствования, с которыми он связывал большие надежды. Герцен думал, что, может быть, Россия с ее крестьянской общиной теперь скорее придет к социализму, чем зараженная мещанством Европа.

Во второй половине 1860-х годов влияние Герцена пошло на спад. Издания его перестали пользоваться спросом, и Герцен должен был прекратить их выпуск. Скончался он в Париже в 1870 г. Удивительно, что в бреду, за несколько минут до смерти он, не признававший никакого высшего суда над человеком, звал свою жену<sup>1</sup>: «*Дай руку, если хочешь. Пойдем и предстанем перед судом Господа*».

Характерной чертой мировоззрения Герцена был *персонализм*. Но этот персонализм, т.е. учение о высочайшей ценности личности, вырабатывался на основе материалистического позитивизма. Последовательно продумывая материалистическое мировоззрение, Герцен пришел к учению об *алогизме* и бессмысленности бытия. Это учение не могло обосновать тезиса о «*беспредельной свободе*» и «*самодержавной независимости*» человека, а потому вошло в трагическое противоречие с персонализмом. Герцен одним из первых пошел по тому пути, по которому последовала за ним и значительная часть русской интеллигенции, которая, по словам

---

<sup>1</sup> Герцен женился вторым браком на Н.А.Тучковой, бывшей жене Н.П.Огарева.

Н. А. Бердяева, «дорожила свободой и исповедовала философию, в которой нет места для свободы, дорожила личностью и исповедовала философию, в которой нет места для личности».

Это же трагическое противоречие ярко выразилось и в творчестве И. С. Тургенева.

### **Тема человека и природы в творчестве И. С. Тургенева.**

Иван Сергеевич Тургенев (1818 – 1883) в молодости был близок к кружку Станкевича и увлекался идеями Гегеля. Позже он воспринял общераспространенное тогда в Европе позитивистское мировоззрение (в его агностическом варианте).

Одной из главных тем творчества Тургенева является тема природы. Именно прекрасные лирические описания сельских пейзажей средней полосы России в «Записках охотника», соединенные с правдивым изображением народной жизни, принесли Тургеневу первую популярность. Природа была для него не только предметом художественного изображения, но и предметом философских раздумий.

Примером их являются размышления Тургенева в прозаическом отрывке «Довольно» (1864). В нем он высказывает мысли, весьма напоминающие мысли Ф. И. Тютчева и А. И. Герцена.

Как и Тютчев, Тургенев указывает на то, что природа безразлична к человеку; для нее бессмысленны эстетические или нравственные категории: *«она не знает искусства, как не знает свободы, как не знает добра; от века движущаяся, от века преходящая, она не терпит ничего бессмертного, ничего неизменного... Человек дитя природы; но она всеобщая мать, и у ней нет предпочтений: все, что существует в ее лоне, возникло только на счет другого и должно в свое время уступить место другому — она создает, разрушая, и ей все равно: что она создает, что она разрушает — лишь бы не переводилась жизнь,*



**И. С. Тургенев. Портрет работы И. Репина. 1874 г.**

*лишь бы смерть не теряла прав своих... <...> Где же нам, бедным людям, <...> сладить с этой глухонемой слепорожденной силой, которая даже не торжествует своих побед, а идет, идет вперед, все пожирая?»* Герои многих произведений Тургенева оказываются жертвами этой всепожирающей силы.

Вспомним Базарова из романа «Отцы и дети» (1861), провозгласившего, что *«природа не храм, а мастерская, и человек в ней работник»*. Вдумаемся в это сравнение. В храм человек входит с благоговением, здесь он чувствует себя не хозяином, а гостем: храм — дом Божества. В мастерскую человек входит с властью, здесь он чувствует себя не гостем, а хозяином: мастерская — рабочее место, где человек волен делать то, что ему кажется нужным. Именно так ощущает свое место в мире Базаров. Он трудится в мастерской природы, препарирует лягушек и рассматривает в микроскоп инфузии. Он полон сил и надежд, уверен в правоте и истине отстаиваемого им мировоззрения. Но неожиданная смерть Базарова обнаруживает, что он, как и всякий человек, не работник мастерской, а, скорее, «тростник» — хотя и мыслящий, но очень хрупкий, и немолчалимый закон *«глухой слепорожденной силы»* легко может надломить его. Внезапная смерть от холеры уничтожает все надежды и мысли Базарова. Эта неожиданная, обесценивающая человеческое существование развязка, характерна для многих произведений Тургенева. Известный литературовед Ю.М.Лотман пишет: «постоянное вторжение природы с ее законом смерти и рождения, вытеснения старого молодым, слабого сильным, тонкого грубым и с ее равнодушием к человеческим целям и идеалам, ко всему, что организует человеческую жизнь, делает эту последнюю бессмысленной и, следовательно, трагической. Но это не высокая трагедия смысла, а безнадежная трагедия бессмыслицы»<sup>1</sup>.

Наибольшего драматизма переживание этой трагедии достигает в цикле стихотворений в прозе, написанном Тургеневым незадолго до смерти. Цикл получил название «Senilia» (1878 – 1882), что в переводе с латинского означает «старческое». Он проникнут чувством бренности бытия, страхом перед надвигающейся смертью: *«День за днем уходит без следа, однообразно и быстро. Страшно скоро промчалась жизнь, — скоро и без шума, как речное стремя перед водопадом. Сыплется она ровно и гладко, как песок в тех часах, которые держит в костлявой руке фигура Смерти. Когда я*

---

<sup>1</sup> Лотман Ю.М. В школе поэтического слова: Пушкин, Лермонтов, Гоголь. М.: Просвещение, 1988. С. 343.

*лежу в постели и мрак облегает меня со всех сторон, — мне постоянно чудится этот слабый и непрерывный шелест утекающей жизни. Мне не жаль ее, не жаль того, что я мог бы еще сделать... Мне жутко. Мне сдается: стоит возле моей кровати та неподвижная фигура... В одной руке песочные часы, другую она занесла над моим сердцем... И вздрагивает и толкается в грудь мое сердце, как бы спеша достучать свои последние удары» («Песочные часы»).* Страх не в том, что утекает время, а в том, что оно не впадает в вечность. Вечность для Тургенева — не что иное, как бесконечный ток времени, а человеческая жизнь захватывает лишь небольшую и мгновенно ускользающую часть его. Существование не только человека, но и всего человечества — минута по сравнению с бытием неизменной, но безразличной к человеку природы. В стихотворении «Разговор» Тургенев описывает беседу двух альпийских вершин, для которых вся история человечества — это всего лишь минутное суетливое копошение «двуногих козявок».

## Разговор

*Ни на Юнгфрау, ни на Финстерааргорне  
еще не бывало человеческой ноги.*

Вершины Альп... Целая цепь крутых уступов... Самая сердцевина гор.  
Над горами бледно-зеленое, светлое, немое небо. Сильный, жесткий мороз; твердый, искристый снег; из-под снега торчат суровые глыбы обледенелых, обветренных скал.

Две громады; два великана вздымаются по обеим сторонам небосклона: Юнгфрау и Финстерааргорн.

И говорит Юнгфрау соседу:

— Что скажешь нового? Тебе видней. Что там внизу?

Проходят несколько тысяч лет — одна минута. И грохочет в ответ Финстерааргорн:

— Сплошные облака застилают землю... Погоди!

Проходят еще тысячелетия — одна минута.

— Ну, а теперь? — спрашивает Юнгфрау.

— Теперь вижу; там внизу все то же: пестро, мелко. Воды синеют; чернеют леса; сереют груды скученных камней. Около них всё еще копошатся козявки, знаешь, те двуножки, что еще ни разу не могли осквернить ни тебя, ни меня.

— Люди?

— Да; люди.

Проходят тысячи лет — одна минута.

— Ну, а теперь? — спрашивает Юнгфрау.

— Как будто меньше видать козявок, — гремит Финстерааргорн. — Яснее стало внизу; сузились воды; поредели леса.



### Гора Юнгфрау. Швейцария

Прошли еще тысячи лет — одна минута.

— Что ты видишь? — говорит Юнгфрау.

— Около нас, вблизи, словно прочистилось, — отвечает Финстерааргорн, — ну, а там, вдали, по долинам есть еще пятна и шевелится что-то.

— А теперь? — спрашивает Юнгфрау, спустя другие тысячи лет — одну минуту.

— Теперь хорошо, — отвечает Финстерааргорн, — опрятно стало везде, бело совсем, куда ни глянь... Везде наш снег, ровный снег и лед. Застыло всё. Хорошо теперь, спокойно.

— Хорошо, — промолвила Юнгфрау. — Однако довольно мы с тобой поболтали, старик. Пора вздремнуть.

— Пора.

Спят громадные горы; спит зеленое светлое небо над навсегда замолкшей землей.

Как видим, строй переживаний Тургенева очень похож на строй переживаний Тютчева. У него не только человек, но и все человечество оказывается «грезой природы», песчинкой, пропадающей в ее «миротворной бездне». Как и Тютчев, Тургенев не может смириться с этим принижением человека, но в то же время не в состоянии ничего противопоставить мировоззрению, обрекающему человека на такую участь. Если человек — это не образ Божий, а всего лишь часть природы, существо, выделившееся из



животного мира (именно так считает Тургенев), то чем он лучше растений, зверей, насекомых? В глазах природы человек ничем не лучше блохи или червяка. Об этом Тургенев пишет в стихотворении «Природа».

## Природа

Мне снилось, что я вошел в огромную подземную храмину с высокими сводами. Ее всю наполнял какой-то тоже подземный, ровный свет.

По самой середине храмины сидела величавая женщина в волнистой одежде зеленого цвета. Склонив голову на руку, она казалась погруженной в глубокую думу.

Я тотчас понял, что эта женщина — сама Природа, — и мгновенным холодом внедрился в мою душу благоговейный страх.

Я приблизился к сидящей женщине — и, отдав почтительный поклон:

— О наша общая мать! — воскликнул я. — О чем твоя дума? Не о будущих ли судьбах человечества размышляешь ты? Не о том ли, как ему дойти до возможного совершенства и счастья?

Женщина медленно обратила на меня свои темные, грозные глаза. Губы ее шевельнулись — и раздался зычный голос, подобный лязгу железа.

— Я думаю о том, как бы придать большую силу мышцам ног блохи, чтобы ей удобнее было спасаться от врагов своих. Равновесие нападения и отпора нарушено... Надо его восстановить.

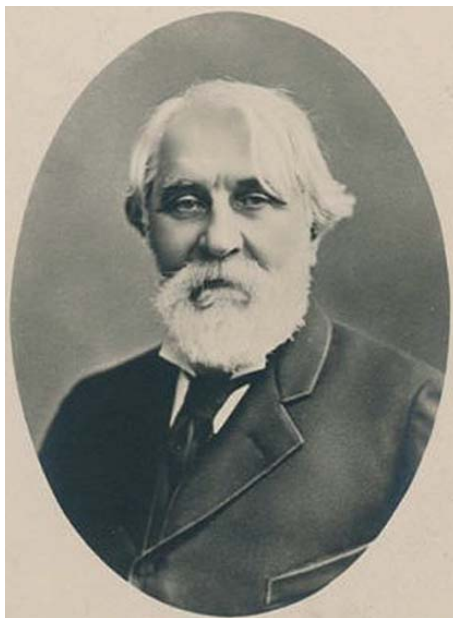
— Как? — пролепетал я в ответ. — Ты вот о чем думаешь? Но разве мы, люди, не любимые твои дети?

Женщина чуть-чуть наморщила брови:

— Все твари мои дети, — промолвила она, — и я одинаково о них забочусь — и одинаково их истребляю.

— Но добро... разум... справедливость... — пролепетал я снова.

— Это человеческие слова, — раздался железный голос. — Я не ведаю ни добра, ни зла... Разум мне не закон — и что такое справедливость? Я тебе дала жизнь — я ее отниму и дам другим, червям или людям... мне всё равно... А ты пока защищайся — и не мешай мне!



И. С. Тургенев. Фото.  
1860-е — 1870-е гг.

Я хотел было возражать... но земля кругом глухо застонала и дрогнула — и я проснулся.

Стихотворение «Природа» проникнуто духом тоски и уныния. У человека нет надежды в мире. Нет Бога, к Которому можно обратиться с молитвой, нет чуда, которое может переменить естественный ход событий, нет веры, есть только холодное равнодушие природы и беспомощное одиночество человека, трепещущего перед ее *«темными, грозными глазами»*.

\* \* \*

Почти все рассмотренные в этой главе мыслители (Веневитинов, Одоевский, Жуковский, Тютчев, Белинский, Герцен, Тургенев) размышляли над антропологической проблематикой, в центре их внимания — не вопросы теории познания или метафизики, а человек. Все они были убеждены в абсолютной ценности личности. Таким образом, общей чертой их воззрений был персонализм, стремление к которому следует признать отличительной особенностью религиозно-философской культуры России первой половины XIX в. Но обосновать персонализм посредством романтизма, натурфилософии Шеллинга, гегельянства, социализма, материализма и позитивизма, которыми они увлекались, они не смогли. Нужно было создать новую, самобытную философию, в которой можно было бы органично обосновать высочайшую ценность человеческой личности. Выполнить эту задачу и попытались славянофилы.

### 4.3. Религиозно-философские искания славянофилов

#### **Религиозно-философские искания И. В. Киреевского.**

Кружок славянофилов сложился одновременно с кружком западников на рубеже 1830-х – 1840-х годов. Можно выделить два поколения участников этого кружка — старшее и младшее. К наиболее выдающимся представителям старшего относятся И. В. Киреевский и А. С. Хомяков, а младшего — К. С. Аксаков и Ю. Ф. Самарин.

Жизнь Ивана Васильевича Киреевского (1806 – 1856) с детства была связана с литературой. Его мать, А. П. Елагина, доводилась племянницей В. А. Жуковскому, и поэт поддерживал с ней и ее

детьми близкие дружеские отношения. В семье устраивались домашние спектакли, выпускался литературный журнал. Дом А. П. Елагиной был центром салона, который посещали все литературные знаменитости того времени. Мир литературы с ранних лет был привычным и знакомым для И. В. Киреевского. Столь же рано будущий славянофил вошел и в мир философии. Его отчим А. А. Елагин был знатоком творчества Канта и Шеллинга, поэтому И. В. Киреевский еще подростком познакомился с основными идеями немецких философов.



**И. В. Киреевский.**  
**Дагерротип. 1840-е гг.**

После учебы у профессоров Московского университета (1821 – 1823 гг.) И. В. Киреевский поступил на службу в Архив министерства иностранных дел, который был пристанищем тогдашней «золотой» молодежи («архивных юношей», как их назвал в «Евгении Онегине» А. С. Пушкин). Открывшиеся возможности дипломатической карьеры и светской жизни не увлекли Киреевского, гораздо больше его интересовала философия. Вместе со своими друзьями он основал Общество любознания и стал активным участником философских споров, кипевших тогда в московских кружках и салонах.



### ← Это интересно →

К. А. Полевой вспоминает об участии И. В. Киреевского в этих спорах: «необыкновенно-логический, твердый ум его способствовал ему быть непобедимым диалектиком. <...> Это был сильный противник! С ним особенно состязался М. П. Розберг, достойный его соперник в диалектике и в слове. Помню, что раз, как-то вечером, завязался спор, не кончившийся до самой глубокой ночи, и, чтобы окончить его, согласились собраться на другой день у Киреевского. На другой день явились там все спорившие, но жаркое состязание длилось до того, что, наконец, Розберг, усталый, утомленный, переменявшийся в лице от двухдневного спора, с глубоким убеждением и очень торжественно произнес, обращаясь к Киреевскому:

– Я не согласен, но спорить больше нет сил у меня!»





**В гостиной А. П. Елагиной.  
Рис. Э. Дмитриева-Мамонова. 1840-е гг.  
Фрагмент**

В 1828 – 1829 гг. Киреевский публикует свои первые статьи, в которых проявляет незаурядный талант литературного критика. Статьи эти вызвали одобрительные отзывы. Пушкин, например, считал очерк Киреевского «Нечто о характере поэзии Пушкина» (1828) лучшим из всего написанного о своем творчестве.

В 1829 г. Киреевский пережил душевную драму. Он сделал предложение Н. П. Арбеновой, но получил отказ от ее родителей. Неудачное сватовство ввер-

гло его в меланхолию, и доктора посоветовали ему во избежание нервной болезни предпринять заграничное путешествие. Киреевский воспользовался этим, чтобы осуществить свою давнюю мечту — повидать Европу, послушать лекции европейских знаменитостей, и в 1830 г. отправился в чужие края.

Он провел несколько месяцев в Берлине, где слушал лекции Гегеля, а затем несколько месяцев в Мюнхене, где слушал лекции Шеллинга. И с тем, и с другим русский любознательный познакомился лично, бывал у этих знаменитых философов дома. Заграничное путешествие Киреевского было прервано известием об эпидемии холеры в России. Желая в трудную минуту быть рядом с родными и близкими, Киреевский поспешил на Родину. Хотя ему не удалось до конца выполнить программу своего путешествия, он возвращался полный надежд и планов.

О взглядах Киреевского этого времени можно судить по его статьям «Обозрение русской словесности 1829 года» (1829) и «Десятинадцатый век» (1832). Много в идеях, высказанных в этих статьях, навеяно философией Гегеля.

Гегель рассматривал историю как процесс развития Абсолютной Идеи. На каждом его витке носителем мирового духа, по мнению Гегеля, является один из народов, «другие народы либо из-

жили себя, либо еще не дошли до необходимой стадии развития, поэтому они играют подчиненную роль»<sup>1</sup>. Практически так же рассуждает и Киреевский. Только он предпочитает говорить не о развитии мирового духа, а о развитии «европейского просвещения» (при этом «европейское» у него совпадает с «мировым»). На протяжении веков, считает он, европейские государства сменяли друг друга, подхватывая одно у другого эстафету просвещения. Но к началу XIX в. западноевропейские народы уже исчерпали себя: *«каждый из них уже совершил свое назначение, каждый выразил свой характер, каждый пережил особенность своего направления, и уже ни один не живет отдельною жизнью»*. Подхватить падающее из рук западноевропейских народов просвещение должна Россия. Русская образованность *«рождалась, когда другие государства уже dokonчивали круг своего умственного развития, и где они остановились, там мы начинаем. Как младшая сестра в большой, дружной семье»* европейских народов Россия будет следующей столицей мирового просвещения. Но для этого ей необходимо сначала усвоить все лучшие достижения современной европейской культуры.

Киреевский решает способствовать этому. Он задумывает широкую издательскую деятельность: намеревается завести типографию, переводить с европейских языков книги, издавать периодические издания, знакомясь с которыми, отечественные читатели могли бы узнать лучшие плоды европейского просвещения.

Начать осуществление этого плана Киреевский решил с создания журнала «Европеец». Характерно название, выбранное Киреевским для своего детища: оно подчеркивает, что целью издателя является не создание какого-то особого русского просвещения, а распространение в России просвещения европейского.



#### Это интересно

Журнал должен был стать каналом, по которому это просвещение перетекает в Россию, своего рода учебником современной европейской культуры. *«Выписывая все лучшие неполитические журналы на трех языках, вникая в самые замечательные сочинения первых писателей теперешнего времени, я из своего кабинета сделал бы себе аудиторию европейского университета, и мой журнал, как записки прилежного студента, был бы полезен тем, кто сами не имеют времени или средств брать уроки из первых рук»*, — объясняет Киреевский свой замысел в письме В. А. Жуковскому.



<sup>1</sup> Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М.: Мысль, 1986. С. 135.

Получив от правительства разрешение на издание, Киреевский заручился поддержкой всех лучших литературных сил — писателей пушкинского круга. С журналом обещали сотрудничать А. С. Пушкин, В. А. Жуковский, Н. М. Языков, Е. А. Боратынский, В. Ф. Одоевский и др. Два вышедших из печати номера принесли журналу популярность. Но на третьем номере «Европеец» был запрещен цензурой. Причиной запрета послужил клеветнический донос известного своей нравственной нечистоплотностью журналиста Ф. И. Булгарина, увидевшего в Киреевском опасного конкурента. Киреевский сильно переживал разразившуюся катастрофу, но вскоре был утешен важным событием в своей личной жизни.

В 1834 г. он вторично посватался к Н. П. Арбеновой и, поскольку родители ее к тому времени скончались, получил согласие. Женитьба на Н. П. Арбеновой сыграла огромную роль в религиозно-философских исканиях Киреевского. Н. П. Арбенева воспитывалась в традиционно-церковной семье. Ее родители часто ездили по монастырям, обращались за советами к старцам, хранили дома целую библиотеку духовно-аскетической литературы. Киреевский же, хотя и был человеком верующим, но не соблюдал церковных обрядов, а в юности, по словам его друга А. И. Кошелёва, и вообще был склонен считать «христианское учение пригодным только для народных масс, а не для Любомудров».

Поэтому, заключив брак, супруги Киреевские были неприятно поражены: Наталья Петровна — тем, что ее муж не придерживается церковных правил, не соблюдает постов и даже не носит на себе нательного креста, Иван Васильевич — тем, что его жена придает всему этому такое большое значение. «Были между ними разговоры, которые оканчивались тем, что положено было ему не мешать ей в исполнении ее обязанностей, а ему быть свободным в своих действиях...», — рассказывает А. И. Кошелёв. — На второй год после женитьбы он попросил жену свою прочесть Кузена<sup>1</sup>. Она охотно это исполнила, но когда он стал спрашивать ее мнения об этой книге, то она сказала, что в творениях св. отцов все это изложено гораздо глубже и удовлетворительнее. Он усмехнулся и замолчал. <...> Тогда они после некоторого времени начали вместе читать Шеллинга, и когда великие, светлые мысли их останавливали и И. В. Киреевский требовал удивления от жены своей, то она сначала ему отвечала, что эти мысли ей известны из творений

---

<sup>1</sup> Французский популяризатор философии Шеллинга.

св. отцов. Неоднократно она ему их показывала в книгах св. отцов, что заставляло И.В. иногда прочитывать целые страницы. Неприятно ему было сознавать, что действительно в св. отцах многое, чем он восхищался в Шеллинге. Он не любил в этом сознаваться, но тайком брал у жены книги и читал их с увлечением».

Святоотеческая литература стала для Киреевского настоящим интеллектуальным открытием. Он оценил ее глубину и уже в статье «В ответ Хомякову» (1839) назвал «Слова подвижнические» преподобного Исаака Сирина *«глубокомысленнейшим из всех философских писаний»*.

Еще более важным было то, что Киреевскому довелось сблизиться с живыми носителями святоотеческой традиции. Одним из них был иеромонах Новоспасского монастыря Филарет (Пуляшкин), с которым Киреевский, благодаря жене, познакомился около 1836 г. Иеромонах Филарет общался с учениками преп. Паисия (Величковского), долгое время жил в уединении, а в 1830-е годы старчествовал в Новоспасском монастыре, принимая людей, приходивших к нему за молитвой, советом и благословением. Личность старца Филарета произвела на Киреевского сильное впечатление. Он с уважением прислушивался к советам старца, а во время предсмертной болезни ухаживал за ним, по выражению биографа, «со всею заботливостью преданного сына, целые ночи просиживал в его келье над постелью умирающего». После кончины старца, последовавшей в 1842 г., Киреевский принял под свое духовное руководство Московский митрополит Филарет (Дроздов). В 1845 г. Киреевский сблизился со старцем Оптиной пустыни иеромонахом Макарием (Ивановым). Вместе с супругой он помогал старцу в издании святоотеческой аскетической литературы в переводах преп. Паисия Величковского. Старец Макарий сделался для Киреевского духовным руководителем: Киреевский из-



Оптинский старец преп. Макарий  
(Иванов; 1788–1860)

бегал предпринимать что-либо важное без его благословения, постоянно обращался за советом и молитвой, присылал на его суд и исправление свои статьи, а часто и сам приезжал в Оптину пустынь.

Знакомство Киреевского с православной духовно-аскетической традицией имело большое значение не только для него лично, но и для русской культуры в целом. В свое время Пушкин сравнил Карамзина с Колумбом: как Колумб открыл Америку, так Карамзин открыл Древнюю Русь. Нечто подобное можно было бы сказать и о Киреевском. Он тоже открыл русскому образованному обществу давно забытый и потому ставший неведомым материк — православную духовно-аскетическую традицию.

Послепетровская Россия шла путями не древнерусской и не византийской, а западной культуры. Она жадно впитывала западные влияния, в том числе и в области религиозно-философской. Все взоры были обращены на Запад. Там искали ответов, оттуда ждали откровения. Религиозную жажду европеизированное русское дворянство стремилось утолить из западного источника. Образованные русские дворяне, современники и соотечественники преп. Паисия Величковского, ничего не знали о православном старчестве и учились созиданию «внутреннего человека» не по



**И. В. Киреевский и В. А. Елагин.**  
Рис. Э. А. Дмитриева-Мамонова. 1840 г.

книгам византийских аскетов, а по сочинениям Иоанна Масона, Эккартсгаузена, Юнга-Штиллинга и других западных мистиков. В большинстве своем они не отвергали Православную Церковь, но православие для них было скорее бытовой, чем духовной реальностью. Им и в голову не приходило искать в нем ответы на философские вопросы или считать православие источником вдохновения для культурного творчества.

Киреевский первым заговорил о православном духовном предании как об



основе дальнейшего развития русской культуры, и особенно философии. Он настойчиво подчеркивал, что отечественное любознательное должно стать философским выражением этого предания — и только тогда оно принесет миру действительно новое слово. Киреевский сформулировал стратегическую цель, достичь которую после него старались несколько поколений отечественных мыслителей. По выражению Н.О. Лосского, его идеи составили своего рода «программу русской философии».

Сам Киреевский, к сожалению, успел осуществить лишь очень немного из этой программы. В статьях «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852), «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856) и в набросках к большой философской работе (изданных посмертно под названием «Отрывки») он только намечает контуры будущей философской системы, останавливаясь больше всего на вопросах гносеологических. Неожиданная смерть в 1856 г. помешала довести задуманное до конца. Однако и в тех немногих философских произведениях, которые он успел дописать, Киреевский сумел сформулировать принципиально важные для славянофильства мысли.

Как и другие славянофилы, он считал, что европейская цивилизация пребывает в состоянии кризиса. Это утверждение на первый взгляд может показаться парадоксальным, ведь никогда Европа не развивалась успешнее, чем в XIX в. В европейских странах завершалась техническая революция, бурно росла наука, перед европейской культурой открывались невиданные просторы познания. Пытливый ум ученых проникал и в бездонные пространства космоса (был открыт Нептун — последняя планета Солнечной системы), и в бесконечные бездны материи (с помощью усовершенствованного микроскопа была впервые исследована живая клетка), и в многовековую толщу времени (изучение ископаемых останков позволило реконструировать исчезнувшие виды древних животных).

Развитие науки шло рука об руку с развитием техники, научившейся запрягать укрощенные разумом силы природы в телегу прогресса. Человек освоил энергию пара — и вот уже пароходы бороздят моря и океаны, поезда мчатся по железным дорогам, дымят трубы заводов и фабрик. Следом происходит открытие электромагнетизма и возникновение электротехники — на дно Атлантического океана ложится трансконтинентальный телеграф, соединивший Старый и Новый свет. С географической карты исче-

зают последние «белые пятна». Мир становится меньше, безопаснее, удобнее. Казалось, скоро телега прогресса превратится в комфортабельный экипаж, и сбудется лозунг Ф. Бэкона: «знание — сила». Ибо никогда еще европейская цивилизация не была так уверена в могуществе человеческого разума, в его способности покорить мир.

Но вместе с научно-техническим прогрессом в Европу пришли невиданные по масштабу войны, жесточайшая эксплуатация человеческого труда, кровопролитные революции. Наряду с очевидным материальным расцветом европейская цивилизация переживала в XIX в. и столь же очевидный кризис. Это видели не только славянофилы, но и многие современные им мыслители.

На вопрос «в чем причина этого кризиса?» отвечали по-разному. Социалисты, например, утверждали, что она таится в неправильном устройстве общества. Киреевский же считал, что дело в неправильных духовных началах, лежащих в основе западной цивилизации. Как и другие славянофилы, он не отвергал Запад сам по себе, но считал, что Запад болен и ставил диагноз болезни, от которой страдает Европа. Диагноз этот был — рационализм. Киреевский утверждал, что, признав рассудок высшим авторитетом, европейская цивилизация запустила *«самодвижущийся нож разума»*, уничтожающий живую действительность и оставляющий после себя *«безотрадную пустыню»*.

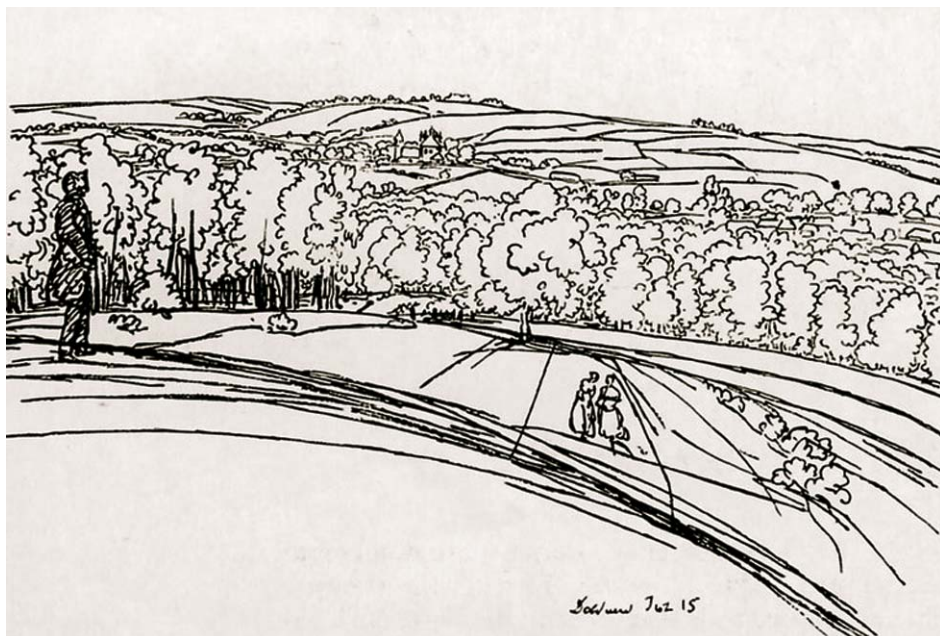
Одностороннему рассудку недоступно целостное восприятие действительности, он неизбежно схематизирует, упрощает мир. *«Познание рассудочное не обнимает действительности познаваемого»*, — пишет Киреевский.



### Это интересно

Рационалист воспринимает лишь схему вещи, а не вещь целиком. Он похож на слепого, который знает математические законы распространения света, но не знает, что такое свет сам по себе. Представьте луг с благоухающими травами, прекрасными цветами, жужжанием пчел, стрекотанием кузнечиков и — представьте себе карту этого луга, на которой все великолепие природы превратилось в два-три топографических знака. Так рассудок многообразную сложность жизни превращает в стройную простоту схемы. Это удобно для прикладных целей, но когда такая картина мира принимается за абсолютную истину, она подменяет подлинную действительность. *«Логическое сознание, переводя дело в слово, жизнь в формулу, схватывает предмет не вполне, уничтожает его действие на душу. Живя в этом разуме, мы живем на плане, вместо того, чтобы жить в доме, и, начертав план, думаем, что строим здание»*, — рассуждал Киреевский в письме А. С. Хомякову.





**Вид на село Долбино от усадьбы Киреевских.**

**Рис. В. А. Жуковского. 1815 г.**

Из опустошенного рассудком мира исчезают религиозная вера и эстетическое наслаждение, нравственный подвиг и бескорыстное самопожертвование — ведь все эти качества предполагают служение сверхрациональным ценностям, а *«всеобъемлющий и всегубительный рационализм»* не терпит соперников и не позволяет поклоняться ничему кроме самого себя. Он уничтожает веру, а вместе с ней — и человека, ибо *«человек — это его вера»*. Рационалистически упрощая и схематизируя мир, человек схематизирует и упраздняет самого себя.

Именно это произошло в европейской цивилизации, в которой из-за рационализма человек *«оторвался от всякой связи с действительностью и сам явился на земле существом отвлеченным, как зритель в театре, равно способный всему сочувствовать, все одинаково любить, ко всему стремиться под условием только, чтобы физическая личность его ни от чего не страдала и не беспокоилась. Ибо только от одной физической личности не мог он отрешиться своею логическою отвлеченностью»*.

*Потому не только вера утратилась на Западе, но вместе с ней погибла и поэзия, которая без живых убеждений должна была обратиться в пустую забаву и сделалась тем скучнее, чем исключи-*



**И. В. Киреевский.**  
**Эскиз к портрету работы**  
**Э. А. Дмитриева-Мамонова**

*тельное божество, в которое верят нелицемерно и которому повинуются».*

Кризис Запада, таким образом, можно определить как кризис духовный, антропологический. Посреди чудес технического прогресса человек останавливается в тоске и растерянности. Он обнаруживает, что теряет свободу и самостоятельность, становится деталью огромной фабрики, в которую постепенно превращается мир.

Несчастье западной цивилизации, по мнению Киреевского, заключено в том, что в ней становится невозможным духовное бытие человеческой личности, что в ней «отменяется человек» и торжествует машина. Тютчев и Тургенев не могли примириться с поглощением человека безличным космосом, Белинский не мог смириться с подчинением индивидуума Абсолютной Идее, Герцен протестовал против порабощения человека слепой силе случайности, Киреевский не хотел соглашаться с эрозией личностного начала в современной ему европейской цивилизации.

Рационализм, ставший «зародышем смерти» западной культуры, развился в ней постепенно. Родоначальником европейского рационализма Киреевский считал Аристотеля. Аристотелевская философия способствовала распространению рационализма в

*тельнее стремилась к одному воображаемому удовольствию.*

*Одно осталось серьезное для человека — это промышленность, ибо для него уцелела одна действительность бытия: его физическая личность. Промышленность управляет миром без веры и поэзии. Она в наше время соединяет и разделяет людей; она определяет отечество, она обозначает сословия, она лежит в основании государственных устройств, она движет народами, она объявляет войну, заключает мир, изменяет нравы, дает направление наукам, характер — образованности; ей поклоняются, ей строят храмы, она действи-*

древнем мире. Особенно восприимчивой к его отравляющему действию оказалась римская культура, откуда вместе с *«великолепным обманом римского просвещения»* рационализм проник в католичество. После отделения Римской Церкви от Вселенского Православия в 1054 г. склонность к рационализму окончательно возобладала на Западе. Ее проявлением стала схоластика, эта, по выражению А. С. Хомякова, *«многовековая диалектическая игра»*. Затем рационализм продолжил свое триумфальное шествие в Реформации и окончательно восторжествовал в философии Нового времени.

Вершины своего развития, своего *«последнего всевещающего вывода»* он достиг в философии Гегеля. В гегельянстве «отвлеченный разум» дошел до своих Геркулесовых столпов, до последних пределов, поскольку нельзя придумать ничего более рационалистического, чем отождествление понятия и бытия. В гегельянстве западному человеку *«все бытие мира является прозрачной диалектикой его собственного разума, а его разум — самосознанием всемирного бытия»*, — пишет И. В. Киреевский.

Гегель утверждает, что весь мир возникает в результате мышления. У этого мышления нет носителя: есть мысль, но нет того, кто мыслит. Понятия развиваются сами по себе, по законам диалектической логики, их развитие не имеет субстрата, но, повторим, именно в результате этого развития возникает все сущее. Показать, как это происходит, совершить головокружительный прыжок от понятия к действительности — вот задача, которую поставил перед собой Гегель. Решая ее, он создал грандиозную философскую систему, в которой весь мир был сведен к логической формуле, к голой схеме, стал, по выражению Н. А. Бердяева, *«тенью тени»*. Однако гегельянский панлогизм, считает Киреевский, не мог *«удовлетворить внутреннему требованию действительности, которое лежит в душе человека»*. Ведь человек не может жить *«на плане»*, он ищет чего-то более осязаемого, чем логическая формула, и чего-то более содержательного, чем тень. Поэтому *«чувство недовольства и безотрадной пустоты легло на сердце людей»* Запада.

Европейская мысль, двигаясь по пути рационализма, взошла на пик гегельянства. Казалось, что с этой вершины должен открыться прекрасный вид на цветущую долину, где всякий жаждущий истины утолит свою жажду. На самом деле оттуда оказалась видна лишь унылая безжизненная пустыня. Дорога рационализма завела в тупик, дальше идти по ней некуда. Для того чтобы выйти

из тупика, нужно отказаться от *«отвлеченно-рационального способа мышления»*, возобладавшего на Западе. Этот способ мышления обречен на неполноту, односторонность, поскольку абсолютизирует лишь одну из познавательных сил человека — его рассудок. Романтики пытались найти выход, абсолютизируя другую познавательную силу человека — эстетическое чувство. Однако эта новая крайность оказалась не лучше, чем прежняя: исключительное развитие эстетического чувства не более приближает к истине, чем исключительное развитие рассудка.

В противоположность рационалистам и романтикам И. В. Киреевский считал, что для познания истины нужен *«цельный разум»* — не одна из способностей человека, но все они в целом. Необходимо *«собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство»*.

Осуществив это, сосредоточив свои способности воедино, человек достигает цельности, обретает полноту существования, иначе говоря — осуществляется как личность.

В обыкновённом положении человека как бы и нет: он распадается на хаос своих состояний. Большую часть своей жизни он рассеян, живет то одной, то другой способностью, и очень редко он собран, сосредоточен и является самим собою. Обычно человек похож на оркестр, в котором нет дирижера, а все инструменты играют вразнобой.



#### Это интересно

В справедливости этого наблюдения легко убедиться на собственном опыте, проследив за собой в какой-нибудь момент жизни. Например, когда вы находитесь на занятии, ваш рассудок понимает, что нужно слушать преподавателя (иначе не сдашь экзамен) и пытается усвоить его объяснения. Тело устало и хочет спать. Воображение то и дело улетает прочь и рождает в голове образы из просмотренного недавно кинофильма. Любопытство заставляет подглядывать в тетрадь соседа. И так далее, и так далее. Если вы попытаетесь сосредоточиться, то увидите, как это трудно. Уже через несколько минут ваше внимание опять начнет развлекаться разными впечатлениями.



Путь цельного разума — это путь преодоления раздробленности, путь собирания себя. Но для постижения какой истины необходим цельный разум? Понятно, что речь идет не о частных истинах (например, истинах науки или искусства — для их постиже-

ния достаточно отдельных способностей человека, но не нужен человек целиком). Речь идет об Истине абсолютной, Истине, придающей смысл всему мирозданию. Иначе говоря, речь идет о Боге.

Истина — это не «Что», а «Кто», утверждает И. В. Киреевский. Истина — это не Абсолютная Идея, а Абсолютная Личность. Ее невозможно постичь, заключив в рамки логических понятий, математических формул или эстетических образов, с Ней можно лишь встретиться. Но встретиться с Личностью может лишь другая личность. Поэтому-то человеку и необходимо восстановить личностный статус своего бытия, ведь никаким другим способом он не сможет прикоснуться к Истине. Чтобы приобщиться Истине, нужно стать личностью. И обратно — чтобы стать личностью, нужно приобщиться Истине.

Именно в устремлении к Богу *«восстанавливается существенная личность человека в ее первоначальной неделимости»*. Человек становится личностью в устремлении к Личному Богу — такова краткая формула гносеологии и онтологии Киреевского. «Только как живая, борющаяся, напрягающаяся, растущая, преобразующая и освящаемая личность, конкретная и живущая подлинной и целостной жизнью, можем мы прикасаться к Абсолютной Истине, ибо она есть конкретная и живая, реальная Личность Бога», — поясняет ее Н. С. Арсеньев.

В своем учении о *«цельном знании»* он, по словам Н. С. Арсеньева, «сознательный и верный ученик мистики Православного Востока. Его учителя — Исаак Сирий (в первую очередь), Макарий Египетский, авва Дорофей, Иоанн Лествичник, Варсонофий и Иоанн, другие наставники внутренней жизни, в том числе Оптинские старцы»<sup>1</sup>. Понятие цельности, развиваемое И. В. Киреевским, — это перевод на философский язык основной цели православной аскетики — задачи «собрать себя из рассеянности, из дурной множественности — в единство» (С. С. Хоружий), или, по выражению преподобного Макария Великого, «собрать в любовь ко Господу рассеянное по всей земле сердце».

Таким образом, Киреевский в своей гносеологии решил задачу, которую сознательно сам перед собой поставил: философски эксплицировать (выразить) православное духовное предание.

---

<sup>1</sup> Арсеньев Н.С. Учение Киреевского о познании истины // *Он же. Дары и встречи жизненного пути.* Frankfurt am Main: Посев, 1974. С. 240–241. К этому перечню следует добавить преп. Максима Исповедника, некоторые сочинения которого Киреевский хорошо знал.

**Религиозная философия А. С. Хомякова.** Рядом с именем И. В. Киреевского в истории славянофильства стоит имя Алексея Степановича Хомякова (1804 – 1860). Внешняя сторона жизни Хомякова не изобилует сколько-нибудь драматическими событиями. Вот основные вехи его биографии. Он родился в старинной дворянской семье и получил прекрасное домашнее образование, благодаря которому уже с детства владел французским, немецким, английским, латинским и древнегреческим языками. Образование было продолжено учебой у профессоров Московского университета. В 1821 г. Хомяков, успешно сдав экзамен, получил степень кандидата математики.



### Это интересно

В этом же году однажды ночью в доме Хомяковых поднялась тревога. Обнаружилось, что Алексей Степанович исчез. Посланная на розыски погоня едва успела перехватить беглеца на одной из московских застав. При юноше был фальшивый паспорт, длинный нож и немного денег — с помощью этого нехитрого снаряжения семнадцатилетний Алексей надеялся добраться до Греции и принять участие в начавшемся там национально-освободительном восстании против турок. Замысел не удался, но идея политического возрождения единоверных России народов (греков и славян) навсегда стала одним из задушевных убеждений Хомякова.



Родители решили предоставить военной энергии Хомякова более безопасный выход и в 1822 г. отдали сына в военную службу. Хомяков служил в гвардии, в составе гусарского полка участвовал в русско-турецкой войне 1828 – 1829 гг. (в сражении под Шумлой он был ранен и за проявленную храбрость удостоился ордена). После окончания войны Хомяков вышел в отставку в чине штаб-ротмистра и повел размеренную жизнь московского барина: летом — в своих деревенских поместьях, зимой — в Москве. В 1836 г. Хомяков счастливо женился на сестре поэта Н. М. Языкова Екатерине Михайловне. С тех пор его жизнь проходила в заботах о воспитании детей, хлопотах по управлению имениями, приемах гостей, выездах с женой на балы и в театры.

Но за всеми житейскими заботами Хомяков не забывал о творчестве, хотя был тяжел на подъем и не любил систематических занятий, так что друзьям приходилось буквально запирать его в комнате, чтобы заставить закончить начатую литературную работу. Поражает разнообразие талантов Хомякова. Уже в 1820-е годы Хомяков стал известен как стихотворец — один из блестящих представителей пушкинской плеяды, многие его лирические сти-



хотворения по праву относят к золотому фонду русской литературы. Написанная Хомяковым драма «Ермак» (1826) заслужила благосклонный отзыв Пушкина и была с большим успехом поставлена на сцене Малого театра в Санкт-Петербурге (1829). Кроме литературы Хомяков пробовал свои силы и в живописи. Стремясь развить талант художника, в 1825 г. он специально ездил в Париж, где научился письму масляными красками.

Хомяков занимался сравнительным языкознанием, экономикой, писал огромный труд по философии истории (шутливо названный друзьями Хомякова «Семирамидой»), публиковал за границей богословские статьи на французском языке. С литературно-художественными и научными занятиями причудливо сочетались и другие, весьма необычные для поэта и философа увлечения: Хомяков разыскивал полезные ископаемые в Тульской губернии, придумывал новые рецепты винокурения и сахароварения, изобретал машины и механизмы (приспособление для укатывания снега на зимних дорогах, паровую машину с двойным давлением, дальнобойное ружье, особые артиллерийские снаряды), успешно лечил своих крестьян во время эпидемий холеры<sup>1</sup>.

Еще одной областью увлечений Хомякова был спорт. Он завоевывал призы в соревнованиях по стрельбе в цель, отлично ездил верхом и превосходно фехтовал, очень любил охоту, развил в себе физическую силу до того, что, по воспоминаниям дочери, мог, взявшись руками за вертикальный брусок двери, вытянуться горизонтально в воздухе и «едва ли не первым в России занялся



**Е. М. Хомякова. 1830-е гг.**

---

<sup>1</sup> К крестьянам Хомяков вообще относился очень внимательно, они на протяжении нескольких поколений хранили благодарную память о своем помещике и еще в 1905 г. вспоминали, что «очень он был справедливым».

теоретическими проблемами спорта, — впервые употребив это английское слово на русском языке (статья «Спорт, охота», 1845)»<sup>1</sup>.

Хомякову нравилось мериться силами не только в спортивном, но и в интеллектуальном споре. Отличаясь прекрасной памятью, огромной начитанностью и колоссальной эрудицией, он был непременным участником дискуссий, происходивших в московских салонах между западниками и славянофилами. В памяти свидетелей и участников этих споров он остался именно таким — оживленным, говорливым человеком, всегда готовым вступить в словопрения и отстаивать мысль, казалось, специально выдуманную для того, чтобы раззадорить и поддразнить собеседников. Если прибавить к этому склонность к шуткам и мистификациям, проявлявшуюся даже в публицистических статьях Хомякова (например, в начале статьи «Англия» он невозмутимым тоном развивает комичную идею о том, что англичане произошли от угличан — и невозможно понять: пишет ли автор это всерьез или просто подтрунивает над своими читателями), то будет понятно, почему многие считали Хомякова человеком пустым и поверхностным.



### Это интересно

В его энциклопедичности видели дилетантизм, в любви к дискуссиям — болливость, а в веселости — пустое пересмешничество. Например, С.М. Соловьев пренебрежительно называет его в своих воспоминаниях «скалозубом по природе», а А.И. Герцен в «Былом и думах», рисует Хомякова, хотя и умным, но вздорным собеседником: «Ум сильный, подвижный, богатый средствами и неразборчивый на них, богатый памятью и быстрым соображением, он горячо и неутомимо проспорил всю свою жизнь. Боец без усталости и отдыха, он бил и колол, нападал и преследовал, осыпал островами и цитатами... Необыкновенно даровитый человек, обладавший страшной эрудицией, он, как средневековые рыцари, караулившие Богородицу, спал вооруженный. Во всякое время дня и ночи он был готов на запутаннейший спор и употреблял для торжества своего славянского воззрения все на свете — от казуистики византийских богословов до тонкостей изворотливого легиста... Хомяков знал очень хорошо свою силу и играл ею; забрасывал словами, запугивал ученостью, надо всем издевался, заставляя человека смеяться над собственными верованиями и убеждениями, оставляя его в сомнении, есть ли у него у самого что-нибудь заветное...»



Однако расхожее представление о Хомякове как о болтуне и казуисте было ошибочным. Таким Хомяков виделся тем, кто не знал его близко, кто не подозревал, что под маской неутомимого спорщика и общительного весельчака скрывается глубоко чувст-

<sup>1</sup> Кошелев В.А. Парадоксы Хомякова // Хомяков А.С. Сочинения в двух томах. Т. 1. Моск. филос. фонд, 1994. С. 4.

вующая и сострадательная душа, живущая богатой внутренней жизнью. Основой этой внутренней жизни Хомякова была вера. Выросший в крепкой традиции религиозной семье, он унаследовал от матери безусловную преданность православию. В жизни Хомякова не было такого периода, когда бы он не выполнял церковных уставов. В любых обстоятельствах (даже в военном походе, за границей или на великосветском обеде) Хомяков соблюдал все положенные церковным уставом посты, часто ходил в храм, каждый день читал Евангелие и много молился дома. В этом не было нечего нарочитого, ханжеского, демонстративного. Напротив, Хомяков старался делать это просто и незаметно, не обращая на себя особого внимания. Но именно эта жизнь, жизнь веры и молитвы, была настоящей жизнью Хомякова.



**А. С. Хомяков. Эскиз портрета работы Э. А. Дмитриева-Мамонова**



### Это интересно

Заглянуть за маску балагура, которую принимал на себя Хомяков в обществе, удалось немногим. Один из них — близкий друг Хомякова Ю. Ф. Самарин — рассказывает следующую историю, произошедшую вскоре после кончины жены Хомякова: «Раз я жил у него в Ивановском. К нему съехались несколько человек гостей, так что все комнаты были заняты, и он перенес мою постель к себе. После ужина, после долгих разговоров, оживленных его неистощимой веселостью, мы улеглись, погасили свечи, и я заснул. Далеко за полночь я проснулся от какого-то говора в комнате. Утренняя заря едва-едва освещала ее. Не шевелясь и не подавая голоса, я начал всматриваться и вслушиваться. Он стоял на коленях перед походной своей иконой, руки были сложены крестом на подушке стула, голова покоилась на руках. До слуха моего доходили сдержанные рыдания. Это продолжалось до утра. Разумеется, я притворился спящим. На другой день он вышел к нам веселый, бодрый, с обычным, добродушным своим смехом. От человека, всюду его сопровождавшего, я слышал, что это повторялось почти каждую ночь...».



Главный философский вопрос, который занимал Хомякова, — это вопрос о совместимости единства и свободы. И во времена славянофилов, и сейчас широко распространено мнение о том, что это



**А. С. Хомяков. Фото К. Бергнера.  
1855–1860-е гг.**

начала антагонистические, что свобода и единство — два противоположных и несоединимых полюса.

Свобода (в общественном ее измерении) проявляется в успешности, в способности индивидуума самоутвердиться и наиболее полно реализовать себя в конкурентной среде. Мир, устроенный на началах свободы, — это арена соперничества, соревнования, он находится в состоянии, если и не войны всех против всех (как учил Гоббс), то уж точно — соперничества всех со всеми. Противоборство между индивидуумами ограничено в нем только правилами — законами, которые не позволяют соревнованию превратиться в вой-

ну, а участникам его — начать проливать кровь вместо пота. Но единство правил — лишь внешнее, а не сущностное. В сущности же, каждый участник этого всемирного ристалища абсолютно автономен, независим ни от чего и ни от кого, опирается лишь на самого себя и верит лишь в самого себя.

Единство (в общественном его измерении) проявляется в порабощении всякой индивидуальности авторитету власти. Мир, устроенный на началах единства — это мир, в котором не остается места для самобытности и своеобразия. Он похож на возведенное искусным архитектором здание, в котором нельзя изменить положение ни одного камня. Чтобы сохранить его в целости, нужно каждый из них зафиксировать на своем месте. Так и в обществе, построенном на началах единства, необходимо силой удерживать индивидуума в отведенных ему рамках — не по причине ненависти ко всему индивидуальному, а для блага целого.

Таким выглядит расхожее представление о свободе и единстве как двух путях развития общества. Первого пути придерживаются либералы, второго — консерваторы, Хомякову же оба они казались неприемлемыми. Он считал, что единство и свобода совместимы друг с другом, и более того — их соединение естественно и

необходимо для западной цивилизации, ведь «наука признала, что новый европейский мир создан христианством», а «христианство, в полноте своего божественного учения, представляло идеи единства и свободы, неразрывно соединенные в нравственном законе взаимной любви» (статья «<По поводу Гумбольдта>»). Именно соединение свободы и единства является христианским общественным идеалом. Но Европа не смогла усвоить его.

Под влиянием древнеримской культуры с ее юрицизмом и формализмом западный человек стал воспринимать свободу и единство как силы антагонистические. Сначала в Европе восторжествовала одна из них — единство, абсолютизированное в католицизме, затем другая — свобода, абсолютизированная в протестантизме. Таким образом, Европа шла то путем единства без свободы, то путем свободы без единства.



### Это интересно

Римскую культуру Хомяков считал роковым проклятием Запада. Все народы, существовавшие в мировой истории, он делил на исповедующих «кушитские» религии и на исповедующих «иранские» религии. Кушитство понималось им как господство необходимости, материальности и рационализма, иранство — напротив, как господство свободы, духовности и веры. Чуть ли ни единственным представителем иранского начала в древнем мире были евреи, а самым ярким представителем кушитского — римляне. Римская цивилизация, по мнению Хомякова, носила «юридический характер». Отношения между людьми в ней регулировались не законами любви, а законами «внешней правды», юриспруденции. Право собственности заслоняло там человека. Римская цивилизация имела шанс стать более духовной, усвоив христианскую веру, но вместо этого она сама отравила западное христианство ядом рационализма и юрицизма. Варварские завоевания еще более увеличили степень дискретности, раздвоенности западного мира, поскольку привели к его внутреннему разделению на покоренных и покорителей. Таким образом, и форма принятия христианства (от Рима), и способ наследования античной культуры (от Рима), и способ образования государства (через завоевания) способствовали тому, что западная культура оказалась бессильна не то что осуществить, но даже осознать христианский двуединый идеал свободы и единства.



Но есть и третий путь, отличный от пути «латино-протестантского» — путь «*тождества единства и свободы, проявляемого в законе духовной любви. Таково православие*». Им шла Древняя Русь.

Славянофилы идеализировали Древнюю Русь, противопоставляя ее Западу как пример органичного сочетания единства и свободы. Так, И. В. Киреевский считал, что начала русской образованности были диаметрально противоположны западным: Русь

приняла от Византии христианство в неповрежденном рационализмом виде, античное наследие она усвоила в греческой (более духовной, чем римская) форме, наконец, в основу русской государственности было положено не завоевание (призвание варягов было добровольным и не оставило заметного следа в русской истории), а принятие христианской веры, *«внутреннее устройство нравственных понятий»*. Русь не знала вражды сословий. Если на Западе отношения между людьми регулировал формальный закон, то в Древней Руси — обычай, только изредка фиксировавшийся письменно. Западное общество было внутренне разобщено и антагонистично, древнерусское — органично и едино.

Хомяков был согласен с таким взглядом на русскую историю лишь отчасти. Он менее других славянофилов был склонен идеализировать Древнюю Русь, а тем более — современную ему Россию. Соглашаясь с мыслью И. В. Киреевского о более духовных, чем на Западе, началах русской цивилизации, Хомяков в то же время считал, что Русь далеко не всегда сохраняла верность этим началам. В одном из стихотворений он писал, что на нее

увы! как много  
Грехов ужасных налегло!

(«России», 1854 г.)

Грех России — это и междоусобные княжеские войны, и *«двоедушие Москвы»*, и покорность монголам, и кровавые безумства Смутного времени, и многое другое. Еще больший грех — грех гордости — приняла на себя Россия, пойдя за Петром и променяв таким образом величие внутреннее на внешнее. В эпоху петровских преобразований развитие внешней государственной силы сделалось главной целью, о внутреннем же, нравственном совершенствовании забыли. Начали вводить западные учреждения, западный быт и одежду. Русский язык наполнился огромным количеством иностранных слов. Следствием западного влияния стало, по мнению Хомякова, и постыдное введение крепостного права, *«если можно назвать правом такое наглое нарушение всех прав»*. Россия в лице своего высшего класса погрузилась в пучину греха и забвения веры. Однако низшие слои, народ, остались верны христианскому идеалу единства и свободы. Свидетельством этого является сохранение в русской деревне крестьянской общины («мира»), которой Хомяков, как и другие славянофилы, придавал особое значение.

*«Славянская сельская община, русский мир» — это «лучший, святейший остаток народной старины, которому должна была бы подражать и завидовать вся остальная Европа», считал он. Это образец «живого единства», в котором «все отдельные члены, частные лица, теряют свою строптивую личность, а община выступает как нравственное лицо». Крестьянский «мир» является исторической реализацией христианского нравственного идеала, «корнем и основой» народного быта. В нем органично сочетаются единство и свобода. Об этом Хомяков писал в статьях «О сельской общине», «Письмо в Петербург по поводу железной дороги», «Об общественном воспитании в России» и др. Но в конце концов он приходит к убеждению, что полное соединение этих двух начал возможно лишь в Церкви.*

Тема Церкви вошла в творчество Хомякова в 1844 г., когда он вступил в ученую переписку с английским богословом В. Пальмером, собиравшемся перейти из англиканства в православие. Предметом ее стала экклезиология (или экклесиология, от греч. «экклесиа» — Церковь) — учение о Церкви. Необходимость квалифицированно отвечать прекрасно образованному корреспонденту на вопросы о православной вере заставила Хомякова углубиться в богословскую проблематику, которая с тех пор стала для славянофила главной. Примерно в это время он написал трактат «Церковь одна» — свое самое знаменитое богословское сочинение.



### Это интересно

По склонности к розыгрышам и мистификациям или из других соображений Хомяков скрывал авторство этого трактата. Он выдавал его за перевод на русский язык некоей греческой рукописи, найденной его покойным другом Д. А. Валуевым во время путешествия по Европе. В 1848 г. Хомяков с помощью Жуковского сделал попытку опубликовать свое сочинение за границей. Попытка эта не удалась, и трактат увидел свет лишь после смерти Хомякова, в 1864 г.



В 1850-х годах Хомяков издал за границей три брошюры на французском языке под названием «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях», приняв участие в европейской полемике, развернувшейся вокруг статьи Ф. И. Тютчева «Папство и римский вопрос». В 1860 г. он опубликовал ряд богословских статей во французском журнале «Христианский союз» («L'Union Chrétienne»). Перечисленные статьи и трактаты составляют корпус богословских сочинений Хомякова и являются вершиной его творчества.

Главная их тема, как уже говорилось выше, — Церковь. Хомяков свидетельствует о ней как о такой реальности, в которой не частично (как, например, в общине), а во всей полноте сочетаются единство и свобода. Подобное соединение единства и свободы Хомяков называет соборностью. «„Соборный“: одно это слово содержит в себе целое исповедание веры, — утверждает он. — Собор выражает <...> идею единства во множестве». Соборность есть «единство свободное и органическое, живое начало которого есть Божественная благодать взаимной любви».

Хомяков пишет о Церкви (а Церковью он признает лишь Православную Церковь) не как об организации, а как об организме — целостном, духовном. «Церковь не доктрина, не система и не учреждение. Церковь есть живой организм, организм истины и любви, или, точнее: *истина и любовь как организм*», — поясняет его мысль Ю. Ф. Самарин. Члены Церкви являются частицами этого организма, но не теряют своей самостоятельности и свободы. Никто не может войти в Церковь иначе, как свободным выбором: «она принимает в свое лоно только свободных». Войдя в нее, человек не теряет, а обретает

свободу, поскольку «находит в ней самого себя, но не себя в бессилии своего духовного одиночества, а в силе своего духовного, искреннего единения с своими братьями, с своим Спасителем».

Единство Церкви зиждется на любви, этой, по выражению С. С. Хоружего, «связующей силе соборности». Любовь в данном случае должна пониматься не как эмоция и не как нравственное чувство, а как особая бытийная сила, божественная по своему происхождению. Она — дар свыше. «Взаимная любовь, дар благодати, есть то око, которым христиа-



Юрий Федорович Самарин (1819–1876).  
Портрет работы И. Крамского. 1878 г.



нин зрит божественные предметы». Соборность — это «единство по благодати Божией, а не по человеческому установлению». Церковь — не человеческий, но Богочеловеческий организм, это «единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати». И в этой чудесной реальности соборности нет никакого противоборства между единством и свободой.

На каких источниках основывал Хомяков свою экклесиологию? Исследователи указывают на различные возможные влияния (например, сочинений немецкого теолога Мёлера), но главным источником был собственный религиозный опыт. «Хомяков исходит из внутреннего опыта Церкви..., — пишет протоиерей Георгий Флоровский. — Он не столько конструирует или объясняет, сколько именно описывает. В этом и сила его. Как очевидно, он описывает реальность Церкви, как она открывается изнутри, через опыт жизни в ней. В этом отношении богословие Хомякова имеет достоинство и характер свидетельства».

Категория соборности сохраняет свою первостепенную значимость для Хомякова и при его занятиях вопросами гносеологии. К гносеологической проблематике Хомяков обратился в последние годы жизни, когда после смерти И. В. Киреевского, продолжая философские штудии покойного друга, он написал статьи «По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского», «Первое письмо о философии Ю. Ф. Самарину», «Второе письмо о философии Ю. Ф. Самарину».

Как и И. В. Киреевский, Хомяков отрицательно относится к рационализму и к его чистейшему выражению в западной культуре — гегельянству. Гегель, по мнению Хомякова, попытался вывести действительность из понятия, «создать мир без субстрата». Попытка эта завела европейскую философию в тупик.

В поисках выхода некоторые европейские мыслители бросились в противоположную гегельянству крайность — в материализм. Они надеялись найти недостающий субстрат мирового развития в материи. Но материализм мог удовлетворить лишь поверхностные умы, его знамя поднимали скорее под влиянием политических страстей, чем философских размышлений. Беспристрастный анализ, считает Хомяков, легко обнаруживает несостоятельность материализма.

«Ничего не существует, кроме движущейся материи» — утверждают материалисты, но при этом избегают давать термину

«материя» четкое определение. Если дать его, то обнаружится роковое для материализма противоречие. Понятие материи (вещества) предполагает свойства измеримости, делимости, осязаемости — все это его необходимые предикаты, без них оно *«мыслимо быть не может»*. Признавая материю бесконечным субстратом всего мироздания, материалисты приписывают ей прямо противоположные свойства. Они утверждают, что она бесконечна. Но это значит — неизмерима (ибо нельзя измерить бесконечное), неделима (ибо нельзя разделить бесконечное), неосязаема (ибо бесконечное не может быть дано ни в каком чувственном восприятии). Материалисты приписывают понятию материи предикаты, прямо противоположные его содержанию. Что же получается в результате? Бессмыслица. Сказать, что *«вещество есть бесконечный субстрат всего сущего»*, считает А.С.Хомяков, так же бессмысленно, как сказать *«круглый квадрат, зеленый звук, громкий пуд или что-нибудь в том же роде. Это звуки, а не слова, это потрясения глотки, а не мысли, или, как говорит Шеллинг, это мысль, при которой ничто не мыслится»*. *«Материализм, подвергнутый испытанию логики, обращается в бессмысленный звук»*. Он не в силах вывести западную философию из кризиса, потому что опирается на *«смутный и чувственный образ»*, а не на логически выверенное понятие и, следовательно, является скорее верованием или суммой обыденных представлений, чем философской системой.

Бессмысленно пытаться обойти тупик рационализма по непроходимым тропинкам материалистического учения. Как и И.В.Киреевский, Хомяков полагал, что необходимо изменить само направление пути, сам способ мышления. Развивая вслед за И.В.Киреевским концепцию «цельного разума», он считал, что для постижения истины необходима цельность познавательных сил человека, при этом особое значение имеет соединение рассудка с волей, и в познании выделяются три этапа. Первый, начальный этап — этап *«веры»*, *«живознания»*, когда реальность воспринимается непосредственно, во всей цельности и полноте. На втором этапе это восприятие подвергается анализу рассудка. Высший, третий этап А.С.Хомяков называет *«всецелым разумом»*. К нему можно взойти, лишь покорив свои умственные силы *«закону любви»* — высшему закону мироздания. *«Недоступная для отдельного мышления, истина доступна только для совокупности мышлений, связанных любовью»*, — учит А.С.Хомяков. Многое в его рассуждениях, особенно о воле и о первой стадии позна-

ния, напоминает учение немецкого философа Якоби, который еще в конце XVIII в. критиковал рационализм Канта. Но вполне самостоятельна и оригинальна идея о том, что истина доступна лишь совокупности мышлений, связанных любовью — в этом утверждении опять сказывается столь важная для Хомякова тема соборности.

**Славянофильский кружок в 1840 – 1860-х годах.** Идеальный союз между Киреевским и Хомяковым стал основой славянофильского кружка. Хотя они были знакомы с ранней юности, но сложился он лишь в 1839 г., когда на одном из литературных вечеров в ответ на статью Хомякова «О старом и новом» Киреевский прочитал свою — «В ответ Хомякову», ставшую первым манифестом славянофильства. В начале 1840-х годов к этому союзу примкнули Константин Сергеевич Аксаков (1818 – 1860) и Юрий Федорович Самарин (1819 – 1876).

Ю. Ф. Самарин и К. С. Аксаков были друзьями. Оба они недавно окончили Московский университет кандидатами и теперь вместе готовились к защите магистерских диссертаций. Аксаков в прошлом был активным участником кружка Н. В. Станкевича. Некоторое время он увлекался романтизмом и даже написал в духе Э. Т. Гофмана повесть «Вальтер Эйзенберг» (1836). Во второй половине 1830-х годов Аксаков испытал сильное влияние гегельянства, сказавшееся и на его магистерской диссертации («М. В. Ломоносов в истории русского языка и русской литературы»), про которую шутили, что она написана по-немецки, хоть и русскими словами.

Гегелем увлекался и Самарин. Поскольку тема его диссертации («Стефан Яворский и Феофан Прокопович») была связана с изучением истории Церкви, он попытался приложить мерилу гегельянства к области богословия. Под влиянием философии Гегеля Самарин считал Церковь подобием Абсолютной



К. С. Аксаков. Фото 1850 г.

Идеи, развивающейся к сознанию самой себя в системе догматов. Он был убежден, что *«участь Церкви тесно, неразрывно связана с участью Гегеля»*.

Увлечение гегельянством привело Самарина и Аксакова (как и Герцена и Белинского) к религиозному кризису. Особенно драматично этот кризис переживал Самарин. *«Мне невыносимо тяжело и грустно. Я не ребенок, ты это знаешь; тебе я могу высказать все. Много ночей я провел в деревне без сна, в горьких слезах и без молитвы. Безделицу мы выкинули из нашей жизни: Провидение, и после этого может быть легко и спокойно на сердце?»* — писал он Аксакову в 1842 г.

Встреча и общение с Хомяковым имели для обоих друзей огромное значение. Под впечатлением бесед с ним сначала К. С. Аксаков, а затем и Ю. Ф. Самарин отказались от гегельянства и навсегда вернулись к церковной вере. Хомяков на всю жизнь стал для них духовным руководителем. Ю. Ф. Самарин называл его своим «наставником, учителем, другом, и во многих обстоятельствах жизни как бы просветленною моею совестью». К. С. Аксаков так любил А. С. Хомякова, что не смог пережить его смерти и скончался через два месяца после получения известия о ней. В предсмертном бреду он звал или видел своего старшего друга.<sup>1</sup>

Кроме К. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина к кружку славянофилов в 1840-е годы примкнули и другие деятели — А. И. Кошелёв, П. В. Киреевский, Д. А. Валуев, И. С. Аксаков и др. Но руководящую, центральную, по выражению Н. А. Бердяева, роль в кружке играл именно Хомяков. «Он был нашею общественною совестью, и даже совестью каждого из нас лично; он был нашею гордостью и в то же время истинною утешою; он всем нам был опора и вождь и друг и центр, нас соединявший. Он был просто необходимым элементом жизни каждого из нас», — вспоминал И. С. Аксаков.

Вторая половина 1850-х годов стала для славянофилов временем невосполнимых потерь. В 1856 г. скончались И. В. Киреевский и его младший брат П. В. Киреевский. 23 сентября 1860 г. от холеры неожиданно умер Хомяков, в декабре того же года скончался К. С. Аксаков.

---

<sup>1</sup> Из переписки Хомякова и Аксаковых (1852 – 1860) / Публ. и комм. Т. Ф. Пирожковой // Хомяковский сборник. Т. 1. Томск: Водолей, 1998. С. 146.

После этих смертей славянофильский кружок фактически распался, хотя некоторые его члены продолжали вести активную научную и общественную работу — Ю. Ф. Самарин и А. И. Кошелёв деятельно участвовали в крестьянской реформе 1861 г., И. С. Аксаков издавал газеты «День», «Москва», «Русь», в которых пропагандировал идеи славянофильства.

Нужно сказать, что славянофилы обладали гораздо большим единством воззрений, чем западники. Большею была и степень оригинальности их мысли. Но по степени распространения своих идей, по силе воздействия на молодежь славянофилы западникам решительно уступали. Если имена Белинского, Герцена, Грановского были на слуху и произносились с благоговением, то имена Киреевского и Хомякова за пределами узкого круга столичного образованного общества просто не были известны.



### Это интересно

Такая ситуация объясняется не только все более распространявшейся в России модой на либеральные или революционные настроения, но и тем, что славянофилы не имели печатной трибуны — журнала или иного периодического издания (в отличие от западников, издававших «Отечественные записки» и «Современник»). Несколько раз славянофилы предпринимали попытки создать такой орган, но всякий раз неудачно. Редактирование И. В. Киреевским журнала «Москвитянин» (1845) на третьем номере было прекращено из-за его болезни, вышедший в 1852 г. «Московский сборник» на втором томе был запрещен цензурой, такая же участь постигла газету «Парус» (1859), недолго издавался журнал «Русская Беседа» (1856–1860). В результате многое в учении славянофилов осталось недоговоренным, не до конца зафиксированным на письме, неизвестным и не оцененным современниками.



Славянофилы при жизни не имели большого числа последователей, часто воспринимались окружающими как чудачки или ретрограды, но уже в эпоху Серебряного века их идеи стали привлекать все большее и большее внимание. Постепенно стало очевидным, что именно в этих идеях намечены наиболее перспективные направления развития русской философии. Эту странную, хотя и не такую редкую в истории мировой мысли судьбу — безразличие современников и признание потомков — в одном из своих стихотворений предчувствовал Хомяков:

Счастлива мысль, которой не светила  
Людской молвы приветная весна!  
Безвременно рядиться не спешила  
В листы и цвет ее младая сила,  
Но корнем в глубь врывалась она.

И ранними и поздними дождями  
Вспоенная, внезапно к небесам  
Она взойдет, как ночь темна ветвями,  
Как ночь в звездах, осыпана цветами,  
Краса земле и будущим векам.

## Вопросы и задания

1. Прочтите рассуждение В. Ф. Одоевского из цикла «Психологические заметки».

«Есть слова, которые мы часто употребляем, не обращая внимания на их глубокое значение; мы говорим: «Это противно *внутреннему* чувству, этим возмущается *человечество*, этому *сердце* отказывается верить». Какое *чувство* породило эти выражения? Оно не есть следствие рассуждений, не есть следствие воспитания, — одним словом, не есть следствие разума. Вы видите казнь преступника; разум убеждает вас, что она необходима, но было бы противно внутреннему чувству не скорбеть о нем. Разум уверяет вас, что вы должны умерщвлять своего противника в пылу сражения, — но спросите самого храброго воина, что ощущает он, проходя по полю битвы после сражения? Ведь эти раны были необходимы, эти страдания суть необходимое следствие правой битвы, отчего же его сердце трепещет, отчего дрожь проходит по его телу, отчего его *человечество возмущается*? Отчего иногда, как самое *сердце* ваше поражено какой-либо страстью, и *рассудок* уверяет вас, что вы можете предаться ей безопасно, но еще какое-то внутреннее чувство вас удерживает?

Говорят: следствие понятий, полученных при воспитании. У индийского владельца рождаются дети, они каждый день видят, что негры не люди, что их можно сечь ежеминутно; они привыкли к этому, но вдруг в одном из детей возбуждается жалость к сим несчастным. Откуда взялось это чувство?

Следственно, есть в человеке нечто такое, что не подходит ни под одно из школьных подразделений души, что не есть ни совесть, ни сердце, ни страсть, ни рассудок и что мы назовем условно, не зная лучшего выражения, *нравственным инстинктом*, однако же не в смысле Гутчесона.

В сем нравственном инстинкте, кажется, лежит основание всех наших знаний и чувствований; он отнюдь не одинаков у всех людей; всякий имеет его в разной степени; ближайшие степени понимают друг друга, отдаленные не понимают; мы нашими знаниями и действиями должны бы развить это чувство, но мы не замечаем его в чаду внешних предметов; мы следуем указаниям страстей, расчетов, систем. К сему чувству должен обращаться ученый, а тем более поэт; ученый, обращающийся к сему чувству, поэтизирует науку, поэт делается предвещателем. Может быть, если бы люди, сбросив с себя оковы всех своих мнений, предались

сему нравственному инстинкту, тогда бы они, как разные звуки, могли составить общую гармонию; может быть, оттого тщетно мы хотим построить наши Науки, Искусство, Общество, что не хотим знать этого естественного камертона. Может быть, человек знал его и удалился от него или, лучше сказать, развивая другие свои способности, оставил нравственный инстинкт в забвении. Может быть, так и надлежало: может быть, существует порядок, в коем постепенно должны были развиваться силы человека; до времен И. Христа инстинкт был совершенно забыт; его появление современно земному странствованию Спасителя. Сие направление отразилось в изменении древних кровожадных и преступных систем, в возвышении искусства музыки на степень духовную и предпочтительно пред пластическими искусствами».

### Подумайте:

- ❖ Проанализировав этот текст, дайте развернутый ответ на вопрос: что В. Ф. Одоевский понимает под «инстинктом» и какое значение ему придает?
  - ❖ Какие характерные черты «инстинкта» в понимании В. Ф. Одоевского можно выделить?
2. В одной из заметок, посвященных христианской философии, В. А. Жуковский рассуждает о том, что такое свобода:

«Что есть свобода? Способность произносить слово *нет* мысленно или вслух. Что есть свобода гражданская? Совершенная подчиненность одному закону, или совершенная возможность делать все, что не запрещает закон. Что есть свобода в высшем смысле? Совершенная подчиненность воле Божией всегда, во всем, везде и ничему иному. В сей подчиненности заключается свобода от зла, от судьбы, от людей».

### Обратите внимание:

Жуковский утверждает, что свобода и подчиненность взаимосвязаны.

### Подумайте:

- ❖ Как Вы объясните это парадоксальное утверждение? Согласны ли Вы с ним? Попробуйте дать свое определение свободы.
3. Прочтите один из отрывков, написанных П. Я. Чаадаевым:
- «Что нужно для того, чтобы ясно видеть? Не глядеть сквозь самих себя.
- Что такое христианство? — Наука жизни и смерти.
- Что такое общественный порядок? Временное лекарство временному недугу.
- Учреждения политические, юридические, законодательные и прочие подобные, на что они? Для поправления вреда ими же сделанного.
- Куда делись варвары, истребители древнего мира? — Обратились в христиан.

Что был бы мир, если б не явился Христос? — Ничто.

Случалось ли кому видеть во сне, что дважды два пять? — Никому. — Почему же говорить, что во сне не действует разум?

Во Франции на что нужна мысль? — чтоб её высказать. — В Англии? — чтоб привести ее в исполнение. — В Германии? — чтоб её обдумать. — У нас? — Ни на что! — и знаете ли почему?»

### Подумайте:

- ❖ Какие характерные для своей философии мысли высказывает здесь П. Я. Чаадаев?
  - ❖ Какие из высказанных им в это отрывке мыслей кажутся вам наиболее интересными? Почему?
4. Прочтите два отрывка, написанные И. В. Киреевским:

«Сознание об отношении живой божественной личности к личности человеческой служит основанием для веры, или, правильнее, вера есть то самое сознание, более или менее ясное, более или менее непосредственное. Она не составляет чисто человеческого знания, не составляет особого понятия в уме или сердце, не вмещается в одной какой-либо познавательной способности, не относится к одному логическому разуму, или сердечному чувству, или внушению совести, но обнимает всю цельность человека и является только в минуты этой цельности и соразмерно ее полноте. Потому главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство и таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первоначальной неделимости.

Не форма мысли, предстоящей уму, производит в нем это сосредоточение сил; но из умственной цельности исходит тот смысл, который дает настоящее разумение мысли».

«Не для всех возможны, не для всех необходимы занятия богословские; не для всех доступно занятие любознательным; не для всех возможно постоянное и особое упражнение в том внутреннем внимании, которое очищает и собирает ум к высшему единству; но для всякого возможно и необходимо связать направление своей жизни с своим коренным убеждением веры, согласить с ним главное занятие и каждое особое дело, чтоб всякое действие было выражением одного стремления, каждая мысль искала одного основания, каждый шаг вел к одной цели. Без того жизнь человека не будет иметь никакого смысла, ум его будет счетною машиной, сердце — собранием бездушных струн, в которых свищет случайный ветер; никакое действие не будет иметь нравственного характера, и человека собственно не будет. Ибо человек — это его вера».



### Объясните:

- ❖ Почему И. В. Киреевский утверждает, что «человек — это его вера»?
- 5. Согласны ли Вы с тем взглядом на природу и человека, который выражен в стихотворении Тургенева «Природа»? Попробуйте сами написать стихотворение в прозе с таким названием.
- 6. Прочтите отрывок из статьи А. С. Хомякова «Письмо к издателю Т. И. Филиппову» (1856):

«Любовь, как требование притязательное и себялюбивое, любовь, ставящая цель в лице любящем, есть еще неотрешившийся эгоизм. Она может, как и всякая другая страсть, доходить до исступления, разгораться до безумия, опьянять до бешенства. Но в этой степени она не имеет еще ни благородства, ни нравственного достоинства. Какое бы ни было ее напряжение, она не заслуживает еще имени любви. Английский язык (сколько мне известно) один из новых европейских языков выразил эту первую степень любви словом: to like. Оно выражает любовь человека к предметам низким, неодушевленным или неразумным, или к другому человеку, признаваемому еще, как средство наслаждения, а не как цель. Истинная любовь имеет иное, высшее значение. Предмет любимый уже не есть средство: он делается целью, и любящий уравнивает его с собою, если не ставит выше себя; иначе сказать, признавая его уже не средством, а целью, он переносит на него свои собственные права, часть своей собственной жизни ради его, а не ради самого себя. Таково определение истинной, человеческой любви: она необходимо заключает уже в себе понятие духовного самопожертвования».

### Подумайте:

- ❖ Какие «степени любви» выделяет Хомяков?
- 7. В чем сходство и в чем отличие критики западной цивилизации Ф. И. Тютчевым, И. В. Киреевским, А. И. Герценом?

## Источники

1. *Веневитинов Д. В.* Стихотворения. Проза. М., 1980.
2. *Одоевский В. Ф.* Русские ночи. Отв. ред. Б. Ф. Егоров. Л.: Наука, ЛО, 1975.
3. *Одоевский В. Ф.* О литературе и искусстве. М.: Современник, 1982.
4. Русские эстетические трактаты первой трети XIX в. / Сост. З. А. Каменский. М., 1974.
5. *Жуковский В.* Проза поэта. М., 2001.

6. Жуковский В.А. Мысли и замечания // «Наше наследие». 1994. № 33. С. 46 – 65.
7. Жуковский В.А. Странствующий жид // Жуковский В.А. Полное собрание сочинений и писем. Т. IV. Под ред. А.С. Янушкевича и др. М., 2009. (Доступно на: [www.feb-web.ru](http://www.feb-web.ru)).
8. Тютчев Ф.И. Россия и Запад: книга пророчеств. Статьи, стихи. Сост. И.А. Виноградов. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 1999.
9. Тютчев Ф.И. Сочинения в двух томах / Подг. текста, сост., коммент. К.В. Пигарева. М., 1984.
10. Тютчев Ф.И. Незавершенный трактат «Россия и Европа» // Литературное наследство. Т. 97. Кн. 1. М., 1988. С. 183 – 230.
11. Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1, 2 / Отв. ред. З.А. Каменский. М., 1991.
12. Тургенев И.С. Довольно // Тургенев И.С. Полное собрание сочинений и писем в 28 томах. Т. 9. М., 1965. С. 110 – 122.
13. Тургенев И.С. Стихотворения в прозе // Тургенев И.С. Полное собрание сочинений и писем в 28 томах. Т. 13. М., 1967. С. 143 – 221.
14. Белинский В.Г. Полное собрание сочинений. Т. 11, 12 (Письма). М., 1956.
15. Герцен А.И. Полное собрание сочинений в тридцати томах. М., 1954 — «Дневник 1842 – 1845»: Т. 2 (М., 1954), «Дилетантизм в науке», «Письма об изучении природы»: Т. 3 (М., 1954), «С того берега»: Т. 6 (М., 1955), глава «Роберт Оуэн» из «Былого и дум»: Т. 11 (М., 1957).
16. Киреевский И.В. Избранные статьи / Сост. В.А. Котельников. М., 1984.
17. Киреевский И.В. Разум на пути к истине / Сост., вступ. ст. Н.Лазаревой. М., 2002.
18. Хомяков А.С. Сочинения в двух томах / Сост. В.А. Кошелев. М., 1994.
19. Хомяков А.С. О старом и новом / Сост., вступ. ст. и ком. Б.Ф. Егорова. М., 1988.
20. Хомяков А.С. Стихотворения и драмы / Вступ. статья, подг. текста и примеч. Б.Ф. Егорова. Л., 1969.

## Литература

1. Антонов К.М. Философия И.В.Киреевского. Антропологический аспект. М., 2006.
2. Бердяев Н.А. А.С.Хомяков как философ // Н.А.Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. С. 32 – 37.
3. Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена // Булгаков С.Н. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М., 1993. С. 95 – 131.
4. Володин А.И. Об историософии Герцена // «Вопросы философии». 1996. № 9.
5. Долгушин Д.В., священник. В.А. Жуковский и И.В.Киреевский: из истории религиозных исканий русского романтизма. М., 2009.
6. Зеньковский В.В. Мирозерцание И.С.Тургенева. К 75-летию со дня смерти // Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 287 – 300.
7. Канунова Ф.З., Айзикова И.А. Нравственно-эстетические искания русского романтизма и религия. Новосибирск, 2001.
8. Козырев Б.М. Письма о Тютчеве // Литературное наследство. Т. 97. Кн. 1. М., 1988. С. 69 – 131.
9. Кошелев В.А. Алексей Степанович Хомяков: Жизнеописание в документах, разысканиях и рассуждениях. М., 2000
10. Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. Князь В.Ф.Одоевский. Т.1. Ч. 1, 2. М., 1913.
11. Судьбы гегельянства: философия, религия и политика прощаются с модерном / Под ред. П. Козловски и Э. Ю. Соловьева. М., 2000 (статьи: Гайденко П.П. Является ли гегелевский монизм одним из источников пантеизма и имперсонализма? С. 31 – 44; Сербиненко В.В. Гегель и русская религиозная метафизика XIX в. С. 162 – 175).
12. Тарасов Б. Чаадаев. М., 1990.
13. Тарасов Б.Н. Историософия Ф.И.Тютчева в современном контексте. М., 2006.
14. Тихонова Е.Ю. Гуманизм Белинского как русское духовное явление // В раздумьях о России (XIX век) / Отв. ред. Е.Л.Рудницкая. М., 1996. С. 129 – 154.

15. Федор Иванович Тютчев. Краткая летопись жизни и творчества / Изд. подг. Г.В. Чагин. М., 2004.
16. Философия Шеллинга в России XIX века / Под общ. ред. В.Ф. Пустарнакова. СПб., 1998.
17. Флоровский Г.В. Искания молодого Герцена // *Он же*. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 358 – 412.
18. Флоровский Г.В. Исторические прозрения Тютчева // *Он же*. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 223 – 236.
19. Флоровский Г.В. Ф.И.Тютчев и Владимир Соловьев // *Он же*. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 344 – 358.
20. Франк С.Л. Космическое чувство в поэзии Тютчева // *Он же*. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 312 – 339.
21. Фридрих Шеллинг: pro et contra. Творчество Фридриха Шеллинга в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 2001.
22. Соловьев В.С. Поэзия Ф.И.Тютчева // *Он же*. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 465 – 482.
23. Чижевский Д.С. Гегель в России. СПб., 2007.
24. Хомяковский сборник. Т.1. Томск: Водолей, 1998.
25. Хоружий С.С. Хомяков и принцип соборности // После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 17 – 31.
26. Хоружий С.С. Алексей Хомяков и его дело, 2004.  
[http://synergia-isa.ru/?page\\_id=4301](http://synergia-isa.ru/?page_id=4301)

## ЛАВА 5.

# РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИСКАНИЯ РУССКИХ ПИСАТЕЛЕЙ XIX ВЕКА

«Философское пробуждение» 1830 – 1840-х годов затронуло, как мы видели, и художественную литературу, причем не только романтического направления. В 1830 – 1840-х годах складывается новый литературный стиль, который позже получит название «реализма». Этот термин употребляли, желая указать на то, что реализм показывает человека в контексте реальной действительности со всеми ее противоречиями и недостатками. Но не изображение этой действительности было главной целью русских писателей-классиков.

Нужно прямо сказать — русская классика живет не обличительным пафосом, она живет вечными темами. Ее интересуют не сиюминутные, социальные или политические вопросы, ее интересует человек во всей метафизической глубине его существования. «Русская литература глубоко и мучительно задумалась над судьбой человека, и задумалась с религиозной серьезностью», — пишет Н. А. Бердяев. — «Вообще русская литература была реалистической не в том внешнем смысле, который ей приписывали наши поверхностные критики. Она была реалистической в смысле религиозного, онтологического реализма, видения глубочайших реальностей бытия и жизни. И в этом смысле она была самой реалистической в мире, ей открывались последние, самые глубокие реальности духовного мира».

Творчество русских писателей буквально пронизано религиозно-философской проблематикой. Даже у таких, казалось бы, далеких от религии авторов, как И. С. Тургенев или А. П. Чехов, она в лучших их произведениях выходит на первый план. Но наиболее напряженно религиозно-философские темы развиваются в творчестве Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого. Для них художественная литература становится средством постановки и разрешения религиозно-философских вопросов. К изучению их религиозно-философских исканий мы и перейдем в этой главе.

## 5.1. Н. В. Гоголь

**Гоголь в восприятии потомков и современников.** «Литература о Гоголе, о его жизни и творчестве очень велика, но до сих пор мы не имеем цельного образа личности Гоголя, не имеем и удовлетворительного анализа его творчества — не только художественного, но и творчества идейного» — эти слова, написанные протопресвитером Василием Зеньковским в 1961 г., остаются справедливыми и сегодня. Личность и творчество Н. В. Гоголя до сих пор во многом непоняты и неразгаданны — несмотря на то, что широко известны и даже изучаются в школе.

Чаще всего Гоголь воспринимается как юморист и сатирик, и эта сторона его творчества обычно заслоняет собой другие. Так сложилось уже при жизни писателя. Широкая известность пришла к нему в 1831 г. после выхода «Вечеров на хуторе близ Диканьки». Публику поразила искрометная веселость и яркий малороссийский колорит повестей этого цикла. «Все обрадовались этому живому описанию племени поющего и пляшущего, этой веселости, простодушной и вместе лукавой», — писал Пушкин. Именно тогда за Гоголем прочно закрепилась слава замечательно и непревзойденного юмориста. После публикации петербургских повестей, «Ревизора», первого тома «Мертвых душ» к ней прибавилась и другая — слава сатирика, силой художественного слова обличающего неправду и пошлость современной жизни.



Н. В. Гоголь (1809–1852). Портрет работы Ф. Моллера. 1848 г.

Выход книги «Выбранные места из переписки с друзьями», в которой Гоголь выступает как религиозный мыслитель, стал неожиданностью. Она не была понята и принята ни критиками, ни большинством читателей. Казалось, писатель заговорил не своим голосом, отрекся от лучших традиций своего творчества. В. Г. Белинский в своем отклике на эту книгу противопоставил раннего Гоголя позднему, впадшему в

реакционность, религиозное мракобесие, обскурантизм и творческое бессилие. Из работ Белинского и его последователей концепция «двух Гоголей» попала в советские учебники. В них религиозные мотивы и темы гоголевского творчества либо замалчивались, либо рассматривались как признак несомненного упадка его таланта. Ранний Гоголь считался основоположником русского реализма, позднего Гоголя как бы не существовало вовсе.

Но уже русскими мыслителями Серебряного века (В.В. Розановым, Д.С. Мережковским, Н.А. Бердяевым) было замечено, что противопоставление «двух Гоголей» недостаточно обосновано. Религиозные темы присутствуют равно и в позднем, и в раннем творчестве Гоголя, и нет оснований оспаривать гоголевскую самооценку: «С двенадцати, может быть, лет я иду тою же дорогою, что и теперь, никогда не сомневаясь в своих мыслях». Давайте познакомимся с основными вехами этого пути.

**Детские и юношеские годы.** Николай Васильевич Гоголь родился в небогатой малороссийской дворянской семье. Его отец Василий Афанасьевич почти безвыездно жил в поместье и занимался хозяйством, но не был чужд и литературных интересов: сохранились две комедии на украинском языке, написанные им для домашнего театра богатого родственника Гоголей Д.П. Троцинского. Мать Мария Ивановна всецело посвятила себя заботам о муже и детях (их было у нее 11, лишь шестеро дожили до взрослого воз-



Дом в с. Васильевка, в котором родился Н. В. Гоголь



**Нежинская гимназия высших наук. Литография**

раста) и особенно нежно была привязана к своему первенцу — Николаю. Образование Н. В. Гоголь получал сперва в Полтавском училище, а потом в Нежинской гимназии высших наук, выпускники которой приравнивались к окончившим курс университета.

С детства Гоголь был уверен в том, что станет человеком известным, имеющим «просторный круг действия», но поприщем своей будущей деятельности считал не литературу, а государственную службу. Вскоре после окончания гимназии, полный честолюбивых надежд, он в 1829 г. поехал в Петербург, чтобы получить должность в каком-нибудь департаменте, однако деятельность и положение чиновника не удовлетворили его. Тогда Гоголь принялся публиковать свои первые литературные опыты. Первая его книга, написанная еще в Малороссии идилия «Ганц Кюхельgarten», была безжалостно раскритикована на страницах журналов, но вышедший в 1831 г. сборник повестей «Вечера на хуторе близ Диканьки» принес Гоголю славу. Вслед за «Вечерами» выходят «Арабески», «Миргород». Едва вступив на литературное поприще, Гоголь оказывается среди писателей первого ряда. Он знакомится и сближается с А. С. Пушкиным и В. А. Жуковским, пробует свои силы в качестве адъюнкт-профессора истории Санкт-Петербургского университета. Успех гоголевских сочинений был необычаен. «Тогдашний восторг от Гоголя — ни с чем не сравним, — вспоминает современник. — Его повсюду читали точно запоем.



Необыкновенность содержания, типов, небывалый, неслыханный по естественности язык, отроду еще неизвестный никому юмор — все это действовало просто опьяняющим образом. С Гоголя водворился на России совершенно новый язык; он нам безгранично нравился своей простотой, силой, меткостью, поразительной бойкостью и близостью к натуре. Все гоголевские обороты, выражения быстро вошли во всеобщее употребление».

Гоголь стал ощущать себя национальным русским писателем, «главою русской литературы, главою русских поэтов», как его назвал в статье «О русской повести и повестях г. Гоголя» (1835 г.) В. Г. Белинский.

### **Проблема мирового зла в раннем творчестве Гоголя.**

Уже в ранних повестях Гоголя обозначилась исходная точка его творческого и духовного пути. «Вечера на хуторе близ Диканьки», «Миргород» — не просто этнографические, бытописательные или юмористические зарисовки. Это произведения, в которых ставится очень серьезная религиозно-философская проблема — проблема существования в мире зла. «Мировое зло» — типичная тема литературы романтизма, она была пережита Гоголем очень лично и своеобразно. Можно сказать, что такая обостренность ее переживания вообще является отличительной чертой его духовного склада.



#### **Это интересно**

По словам В. В. Гиппиуса, шесть из восьми повестей «диканьского» цикла варьируют одну и ту же тему: тему «вторжения в жизнь людей демонического начала и борьбы с ним». В общем пестром и ярком колорите этих повестей обильно присутствующая в них «демонология» воспринимается поначалу как какая-то сказочная деталь, эстетически воспринятая Гоголем из украинского фольклора или из произведений немецких романтиков (например, Гофмана и Тика). Но, если вчитаться в тексты Гоголя внимательней, то можно обнаружить, что скорее это не деталь, а лейтмотив всего сборника, и чем явственнее он обозначается, тем приглушеннее звучит гоголевский смех, тем менее повести напоминают фольклорную сказку со счастливым концом. «У Гоголя было совершенно исключительное по силе чувство зла», — писал Н. А. Бердяев.



Естественно возникают вопросы: «откуда в человеке зло?», «можно ли его победить?», «как его победить?» Они становятся центральными в творчестве Гоголя. Христианская традиция отвечает на них так: зло в человеке есть следствие первородного греха, который исказил природу первого человека; и с тех пор каждый человек заражен этой страшной смертельной болезнью —

болезнью греха и тления; излечиться от нее можно лишь через жизнь во Христе, Который пришел на землю, чтобы спасти человека. «В падшем естестве человеческом добро смешано со злом. Прившедшее в человека зло так смешалось и слилось с природным добром человека, что природное добро никогда не может действовать отдельно, без того, чтобы не действовало вместе и зло. Человек вкушением греха, то есть опытным познанием зла, отравлен. Отрава проникла во все члены тела, во все силы и свойства души: поражены недугом греховным и тело, и сердце, и ум», — пишет современник Гоголя, один из известнейших русских духовных писателей XIX в. святитель Игнатий (Брянчанинов).

В светской европейской культуре Нового времени возникли другие ответы. Наиболее громко и отчетливо они прозвучали из уст просветителей XVII – XVIII вв. Просветители считали, что никакой метафизической поврежденности человеческой природы не существует, зло появляется из-за неправильного воспитания человека и неправильного устройства общества. «Природа создала человека счастливым и добрым, но общество искажает его и делает несчастным», — считал Ж.-Ж. Руссо. Человек не нуждается в Спасителе, он может исправить себя сам — через правильное вос-

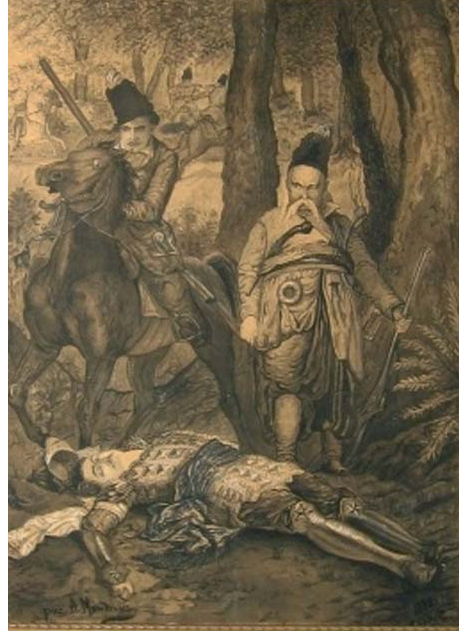


**Святитель Игнатий (Брянчанинов).  
1807–1867. Икона. XX в.**

питание и через правильное общественное устройство. Средством такого воспитания человека и преобразования общества, как считал Ф. Шиллер, призвано быть искусство, которое через красоту, являющуюся «необходимым условием существования человечества», возвышает человека и государство к нравственному состоянию. Это учение, своеобразно продолженное затем романтиками, можно вслед за протопресвитером Василием Зеньковским назвать «эстетическим гуманизмом».

В своем творчестве 1830-х годов Гоголь проходит через кризис «эстетического гуманизма». Он обнаруживает, что зло — это не нечто поверхностное, нано-

сное в человеке, оно настолько пропитало его, что проникло даже в лучшие движения его души. Даже человеческая красота и искусство заражены им. Проблема зла и красоты в произведениях Гоголя ставится остро и даже заостренно. Так, в «Вие» причиной гибели Хомы Брута оказывается прекрасная панночка-ведьма. Она красива, но какой-то страшной, губительной красотой. *«Перед ним лежала красавица, какая когда-либо бывала на земле. Казалось никогда еще черты лица не были образованы в такой резкой и вместе гармонической красоте... Но в них же, в тех же самых чертах, он видел что-то страшно пронзительное. Он чувствовал, что*



**Тарас Бульба над телом Андрия.  
Иллюстрация А. Мендлина. 1882 г.**

*душа его начинала как-то болезненно ныть, как будто бы вдруг среди вихря веселья и закружившейся толпы запел кто-нибудь песню похоронную».* Красота губит и героя другой повести Гоголя — Андрия из «Тараса Бульбы». К нравственной смерти его приводит увлечение красавицей полячкой, «чудесная краса» которой заставляет его забыть и веру, и родину, и отца, и козацкое братство. *«Кто сказал, что моя отчизна Украина? Кто дал мне ее в отчизны? Отчизна есть то, чего ищет душа наша, что милее для нее всего. Отчизна моя — ты! Вот моя отчизна! И понесу я отчизну сию в сердце моем, понесу ее, пока станет моего веку, и посмотрю, пусть кто-нибудь из козаков вырвет ее оттуда! И все, что ни есть, продам, отдам, погублю за такую отчизну!»* — говорит он полячке. Красота оказывается аморальной, эстетическое чувство не только не спасает (как полагал Шиллер), но губит человека — обещая ему все возвышенное и небесное, оно не может привести к Небу, поскольку не может освободить человека от греха. Грех совместим с красотой — в этом парадокс и безумие мира. В «Невском проспекте» Гоголя художник Пискарев кончает с собой, не в силах перенести того, что *«красавица мира, венец творения»*, встретившаяся ему на улице, оказывается публичной

женщиной — притом весьма довольной своей развратной жизнью. С еще большей силой тема зла, красоты и искусства ставится в повести «Портрет». В ней мы находим своеобразную религиозно-философскую концепцию истории, попавшую туда, вероятно, из произведений немецкого мистика Юнга-Штиллинга, весьма распространенных в России начала XIX в. Согласно ей, близится время конца истории человечества, и в преддверии его антихрист пытается войти в мир через человеческую душу: *«он избирает для себя жилищем самого человека и показывается в тех людях, от которых уже, кажется, при самом рождении отвернулся ангел и они заклеяны страшною ненавистью к людям и ко всему, что есть создание Творца»*. Одним из них был жестокий и алчный ростовщик Петромихали. Перед смертью он уговорил художника сделать с себя портрет, и хотя портрет остался незаконченным, в него перешла частица жизни Петромихали: через этот портрет после смерти ростовщика сила зла продолжает действовать в мире — владельцы его так или иначе гибнут в водовороте греха. Таким образом, оказывается, что искусство может стать орудием проникающего в мир зла. *«Дивись, сын мой, ужасному могуществу беса. Он во все силится проникнуть: в наши дела, в наши мысли и даже в самое вдохновение художника. Бесчисленны будут жертвы этого адского духа, живущего невидимо, без образа на земле. Это тот черный дух, который врывается к нам даже в минуту самых чистых и святых помышлений»*, — наставляет своего сына художник, написавший этот портрет, постригшийся в монахи и в подвиге покаяния замолвивший свой грех.

**Византийская патристика как один из источников творчества Гоголя.** Гоголь напряженно всматривается в пути, которыми зло овладевает душой человека.

Вот перед нами титулярный советник Акакий Акакиевич Башмачкин («Шинель»). Конечно, его образ нарочито снижен, но все же в нем есть и нечто возвышенное. Литературоведы выяснили, что Акакию Акакиевичу усвоено не только имя, но и некоторые черты личности святого Акакия Синайского — подвижника, о котором рассказывается в 4 главе столь любимой Гоголем духовной книги «Лествица», написанной одним из крупнейших представителей византийской патристики преподобным Иоанном Лествичником. Этот подвижник жил в VI в. в одном из монастырей Синая. Он был послушником у жестокого и нерадивого старца, который часто ругал, попрекал и даже бил своего ученика. Святой Акакий



**Акакий Акакиевич у портного Петровича. Иллюстрация Б. Кустодиева. 1909 г.**

переносил все терпеливо и безропотно, видя в этом крест, который ему надлежит нести на пути ко спасению. Акакий Акакиевич тоже со смирением несет крест своей службы в департаменте. Он отрешен от всего земного, по-евангельски не заботится о том, *«что есть и во что одеться»* (Мф. 6. 25; 6. 31; Лк. 12. 22), незлобив, кроток, не держит зла на своих обидчиков, со смирением переносит насмешки и даже прямые издевательства, и все это не из душевной тупости — иногда в нем проявляется такая сила человечности, которая может поразить даже самих насмешников.

И вот Гоголь показывает, как к этому человеку приходит искушение, «прилог» — мысль о необходимости новой шинели, внушенная ему портным Петровичем, фигура которого нарисована Гоголем в мрачных, inferнальных тонах. Идея эта, принятая Акакием Акакиевичем не без некоторой борьбы, постепенно захватывает его. Он мечтает о шинели, воображает ее, шинель становится для него вожаделенной. Он лишается беззаботности и нестяжательности, начинает копить деньги, для этого идет на подвиги воздержания и самоограничения. *«Надобно сказать правду, что сначала ему было несколько трудно привыкнуть к таким ограничениям, но потом как-то привыклось и пошло на лад; даже он совершенно научился голодать по вечерам; но зато он питался духовно, нося в мыслях своих вечную идею будущей шинели. С этих пор*

как будто самое существование его сделалось как-то полнее, как будто бы он женился, как будто какой-то другой человек присутствовал с ним, как будто он был не один, а какая-то приятная подруга жизни согласилась с ним проходить вместе жизненную дорогу, — и подруга эта была не кто другая, как та же шинель на толстой вате, на крепкой подкладке без износу». Образ брака, который применяет здесь Гоголь, используется в святоотеческой письменности в качестве символа единения Христа и человеческой души (душа — невеста, Христос — ее Небесный Жених). В жизни Башмачкина происходит страшная подмена. Лжеподвижничество, лжепостничество Акакия Акакиевича приводит к тому, что, в отличие от синайского подвижника, его душой обладает не Христос, а «шинель на толстой вате». Мысль о ней делается для него «вечной идеей». Он становится одержим шинелью.



### Это интересно

И вот она сшита. Акакий Акакиевич облачается в нее. Нужно сказать, что одежда в святоотеческой литературе и Священном Писании также является духовным символом. О мучениках за Христа, сподобившихся Царствия Божия, в Апокалипсисе говорится, что они облечены в белые одежды. В притче из 22 главы Евангелия от Матфея Царствие Божие уподобляется свадебному пиру, с которого изгоняется пришедший туда не в подобающей одежде. В течение Страстной седмицы на церковной службе поется: «Просвети одеяние души моея, Святодавче, и спаси мя!» Вся эта символика, конечно, была известна Гоголю, и ее необходимо учитывать при чтении его повести. Трагедия Акакия Акакиевича — в том, что одеянием его души становится не Божественная благодать, а шинель. Вместо пира Царствия Божия он идет на чиновничью пирушку. Потеря шинели лишает его жизнь смысла — он умирает, но и после смерти не может освободиться от шинели и призраком скитается по Петербургу для мести и грабежа.



Гоголевскую повесть можно прочесть как иллюстрацию к новозаветному изречению: «*все мне позволительно, но не все полезно, все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною*» (1 Кор. 6. 12). История, в ней описанная, есть история духовного краха, история потери человеком свободы. Акакий Акакиевич подчиняется страсти стяжания, превращается в раба шинели. Такая духовная ситуация становится предметом внимания Гоголя не только в «Шинели», но практически во всем его творчестве. У каждого из его героев есть своя «шинель», которой поработочены лучшие силы души. Это касается не только таких персонажей, как Иван Иванович и Иван Никифорович, как майор Ковалев или Иван Федорович Шпонька, но даже и казаков, с эпической красотой изображенных в «Тарасе Бульбе».

Гоголь любуется широкой и вольной натурой запорожцев, но отнюдь не идеализирует их. И к ним проник яд греха — Гоголь видит его в пристрастии к роскоши и богатству, которое овладевает многими казацкими сердцами, в жестокости, разгульности и не трезвенности. Казаки берутся за святое дело — защиту православной веры, но совершают его не свято, предаваясь невоздержанности и пороку, и потому гибнут. Им недостает духовного трезвения, духовного бодрствования.



### Это интересно

Понятие бодрствования — евангельское, оно неоднократно встречается в Священном Писании. *«Итак бодрствуйте на всякое время и молитесь»* (Лк. 21. 36), — учил Своих учеников Господь Иисус Христос и, сравнивая Себя с хозяином, возвращающимся домой, говорил: *«Итак бодрствуйте; ибо не знаете, когда придет хозяин дома: вечером, или в полночь, или в пение петухов, или поутру; чтобы, придя внезапно, не нашел вас спящими. А что вам говорю, говорю всем: бодрствуйте»* (Мк. 13, 35 – 37). Такого бодрствования недостает казакам.



Именно из-за этого они терпят поражение во время осады Дубны. Уснувший пьяным сном Переяславльский курень становится легкой добычей внезапно подошедшего вражеского войска и лишает остальных казаков уже, казалось бы, близкой победы. Предательство Андрия совершается именно тогда, когда мертвым сном спит весь казацкий лагерь, никто не бодрствует, и нет никого, кто бы мог остановить или образумить впавшего в искушение молодого казака. Нарисованная Гоголем картина того, как Андрий, прихватив с собой мешок с хлебом, уходит из охваченного тяжелой дремотой лагеря, напоминает рассказ о предательстве Иуды, который так же, получив от Учителя кусок хлеба, вышел с Тайной Вечери, чтобы предать Христа. Не менее пагубным,



Тарас Бульба. Иллюстрация  
Е. Кибрика. 1945 г.

чем отсутствие трезвенной бодрости, оказывается для казаков пристрастие к богатству. Уманский куренной Бородатый падает от руки врага из-за того, что *«польстился корыстью»* и принялся снимать *«дорогое убранство»* с убитого шляхтича. Сам Тарас попал в плен, принявшись отыскивать люльку, к которой так привязался, что не хотел, чтобы она *«досталась вражьим ляхам»*.

«Тарас Бульба» — не просто художественная зарисовка из истории Украины. Несмотря на тщательно выписанный исторический фон, невозможно установить, к какой точно эпохе относятся описываемые в ней события. Упомянутые в повести лица и происшествия дают основания для сознательно противоречащих друг другу датировок — от XV до XVII вв. Поэтому можно сказать, что «Тарас Бульба» — не столько историческая, сколько символическая повесть. Этот символический смысл был усилен Гоголем при переработке ее в 1842 г. Запорожская Сечь становится для Гоголя своеобразным символом России — недаром, как заметили современные исследователи его творчества В. А. Воропаев и И. А. Виноградов, число казацких куреней в повести совпадает с числом российских губерний. «„Тарас Бульба“ задумывался первоначально не просто как героическое произведение из малороссийской истории, но осмыслялся гораздо шире. Позднейшая редакция дает возможность сказать, что свою повесть Гоголь создает как притчу о всей современной ему России», — пишут они.

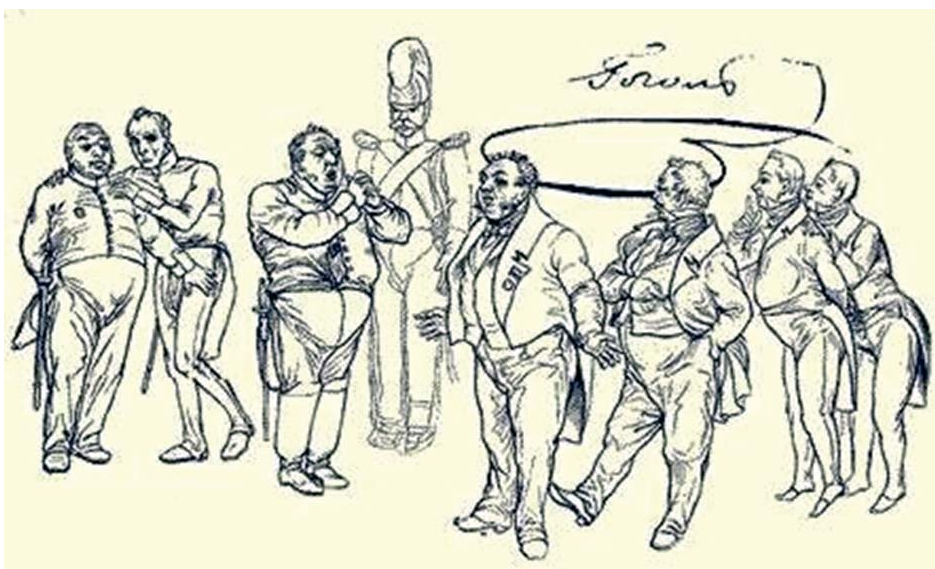


Иллюстрация Н. В. Гоголя к комедии «Ревизор»





**Гоголь читает комедию «Ревизор» писателям и артистам Малого театра.  
О. Дмитриев и В. Данилова. Офорт. 1952 г.**

Каким же образом возможна победа над злом? Трагическое своеобразие творческого и духовного пути Гоголя заключалось именно в том, что, понимая ограниченность «эстетического гуманизма», он все же продолжал искать спасения от зла, веря в преобразующую силу искусства, в частности литературы. Он всегда смотрел на искусство «с точки зрения общества». И в период «Ревизора», и в период «Выбранных мест» он был убежден, что литература — это государственное служение, и именно через нее возможно нравственное преобразование России.

Характерна в этой связи история с постановкой «Ревизора» в 1836 г. Эта комедия была написана Гоголем в 1835 г. в два месяца с небольшим на сюжет, данный ему Пушкиным. Премьера пьесы состоялась 19 апреля 1836 г. в Александринском театре Санкт-Петербурга. «Ревизор» «имел успех колоссальный» (И. И. Панаев), «общее внимание зрителей, рукоплескания, задушевный и единоголосный хохот, вызов автора ... ни в чем не было недостатка» (П. А. Вяземский). Сам император присутствовал на премьере, аплодировал, много смеялся и обязал своих министров посмотреть

НА АЛЕКСАНДРИНСКОМЪ ТЕАТРѢ	
Сего дня въ Воскресенье, 19 Апрѣля. Россійскими Придворными Актерами представлени будутъ	
ВЪ ПЕРВЫЙ РАЗЪ:	
<b>РЕВИЗОРЪ,</b>	
Оригинальная комедія въ пяти дѣйствіяхъ, соч. Н. Гоголя.	
ДѢЙСТВУЮЩІЯ ЛИЦА:	
Антонъ Антоновичъ Сквозникъ-Дмухановскій, Городничій	Г. нъ Сосницкій
Анна Андреевна, жена его	Г. жа Сосницкая
Марья Антоновна, дочь его	Г. жа Девцова М.
Лука Лукичъ Хлоповъ, Смотритель Училищъ	Г. нъ Хотимичевъ
Жена его	Г. жа Шелева
Амосъ Федоровичъ Ляпкинъ-Талкинъ, Судья	Г. нъ Григорьевъ Б.
Артемій Филипповичъ Земленика, Попечитель Богоугодныхъ Завѣдній	Г. нъ Талемовъ
Иванъ Кузьмичъ Шогининъ, Почтмейстеръ	Г. нъ Рославлей
Петръ Ивановичъ Добчинскій   Городские	Г. нъ Крамолей (восп.)
Петръ Ивановичъ Бобчинскій   помѣщики	Г. нъ Петровъ (восп.)
Иванъ Александровичъ Хлестаковъ, Чиновникъ изъ Петербурга	Г. нъ Дюровъ
Осипъ, слуга его	Г. нъ Анастасевъ
Христіанъ Ивановичъ Гибберъ, узвѣдмій лѣкарь	Г. нъ Доллака
Федоръ Андреевичъ Любимовъ, новинки	) отставные чи- Г. нъ Горюшковъ (восп.) новники
Иванъ Лазаревичъ Растаковскій, почтп- ные ли- Г. нъ Бекеръ ?	
Степанъ Ивановичъ Коробкинъ, цдѣльго- Г. нъ Байковъ	
Жена Коробкина	Г. жа Перхурова
Игнатій Ильичъ Уховертвъ, частный Приставъ	Г. нъ Григорьевъ М.
Свистуновъ } Полицейскіе	Г. нъ Дубровинъ
Пуговицкинъ } Полицейскіе	Г. нъ Чайской
Держиморда	Г. нъ Ахилинъ (восп.)
Обулинъ, купецъ	Г. нъ Сосновскій
Феверонъ Петрова Пашлепкина, слесарша	Г. жа Гусева
Мишка, слуга Городничаго	Г. нъ Марковскій (восп.)
Слуга въ трактирѣ	Г. нъ Краюшкинъ
Жандармъ	Г. нъ Мильниковъ
Гости и гостицы, купцы, мѣщане и просители.	

### Афиша премьеры комедии Гоголя «Ревизор» в Александринском театре Санкт-Петербурга

живая неудачу, Гоголь отказывается от участия в постановке «Ревизора» в Москве, покидает Россию и уезжает в Рим. С собой он увозит уже начатую рукопись «Мертвых душ».

**Работа над «Мертвыми душами».** «Мертвые души», как известно, родились из анекдота, рассказанного Гоголю Пушкиным. Но этот анекдот о проходимце-ловкаче, скупающем мертвые души, чтобы нажиться, заложив их в Опекунский совет, был лишь сюжетной основой масштабно задуманного произведения. Гоголь решает, что в неудаче «Ревизора» виноват он сам: выбрал слишком частную, мелкую тему и неподходящий жанр. Нужно написать другое произведение — «произведение полное», не только сатирическое, но и лирическое, в котором отразится вся Россия, вся

пьесе. Реакция Гоголя была неожиданной: он воспринял представление «Ревизора» как провал, совершенный крах. К. В. Мочульский объясняет это именно несбывшимися романтически-утопическими упованиями Гоголя на то, что «Ревизор» приведет Россию к национальному покаянию: «Гоголь был идеалистом, разделявшим взгляды Шиллера на преобразующую мир силу искусства. Подобно Новалису и Шлегелю, он верил в то, что искусство может творить чудеса». Но чудеса не произошло. Во время представления смеялись, император оценил ее сатирическое значение, но ни для кого «Ревизор» не стал путем к личному покаянию. Никто, кажется, и не понимал, что пьеса задумывалась Гоголем как зеркало, в котором он хотел показать соотечественникам их и свои недостатки и тем положить начало нравственному исправлению. Тяжело пере-

ее история и дух ее народа. Таким произведением и становятся «Мертвые души».

При работе над «Мертвыми душами» Гоголь широко привлекает фольклорный материал, древнерусские летописи, духовную литературу. Поэма, как губка, впитывает в себя самые разные токи отечественной культуры и в самом деле приобретает эпически национальный характер. Но, как и в случае с «Ревизором», «нация мыслилась писателем не просто как объект изображения, но также и как объект нравственного воздействия и преобразования» (Е. Смирнова).



Чичиков. Иллюстрация  
П. Боклевского. 1874–1886 гг.

«Мертвые души» должны были состоять из трех частей, трех томов. И на протяжении всего повествования героям поэмы предстояло пройти через нравственную перемену, внутренне преобразиться.

В первом томе перед нами предстают фантазмагорические образы искаженных, буквально перекоренных грехом людей. Подчас они превращаются уже не в образы, а в невероятные карикатуры: вспомним Плюшкина, Ноздрева, Собакевича. Такое сильное изображение «зла России» не превращается тем не менее в прямолинейное «обличительство», оно соединено с лирической струей.

Вышедший в 1841 г. первый том «Мертвых душ» был встречен читающей публикой с восторгом. Он вызвал восхищенные отклики из самых разных общественных лагерей — от В. Г. Белинского до К. С. Аксакова. Гоголя окончательно признали «главой русской литературы», живым классиком и сравнивали с Гомером.

Во втором и третьем томе уже знакомые читателю герои должны были прийти к покаянию и нравственному преобразению. Должно было произойти чудо: и Чичиков, и даже Плюшкин, пройдя через испытания, должны были родиться к новой духовной жизни. Темой «Мертвых душ» должно было стать покаяние,

нравственное усовершенствование личности — а вместе с ней и всей России. Но Гоголь был убежден: для того чтобы создать такое произведение, самому автору нужно стать лучше. А значит, перед ним — поприще не только литературного, но и духовного труда. *«Чище горного снега и светлей небес должна быть душа моя, и тогда только я приду в силы начать подвиги и великое поприще, тогда только разрешится загадка моего существования»*, — писал он 26 июня 1842 г. В. А. Жуковскому.

Чтобы осуществить задуманное, он погружается в чтение духовной литературы. *«Книги законодателей, душеведцев и наблюдателей за природой человека стали моим чтением»*, — вспоминал он позже. Гоголь прочитал тогда многие сочинения византийских и русских духовных писателей — святителей Афанасия Великого, Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Нисского, Кирилла Александрийского, Тихона Задонского, Филарета Московского, преподобных Ефрема Сирина, Иоанна Лествичника, Иоанна Дамаскина, Георгия Затворника Задонского и др. Читая, он делал выписки, из которых постепенно составились объемистые рукописные сборники изречений святых отцов. Помимо выписок из святых отцов Гоголь делал также обширные выписки из богослужебных книг (он считал, что тексты церковных молитв про-



Плюшкин. Иллюстрация А. Агина.  
1846–1847 гг.

никнуты *«необыкновенным лиризмом»*), из Книги Правил (канонического сборника Православной Церкви), из Библии. В современном издании эти выписки занимают 290 страниц убогистого текста. Их внушительный объем свидетельствует о глубоком интересе и большой начитанности писателя в духовной литературе.

Проникшись ее настроениями и темами, Гоголь и сам встает на стезю духовного писателя. Он пишет духовно-назидательные трактаты *«Правило жития в мире»*, *«О тех душевных расположениях и недостатках наших»*,

которые производят в нас смущение и мешают нам пребывать в спокойном состоянии», «О благодарности», «Размышления о Божественной Литургии».

Между тем, работа над «Мертвыми душами» шла трудно. Гоголь был не удовлетворен ее результатами. Летом 1845 г. он сжег рукопись второго тома поэмы. Замедление беспокоило Гоголя. Его здоровье ухудшалось, и он боялся, что умрет, так и не сказав своего главного слова, останется не понятым современниками и потомками. Тогда писатель решил те же самые идеи, которые он намеревался выразить художественно во втором и третьем томе своей поэмы, высказать напрямую, публицистически, в специальной книге. Так появились «Выбранные места из переписки с друзьями».

**«Выбранные места из переписки с друзьями».** Эта книга вышла в свет в начале 1847 г. Она состояла отчасти из реальных писем к друзьям, отчасти из статей, написанных в форме писем. Тематика ее разнообразна — это и философия искусства, и литературная критика, и этика.

Появление ее вызвало живую полемику и множество откликов. «В Москве не было вечерней беседы, разумеется, в тех кругах, куда проникают мысль и литература, где бы не толковали об ней, не раздавались бы жаркие споры, не читались бы из нее отрывки», — вспоминал о том времени С. П. Шевырев.

Отзывы читателей нового гоголевского творения были, по большей части, критическими: безоговорочных сторонников книги (таких как П. А. Плетнев и П. А. Вяземский) оказалось совсем немного. Но критиковали «Выбранные места...» по-разному. Друзья и единомышленники Гоголя (например, В. А. Жуковский, М. П. Погодин, архиепископ Иннокентий (Борисов) и др.), не оспаривая основных идей автора, высказывали замечания по поводу стиля, указывали на неуместную исповедальность и даже, подчас, неделикатную прямолинейность некоторых ее страниц. Другие оппоненты (как западники, так и славянофилы) полемизировали с суждениями Гоголя по существу, дискутируя с ним по общественно-политическим вопросам.

Особняком среди всех отзывов современников стоит письмо Гоголю В. Г. Белинского, посланное им 15 июля 1847 г. из немецкого курортного города Зальцбрунна, где критик находился на лечении от туберкулеза.



Белинский писал его, по воспоминаниям П. А. Анненкова, на протяжении трех дней, «молчаливо и сосредоточенно», тщательно отделявая текст. При этом он часто отрывался от работы, не в силах совладать с волнением откидывался на спинку дивана, а затем снова лихорадочно писал. Волнение и усилия Белинского были вознаграждены: написанное письмо стало, действительно, своего рода шедевром политической прозы (недаром единомышленник Белинского А. И. Герцен называл его «гениальной вещью»), образцом политического памфлета, одним из первых манифестов русского левого радикализма. На протяжении десятилетий оно переписывалось и распространялось во множестве списков, поскольку печатное его издание в России вплоть до революции 1905 г. было невозможным. Гоголь написал черновик ответа, где предостерегал критика от избранного им пути («Вы сгорите, как свечка, и других сожжете»), но решил этого пространного письма не отправлять, а черновик порвал на мелкие кусочки. Обрывки эти сохранились в архиве Гоголя, с большим трудом были склеены, прочтены и опубликованы.



По тону и по содержанию письмо Белинского диссонирует со всеми другими, даже самыми критическими, отзывами современников на книгу Гоголя. Это была даже не критика. Это был гневный и раздраженный окрик, оглушительный вопль негодования. Своим письмом Белинский хотел задеть своего адресата как можно больнее, хотел не только опровергнуть его взгляды, но и, по выражению П. В. Анненкова, «обнаружить пустоту и безобразие всех идеалов Гоголя, всех его понятий о добре и чести, всех нравственных основ его существования». Почему же Белинский, который раньше относился к Гоголю с восторженным преклонением, теперь с ожесточением обрушился на него? Дело в том, что «Выбранные места из переписки с друзьями» со всей очевидностью обнаружили: общественный идеал Гоголя прямо противоположен идеалу Белинского.

Если Белинский, как мы видели выше, был убежден, что для победы над социальным злом надо изменить общественное устройство, то Гоголь утверждал обратное: для победы над социальным злом надо измениться самому человеку. Белинский считал: для блага России необходимы политические и социальные реформы, упразднение крепостного права, введение конституции. Гоголь был до крайности равнодушен к политическим вопросам. Он вообще не задавался ими. Он принимал, по выражению протопресвитера Василия Зеньковского, социальный status quo и не считал нужным менять политическое устройство России, поскольку был убежден — дело не в общественных институтах, не в конституциях и законах, не в экономическом строе, а в состоянии душ



Гоголь и Белинский. Рис. Б. Лебедева. 1946 г.

человеческих. Если каждый живущий в России справится со своими страстями, победит в себе лукавство, расточительность и стремление к роскоши, станет по совести выполнять свои обязанности, то без всяких общественных реформ Русь будет обществом духовного и материального благоденствия и социальной гармонии — той «птицей-тройкой», перед которой, «косясь, постораниваются и дают ей дорогу другие народы и государства». Если же нравственного усовершенствования личности не произойдет — то не помогут никакие реформы.

*«Брожение внутри не исправить никаким конституциям, — считал Гоголь. — Общество образуется само собою, общество слагается из единиц. <...> Надобно, чтобы каждая единица исполнила должность свою... Нужно вспомнить человеку, что он вовсе не материальная скотина, но высокий гражданин высокого небесного гражданства. Покуда он хоть сколько-нибудь не будет жить жизнью небесного гражданина, до тех пор не придет в порядок и земное гражданство».*



### Это интересно

Твердое убеждение в этом Гоголь сохранял до конца дней. В написанном незадолго до смерти завещании он призывал своих друзей: *«Делайте каждый свое дело, молясь в тишине. Общество тогда только поправится, когда всякий частный человек займется собою и будет жить как христианин, служа Богу теми орудиями, какие ему даны, и стараясь иметь доброе влияние на небольшой круг людей, его окружающих. Все придет тогда в порядок, сами собой установятся тогда правильные отношения между людьми, определятся пределы, законные всему. И человечество двинется вперед».*



Итак, если Белинский утверждал, что путь к личному и общественному благу лежит через социальные преобразования и стоит только общественному устройству стать лучше, как тут же лучшим станет и человек, то Гоголь утверждал, что путь к личному и общественному благу лежит через нравственное совершенствование личности и стоит только каждому отдельному человеку стать лучше, как тут же лучшим станет и общество.



### Это интересно

На первый взгляд путь, предложенный Гоголем, кажется наивным и утопическим, а путь Белинского практичным. Но если мы вспомним русскую историю последнего столетия, то увидим, что попытки добиться всеобщего блага с помощью переустройства общественных отношений заканчивались страшными катастрофами. Опыт XX века свидетельствует: никакая социальная формула (социалистическая или рыночная) сама по себе не способна обеспечить решение задачи о всеобщем благе. XX век убеждает нас: прав был Достоевский, утверждавший, что зло таится в человеке глубже, чем считают лекари-социологи. Думается, Гоголь (в отличие от «лекаря-социолога» Белинского) вполне согласился бы с этим утверждением.



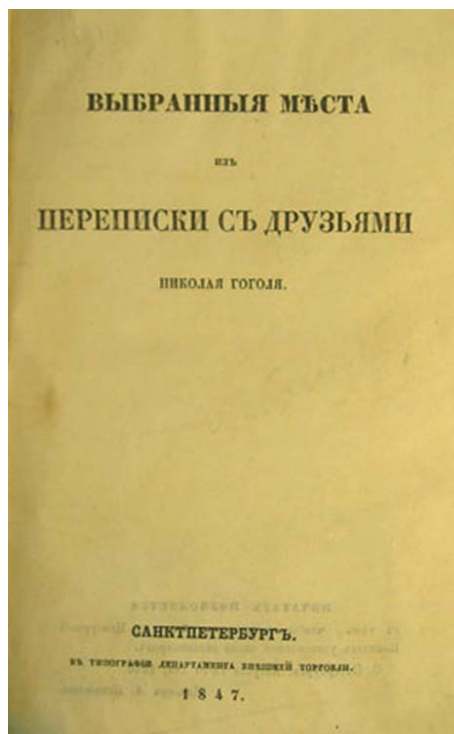
По сути, путь Белинского даже не менее, а более утопичен, чем путь Гоголя. Ведь характерным признаком утопии, по наблюдению протоиерея Георгия Флоровского, является «вера в независимый и самодовлеющий характер социальных форм, вера в учреждения». Белинский как раз и был убежден в том, что человечество спасут «правильно построенные учреждения», правильное общественное устройство. Как писалось выше, он допускал, что для создания таких учреждений придется прибегнуть к насилию. Принуждение рассматривалось им как вполне приемлемый способ достижения общественного идеала. Совсем не случайно, что вырвавшееся в частном письме у Белинского восклицание «люди так глупы, что их насильно надо вести к счастью» страшно воплотилось в знаменитом лозунге, висевшем в начале 1920-х годов над



входом в Соловецкий лагерь особого назначения: «Железной рукой загоним человечество к счастью». Это превращение строчки из письма к другу в строчку из тюремного транспаранта объясняется железной логикой развития утопии, логикой принуждения.

Для Гоголя же принуждение абсолютно неприемлемо. Ведь он считал, что средством достижения общественного идеала является нравственное совершенствование личности, а нравственное совершенствование может быть только самосовершенствованием. На его путь человек вступает по своему свободному выбору, и никак иначе. В том-то и сложность этого пути: нет никаких гарантий, что он будет избран. Возможно ли как-то способствовать тому, чтобы по нему пошло как можно большее число людей? Гоголь считает, что да. Для этого, полагал он, есть три средства: личный пример, проповедь и молитва. Рассмотрим каждое из них.

- 1. Личный пример.** В своей книге Гоголь очень много пишет о том, что у каждого человека есть определенный круг общения и, следовательно, нравственного влияния на окружающих. Помещик влияет на крестьян, «женщина в свете» — на высшее общество и т.д. Все человечество слагается из этих кругов, как цепь из звеньев. Если человек будет подавать пример доброго поведения в своем кругу и тем возвышать других, то и общество станет лучше.
- 2. Проповедь.** Способствовать нравственному совершенствованию ближних можно и через словесное наставление. Главное наставление содержится в творениях духовных писателей — это церковная проповедь. Но назидательной силой обладает не только слово пастырей Церкви. Нравственное воздействие через слово, через художественный образ, оказы-



Титульный лист издания 1847 г.

вает и литература, и искусство (например, театр). Заметим, что свою книгу «Выбранные места...» Гоголь задумывал, по выражению В. А. Воропаева, именно как опыт «литературной проповеди».

3. **Молитва.** Еще одним способом помочь нравственному совершенствованию ближних является молитва за них. Гоголь твердо верил в силу молитв. Его письма к родственникам и друзьям наполнены просьбами о молитве. Сам он в 1848 г. специально отправился в Святую Землю для того, чтобы, подобно древнерусскому паломнику XII в. игумену Даниилу, усердно помолиться о соотечественниках в Иерусалимском храме Живоносного Гроба Господня. Писатель собирался просить Бога *«о братьях и кровных своих, о всех людях земли нашей и о всей отчизне нашей, о ее мирном времени, о примирении всего в ней враждующего и негодующего, о водворении в ней любви и о воцарении Твоего царства, Боже!»*.

**Кончина Н. В. Гоголя.** После неудачи с «Выбранными местами», которые были не приняты читающей публикой, Гоголь решает все свои силы посвятить окончанию «Мертвых душ» (*«мое дело*



Нательный крест Гоголя

*говорить живыми образами, а не рассуждениями»*, — писал он в письме Жуковскому 29 декабря 1847 г.). «Мертвые души» стали для него, по выражению П. В. Анненкова, «той подвижнической кельей, в которой он бился и страдал до тех пор, пока вынесли его бездыханным из нее».

Он скончался 21 февраля 1852 г. За несколько дней до кончины у него появилось предчувствие близкой смерти. Он приготовился к ней молитвой и церковными таинствами. Во время предсмертной болезни Гоголь, живший тогда в доме своего друга графа А. П. Толстого, сжег часть своих черновых рукописей, в том числе и фрагменты второго тома «Мертвых душ», которыми, очевидно, не был удовлетворен.



Предсмертная записка Гоголя. Автограф

Близкий друг Гоголя В. А. Жуковский писал после его смерти, что настоящим призванием Гоголя было монашество, и вступив на этот путь, он, вероятно, был бы вполне счастлив, но неоконченная поэма, на завершение которой он смотрел как на свой долг перед Россией, не пускала его.



### Это интересно

Жизнь Гоголя и в самом деле была в чем-то похожа на монашескую. Он никогда не был женат. У него не было не только своего дома (он жил по друзьям и по гостиницам), но даже и имущества (все оно сводилось к чемодану с книгами и рукописями, который он возил с собой). Деньги, полученные в качестве гонорара, он раздавал (при жизни Гоголя никто не знал, что он тайно помогает бедным студентам, учредив для них стипендию).

Известно, что Гоголь неоднократно собирался уйти в монастырь. Об этом он говорил в 1845 г. в Веймаре протоиерею Стефану Сабину. В Оптиной пустыни, в которой Гоголь бывал, по крайней мере, три раза, сохранялось предание, что писатель обращался к старцу Макарию (Иванову) с просьбой остаться монахом в обители, однако тот счел, что Гоголь еще не готов к этому.



Жизнь Гоголя драматична, как драматично и его творчество, в котором соединились стремление к воцерковлению жизни с

убеждением в возможности преобразить жизнь силой искусства. Во многом именно благодаря Гоголю русская литература, по выражению К. Мочульского, вступила на «путь Достоевского», наполнилась религиозно-философским содержанием.

## 5.2. Ф. М. Достоевский

**Детство и юность.** Федор Михайлович Достоевский родился в 1821 г. в семье врача Московской Мариинской больницы для бедных. Начальное образование он получил дома. Мать учила его чтению и письму, отец — латыни. На всю жизнь писателю запомнились уроки Закона Божия, которые преподавал приходивший в дом диакон. Обладая сильным даром слова, этот учитель почти все учебное время занимал рассказами из Священной истории — о праведном Иосифе, о многострадальном Иове, о Рождестве Христовом. «Положительно могу сказать, что он своими уроками и своими рассказами умилял наши детские сердца», — вспоминал младший брат писателя. Уклад жизни в семье был основан на церковных традициях. В доме часто служились молебны, каждое воскресенье и в праздники семья оправлялась в храм, предпринимались ежегодные паломнические поездки в Троице-Сергиеву Лавру.

Образование Ф. М. Достоевского было продолжено сначала в московских частных пансионах, а затем — в Главном инженер-



Инженерный замок в Санкт-Петербурге. Здесь учился Ф. М. Достоевский

ном училище в Петербурге (престижном учебном заведении, готовившем военных инженеров), которое он закончил в 1844 г. Именно здесь окончательно определились литературные интересы будущего писателя. Юноша зачитывался произведениями Пушкина и Гоголя, Жорж Санд и Бальзака. В последний год учебы он с увлечением трудился над собственным литературным опытом — переводом романа Бальзака «Евгения Гранде». Работа эта дала столько эстетического наслаждения и вселила такую уверенность в своих силах, что, завершив ее,



**Ф. М. Достоевский. Портрет работы В. Перова. 1872 г.<sup>1</sup> Фрагмент**

Достоевский решил отказаться от карьеры военного инженера, подать в отставку и стать профессиональным литератором.

Осенью 1844 — весной 1845 г. он напряженно, просиживая дни и ночи за письменным столом, пишет роман «Бедные люди», который совершенно захватывает, поглощает его. С этим романом Достоевский связывал все надежды на будущее.

Успех превзошел все мыслимые ожидания. Роман еще в рукописи произвел сенсацию. В авторе увидели восходящее светило русской литературы, «нового Гоголя», и прямо называли Достоевского гением. Особенно ликовал Белинский, считавший, что в русской литературе наконец-то зародился тип «социального» романа. Он ввел начинающего писателя в свой круг и проявлял

---

<sup>1</sup> Жена писателя А. Г. Достоевская рассказывает об истории создания этого портрета: «Прежде чем начать работу, Перов навещал нас каждый день в течение недели; заставал Федора Михайловича в самых разных настроениях, беседовал, вызывал на споры и сумел подметить самое характерное выражение в лице мужа, именно то, которое Федор Михайлович имел, когда был погружен в свои художественные мысли. Можно бы сказать, что Перов уловил на портрете „минуту творчества“ Достоевского».



**Фаланстер Ш. Фурье, в котором, по замыслу утописта, должно жить человеческое общество без семей ячейками по 1600 человек. Гравюра XIX в.**

большой интерес к общению с Достоевским. Не забудем, что в то время критик переживал бурное увлечение социализмом, в который он принялся обращать и своего молодого друга. «Я застал его страстным социалистом, и он прямо начал со мной с атеизма», — рассказывает Достоевский. Влияние Белинского стало для Достоевского определяющим («я страстно принял все учение его», — вспоминал он позже). Дружеские отношения с Белинским продолжались недолго (около одного года) и закончились разрывом. Однако причины разрыва были не мировоззренческими, а личными и литературными, и увлечение Достоевского социализмом продолжалось.

Весной 1847 г. он начинает посещать собрания кружка М. В. Петрашевского — выпускника Александровского Лицея, имевшего у себя дома большую библиотеку социалистической литературы. Участники кружка читали эти книги, совместно обсуждали их, собираясь по пятницам. Наиболее авторитетным мыслителем они считали французского социалиста Ш. Фурье. В нем петрашевцы видели пророка и наставника человечества.

Радикальное крыло петрашевцев группировалось вокруг Н. А. Спешнева — личности незаурядной и загадочной. Выходец из богатой дворянской семьи, он исповедовал атеизм и революци-

онные убеждения самого крайнего толка, собирался создать подпольную типографию и подготовить государственный переворот в России. Достоевский попал под завораживающее влияние этого человека. «У меня теперь есть свой Мефистофель», — говорил он одному из друзей. Неизвестно, как далеко зашел бы молодой писатель вслед за своим Мефистофелем, если бы деятельность кружка Петрашевского не была прекращена внезапным арестом. В ночь с 22 на 23 апреля 1849 г. все его участники, в том числе Достоевский, были взяты под стражу. Восемь месяцев, пока продолжалось следствие, писатель провел в каземате Петропавловской крепости.

Наступил день оглашения приговора. Рано утром 22 декабря арестованных привезли на Семеновский плац<sup>1</sup>. Их провели вдоль построившихся в каре войск и поставили по трое на обтянутом черной траурной материей эшафоте. Аудитор начал читать судебное заключение. «Приговорить всех к смертной казни расстрелянием», — звучали в морозном воздухе его слова. Сразу же начались приготовления к приведению приговора в исполнение. На эшафот взошел священник для предсмертной исповеди. Только один из осужденных откликнулся на его призыв. Остальные ограничились тем, что поцеловали крест. После завершения обряда на петрашевцев надели длинные белые балахоны, и первую тройку повели на казнь. Каждого привязали к столбу, напротив которого выстроилось по взводу солдат. «На прицел!» — прозвучала команда. Солдаты вскинули ружья. «Момент этот был поистине ужасен», — вспоминал один из петрашевцев.



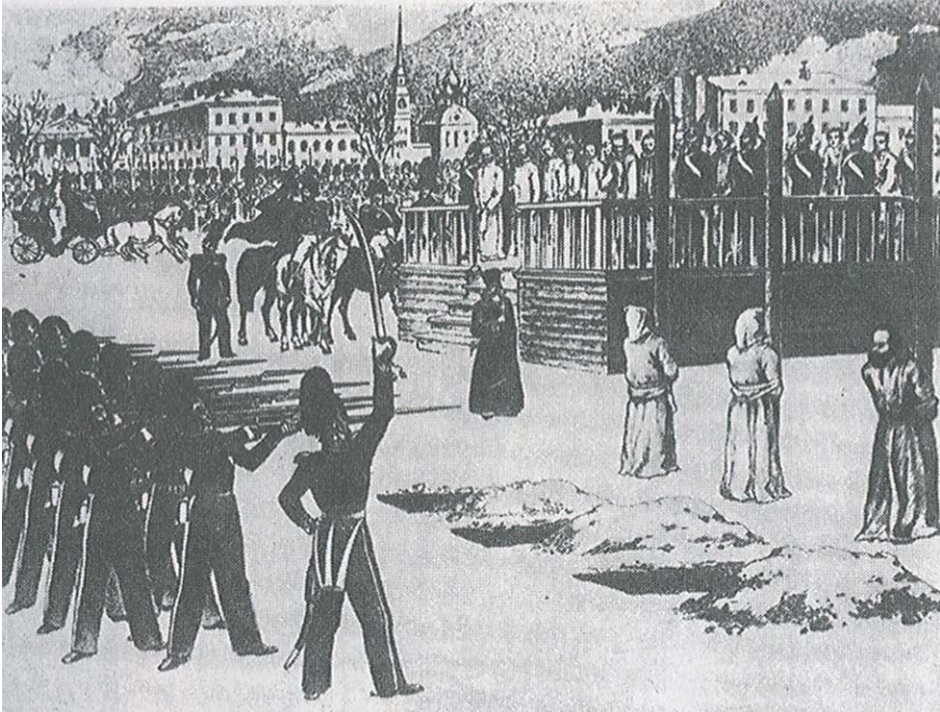
#### Это интересно

Во все время приготовлений к казни Достоевский был в восторженном состоянии. Он обнялся со стоящими около него друзьями. Подойдя к Н. А. Спешневу, сказал: «Мы будем со Христом». «Горстью праха», — холодно усмехнулся тот. Писатель стоял во второй тройке, и получалось, что жить ему остается считанные мгновения.



...Вдруг морозный воздух, казалось, застывший в ожидании рокового залпа, прорвала барабанная дробь. Солдаты опустили ружья: на плац стремительно въехал экипаж, из которого вышел флигель-адъютант, привезший от императора помилование. Аудитор принялся читать новый приговор, в котором смертная

<sup>1</sup> Площадь для строевых упражнений в расположении Семеновского полка.



**Обряд казни петрашевцев на Семеновском плацу.  
Рис. Б. Покровского. 1849 г.**

казнь заменялась различными сроками каторги или ссылки. Достоевский был приговорен к четырем годам каторги, а по отбытии срока — к службе рядовым. В знак лишения дворянства над осужденными преломили шпаги, а затем заковали в кандалы.

24 декабря 1849 г., в самый праздник Рождества Христова, Достоевский вместе с двумя товарищами на жандармских санях был увезен из Петербурга. Начиналась новая эпоха его жизни — эпоха каторги, солдатчины, тяжелых физических и нравственных испытаний.

**Каторга и ссылка.** Почти без остановок, леденея в открытых кибитках от сорокаградусного мороза, узники за две недели добрались до Тобольска, откуда их должны были развезти дальше — по каторжным острогам Сибири. В этом городе произошла очень важная для Достоевского встреча. На пересыльном дворе петрашевцев посетили жены декабристов — П. Е. Анненкова с дочерью Ольгой, Ж. А. Муравьева и Н. Д. Фонвизина.

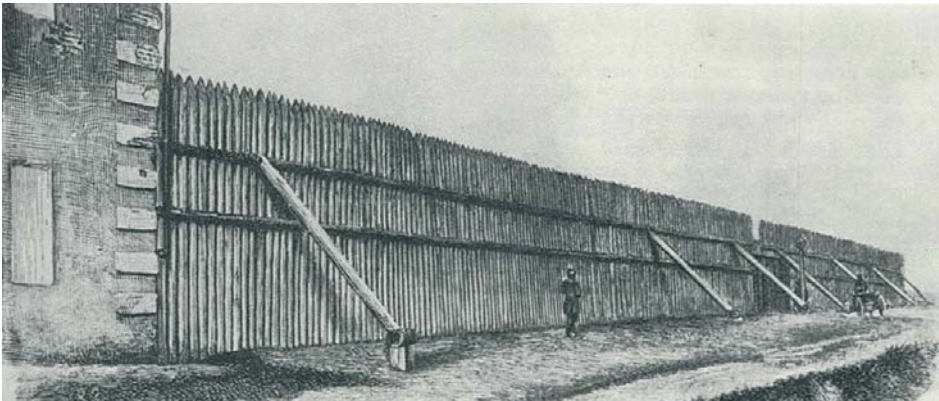


Они снабдили узников пищей, теплыми вещами и каждому из них подарили экземпляр Нового Завета со спрятанными в обложку десятирублевыми ассигнациями. Деньги, конечно, очень пригодилось на каторге, но самым главным в этом подарке был сам Новый Завет — утешительное благословение и ободряющее напутствие в неведомую, страдальческую каторжную жизнь.

Достоевскому пришлось отбывать каторгу в Омском остроге, предназначенном для самых опасных преступников (разбойников, убийц-рецидивистов). Условия содержания были тяжелыми. Старый, ветхий барак, в котором летом было нестерпимо душно, а зимой невыносимо холодно; теснота, грязь, огромное количество блох, вшей и тараканов; страдания от кандалов, которые было положено носить не снимая (следы от них остались у писателя на всю жизнь); истощение от тяжелых работ и плохого питания; приступы эпилепсии, начавшейся именно в этот период; невозможность даже краткого уединения — все это делало существование вчерашнего столичного литератора в занесенном снегами сибирском каторжном остроге крайне мучительным.



**Наталья Дмитриевна Фонвизина.**  
Рис. Н. А. Бестужева. 1832 г.

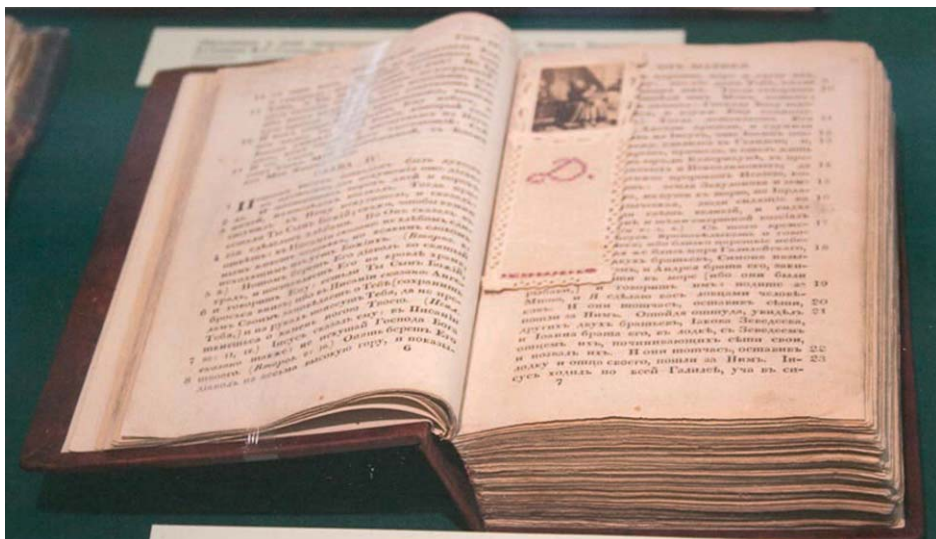


**Забор Омского острога. Литография XIX в.**

Тем удивительнее, что Достоевский потом вспоминал о каторге не только без ропота, но даже с благодарностью. *«О! это большое для меня было счастье: Сибирь и каторга! — восклицал он, например, в 1874 г. в разговоре с Вс. С. Соловьевым. — Я только там и жил здоровой и счастливой жизнью, я там себя понял, голубчик... Христа понял... русского человека понял и почувствовал, что я и сам русский, что я один из русского народа. <...> Ах, если бы вас на каторгу!»* Обратим внимание: Достоевский указывает на два «открытия», которые он сделал для себя в Омском остроге: понял Христа и понял русского человека. Почему для этого понадобилось попасть за сотни верст от Петербурга в сибирский острог?

Конечно, в социалистических кружках 1840-х годов очень много говорили о народе (и даже мечтали облагодетельствовать его!), но народа, по большому счету, не знали. Социалисты имели о нем лишь книжные, далекие от реальности представления. Достоевский соприкоснулся с русским народом в страдании и обнаружил, что народ отнюдь не таков, каким рисовался разгоряченному фурыеризмом воображению петербургской молодежи. Люди, с которыми ему довелось четыре года бок о бок жить на каторге, были совсем не похожими на «гармонийцев» и «гармоник» из утопий Фурье. Знание народа, приобретенное в Омском остроге, Достоевский очень ценил и считал залогом своих будущих литературных достижений. *«Сколько я вынес из каторги народных типов, характеров! — писал он брату. — Я сжился с ними и потому знаю их порядочно. Сколько историй бродяг и разбойников и вообще всякого черного, горемычного люда. На целые томы достанет. Что за чудный народ. Вообще время для меня не потеряно, если я узнал не Россию, так народ русский хорошо, и так хорошо, как, может быть, не многие знают ее».*

Второе «открытие», которое совершил Достоевский в остроге — это открытие Личности Христа. И опять следует объяснить — почему же писателю, выросшему, как он сам говорит, в семействе «русском и благочестивом», понадобилось оказаться на каторге, чтобы открыть для себя Христа? Конечно, православную веру, веру во Христа, он усвоил еще в детстве. Но затем пришло увлечение социализмом. Вряд ли можно сомневаться, что этим увлечением вера Достоевского была поколеблена. Белинский, под влиянием которого находился тогда молодой писатель, был воинствующим атеистом. От его насмешливых высказываний о Христе у Достоевского поначалу «все лицо изменялось, точно заплакать



Экземпляр Нового завета, подаренный Ф. М. Достоевскому Н. Д. Фонвизиной<sup>1</sup>

хочет». Высказывания эти не проходили бесследно, и юноша все более и более усваивал социалистический катехизис — убеждение в безнравственности частной собственности, семьи и религии, соединенное с неколебимой верой в «святость будущего коммунистического общества». Теперь, на каторге, Достоевский как бы заново открывал для себя всю красоту Личности Христа.

Немало способствовал этому уже упоминавшийся выше подарок, полученный Достоевским от жен декабристов. Заключенные в Омском остроге не имели права читать никаких книг, кроме духовных. Привезенный из Тобольска Новый Завет, таким образом, был единственным изданием, которое Достоевский мог держать у себя, не нарушая внутреннего распорядка острога. Позже Достоевский вспоминал, что, «читая по необходимости одну Библию, он яснее и глубже мог понять смысл христианства». Экземпляр Нового Завета, полученный в Тобольске, писатель хранил всю жизнь как великую драгоценность. «Впоследствии, — рассказывает жена Достоевского об этой книге, — она всегда лежала у мужа на виду на его письменном столе, и он, часто, задумав или сомневаясь в чем-либо, открывал наудачу это Евангелие и прочитывал то, что стояло на первой странице (левой от читавшего)».

<sup>1</sup> Экземпляр Нового Завета, подаренный Достоевскому женами декабристов, хранится ныне в Российской государственной библиотеке. На его страницах — около 200 пометок писателя.

В феврале 1854 г. Достоевский освободился из острога, но еще пять лет ему предстояло провести в сибирской ссылке на военной службе — сначала рядовым, а затем младшим офицером. Наконец, в 1859 г. писатель получает разрешение, выйдя в отставку, вернуться в европейскую часть России. Возвращается он не один — за время ссылки Достоевский успел обзавестись семейством: женился на вдове бедного чиновника Марии Дмитриевне Исаевой, женщине восторженной, экзальтированной, с характером «болезненно-фантастическим» (Мария Дмитриевна послужит прототипом для Катерины Ивановны Мармеладовой из романа «Преступление и наказание»).

В июле 1859 г. Достоевский навсегда покинул Сибирь. Для него начинался новый, самый важный период жизни — период, когда ему предстояло создать свои самые главные произведения, благодаря которым он войдет в историю не только как гениальный художник, но и как «великий мыслитель», «величайший русский метафизик» (Н. А. Бердяев).

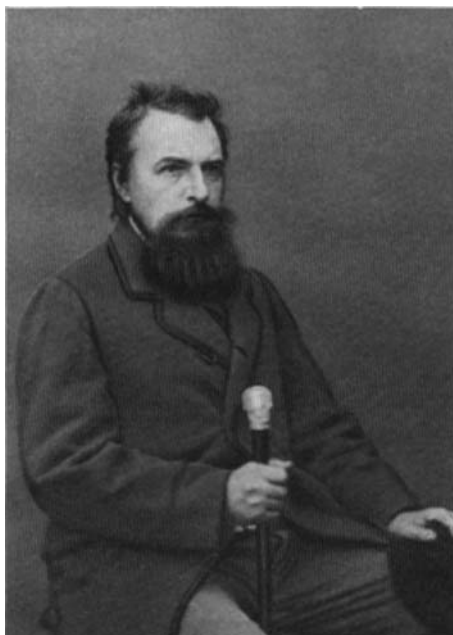
**Философские темы в публицистике Достоевского: почвенничество.** Когда Достоевский вернулся в Петербург, Россия бурлила. Полным ходом шла подготовка отмены крепостного права. В печати оживленно обсуждались общественно-политические вопросы. В среде учащейся молодежи все шире распространялось увлечение нигилизмом, книгами Бюхнера, Мошешотта, Фохта, Милля, Спенсера и других материалистов и позитивистов. Из рук в руки передавались отпечатанные в подпольных типографиях антиправительственные прокламации. Огромной популярностью пользовались идеи социализма. Властителями умов стали Н. Г. Чернышевский, Д. И. Писарев, Н. А. Добролюбов. Орган революционных демократов — журнал Н. А. Некрасова «Современник» — имел рекордное число подписчиков (7 тысяч человек). Впрочем, большим влиянием пользовался и умеренно-либеральный «Русский вестник» М. Н. Каткова (5 700 подписчиков).

Достоевский с головой бросился в кипящую литературно-общественную жизнь, в журнальную полемику. С 1861 г. он вместе со своим братом Михаилом начал издавать ежемесячный журнал «Время». Официально редактором издания считался М. М. Достоевский, но фактически он заведовал лишь деловой частью, а идейное направление журнала определял Федор Михайлович. Вокруг журнала сложилась группа литераторов, которых принято называть «почвенниками». Кроме братьев Достоевских к ней принадле-

жали философ Н. Н. Страхов и критик А. А. Григорьев. Особенно большое влияние на формирование «почвенничества» оказали взгляды А. А. Григорьева.

Григорьев был образцом русского шеллингианца. Вслед за Шеллингом он провозглашал, что мир — это органическое целое, «живая жизнь», бесконечная, свободная, бездонная стихия, которую невозможно уместить в схему, ограничить формулой, исчерпать рассудком. В этой стихии можно жить лишь непосредственным чувством — что и делает настоящий художник. Он погружается в народную жизнь, которая дает ему свой голос, «говорит» им. Подлинное художественное творчество возможно только в единстве с народной почвой.

Оторвавшись от нее, художник отрывается от самой жизни, становится «доктринером», «теоретиком». Горе тому, кто меняет теплоту, подвижность и многообразие жизни на холодную, мертвую теорию. Все судьбы современности сошлись в выборе между теорией и жизнью: «Теория и Жизнь — вот Запад и Восток в настоящую минуту».



**Аполлон Александрович Григорьев.**  
Фото начала 1860-х гг.



### Это интересно

Мировоззрение Григорьева с одной стороны опирается на философию Шеллинга и Т. Карлейля (которых он считал своими учителями), а с другой — предвосхищает «философию жизни» Ф. Ницше, В. Дильтея, А. Бергсона (Григорьева иногда называют «бергсонианцем до Бергсона»).

Идеи, высказанные Григорьевым, в систематически-философском ключе развил Н. Н. Страхов. В 1861 г. он опубликовал во «Времени» статьи «Письма о жизни», «Содержание жизни», которые потом вошли в его книгу «Мир как целое». Интересно, что противопоставление теории и жизни стало для Страхова ключом к пониманию романа «Преступление и наказание». Он считал, что главный конфликт этого произведения состоит в том, что «убийца-теоретик» Раскольников осуществляет насилие над жизнью, пытаясь подчинить ее своей теории. Но жизнь берет свое — и он испытывает страдания гораздо большие, чем если бы совершил преступление из каких-либо житейских побуждений.



На Достоевского идеи Григорьева оказали большое влияние. Они попали в тон его собственным размышлениям. Сложившуюся тогда систему общественно-политических и философских взглядов Достоевского можно реконструировать, в общих чертах, в следующем виде.

Достоевский считает, что общество в своем развитии проходит через три этапа. Первый этап — *патриархальность*. Это господство той непосредственной жизни, о которой говорит Григорьев. Патриархальное общество не знает противопоставления личности и масс, в нем еще не произошло обособление индивидуальностей. Но патриархальность сменяется вторым этапом — *цивилизацией*. В цивилизации единство личности и общества утрачивается. Общество распадается на ряд обособленных друг от друга индивидуумов. Человек цивилизации теряет непосредственность и религиозную веру, он постоянно рефлексировывает («*сознает*») и мучает себя этим. Это состояние крайне тягостно, оно вызывает внутреннее смятение и тоску. «*Если б не указано было человеку в этом его состоянии цели — мне кажется, он бы с ума сошел всем человечеством. Указан Христос*».

Именно пришествие в мир Христа спасает людей. Христос есть тот «*вековечный от века*» идеал, который подобно путеводной звезде указывает единственно верный путь среди всех стремлений и пропастей человеческой истории.



#### Это интересно

Для Достоевского вера во Христа является неоспоримой истиной, главной аксиомой, неколебимым фундаментом, на котором строится все его мировоззрение. Еще после освобождения из Омского острога зимой 1854 г. он в заостренно-парадоксальной форме выразил это свое безусловное преклонение перед Личностью Христа в письме Н. Д. Фонвизиной: «*нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной*».



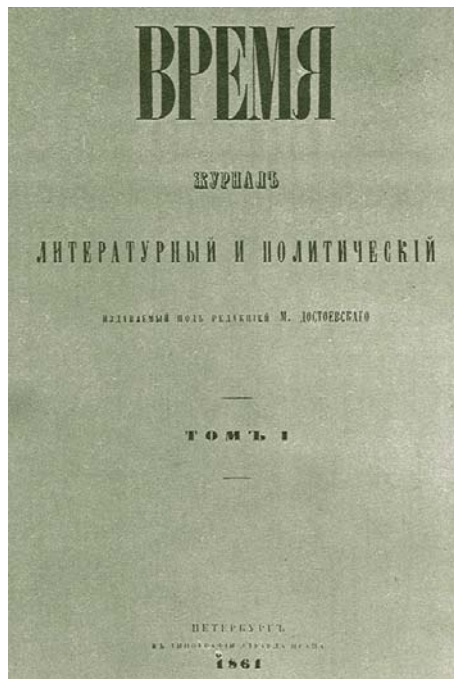
Сила Христа заключена в любви. Его жертвенная любовь и есть высший нравственный идеал человечества. Христос — это «*окончательный идеал человека*». После пришествия Его уже нельзя сомневаться, что полное развитие своего я осуществляется только тогда, когда это я «*уничтожается*», «*отдается всем и каждому безраздельно и беззаветно*». Когда человек следует этому идеалу,

он чувствует духовную радость, когда отступает от него — чувствует страдание. Это-то состояние и есть грех, всегда причиняющий мучение душе.

Сложность состоит в том, что полное осуществление в обществе идеала жертвенной любви недостижимо: *«закон личности на земле связывает. Я препятствует»*. Это состояние будет достигнуто лишь в *«будущей, райской жизни»*, в которой исчезнет разделение между людьми, и все они, не утрачивая своей уникальности, соединятся в Боге — в *«Синтезе всего»*, в *«Целом вселенной»*. *«Это-то и есть рай Христов»*, это и есть третий период в развитии общества — *«христианство»*. В нем человеческое единство восстанавливается, но уже не в бессознательной патриархальности, а в сознательно-свободной гармонии личностей, по примеру Христа готовых пожертвовать собою в пользу каждого.

На эти философские идеи (записанные в основном на страницах рабочих тетрадей) Достоевский опирается при анализе общественно-политических проблем в публицистических статьях на страницах «Времени», а позже и других журналов — «Эпохи», «Гражданина», «Дневника писателя».

В них он утверждает, что современная Европа превратилась в цивилизацию с утилитарным, эгоистическим, хищническим сознанием. Самое страшное — в том, что она утратила Христа. Произошло это потому, что католичество исказило христианскую веру. Оно поддалось *«третьему искушению диаволу»*, искушению земной властью. Признав непогрешимость римского папы, католицизм отрекся от Христа, променял христианство на властолюбие и показал, что уповаet больше на всемогущество силы, чем на всемогущество любви. Поэтому он и стал действовать насилием, обманом, интригами, подкупом — иезуитскими методами, которые, вызвав отторжение общества, привели к бурному росту анти-



Журнал «Время». Том 1. 1861 г.



**Ф. М. Достоевский. Фото 1861 г.**

сец». В этом утверждении не было национального чванства или шовинизма. Величие России заключено не в национальности, а в православии. *«Без православия наша народность дрянь. С православием наша народность имеет мировое значение»*, — эти слова славянофила А. И. Кошелёва вполне точно выражают мнение Достоевского. Но Достоевский и не мог представить русского народа без православия. *«Русский народ весь в православии и в идее его», «православие, то есть форма исповедания Христа, есть начало нравственности и совести нашей, а стало быть, общественной силы, науки, всего»*, — считал он.

В православии, в отличие от католичества, *«образ Христа сохранился во всем свете чистоты своей»*. Вот этот «образ Христа» Россия и должна принести Европе. *«Все назначение России заключается в православии, в свете с Востока, который потечет к ослепшему на Западе человечеству, потерявшему Христа»*, *«с Востока и пронесется новое слово миру навстречу грядущему»*.

христианских учений — атеизма, материализма и социализма. Социализм — это не что иное, как попытка подменить христианское свободное единство *«насильственным единением»* материалистического «муравейника». Он является *«вернейшим и неуклонным продолжением католической идеи»*, и в нем еще отчетливее и несомненное, чем в ней, проступают антихристианские и даже антихристовы черты. По сути, социализм — это грандиозный обман человечества. Он обещает счастье и благоденствие, но отбирает у человека свободу и духовность. Социализм — это не выход из тупика цивилизации, а наоборот полнейшая катастрофа.

От этой катастрофы Европу спасет Россия, верил Достоевский. Произойдет это не потому, что русский народ хорош сам по себе, а потому что он сохранил идеал Христа. Русский народ — это *«народ-богоносец»*.



*щему социализму, которое, может быть, вновь спасет европейское человечество».*



### Это интересно

Запад не воспринимался Достоевским враждебно. «Русскому Европа так же драгоценна, как Россия: каждый камень в ней — мил и дорог», — говорит он в романе «Подросток» устами Версилова. Дорогой и родной страной называет Достоевский Европу: «О, знаете ли вы, господа, как дорога нам, мечтателям-славянофилам, по-вашему ненавистникам Европы, эта страна «святых чудес». Знаете ли вы, как дороги нам эти «чудеса» и как любим и чтим мы великие племена, населяющие ее, и все прекрасное и великое, совершенное ими. Знаете ли вы, до каких слез и сжатия сердца мучают и волнуют нас судьбы этой дорогой и родной нам страны, как пугают нас эти мрачные тучи, все более и более заволакивающие ее небосклон?» — пишет он в «Дневнике писателя».



Россия способна осуществить свое высокое призвание, поскольку русский народ обладает особым качеством, которым не обладают другие народы, — *«всемирной отзывчивостью», «всепримиримостью, всечеловечностью»*. Он легко усваивает и соединяет в своей культуре достижения иных культур, что особенно ярко проявилось в творчестве Пушкина, обладавшего способностью *«полнейшего перевоплощения в гении чужих наций»*. Поэтому *«русская душа, гений народа русского, может быть, наиболее способны, из всех народов, вместить в себе идею всечеловеческого единения, братской любви, трезвого взгляда, прощающего враждебное, различающего и извиняющего несходное, снимающего противоречия»*, — говорил Достоевский. И поэтому именно через русский народ осуществится та всемирная гармония, в которой, следуя завету Христа, соединятся все нации. Писатель считал, что необходимым шагом к этому должно стать отвоевание русскими войсками у турок Константинополя, который превратится в столицу Всеславянской православной федерации во главе с Россией. Создание этого объединения послужит прологом к всемирной *«общей гармонии, братскому окончательному согласию всех племен по Христову евангельскому закону»*.

Но для того чтобы Россия совершила свою миссию, необходимо, чтобы русская интеллигенция вернулась к народу. Когда-то, в эпоху петровских преобразований, европеизированное дворянство оторвалось от народной почвы. Это был необходимый и, в целом, полезный процесс. Благодаря ему Россия приобщилась к европейской культуре. Но из-за него русский интеллигент, по выра-

жению К. С. Аксакова, стал похож на вырванное из земли растение с обнаженными от почвы корнями: «мы сохнем и вянем». Долго находиться в таком состоянии нельзя, необходимо вернуться к почве, к традиционно-русскому мировоззрению, носителями которого являются крестьянство, мещанство и купечество. Именно это возвращение, по мнению Достоевского, и должно быть основным содержанием наступающей эпохи: отмена крепостного права в 1861 г. означает конец петровского периода русской истории.

Достоевский рассчитывал на то, что почвенничество станет мировоззрением, на котором сойдутся и западники, и славянофилы. Благодаря этому будет достигнуто сначала примирение внутри интеллигенции, затем примирение интеллигенции с народом, затем объединение славян и, наконец, объединение всех народов земли в гармоничное свободно-христианское всеединство.

На изложенные выше взгляды Достоевского оказали влияние многие философские течения. Это и шеллингианство с его идеей мира как органического целого, и столь критикуемый писателем социализм с его утопией идеального общества, и славянофильство с его идеей соборности и преклонением перед крестьянской общиной, и философия Н. Я. Данилевского с ее панславизмом<sup>1</sup>. Но все же за всеми этими влияниями нельзя упустить главного: исходным, основополагающим убеждением Достоевского была мысль о том, что высшей истиной, верховным нравственным мерилom является Личность Христа. «Христос есть Истина» — это утверждение, опиравшееся на внутренний религиозный опыт писателя, было для него неколебимым, неизменным, более несомненным, чем земля под ногами и небо над головой. И если в своих политических панславистских мечтаниях, ни одно из которых не реализовалось в истории, Достоевский выступает как утопист и романтик, то в своей горячей преданности Христу он выступает как реалист, свидетельствующий о той реальности, которая выше повседневной действительности, но тем не менее не только существует, но и придает смысл существованию человека.

**Философские темы в художественных произведениях Достоевского.** Как уже говорилось выше, начиная издание «Времени», Достоевский надеялся, что почвенничество станет идейной платформой для объединения русской интеллигенции. Несмотря на то, что эта мечта, конечно, не исполнилась, журнал

---

<sup>1</sup> См. с. 7 – 13 Части II настоящего учебного пособия.

имел большой успех. Всего лишь за год он стал третьим по популярности русским периодическим изданием (после «Современника» и «Русского вестника») и начал приносить неплохой доход. В 1863 г. у него было уже 4 тысячи подписчиков. Казалось, перед «Временем» и его издателями открываются блестящие перспективы. Но внезапно все изменилось. После публикации статьи Н. Н. Страхова «Роковой вопрос», в которой правительство усмотрело поддержку польского восстания, журнал 24 мая 1863 г. был запрещен.

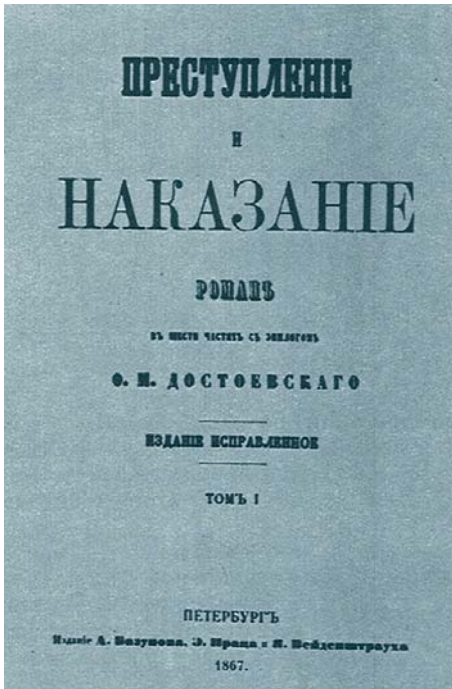
С большим трудом братья Достоевские добились разрешения на журнал «Эпоха», но издание его сразу не заладилось. Из-за задержки с получением разрешения первый номер вышел только в марте 1864 г., и подписная кампания была сорвана.

1864 г. вообще оказался черным годом для Достоевского. Удары и потери следовали одна за другой. 15 апреля скончалась от туберкулеза его жена Мария Дмитриевна. 10 июля умер горячо любимый брат Михаил, который вел все коммерческие и административные дела «Времени» и «Эпохи». 25 сентября умер ключевой сотрудник этих изданий А. А. Григорьев. Достоевский остался в одиночестве. «И вот я остался один, и стало мне просто страшно. Стало все вокруг меня холодно и пустынно», — признавался он в одном из писем.

Финансовые дела его были безнадежно плохи. Несмотря на лихорадочные усилия, «Эпоху» на тринадцатом номере пришлось закрыть, приняв на себя 15 тысяч рублей долга по невозвращенным кредитам. Кроме того, чтобы спасти честное имя брата, писатель самоотверженно обещал кредиторам выплатить и его огромную задолженность (25 тысяч рублей). К тому же Достоевский взял на себя содержание вдовы брата, четырех его детей, его по-



Журнал «Эпоха». Май 1864 г.



**«Преступление и наказание».  
Петербург. 1867 г.**

Отчаянно нуждаясь в деньгах, Достоевский подписал кабальный договор с книгопродавцем Ф. Т. Стелловским, согласно которому за три тысячи рублей уступил ему право издания собрания своих сочинений в трех томах, а также обязался к 1 ноября 1866 года написать новый роман, объемом не менее девяти больших печатных листов. Если рукопись не будет представлена к 1 ноября, Стелловский получал крупную неустойку, а если не будет представлена и к 1 декабря — право на протяжении девяти лет издавать все, что ни напишет Достоевский, без выплаты какого бы то ни было гонорара. На руки из этих трех тысяч писателю попала лишь незначительная сумма, основная часть была выдана векселями «Эпохи», которые Стелловский успел скупить за бесценок.

Осенью 1865 г. Достоевскому удалось договориться с редактором «Русского вестника» М. Н. Катковым о написании для этого журнала романа «Преступление и наказание». Получив аванс, писатель немедленно принялся за работу. К октябрю 1866 г. пять частей романа были написаны и опубликованы. Оставалось написать шестую часть и эпилог. Но завершению «Преступления и наказания» мешал контракт со Стелловским. Поглощенный рабо-

бочного сына с матерью, а также и своего пасынка Павла — сына Марии Дмитриевны от первого брака. Невзирая на вечную необеспеченность и нужду, доходившую подчас до закладов даже необходимой одежды, Достоевский до конца жизни нес финансовое бремя этих выплат. Нужно учесть еще, что в 1865 г. разразился экономический кризис, сопровождавшийся денежным дефицитом, получить где-нибудь кредит стало чрезвычайно трудно, и положение писателя оказалось крайне тяжелым. Именно тогда он погрузился в тот мир ростовщиков, перекупщиков векселей, «ходоков» по делам, который так ярко изобразил в «Преступлении и наказании».

той Достоевский все откладывал и откладывал его выполнение. За месяц до конца срока, 1 октября, не было написано еще ни строчки. Достоевский был близок к отчаянию. Тогда, по совету своего друга, он решил попробовать не писать, а диктовать новый роман стенографистке. Опыт удался. К 31 октября роман «Игрок» был закончен и сдан, а помогавшая Достоевскому в работе над этим произведением стенографистка А. Г. Сниткина 15 февраля 1867 г. стала женой писателя.



### Это интересно

Женитьба на Анне Григорьевне была огромным счастьем для Достоевского. Анна Григорьевна стала не только любящей женой, но и преданнейшей сотрудницей своего супруга. Она с терпеливой и мужественной любовью переносила все трудности жизни рядом с великим писателем. Ежемесячные приступы его тяжелой болезни, безумное увлечение игрой в рулетку (от этой тягостной страсти, неоднократно ставившей семью на грань нищеты, Достоевский сумел окончательно избавиться лишь весной 1871 г.), бедность, постоянная и изнурительная литературная работа, трагическая смерть двух детей не смогли нарушить семейного мира, и в этом была большая заслуга Анны Григорьевны.

Несмотря на свой юный возраст (она вышла замуж двадцати лет), Анна Григорьевна проявила себя как человек практичный и деловитый. Взяв в свои руки отношения с кредиторами и издателями, она не только избавила мужа от житейских хлопот, освободив ему время для творчества, но и смогла добиться решения почти невыполнимой задачи: за год до смерти Достоевский наконец рассчитался со всеми долгами.



Благодаря Анне Григорьевне жизнь Достоевского в 1866 – 1881 гг. постепенно приобрела размеренный характер, что, безусловно, способствовало вершинному взлету его творчества. Именно в это время он создал главные свои произведения — знаменитое пятикнижие: романы «Преступление и наказание», «Идиот», «Бесы», «Подросток», «Братья Карамазовы». В этих произведениях Достоевский выступает не только как гениальный художник, но и как великий мыслитель. Недаром Н. А. Бердяев писал, что «творчество Достоевского есть настоящее пиршество мысли».

Романы Достоевского имеют сложно организованную структуру. В них есть и детективная фабула, придающая особый динамизм и увлекательность повествованию; и документально-реалистические описания жизни различных слоев общества; и тонкий психологический анализ; и многочисленные аллюзии на различные произведения мировой литературы; в них есть элементы политического памфлета, мелодрамы, авантюрного романа, судебной хроники; но главной системообразующей их составляющей



А. Г. Сниткина. Фото 1860-х гг.

являются философские идеи. Поэтому еще в 1924 г. Б. М. Энгельгардт назвал эти романы «идеологическими».

Однако такое определение потребовало уточнений. Идеи в романах пятикнижия существуют не сами по себе. Каждая из них принадлежит какому-либо персонажу. Автор не выражает открыто своей точки зрения, давая каждому из действующих лиц возможность быть субъектом, а не объектом философского высказывания. «*Множественность равноправных сознаний с их мирами* сочетаются здесь», — пишет М. М. Бахтин о романах Достоевского. Данную особенность поэтики писателя он в 1929 г. назвал «полифонией».

При этом герои Достоевского являются не просто «рупорами» того или иного философского учения. Каждый из них — живой человек, но человек, которого, по выражению одного из них, «*съела идея*». Это те самые «*русские мальчики*», которым, по словам Ивана Карамазова, «*не надобно миллионов, а надобно мысль разрешить*». Идеи вплетены в их характеры настолько глубоко, что они не могут жить чем-то вне этих идей.

Таким образом, поэтика романов Достоевского не только идеологична и полифонична, но и персоналистична. По словам М. М. Бахтина, «*всякую мысль Достоевский воспринимает и изображает как позицию личности*». Поэтому для того чтобы проанализировать философские темы художественной прозы Достоевского, нужно прежде всего проанализировать типологию его героев.

Действующие лица у Достоевского, по наблюдениям литературоведов, делятся на «несколько варьирующихся, повторяющихся в его романах психологических типов»<sup>1</sup>. Перечислим некоторые из них.

---

<sup>1</sup> Фридендер Г. М. Творческий процесс Достоевского // Фридендер Г. М. Пушкин. Достоевский. «Серебряный век». СПб., 1995. С. 315.

1. *Тип «маленького человека».* Этот тип был известен русской литературе и до Достоевского. В творчество Достоевского он пришел из произведений Гоголя (именно это имел в виду Достоевский, говоря: «*все мы вышли из гоголевской „Шинели“*»). Образцом «маленького человека» является Макар Девушкин из «Бедных людей». В «Преступлении и наказании» и в «Братьях Карамазовых» этот тип реализовался в образах спившихся Мармеладова и Снегирева. Оба они представлены как оказавшиеся на социальном дне, но в то же время возвышенные смиренным перенесением страданий люди. Тематическая линия этих персонажей и их бедствующих семейств ставит уже упоминавшуюся нами (в разделах о Белинском и Гоголе) проблему: в чем причина зла в человеческом обществе и как с ним бороться? Почему страдают такие добрые люди, как Макар Девушкин и Варенька Доброселова, семьи Мармеладовых и Снегиревых? Особенно заостренно проблема страдания ставится в связи с детскими судьбами — например, судьбой Илюшечки Снегирева. Страдания безвинных детей — это для Достоевского самое обнаженное и самое страшное проявление зла в мире.



**«Бедные люди». Макар Девушкин.  
Иллюстрация П. Боклевского.  
1880-е гг.**

2. *Тип «героя-идеолога».* Однако образы «униженных и оскорбленных» «маленьких людей» не являются главными у Достоевского. Гораздо больший интерес представляет тип «героя-идеолога», которого до Достоевского русская (да и мировая) литература не знала. Вызрел этот тип у писателя постепенно.

Уже во второй половине 1840-х годов в произведениях Достоевского появляется фигура «мечтателя». Наиболее ярко она представлена в «сентиментальном романе» «Белые ночи» (1848) и в фельетоне из цикла «Петербургская летопись» (1847). «Мечтатель» отрешен от действительности, он все время пребывает

в мире своего воображения, который становится для него дорожке, чем прозаическая повседневность. «Мечтатель» бездеятелен: если он и исполняет какие-то служебные обязанности, то нехотя, по необходимости, *«и только тянет дело свое, которое, в сущности, хуже безделья»*. Еще одна черта «мечтателя» — его бегство от людей. Погруженный в свое воображение, он почти ни с кем не общается, становится застенчив, замкнут, неловок, прячется от других людей, что выражается даже в его жилище: *«селится он большею частью где-нибудь в неприступном углу, как будто таится в нем даже от дневного света»*.

В послекаторжном творчестве Достоевского «мечтатель» превращается в «подпольного человека», главного героя повести «Записки из подполья» (1864). От «мечтателя» этот персонаж унаследовал многие черты, и прежде всего отчужденность от людей. Он сорок лет, не общаясь почти ни с кем, просидел в своем углу, как мышь под полом, и вот «теперь ему хочется рассказать, что он выжил и передумал в озлобленном одиночестве»<sup>1</sup>. Вся повесть представляет собой его страстную исповедь-монолог.

«Подпольный человек» наделен болезненным самолюбием, все возрастающим из-за непрерывной мелочной саморефлексии. *«Усиленно самосознающая мышь»*, — называет он себя. В отличие от «мечтателя» он вынашивает не столько мечту, сколько мысль, и мысль эта о том, что человек — существо иррациональное и своевольное. «Подпольный парадоксалист» формулирует ее во внутренней полемике с социалистами. Социалисты думают, что человек является «разумным эгоистом», который всегда стремится к своей пользе, и предлагают создать такое общество, где польза каждого будет условием пользы всех, надеясь, что тогда человечество достигнет благоденствия и счастья. Они неправы. Человек — это эгоист, но совсем не обязательно разумный. И высшая ценность для него — не своя польза, а своя воля — бессмысленная, капризная, но гораздо более важная, чем самые здравые соображения разума. *«Ведь я... нисколько не удивлюсь, — пишет «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 насмешливую физиономией, упрет руки в боки и скажет нам всем: а что, господа, не столкнут ли нам все это благоразумие с одного раза, ногой, прахом, единственно с тою целью, чтобы все*

---

<sup>1</sup> Мочульский К. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 339.



эти логарифмы отправились к черту, и чтобы нам опять по своей глупой воле пожить!» «Пожить по своей глупой воле» — вот лозунг, по-настоящему достойный человека. Человек в последней своей глубине иррационален и аморален. «Свое собственное вольное и свободное хотенье, свой собственный, хоть бы и самый дикий каприз» для него важнее, чем судьбы всего мира. «Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить», — в запальчивости заявляет «подпольный человек». Такое своеволие доставляет страдания и ему самому, но в этих страданиях он находит своеобразное удовольствие, удовольствие своеволия. Таким образом в творчестве Достоевского впервые в полный рост встает проблема свободы, своеволия и страдания.



### Это интересно

«Записки из подполья» задумывались Достоевским как полемический ответ-пародия на роман Н. Г. Чернышевского «Что делать?». «Подпольный человек», как и герои Чернышевского, своего рода «нигилист»: он не верит ни в Бога, ни в бессмертие души. Но он более последовательно и бесстрашно, чем герои Чернышевского, делает выводы из этих посылок.



Фигура «человека из подполья» становится для Достоевского последней пробой пера перед созданием грандиозных образов «героев-идеологов» пятикнижия — Раскольников («Преступление и наказание»), Кириллова («Бесы»), Ивана Карамазова («Братья Карамазовы») и др. Как и «подпольный человек», они чувствуют себя избранными. Как и он, они живут постоянной рефлексией. Но, в отличие от него, каждый из них имеет свою идею — свой ответ на вопрос о смысле жизни человека и человечества, а также свой план для реализации этой идеи. Все они атеисты. Но атеисты не благодушные, а такие, которые всю жизнь *«мучаются Богом»*. Как говорит чешский исследователь творчества Достоевского Т. Масарик, «русский атеист — это не тот человек, который убедил себя в отсутствии Господа Бога и потом с аппетитом ест бифштекс, запивая его шампанским...».

«Герои-идеологи» продумывают свой атеизм до конца, до последних выводов и следствий. Отвергая христианскую веру, они, тем не менее, сохраняют христианское по своему происхождению стремление к спасению, обостренное переживание нравственного неблагополучия мира. Только спасения они ищут не на путях веры во Христа, а на путях атеизма.



Достоевский, по словам А. де Любака, «не отделил веру в Бога от веры во Христа»<sup>1</sup>. Поэтому атеизм для него означает прежде всего отречение от христианства. «Раз отвергнув Христа, ум человеческий может дойти до удивительных результатов», — писал Достоевский в 1873 г. Эти результаты он намеревался художественно исследовать в задуманном им в 1869 г. романе «Атеизм». Замысел этого произведения вскоре перерос в набросок грандиозного романа из пяти частей под названием «Житие великого грешника». «Главный вопрос, который проведется во всех частях, — тот самый, которым я мучился сознательно и бессознательно всю мою жизнь — существование Божие. Герой в продолжении жизни то атеист, то верующий, то фанатик и сектант, то опять атеист», — рассказывал Достоевский о своем замысле в письме другу. «Житие великого грешника» так никогда и не было написано, но почти все романы «пятикнижия» родились из этого неосуществленного замысла.



Какие же идеи вынашивают «герои-идеологи» Достоевского?

а) *Идея Раскольникова* состоит в том, что все люди делятся на особенных (великих) и обыкновенных. Особенности люди имеют право на все — даже на преступление. На них не распространяются те этические нормы, которые действуют для обычных людей. Пример такого человека — Наполеон, не останавливавшийся перед кровопролитием, не обращавший внимания на многочисленные жертвы своих авантур и завоевательных походов. Для него не существовало преступления, он находился, как скажет восхищавшийся теорией Раскольникова Ницше, «по ту сторону добра и зла». Обыкновенные люди — лишь материал для великих, которые пользуются ими по своему усмотрению.

Чтобы проверить, к какому разряду людей — великих или обыкновенных — он относится, Раскольников ставит «эксперимент»: убивает старуху-процентщицу. Условия «эксперимента» таковы: если Раскольников является великим человеком, он переступит через кровь своей жертвы совершенно спокойно, а похищенные драгоценности станут для него тем, чем был Тулон для Наполеона, — первой ступенькой к могуществу; если же Раскольников — обыкновенный человек, то он не сможет выдержать своего преступления. К сожалению «экспериментатора», поставленный им «опыт» приводит именно ко второму результату. Наполеон не содрогаясь шел через свои кровавые Тулоны, Маренго и Аустерлицы. Раскольников же не смог вынести даже сравнительно

<sup>1</sup> Любак А., де. Драма атеистического гуманизма. Милан – М.: Христианская Россия. 1997. С. 220.

мелкого преступления. Он страдает от страха, от упреков совести, от одиночества. Оказывается, что Раскольников находится не «по ту сторону добра и зла», а значит, он — всего лишь «*тварь дрожащая*», которая «*не имеет права*» на преступление, и это открытие для возмужавшего себя Наполеоном студента мучительно.

б) *Идея Кириллова* состоит в том, что необходимо заявить свое своеволие. Он обостренно переживает ложь и несправедливость мира, а законы природы, настолько безразличные ко всему прекрасному, что не пощадили даже Христа (Которым Кириллов восхищается, но в воскресение Которого не верит), называет «*дьяволовым водевилем*». Причиной всех страданий и всех несчастий человечества

Кириллов считает страх боли и страх смерти. Чтобы спастись от них, нужно избавиться от идеи Бога, которую в сознании людей породил страх смерти. По-настоящему освободиться от этой ложной идеи еще не решился никто. Многие говорят, что Бога нет, но их высказывания остаются лишь пустыми словами, пока они не подкреплены делом. «*Если Бог есть, то вся воля Его, а если Бога нет, то вся воля — моя*», — рассуждает Кириллов. Значит, честный и последовательный атеист должен подтвердить свое словесное отрицание Бога каким-нибудь в высшей степени своевольным поступком.

Таковым является самоубийство, совершенное не по какой другой причине, как именно из своеволия. Кто-то должен осуществить этот шаг и убить самого себя, уничтожив таким образом страх смерти и упразднив идею Бога. Тогда всякий человек станет Богом, «*Человекобогом*». «*Если Бога нет, то я Бог*», — считает Кириллов. После того как своеволие будет «*заявлено*», мечтает он, люди преобразятся физически, «*время вдруг остановится*»,



**«Преступление и наказание».**  
**Илл. Д. Шмаринова**

*«и мир переменится, и дела переменятся, и мысли, и всё». Человек будет тогда «новым», «счастливым и гордым». Тогда уже не нужно будет кончать с собой, человечество навсегда освободится от страха смерти, люди будут «богами». Но один, «первый», «должен убить себя сам непременно, иначе кто же начнет и докажет», что Бога нет и что человек — сам Бог. Этим-то «первым», спасителем человечества, пророком своеволия, приносящим себя в жертву за всех, и решает стать Кириллов. Он задумал совершить самоубийство ради спасения мира: «я заявлю своеволие, я обязан уверовать, что не верую. Я начну, и кончу, и дверь отворю. И спасу. Только это одно спасет всех людей и в следующем же поколении переродит физически <...>. Это все, чем я могу в главном пункте показать непокорность и новую страшную свободу мою. Ибо она очень страшна. Я убиваю себя, чтобы показать непокорность и новую страшную свободу мою».*

в) *Иван Карамазов* отвергает не столько Бога, сколько созданный Богом мир. Его атеизм — это, по сути, не отрицание бытия Божия, а бунт против Творца. Иван поднимается на бунт, потому что не может примириться с человеческими страданиями. Особенно поражают его безвинные муки детей. Иван с внутренней болью собирает ужасные истории о маленьких детях, зверски убитых или измученных. «Зачем они страдали?» — спрашивает он. — «И может ли что-нибудь искупить эти страдания?» Ведь ни нака-

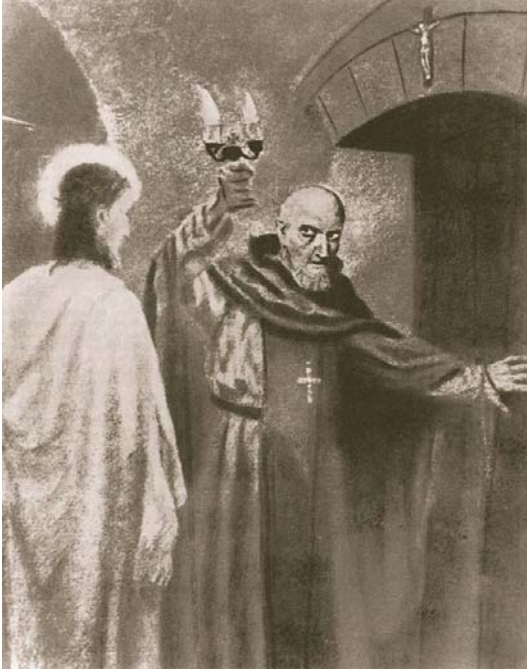


Алеша и Иван Карамазовы. Илл. М. Ройтера

знание обидчиков детей, ни мировая гармония всеобщего примирения никогда не отменят уже их слез, их мучений, их тоски, их боли. «Мировая гармония» не стоит и одной слезинки ребенка, поэтому Иван отвергает ее и отвергает весь мир. Бог оказывается у Ивана подсудимым. Это несколько напоминает ветхозаветную книгу Иова, в которой тоже главной темой является тема страдания и в которой Иов тоже ведет тяжбу с Богом, однако не судит Его, принимая Его волю.

Но возможно ли спасти людей от страдания? Свой ответ на этот вопрос Иван высказывает в придуманной им «поэме» «Великий инквизитор». Она написана на фантастический сюжет о том, как в XVI в., во времена инквизиции, в Севилью приходит Христос. Христос совершает чудеса и исцеления, вокруг Него уже начинают собираться толпы, когда Великий инквизитор, девяностолетний старик, приказывает арестовать Его. Ночью он является ко Христу в темницу и произносит перед Ним свою исповедь и одновременно — обвинительную речь. Великий инквизитор обвиняет Христа в том, что Он захотел от людей не слепого рабского повиновения, а свободной веры и любви. Большинству людей, говорит Великий инквизитор, тяжела ноша свободного выбора между добром и злом. Они страдают от нее и ищут, кому бы поклониться, кому бы отдать непосильное бремя свободы. Милосердие к этим людям состоит в том, чтобы позволить им стать рабами, взять в свои руки их волю и совесть, освободить их от мук нравственного выбора. Это и сделает Великий инквизитор и его последователи. *«О, мы разрешим им и грех, они слабы и бессильны, и они будут любить нас как дети за то, что мы им позволим грешить. Мы скажем им, что всякий грех будет искуплен, если сделан будет с нашего позволения; позволяем же им грешить потому, что их любим, наказание же за эти грехи, так и быть, возьмем на себя. <...> И все будут счастливы, все миллионы существ, кроме сотни тысяч управляющих ими. Ибо лишь мы, мы, хранящие тайну, только мы будем несчастны. Будет тысячи миллионов счастливых младенцев и сто тысяч страдальцев, взявших на себя проклятие познания добра и зла».*

Нетрудно заметить, что общей для всех «героев-идеологов» является сложная диалектика свободы и своеволия. Их атеизм неотвратимо-логически ведет их к признанию законности своеволия. *«Если Бога нет, то все позволено»*, — утверждает Иван Карамазов. Но своеволие, доведенное до своего предела, приводит к собственной противоположности, к рабству. «Герои-идеологи», «чело-



Великий инквизитор. Иллюстрация к роману «Братья Карамазовы»

векобоги», начав с человеколюбия, заканчивают тем, что признают большую часть человечества то ли «вшами», которых при необходимости могут давить великие люди, то ли «муравьями», которыми должны управлять великие инквизиторы. Желая спасти человечество от страданий, они своевольно отбирают у людей свободу и расчеловечивают человека. «На путях человекобожества погибает человеческая свобода и погибает человек. Это — основная мысль Достоевского», — пишет Н. А. Бердяев.

Самим «героям-идеологам» своеволие тоже не приносит счастья. Оно оказывается разрушительным для их личностей. Раскольников едва не сходит с ума, Иван Карамазов заболевает психически, Кириллов, как и хотел, кончает с собой. Но его самоубийство никого не спасает, оно меньше всего похоже на возвышенный подвиг и производит самое жуткое и отталкивающее впечатление. «Я три года искал атрибут божества моего и нашел: атрибут божества моего — Своеволие!» — в исступлении вопит он за несколько минут до смерти, признаваясь таким образом, что в своеволии не нашел свободы, а только подчинился новому «божеству». То же можно сказать и о других «героях-идеологах». Они одержимы своеволием, этим «божеством своим».

Показывая личную драму «героев-идеологов», Достоевский имеет в виду драму европейского гуманизма. Античность, как уже указывалось раньше<sup>1</sup>, не знала ценности человеческой личности, не знала и самого понятия «личность». Высшей ценностью в античном мировоззрении был космос, а человек воспринимался

<sup>1</sup> См. § 3.3.

лишь как его часть. В качестве уникального по своему положению существа человек начинает пониматься лишь в Библии, которая рассказывает, что он сотворен по образу и подобию Творца. Патристикой утверждалось, что высшим назначением человека является обожение, единение с Богом по благодати. Таким образом, христианский гуманизм опирался на учение об особом бытийственном статусе и предназначении человека. В эпоху Возрождения началась секуляризация гуманизма, которая продолжилась в эпоху Просвещения. В XIX в. эта секуляризация вышла на новый виток. Просветительский гуманизм, основанный на деизме, сменился гуманизмом атеистическим, который сохранял христианское по своим истокам представление о высоком бытийственном статусе человека, но пытался подвести под него иное метафизическое обоснование. Вместо христианского «Человек велик, потому что существует Бог» атеистический гуманизм провозгласил: «Человек велик, потому что Бога нет». «Герои-идеологи» Достоевского принимают этот лозунг во всех его выводах и последствиях и обнаруживают, что он трагически противоречив. Это противоречие и лежит в основе их внутренних драм. Если человек велик, значит он прежде всего свободен. Но именно свободы они и не могут найти на мучительных путях своеволия.

Свободу ведь можно понимать не только как свободу выбора между добром и злом, но и как свободу от зла. «Герои-идеологи», начиная с «подпольного человека», знают лишь первую свободу и дорожат ею как возможностью произвола, своеволия. Но они никак не могут подступить к второй — ведь для этого нужно признать наличие Абсолютного добра. Однако это-то и невозможно в атеистическом мировоззрении, отрицающем само понятие Абсолюта. В результате Раскольников, Кириллов, Иван Карамазов и другие «герои-идеологи», как в фантастическом хороводе, видят добро и зло, меняющиеся местами, сливающиеся друг с другом, и этот кошмар лишает их рассудка, а то и жизни.

Достоевский — не тенденциозный писатель, он не опровергает «героев-идеологов» словами автора. Но само развитие их судеб, неотрывное от развития их идей, ставит их на грань, за которой — полная жизненная катастрофа.

Ответ на искания «героев-идеологов» в романах пятикнижия дают персонажи третьего типа, которых мы, вслед за сербским исследователем преподобным Иустином (Поповичем), назовем «христороликими» героями.

3. «Христоликие» герои. В отличие от «героев-идеологов» персонажи этого типа отвечают на мировоззренческие вопросы не теориями, а своей личностью. У них нет «идеи», но есть вера во Христа. В их характерах отображены некоторые черты Христа, прежде всего Его сострадательная любовь. Таковы Соня Мармеладова («Преступление и наказание»), князь Мышкин («Идиот»), странник Макар («Подросток»), Алеша Карамазов, старец Зосима («Братья Карамазовы»). Соприкосновение с ними подчас оказывается для других героев пятикнижия спасительным шагом на пути внутреннего возрождения.

Литературоведы заметили, что большинство из романов пятикнижия имеют «евангельский прасюжет» (А.Б.Криницын)— определенные темы из Евангелия, которые являются для этих романов смысловыми центрами. Так, в «Преступлении и наказании» такую роль играет рассказ о воскресении Лазаря. Раскольников подобен лежащему во гробе Лазарю — начавшему разлагаться и смердеть четверодневному мертвецу. Его каморка похожа на гроб, а сам он внутренне умирает. Встреча с Соней, которая полюбила его сострадательной любовью, становится для него началом духовного возрождения. Впрочем, возрождение это лишь предположительно, Соне не удалось переменить его мыслей.



«Идиот». Князь Мышкин.  
Рис. И. Глазунова

Ведь она и сама, хоть и жертвует собой ради ближних, но живет далеко не праведной жизнью и тоже, как и Раскольников, нуждается в очищении страданием и воскресении.

Работая над романом «Идиот», Достоевский сознательно ставил перед собой цель изобразить идеального человека. Главный его герой князь Мышкин (которого Достоевский в черновиках к роману трижды именуется «князь-Христос») наделен «христоликими» чертами. Он добр, невинен, готов простить всякому любую обиду. Он нравственно прекрасен, но в нем нет той Божественной силы, которая есть во Христе. Он всех лю-



бит, но, к собственному ужасу, не только не спасает, но губит всех своей бессильной любовью. Князь Мышкин — это Христос, увиденный глазами Д.Штрауса, Э.Ренана и других западных идеологов, отрицавших Божественное достоинство Христа. Поэтому смысловым центром романа становится картина Г.Гольбейна «Христос в гробу». Спаситель изображен на ней обезображенным страданиями и смертью, так что ничто не напоминает о Его грядущем воскресении.

Роману «Бесы» в качестве эпиграфа предшествует евангельский рассказ об исцелении гадаринского бесноватого, из которого Христос изгнал легион бесов. Это, пожалуй, самый мрачный роман Достоевского. Перед нами больное, одержимое общество — метафора раздираемой революционными «бесами» России. Здесь мы не встретим христоликих героев (образ епископа Тихона из выпущенной по цензурным соображениям главы написан слишком общими чертами), и финал романа по-шекспировски печален и кровопролитен: гибнут или умирают все главные герои, кроме отвратительного Петра Верховенского.

Таким образом, в первых трех романах пятикнижия «христоликие» герои либо отсутствуют, либо не наделены достаточной внутренней силой и цельностью. Образ «христоликого» героя, крепкого своим единством с народной почвой, а потому сильного и цельного, впервые появляется в романе «Подросток». Это странник Макар Иванович Долгорукий. Однако он не занимает центрального места в повествовании. Совершенно другую роль играют «христоликие» герои в последнем романе Достоевского «Братья Карамазовы».



**Старец Амвросий Оптинский  
(1812–1891).  
Фото XIX в.**

Роману предпослан эпитафия из Евангелия от Иоанна: *«Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав на землю не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода»* (Ин. 12. 24). Путь зерна — это путь крестной жертвы, самоотверженного покаяния и духовного возрождения. Он становится прообразом судьбы героев романа. Их возрождение становится возможным благодаря тому, что в романном пространстве присутствуют «христоролик» образы Алеши Карамазова и старца Зосимы.



### Это интересно

На образ старца Зосимы очень повлияли впечатления Достоевского от общения со старцем Амвросием (Гренковым), к которому он ездил вместе с Вл. С. Соловьевым в Оптину пустынь вскоре после смерти своего сына. Писатель дважды беседовал тогда со старцем наедине. Когда впоследствии у старца Амвросия спросили его мнение о Достоевском, старец ответил: «Это — кающийся».



И старец Зосима, и Алеша наделены не только сострадательной любовью и внутренней красотой, но и духовной силой, которая располагает к ним сердца людей и происходит от их христианской веры. Роман Достоевского заканчивается на светлой ноте надежд на спасение всех его главных героев.

М. М. Бахтин, считавший, что в романах Достоевского звучит полифоничное созвучие голосов персонажей, писал, что увенчать это созвучие должен голос Христа: «В образе идеального человека или в образе Христа представляется ему, — пишет Бахтин о Достоевском, — разрешение идеологических исканий». Конечно, как замечает далее Бахтин, этот образ так и не нашел своего полного осуществления, но сама ориентация на него указывает на то, что в художественном мире Достоевского (не в меньшей степени, чем в его публицистике) смыслообразующим центром была Личность Христа.

**Последние дни жизни.** Популярность пришла к Достоевскому незадолго до смерти. Хотя он, конечно же, и раньше пользовался известностью и считался одним из лучших русских писателей, но всемирно-исторический масштаб творчества Достоевского стал понятен современникам лишь после выхода романа «Братья Карамазовы». Кульминацией успеха Достоевского стала знаменитая речь, сказанная им на торжествах по поводу открытия памятника

Пушкину в Москве 8 июня 1880 г. на открытом заседании Общества любителей русской словесности. В ней Достоевский развивал свои любимые мысли о всемирной отзывчивости русского народа и о его предназначении послужить всеобщему единению и примирению. Успех был неслыханным, потрясающим. *«Когда же я провозгласил в конце о всемирном единении людей, то зала была как в истерике, — писал он жене, — когда я закончил — я не скажу тебе про рев, про вопль восторга: люди незнакомые между публикой плакали, рыдали, обнимали друг друга и клялись друг другу быть лучшими, не ненавидеть впредь друг друга, а любить. Порядок заседания нарушился: все ринулось ко мне на эстраду: гранд-дамы, студентки, государственные секретари, студенты — все это обнимало, целовало меня. Все члены нашего общества, бывшие на эстраде, обнимали меня, и целовали, все, буквально все, плакали от восторга. <...> Я бросился спастись за кулисы, но туда вломились из залы все, а главное, женщины. Целовали мне руки, мучили меня. Прибежали студенты. Один из них, в слезах, упал передо мной в истерике на пол и лишился чувств. Полная, полнейшая победа!»*



**Открытие памятника Пушкину на Тверской улице в Москве. Литография**

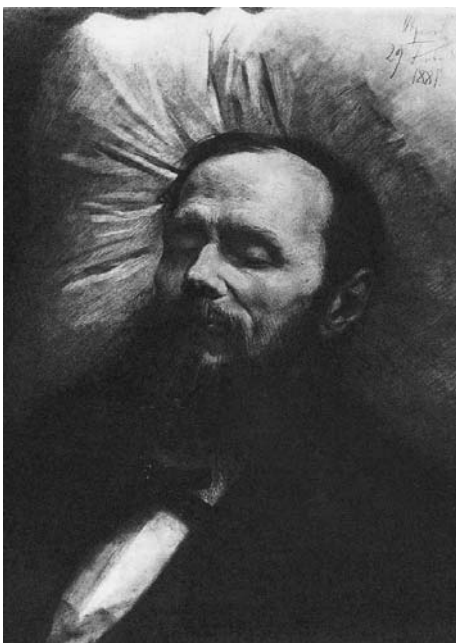
После этого триумфа Достоевский был полон творческих планов. Но подорванное трудами здоровье не позволило осуществить их. 26 января 1881 г. Достоевский внезапно заболел, у него началось легочное кровотечение. Придя в себя после приступа, он попросил привести священника, исповедовался и причастился. 28 января он проснулся с мыслью, что сегодня умрет. Его жена Анна Григорьевна пыталась переубедить мужа, но он ответил: «Нет, я знаю, я должен сегодня умереть. Зажги свечу, Аня, и дай мне Евангелие!» Анна Григорьевна подала Достоевскому книгу Нового Завета, полученную им когда-то в Тобольске. «Он сам от-

крыл святую книгу и просил прочесть, — вспоминает она. — Открылось Евангелие от Матфея. Гл. 3, ст. 14. *„Иоанн же удерживал Его и говорил: мне надобно креститься от Тебя, и Ты ли приходишь ко мне? Но Иисус сказал ему в ответ: не удерживай, ибо так надлежит нам исполнить великую правду“*.

— Ты слышишь — „не удерживай“ — значит, я умру, — сказал муж и закрыл книгу».

После того как в 11 часов повторилось горловое кровотечение и Достоевский почувствовал необыкновенную слабость, он позвал детей, взял их за руки и попросил жену прочесть притчу о блудном сыне. Эта притча стала последним рассказом, который он слышал на земле. В 20 часов 38 минут 28 января 1881 г. Достоевский скончался. Его похороны вылились во что-то невиданное. Невский проспект, по которому двигалась погребальная процессия, был заполнен толпами — всего собралось более 30 тысяч людей, пришедших проститься с писателем.

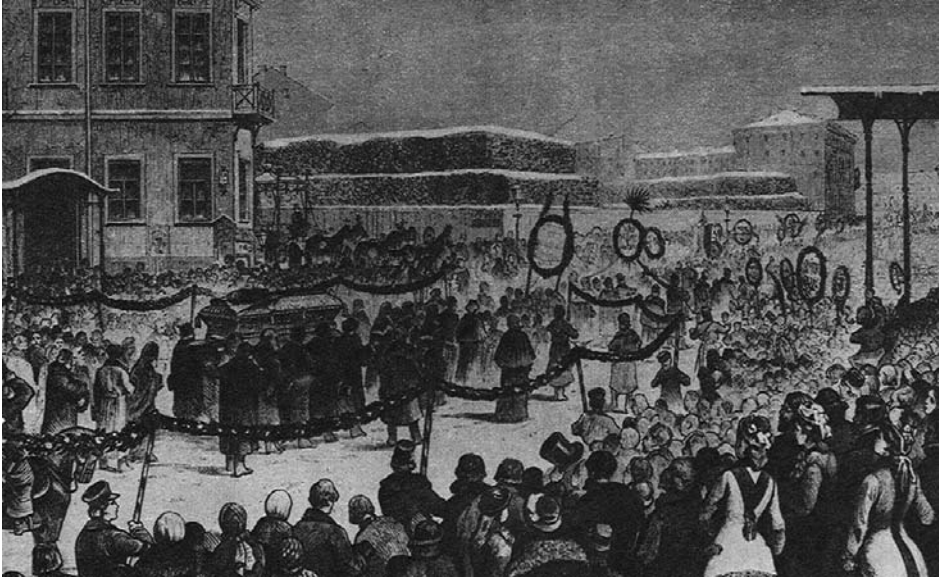
С тех пор слава не оставляет Достоевского. Это самый популярный в мире писатель Нового времени. В истории литературы его имя стоит рядом с именами Гомера, Шекспира и других величайших гениев. Творчеству Достоевского посвящены не только тыся-



Достоевский на смертном одре.  
Рис. И. Крамского

чи работ литературоведов, но и множество работ философов. Особенно большое влияние он оказал на русскую религиозную философию Серебряного века. Вл. С. Соловьев, К. Н. Леонтьев, В. В. Розанов, Д. С. Мережковский, Л. Шестов, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, Н. О. Лосский... Кажется, невозможно назвать имени русского религиозного философа, для которого бы темы и образы Достоевского не стали предметом напряженных и плодотворных раздумий.

Еще на заре своей деятельности, в 1839 г., Достоевский в письме брату сформулировал свою главную цель: *«Человек*



Похороны Достоевского. Литография. XIX в.

*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».* Исследуя глубины человеческого сердца, которое, по словам одного из его героев, является полем битвы между добром и злом, Достоевский ставил в своем творчестве величайшие вопросы о смысле жизни, свободы, страдания и любви. По словам преподобного Иустина (Поповича) «в вечные проблемы человеческого духа он внес вдохновение пророка, пламень апостола, искренность мученика, грусть философа, прозорливость поэта <...>. Через него говорили все муки человеческого существа, все его боли, все его надежды».

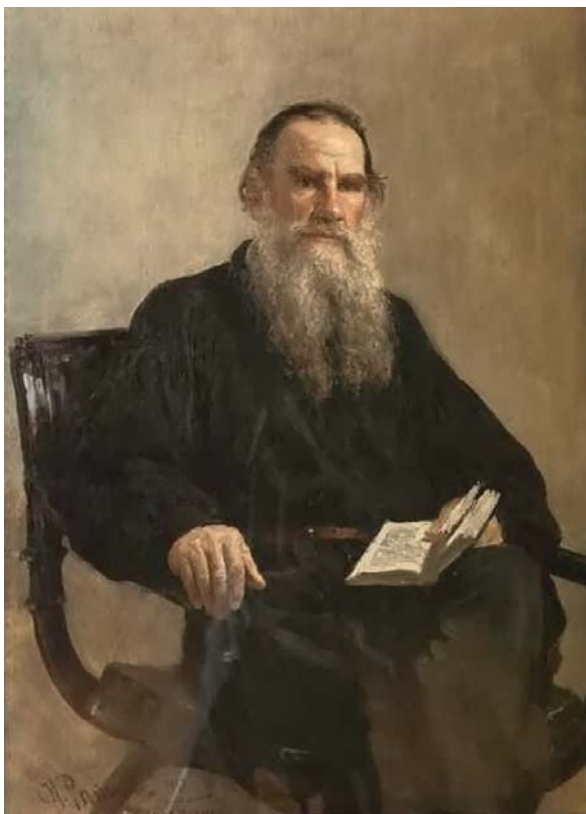


Мемориальная доска на доме, где Достоевский прожил последние годы своей жизни

### 5.3. Л. Н. Толстой

**Детские и юношеские годы.** Граф Лев Николаевич Толстой (1828 – 1910) родился в знатной и богатой семье. И со стороны отца, и со стороны матери (урожденной княгини Волконской) его предки принадлежали к самым аристократическим родам Российской империи, поэтому Лев Николаевич никогда (ни в детстве, ни в юности, ни в зрелом возрасте) не знал материальной нужды, которая так мучительно преследовала Гоголя и особенно Достоевского.

Будущий писатель получил хорошее домашнее образование и традиционно-православное воспитание. Но религиозность его в детстве была поверхностной. Позже он вспоминал, что ребенком «никогда и не верил серьезно», а имел только доверие к тому, чему учили взрослые, но «доверие это было очень шатко».



Л. Н. Толстой.  
Портрет работы И. Репина. 1887 г.

В 1841 г. семья переехала в Казань. В этом городе Толстой впервые познакомился с прелестями светской жизни, погрузился в увлекающий круговорот балов, маскарадов, званых обедов. В 1844 г. он поступил в Казанский университет, где учился на факультете восточных языков, а затем на юридическом факультете, однако рассеянная, полная развлечений жизнь мало способствовала учебе. Не справившись с экзаменами, Толстой в апреле 1847 г. по собственному прошению был отчислен из университета.



Недостаток систематического образования, оборвавшегося на втором курсе, наложил ощутимый отпечаток на философское творчество Толстого. Религиозно-философские теории, которые он будет развивать в зрелом возрасте, опираются скорее на то, что Толстой называл здравым смыслом, чем на серьезные знания по философии или религии. Пробелы в своем образовании писатель пытался компенсировать чтением. Личная библиотека Толстого к концу его жизни насчитывала 14 000 томов почти на двадцати языках. Значительная часть этих книг была внимательно им изучена, о чем свидетельствуют пометки и записи на их страницах. Но все же с помощью самообразования невозможно было в полной мере восполнить отсутствие той академической культуры мышления, навыка к методическому исследованию, которые даются в вузе.



После отчисления из университета Толстой некоторое время жил в своем имении Ясная Поляна, часто наезжая при этом в столицы. Весной 1851 г., наскучив деревенской жизнью в имении, устав от кутежей в Туле, Москве и Петербурге, Толстой внезапно уехал вместе с братом на Кавказ, где тот проходил военную службу.

Кавказ подействовал на него живительно. Толстой наслаждался прекрасными видами природы, с глубокой симпатией наблюдал за жизнью станичного казачества, нравившейся ему своей простотой и естественностью, охотился, участвовал в качестве волонтера в походах против чеченцев. Проявленная Толстым во время одного из них храбрость обратила внимание генерала Барятинского, который посоветовал юноше поступить в военную службу. Толстой принял это предложение и был зачислен в 20-й артиллерийский полк фейерверкером.

Несмотря на то, что на Кавказе он оказался далеко не в таком изысканном обществе, как в Казани, Москве и Петербурге, а основными развлечениями в армии были карты и выпивка, Толстой вел теперь гораздо более воздержанную жизнь, чем раньше. За карты он не садил-



**Л.Н.Толстой в военной форме. Фото времен Крымской войны**



**Памятник Л. Н. Толстому.  
4-й бастион обороны Севастополя,  
где жил и воевал Толстой**

ся, спиртного в рот не брал (за это его даже стали подозревать в высокомерии и гордости), зато много читал и увлеченно занимался литературой. Он напряженно работал над повестью «Детство», которую начал писать еще до отъезда на Кавказ. 4 июля 1852 г. труд был завершен, и Толстой отправил повесть редактору журнала «Современник» Н. А. Некрасову, который немедленно ее опубликовал. Оценив талант молодого автора, Некрасов хвалил его и просил писать еще. Поверив в свои силы, Толстой пишет повесть «Отрочество», рассказ «Записки маркера», очерки из кавказской жизни. Все эти произведения публикуются в «Современнике» и с восторгом принимаются критикой. Начало литературной деятельности Толстого, таким образом, оказа-

лось блистательным. Толстой быстро становится одним из ведущих писателей своего времени.

В 1853 г. в связи с начавшейся Крымской войной он в чине прапорщика был направлен в Дунайскую армию, а затем и в осажденный англо-французскими войсками Севастополь. Толстой провел в этом городе почти все дни осады, жил на 4-м бастионе, командовал артиллерийской батареей. Посреди трагических событий Севастопольской обороны не забывал он и о литературе. Для поддержания боевого духа в войсках Толстой решил издавать на свои средства журнал «Военный листок» и даже продал для этого дом в Ясной Поляне. Хотя этот проект не осуществился, патриотический порыв был замечен правительством: Николай I, прочитав в «Современнике» очерк Толстого «Севастополь в декабре месяце», приказал беречь писателя. За несколько недель до сдачи Севастополя его направили курьером в Петербург. Вскоре Крымская война закончилась, и Толстой подал в отставку с военной службы.



Оказавшись среди соблазнов столицы, писатель опять погрузился в разгул, масштабы которого поразили даже не склонного к аскетизму Тургенева. Но, как и в юности, такая жизнь не могла долго удовлетворять его. Устав от кутежей и нравственно, и физически, Толстой уехал за границу, а потом поселился в Ясной Поляне, где создал школу для крестьянских детей и с увлечением занялся педагогикой.

23 сентября 1862 г. Толстой женился на восемнадцатилетней Софье Андреевне Берс, которая стала его преданной супругой и помощницей в житейских и литературных делах. После женитьбы его жизнь окончательно упорядочилась, и последующее двадцатилетие стало эпохой высшего расцвета творчества Толстого. Именно тогда им были написаны величайшие шедевры мировой литературы — романы «Война и мир» и «Анна Каренина».

**Религиозно-философские темы в романе Толстого «Война и мир».** Особенностью творчества Толстого, тем новым словом, с которым он пришел в литературу, был глубочайший психологизм, умение изобразить, по меткому слову Н. Г. Чернышевского, «диалектику души». Толстой проявил себя как непревзойденный мастер передавать мельчайшие движения чувств в их разнообразии и в тех сложных взаимосплетениях, в которых они находятся в жизни. Его герои — это не просто «характеры», это живые люди, описанные «объемно», с вниманием к таким психологическим деталям, которые, на первый взгляд, и не нужны для повествования. Однако именно благодаря этим деталям художественные произведения Толстого приобретает высокую степень достоверности. Персонажи его «оживают». «Война и мир» и «Анна Каренина» — это настоящий эстетический шедевр, явление сотворенного Толстым достоверно-реального художественного мира.

Построить этот мир Толстой смог благодаря своей наблюдательности. Он всю жизнь пристально-заинтересовано следил за собой и за другими людьми. Каждый человек был для него загадкой, головоломкой, которую нужно решить. Толстой не верил, что существуют простые поступки, поступки без задней мысли. Ему всегда чудились какие-то сложные сцепления психических причин и следствий, скрытые даже за обыкновенными человеческими действиями. Но еще требовательнее и внимательнее, чем за другими, Толстой следил за собой. С 1847 г. он начал вести дневник и вел его (правда, с довольно большим перерывом на 1857 – 1881 гг.) до конца жизни. Общий объем дневника огромен — в 90-томном Полном

собрании сочинений Толстого дневниковые записи заняли целых четырнадцать томов. Он продолжал вести дневник до последнего вздоха: даже на смертном одре в забытии водил рукой по одеялу, думая, что записывает свои мысли.



### Это интересно

Сначала дневники Толстого были для него не более чем способом учета и контроля времени. Так, в 1847 г. он принялся вести «Журнал ежедневных занятий», куда методически заносил планы на следующий день и делал отметки о выполнении/невыполнении этих планов. Завел он и «Журнал для слабостей», куда записывал свои нравственные недостатки («лень», «лживость», «тщеславие» и т.п.), а затем по совету, вычитанному у американского философа Б. Франклина, отмечал выказанный в тот или иной день недостаток крестиком<sup>1</sup>. Однако вскоре, в 1851 – 1857 гг., дневник Толстого превратился в настоящую лабораторию самоанализа, стал, по выражению Л. Я. Гинзбург, «сырьем нравственного становления» молодого писателя. На страницах дневника Толстой фиксирует свои мимолетные и переменчивые чувства, учится читать собственную душу и пересказывать ее другим. Его увлекает идея создать рассказ под названием «История вчерашнего дня» — своего рода хронику внутренней жизни прошедших суток. Рассказ этот так и остался незавершенным: исписав два десятка страниц, Толстой не продвинулся дальше описания пробуждения своего героя и бросил свой замысел. Но несмотря на неудачу, этот первый литературный опыт Толстого можно считать символическим отображением его дальнейшего писательского пути, начальным шагом к выработке того психологизма, о котором шла речь выше.



Романы Толстого 1860 – 1870-х годов, в отличие от романов Достоевского, не идеологичны, а психологичны. Но значит ли это, что они лишены философского содержания? Отнюдь нет. Во время работы над «Войной и миром» Толстой уже имел определенные философские воззрения. Огромное влияние на него оказали идеи Ж.-Ж. Руссо.

С произведениями Руссо Толстой впервые познакомился летом 1845 г., и они привели его в полный восторг. «Я прочел всего Руссо, — вспоминал он позже, — все 20 томов, включая и «Музыкальный словарь». Я более чем восхищался им, — я боготворил его». «Я как будто читал свои мысли и только кое-что мысленно прибавлял к ним». Портрет Руссо Толстой стал носить на груди вместо нагательного креста. Руссоизм сделался первым и главным его философским увлечением. В чем же заключается учение Руссо?

Руссо был представителем эпохи Просвещения и, как другие просветители, считал, что человек по природе добр, а зло являет-

<sup>1</sup> См.: Паперно И. «Если бы можно было рассказать себя...»: Дневники Л. Н. Толстого (<http://magazines.russ.ru/nlo/2003/61/paper.html>).

ся чем-то наносным и легко устранимым из человеческого существования. Однако если большинство просветителей думали, что зло можно победить с помощью распространения наук, искусств и образования, то Руссо видел причину зла в цивилизации<sup>1</sup>. В первобытном состоянии, полагал Руссо, человек находился в единении с природой, и потому был невинен и не знал зла. Но когда, отделившись от природы, человек создал государства, города, науки и другие элементы цивилизации, то утратил совершенство. Именно тогда и появились преступления, несправедливости, войны, ложь и прочие пороки. Для того чтобы победить их, нужно вернуться в прежнее положение, поэтому Руссо выдвигает лозунг: «Назад к природе!»

Осуществить этот лозунг на практике, считает Руссо, вполне возможно. В сердце современного человека сохранились еще уголки, не испорченные цивилизацией — это возвышенные чувства влюбленности, дружбы, наслаждения красотой природы и тому подобные переживания. Их-то и нужно развивать в себе, чтобы возвратиться в естественное, не искаженное цивилизацией состояние. В своих произведениях Руссо выдвигает идеал «прекрасной души» («*belle âme*») «чувствительного человека», который живет не умом, а сердцем, находится в единстве с природой, а потому «естественен», а не «искусственен». Естественность и искусственность становятся для Руссо двумя противоположными ценностными полюсами, критерием нравственных оценок. Хорошо все, что естественно, и плохо все, что искусственно, считает он.



### Это интересно

Нетрудно заметить, что антропология Руссо не совпадает с христианской. С его точки зрения человеку не нужен Спаситель: ведь человек хорош сам по себе. Самое большее, что ему необходимо — это воспитатель, который поможет развить прекрасные чувства. Впрочем, этой же цели можно достичь и через самовоспитание. Фактически, Руссо предлагает заменить христианство религией «естественного разума». Это религия без Христа, основанная на тех немногих постулатах, которые можно вывести из здравого смысла и наблюдений за окружающим миром: существование Высшего Разума и бессмертия души. Изложение «естественной религии» Руссо вкладывает в уста савойского викария — одного из персонажей своего романа «Эмиль, или О воспитании».



<sup>1</sup> Вспомним его знаменитое высказывание, которое уже приводилось в параграфе о Гоголе: «Природа создала человека счастливым и добрым, но общество искажает его и делает несчастным».

Противопоставление естественности и искусственности стало ключевым для идейной системы романа «Война и мир». В зависимости от того, к какому полюсу — искусственности или естественности — они ближе, все персонажи романа «Война и мир» делятся на три типа:

**Первый тип** — это люди цивилизации. Они насквозь отравлены искусственностью, предельно далеки от природы и живут механически, ими движет внешняя сила светских приличий и условностей, а также болезненное тщеславие. Таково семейство Курагиных, такова Анна Павловна Шерер, аристократический салон которой похож на швейную фабрику, на *«приличную разговорную машину»*. Но самым полным воплощением искусственности является Наполеон. Самодовольный и самонадеянный, он думает, что ход исторических событий зависит от его воли. Он управляет подвластной ему частью Европы и своей армией с той же самовлюбленностью, с какой Шерер управляет своим салоном. Ум и совесть его помрачены гигантским честолюбием. Он не живет, *«а служит искусственному призраку жизни»*.

**Второй тип** — это люди природы. Они естественны, мудры не многознанием, а органической, природной мудростью. Их жизнь проста и на первый взгляд даже прозаична, направление ее опре-



Ростовы. Илл. к роману «Война и мир».  
Художник Д. Шмаринов

деляется не жаждой славы, богатства или власти, как у героев первого типа, а каким-то природным чутьем, подсказывающим, как правильно поступать. Таковы Ростовы — Николай, Наташа и особенно Петя. Таков Кутузов, который, в отличие от Наполеона, знает, что от его воли ничего не зависит и потому не столько командует, сколько делает вид, что командует войсками (в этом, с точки зрения Толстого, и заключается высшая мудрость полководца — дать всему идти своим чередом). Таков Платон Ка-

ратаев — крестьянин, с которым встретился Пьер Безухов во французском плену и от которого он научился примирению с жизнью.

**Третий тип** — это персонажи развивающиеся. Если персонажи первых двух типов даны в основном статически и не претерпевают серьезных изменений на протяжении повествования, то персонажи третьего типа даны динамически: на протяжении романа они изменяются, проходят определенный духовный путь. Это прежде всего князь Андрей Болконский и Пьер Безухов. Суть внутренней эволюции того и другого состоит в движении от искусственности к естественности.

Болконский начинает с того, что хочет быть Наполеоном, мечтает о славе, стремится стать спасителем России, вершителем судеб человечества. Для этого он отправляется на войну 1805 г. Однако когда князь Андрей раненый лежит на поле Аустерлицкого сражения, в его душе происходит переворот. Он видит над собой бездонное вечное небо, на фоне которого «все его былые мечты и даже сам Наполеон показались маленькими и ничтожными»<sup>1</sup>. Открытие ничтожности наполеонизма становится для Болконского решительным шагом в сторону естественности, но шагом, отнюдь не последним на его духовном пути. Окончательный ответ на вопрос о смысле жизни он находит лишь в предсмертной агонии, умирая от раны, полученной под Бородино.

Тяжело раненый князь Андрей приходит в себя в походном госпитале и становится свидетелем страданий своего врага и соперника Анатоля Курагина, которому только что ампутировали ногу. Но вместо вражды или злорадства Болконский чувствует прилив *«восторженной жалости и любви»* к этому человеку. В его душе вдруг *«распустился цветок любви, вечной, свободной, не зависящей от этой жизни»*. *«Я испытал то чувство любви, которая есть самая сущность души и для которой не нужно предмета, — размышляет он несколько дней спустя. — Я и теперь испытываю это блаженное чувство. Любить ближних, любить врагов своих»*. Князь Андрей открывает для себя христианскую любовь к врагам как высшую истину. Он просит, чтобы ему принесли Евангелие, и все время жадно читает его.

---

<sup>1</sup> Конспекты лекций М. М. Бахтина // «Прометей»: Историко-биографический альманах. Сер. «Жизнь замечательных людей» / Сост. Ю. Селезнев. М., 1980. С. 260.



**Князь Андрей Болконский на поле Аустерлица. Художник А. Николаев**

Однако вскоре он обнаруживает, что такая любовь — это не последняя, а лишь предпоследняя истина. *«Чем больше он, в те часы страдальческого уединения и полубреда, которые он провел после своей раны, вдумывался в новое, открытое ему начало вечной любви, тем более он, сам не чувствуя того, отрекался от земной жизни. Всё, всех любить, всегда жертвовать собой для любви, значило никого не любить, значило не жить этой земною жизнью».* От любви Болконский переходит к безразличию. *«Бог есть любовь»* (1 Ин. 4. 8, 16), — учит христианство. Князь Андрей теперь к этому мог бы прибавить: *«Бог есть и не любовь».* Бог есть всё. А раз так, окончательная истина состоит в том, чтобы освободиться от привязанности к индивидуальному, единичному существованию, которое является не более чем иллюзией. Любить Наташу Ростову, жалеть Анатоля Курагина, сострадать людям — это путь, подходящий для живых. Но тот, кто ощутил дыхание смерти и, заглянув за ее покров в холодную вечность, постиг последнюю тайну бытия, тот знает — все это «не нужно», все это, по сути, так же ложно, как наполеонизм. Ничего не хотеть, ни к чему не стремиться, умереть и исчезнуть, вернувшись в безличное «всё» — вот окончательная мудрость. *«Ему открылось всепоглощающее нечто — всеобъемлющая природа, и он всех разлюбил и все забыл»*, — говорит о Болконском М. М. Бахтин. Князь Андрей открыл для себя, что любовь — выше всего, но выше любви — безразличие.

Излишне говорить, что мудрость, которую нашел Болконский, не христианская и даже не руссоистская. Она ближе всего философии Шопенгауэра, которой увлекся Толстой на последнем этапе работы над «Войной и миром».

Шопенгауэр вслед за Кантом считал, что мир объектов, данный нам во внешнем опыте, является совокупностью феноменов, не обладающих подлинной реальностью, которая присуща лишь ноумену — «вещи в себе»<sup>1</sup>. «Вещь в себе» — это не что иное как единая всемирная воля, которая и порождает мир как свое представление. Воля эта безлична, ни к чему не направлена, она — неумная «воля к жизни», бесконечное стремление, никогда не удовлетворяющийся и ни на чем не останавливающийся порыв. «Она всегда стремится и никогда не достигает цели» (Ф. Коплстон). Поэтому неизбежным ее спутником является неудовлетворенность, вызывающая страдание. Жизнь и страдание, по Шопенгауэру, — это синонимы.



### Это интересно

Особенно наглядно в этом можно убедиться на примере человека. Воля к жизни, проявляясь в человеческом существовании, побуждает нас стремиться к счастью, но, поскольку она ни на чем не останавливается, счастье принципиально невозможно: едва достигнув желаемого, человек отправляется в погоню за новым предметом своих вожделений. Воля к жизни побуждает людей утвердаться друг за счет друга, в результате чего полыхают войны, льется кровь, совершаются преступления. «В сердце каждого из нас живет дикий зверь, который лишь ждет случая, чтобы начать бушевать и свирепствовать, дабы нанести вред другим, и который, если они не помешают ему, хотел бы уничтожить их», — пишет Шопенгауэр.



Таким образом, с точки зрения Шопенгауэра мир — это иллюзия и страдание, избавиться от которых можно лишь перестав существовать, угасив волю к жизни. «Жизнь есть то, чего не должно быть, — зло, и переход в ничто есть единственное благо в жизни», — говорит Шопенгауэр.

Учение Шопенгауэра созвучно индуистской и буддийской религиозной философии. Недаром он с увлечением читал Упанишады<sup>2</sup>, в которых его привлекала мысль о том, что весь мир есть призрачная «майя», и восхищался идеями буддизма, в которых его привлекало отождествление бытия и страдания, а также логичес-

<sup>1</sup> См. с. 144–145 Части 1 настоящего учебного пособия.

<sup>2</sup> Так называется один из сводов текстов индуизма.



**Пьер Безухов на Бородинском поле.  
Художник Д. Шмаинов**

*ние», — говорит он. «С этого дня началось для князя Андрея вместе с пробуждением от сна — пробуждение от жизни», — завершает рассказ о судьбе своего героя Толстой.*

Пьер Безухов совершает путь, сходный с тем, который проделал Болконский. Он, в отличие от Болконского, беспомощен и добродушен, но также, как и князь Андрей, самолюбив. Угодная своему самолюбию, Пьер проходит через разные увлечения — гусарские кутежи, нелепую женитьбу на Элен Курагиной, масонство. Внутреннее успокоение он обретает только познакомившись с Платоном Каратаевым. У Каратаева нет своей воли, своих целей, своих взглядов. Весь смысл его поведения состоит в том, что он, по словам М. М. Бахтина, «принимает все то, что не от него исходит». Каратаев ни к чему не стремится, ни о чем не беспокоится, он просто по-буддийски отдается течению жизненных обстоятельств, как лодка, плывущая вниз по реке, отдается течению, или уносимый вихрем лист — ветру. Для Пьера это становится откровением. Как и Болконский, он понимает, что высший смысл — в том, чтобы раствориться в безличной жизни. *«Жизнь есть всё, жизнь есть Бог. Всё перемещается и движется, и это движение есть Бог. И пока есть жизнь, есть наслаждение самосознания Божества. Любить жизнь, любить Бога», — рассужда-*

ки вытекающий из такого отождествления тезис о том, что избавиться от страданий можно лишь достигнув небытия (нирваны). Для последовательного индустиста действительность иллюзорна как сновидение. Она — не более чем сон всемирного духа (Брахмана). И стоит пробудиться от этого сна, как вместо множества индивидуальных существований обнаружится единая и безличная реальность. Именно это и происходит с умирающим князем Андреем. *«Я умер — я проснулся. Да, смерть — пробужде-*



ет он. Нужно быть такой же частью жизни, как олень или муравей, цветок или дерево. Все, что сложнее этого элементарного, предельного в своей естественности уровня бытия — ложно, не нужно, вредно. Так в творчестве Толстого на первый план выходит идеал «опрощения». Как и Руссо, он призывает отречься от цивилизации, вернуться «назад к природе», назад к простоте, понимаемой как «разоблачение ненужной сложности», «оскудение, обеднение, уничтожение всего того, что непросто» (М.М.Бахтин), фактически — как упразднение всего, что нельзя свести к природной жизни.

Таким образом, оба главных «развивающихся» героя «Войны и мира» приходят к сходным результатам своего развития: высшей ценностью и подлинностью для них становится безличное «всё», природная стихия жизни, а не индивидуально-личностное существование человека. Это же было убеждением и самого Толстого. Писатель прямо декларировал его в историософских рассуждениях на страницах своего романа.

В них Толстой ополчается на тех теоретиков, которые считают историю результатом деятельности великих людей. Полемизируя с ними, он доказывает, что ход исторических событий совершенно не зависит от чьей-либо индивидуальной воли. История — это дело масс, а не отдельных героев. Она складывается стихийно, в результате взаимодействия множества волей, как итог *«совпадения многих произволов людей»*, и потому не зависит ни от одного из них в отдельности. Каждый из *«произволов»*, формирующих ткань истории, — это, по выражению Толстого, *«дифференциал истории»*, самый малый, уже не делимый далее, атом исторического процесса. Интегрируясь, эти атомы определяют ход событий, которому подчиняется всякое индивидуальное существование. Свобода человека в истории стремится к нулю (*«матерьялисты говорят, что человек имеет нуль свободы; я говорю, что он имеет бесконечно малую свободы»*, — писал Толстой), в ней действуют столь же безличные, стихийные и необходимые законы, как и в природе. Высшая мудрость исторического деятеля — отказаться от своей воли и подчиниться им. История, как и природа, не телеологична, в ней нет цели, нет ничего осмысленного, она ни к чему не стремится.

Итак, мы видим, что и в сюжетной структуре, и в философских отступлениях романа «Война и мир» Толстой выражает одно и то же мировоззрение, сложившееся под значительным влиянием философии Руссо и Шопенгауэра. В отличие от Достоевского, для



**Л. Толстой. Художник И. Репин**

которого Абсолютной Истиной была Личность Христа, Толстой провозглашает Абсолютной Истиной не Личность, а безлично-стихийное природное бытие. Истина для него — это не Кто, а Что. Такую абсолютизацию природы мы уже могли наблюдать на примере творчества Ф.И.Тютчева, И.С.Тургенева, А.И.Герцена. Но если они чувствовали трагичность в подчинении человека безличной и равнодушной силе природы, то Толстой никакого трагизма не ощущает. Его «мыслящий тростник» без всякого ропота готов занять свое место в «хоре» мироздания.

Такое мировоззрение запечатлелось не только в «Войне и мире», но и в других произведениях Толстого (например, в «Казаках», в «Анне Карениной»). Однако до 1880-х годов оно оказывало влияние более на эстетику писателя, чем на его жизнь, и выражалось в художественных, а не в публицистических или философских сочинениях. В 1880-х годах все изменилось.

**Толстой в 1880 – 1890-е годы.** В конце 1870-х годов Толстой пережил внутренний кризис. Внешних, житейских причин для него, вроде бы, не было: все складывалось хорошо. Писатель заканчивал работу над «Анной Карениной». Известность его все более возрастала. Имя Толстого прочно встало в один ряд с именами

Пушкина, Гоголя, Тургенева. У него была любящая жена и дети. Семья была прекрасно материально обеспечена. Крепкое поместье, большие гонорары, всероссийская слава, всеобщее уважение...

И вот, в момент, когда Толстой, казалось, взошел на вершину успеха, он вдруг почувствовал внутреннюю пустоту и подавляющий страх смерти. Он ясно ощутил скоротечность человеческого существования. Скоро смерть — она придет и обратит в ничто земные блага — богатство, слава, деньги испарятся как туман. Можно быть богатым, как Ротшильд, знаменитым, как Пушкин, но какой в этом смысл, если все это исчезнет? Зачем же тогда жить? Такие вопросы были мучительны. Толстой не находил на них ответа. Решение проблемы человеческого существования, выстраданное его героями — Пьером Безуховым и Андреем Болконским, не удовлетворяло их творца. И начинало казаться, что весь мир — это чья-то глупая злая шутка, злобная насмешка над живущими в нем людьми.



#### Это интересно

Позже Толстой опишет свои переживания того времени в «Исповеди» — замечательном по своей силе литературно-автобиографическом сочинении: *«Я не мог придать никакого разумного смысла ни одному поступку, ни всей моей жизни. Меня только удивляло то, как мог не понимать я этого в самом начале. Все это так давно всем известно. Не нынче — завтра придут болезни, смерть (и приходили уже) на любимых людей, на меня, и ничего не останется, кроме смрада и червей. Дела мои, какие бы они ни были, все забудутся — раньше, позднее, да и меня не будет. Так из чего же хлопотать? Как может человек не видеть это и жить — вот что удивительно! Можно жить только, покуда пьян жизнью; а как протрезвишься, то нельзя не видеть, что все это только обман, и глупый обман!»* Из-за таких мыслей Толстого стало преследовать желание совершить самоубийство.



Толстой метался, пытаясь вырваться из своего экзистенциального тупика. Он принялся читать научные и философские книги, надеясь там найти ответы на мучившие его вопросы, расспрашивал ученых, ожидая услышать от них истину. Книги молчали. Собеседники говорили невпопад. Науки трактовали ясно лишь о частных истинах — вроде химического состава звезд, но на главный вопрос «Зачем я живу?» ответить были совершенно неспособны. Философия сообщала то, что уже и так было известно Толстому: что мир есть зло, что все течет и изменяется, но зачем — неизвестно.



**Козельская Введенская Оптиная пустынь. Фото XIX в.**

И тут Толстого озарила мысль: ведь миллионы простых людей, трудового народа живут, не мучаясь теми вопросами, от которых страдает он. Они живут и умирают со спокойным сердцем, не зная нравственных терзаний. И это не потому, что они тупы или примитивны, а потому, что ведут естественную, крестьянскую жизнь и потому, что у них есть вера. Значит выход в том, чтобы приобщиться к народной жизни и народной вере — православной вере. Сделав такой вывод, уже давно не бывавший в церкви Толстой принимается ходить на богослужения, молится утром и вечером, соблюдает посты, беседует с известными богословами, ездит в Оптину пустынь к старцу Амвросию (свои впечатления от многочасового разговора с Толстым старец выразил так: «Горд очень»).

Однако чем более писатель углублялся в изучение церковной жизни и веры, тем более восставал против них его рассудок, сформированный традицией европейского рационализма, традицией Канта и Вольтера. Отречься от нее писатель не желал — «в этом отношении Толстой никогда не мог опроститься. Он не хотел пойти ни на какие жертвы своим рационалистическим сознанием, гордость разума в нем действовала непрерывно» (Н.А. Бердяев). Единственным авторитетом, который Толстой признавал, был «здравый смысл», этот, по его выражению, «фонарь, который несет человек перед собою». При свете такого фонаря церковные

догматы казались совершенной нелепостью (как, например, Бог может быть Един в Трех Лицах?!). Поэтому возникшую перед ним дилемму — вера или «здравый смысл» — Толстой решил в пользу «здравого смысла» и отверг учение Церкви.

Но от самой идеи о том, что смысл жизни нельзя обрести без веры, он отказаться не мог. Если учение Церкви неправильно, следовательно нужно самому создать правильное, основанное на здравом смысле религиозное учение, решил он.



### Это интересно

Интересно, что намерение стать основателем новой религии появилось у Толстого задолго до этого. Еще давно, в юности, во время Севастопольской обороны он записал в своем дневнике: *«Вчера разговор о божественном навел меня на великую, громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. Мысль эта — основание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей блаженства на небе, но дающей блаженство на земле»* (запись 4 марта 1855 г.).



С 1880-х годов Толстой последовательно выстраивает собственное вероучение. Писатель считал его христианским, основанным на Евангелии. Но на самом деле Толстой, по выражению Н. А. Бердяева, лишь «злоупотреблял словом христианство. Евангелие было для него одним из учений, подтверждающим его собственное учение». Показателен сам способ, которым Толстой читал (и учил читать других!) эту книгу. При чтении он предлагал отбирать только те места, которые понятны для читающего, и утверждал, что они-то и составляют подлинный текст Евангелия. Сам Толстой не ограничился таким редуцирующим чтением, но еще и взялся заново переводить Евангелие с греческого языка на русский (притом, что греческого почти не знал!). Переводя, Толстой исключал из своего перевода большие куски текста, а оставшемуся тексту придавал отсутствующий в оригинале смысл. В результате перевод оказался крайне произвольным, и Толстой имел полное право назвать его «Мое евангелие». Он исключил из своего перевода все чудесное — например, Воскресение Христово, и Христос под его пером превратился из победившего смерть Спасителя в бессильного проповедника нравственности, резонирующего моралиста и социального реформатора. Именно так и воспринимал Христа Толстой, считая Его не Богом, а просто человеком.

Имя Христа для него стояло в ряду других имен учителей жизни — Сократа, Будды, Конфуция и даже Шопенгауэра и Канта.

Понятно поэтому, что учение Толстого не было христианским. Фактически, оно было одним из вариантов пантеизма и вытекало из того круга идей, который был очерчен выше, при разборе романа «Война и мир». Сам писатель придавал пережитому кризису чрезвычайное значение и считал, что после него он стал совсем другим человеком, с другими мыслями, жизнью и, главное, верой. Но по большому счету кризис закончился для Толстого ничем. Никакого «обращения» Толстого не произошло. Как мы увидим, в работах 1880 – 1900-х годов Толстой высказывает те же идеи, что и прежде, но только продумывает их более систематически.

Одно из наиболее связных изложений этих идей можно найти в статье Толстого «О жизни». Здесь Толстой пишет, что существуют две реальности — реальность низшая, порождаемая низшим сознанием, и реальность высшая. Низшая реальность — это материальный мир, мир явлений (если использовать язык Канта) или мир представлений (если использовать язык Шопенгауэра). Он иллюзорен — на самом деле его не существует — и возникает как результат отделения индивидуального «я» от мирового «Всё». Стоит преодолеть это отделение, как материальный мир исчезнет. Высшей реальностью является мировое «Всё», бесконечное начало, божественная стихия. Человек — лишь ее частица. Он — не творение, а проявление безличного Божества. Цель жизни человека состоит в том, чтобы преодолеть свое отделение от высшей реальнос-



Рабочий кабинет Л. Толстого

ти, понять иллюзорность своего индивидуального существования и, подобно капле, вернуться в тот божественный океан всемирного первоначала, из которого он вышел. Нетрудно заметить, что эти рассуждения Толстого напоминают рассуждения Шопенгауэра, но еще больше — индуистское учение



**Усадьба Л. Толстого в Ясной Поляне. Современное фото**

Упанишад. В Упанишадах человек рассматривался как Атман — индивидуальное проявление божественного первоначала — Брахмана, а мир — как иллюзорная «майя». Толстой в последние годы жизни очень интересовался подобными восточными учениями. Шопенгауэр оказался для него посредником во взаимодействии с индуизмом. Таким образом, мы можем охарактеризовать религиозную систему Толстого как *пантеистическую*.

Ее можно охарактеризовать и как *моралистическую*. Мораль становится для Толстого единственным критерием, по которому он оценивает все аспекты человеческого существования — эстетические, социальные, политические, экономические и т.д. Ход рассуждений Толстого примерно таков. Поскольку все люди — лишь частицы божественного первоначала, зло, совершенное против одного человека, является злом и по отношению к другим. Делая зло кому-то другому, я делаю зло и самому себе, ведь и я, и другой являемся одним целым, входя в состав одного «Всё». Поэтому зло не должно быть наказуемо: оно наказывает само себя, осуществляя же какие-то особые наказания, мы лишь увеличиваем количество зла и страдания в мире. Именно в этом смысле Толстой понимает библейское изречение «*Мне отмщение, и Аз воздам*» (Втор. 32. 35), избранное им в качестве эпитафии к роману «Анна Каренина», а также призыв Христа «*не противьтесь злему*» (Мф. 5. 39). Толстой относит эти слова не только к личной, но и к общественной жизни. Безнравственны суды, полиция, армия, государственная власть — потому что они противятся злу силой.

С морализаторских позиций Толстой осуществлял и радикальную критику культуры. Занятие литературой и искусством он бичевал как аморальное. Ведь ни литература, ни искусство, ни культура вообще не удовлетворяют насущных, естественных потребностей человека. Они не могут накормить хлебом, дать кров и одежду. Ими занимаются неженки-паразиты, которые живут за счет труда простого народа. Подобно тому, как купцы колонизаторы грабительски выменивали у дикарей золото на стеклянные бусы, так и высшие классы общества в обмен на жизненно важные блага дают народу бесполезные «погремушки». «Получая от народа тепло своих квартир, пищу — воду и мясо, одежду и обувь, очищенные от снега дворы, т.е. все, без чего жить нельзя, они предлагают народу: катехизис Филарета и фотографии разных Лавр и Исаакиевских соборов для удовлетворения религиозных потребностей, Свод законов, кассационные решения разных департаментов и комиссий для удовлетворения потребности в порядке, спектральный анализ, воображаемую геометрию для удовлетворения научного интереса. Не лучше обстоит дело и в сфере искусства. Чем удовлетворяем мы художественные потребности народа? — спрашивает Толстой и с негодованием отвечает: *„Пушкиным, Достоевским, Тургеневым, Львом Толстым, картинами французских салонов и наших художников, изображающих голых баб, атлас и бархат, музыкой Вагнера и нашими музыкантами — все это народу не годится“*»<sup>1</sup>. Что же делать? Как загладить свою вину пред народом? С помощью благотворительности это сделать невозможно: возвращая народу часть отнятого у него богатства, делу не поможешь, а только поддержишь существующую ложную систему. Выход в том, чтобы перестать вести безнравственный, чванливый и паразитарный образ жизни, перестать заниматься литературой, наукой и искусствами, а вместо них взяться за простой труд, *опроститься*.

Идеал опрощения был, как мы помним, известен Толстому еще с самого начала его увлечения руссоизмом. Теперь он приобретает новые, более радикальные черты. Речь уже идет не о том, чтобы, как учил Руссо, развивать в себе естественные чувства, а о том, чтобы переменить свой образ жизни. В основу нового образа жизни Толстой предлагал положить теорию *«четырёх упряжек»*, основанную на чередовании различных видов труда. В соответствии

---

<sup>1</sup> *Степун Ф.* Религиозная трагедия Льва Толстого // Л.Н.Толстой: pro et contra. СПб., 2000. С. 459–460.





**Пахарь (Лев Толстой на пашне). Художник И. Репин**

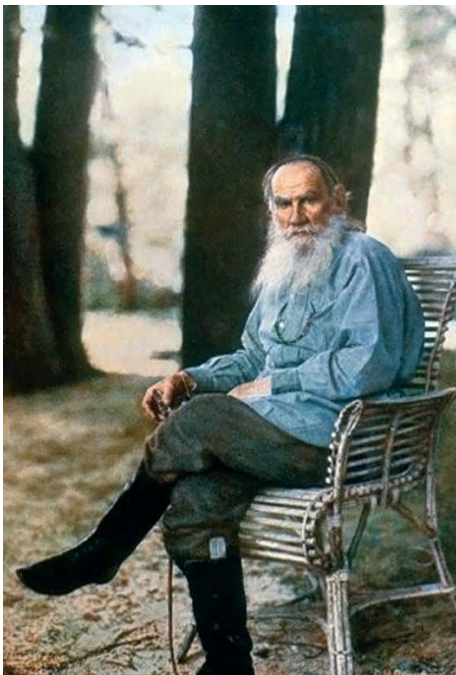
с ней весь день должен делиться на «четыре упряжки». «До завтрака каждый человек должен работать руками, ногами, плечами, спиной. От завтрака до обеда Толстой предлагал легкий труд для пальцев, кисти — труд ловкости, мастерства. После обеда каждый человек должен отдаваться умственной деятельности и воображению. Кончаться каждый день должен общением с другими людьми»<sup>1</sup>. Это несколько напоминает трудовые сеансы, на которые делил жизнь «гармонийцев и гармониек» Фурье. Напоминает Фурье и общественный идеал Толстого. Он предполагал, что приняв предложенный им образ жизни, люди будут жить в патриархальных общинах, где исчезнет специализация, разделение труда. Исчезнет и государство. Таким образом, социальное учение Толстого было одним из вариантов анархизма. Впрочем, он считал, что главное — это не общественные, а личные преобразования. Идеал правильной жизни, может быть, никогда не реализуется в обществе, но каждый должен жить так, чтобы соответствовать этому идеалу.

---

<sup>1</sup> Стенун Ф. Религиозная трагедия Льва Толстого // Л.Н.Толстой: pro et contra. СПб., 2000. С. 462.

**Л.Н.Толстой в последние годы жизни.** В последние годы жизни популярность Толстого достигла невиданных размеров. Он пользовался поистине всемирной славой — и как писатель, и как мыслитель. С разных сторон России, из-за границы, даже из далекой Америки в Ясную Поляну стекались посетители, желавшие увидеть знаменитого учителя. Каждое слово Толстого ловили, записывали, его имя не сходило со страниц газет. Он пользовался огромным влиянием.

В чем был секрет такого успеха? Помимо других причин огромную роль сыграло то, что проповедь Толстого попала в резонанс с могущественными тенденциями эпохи. В стране нарастало революционное движение. Большинство интеллигенции было настроено антиправительственно, и статьи Толстого, в которых он беспощадно и пламенно (хотя часто несправедливо) критиковал власть имущих, вызывали бурный восторг. Конечно, из консервативного лагеря раздавались предостерегающие голоса, но они тонули в хоре славословий «великому писателю земли русской». Толстому недоставало только венца мученика, для того чтобы окончательно превратиться в культовую фигуру русской



**Лев Толстой в Ясной Поляне. 1908 г.**  
Цветное фото С. Прокудина-Горского

революции. Но еще император Александр III дал слово, что не сделает из него страдальца за идею, и поэтому даже самые резкие, экстремистские выступления Толстого сходили ему с рук. Он спокойно жил в имении Ясная Поляна. Некоторые его произведения запрещались цензурой, но тут же издавались за границей и распространялись в России.

Не менее яростно, чем на государство, Толстой обрушивался на Церковь, которую прямо называл дьявольским порождением (например, в очерке «Разрушение ада и восстановление его»). Как и прежде, он отвергал веру в Пресвятую Троицу, веру во Христа как в Богочеловека, почитание икон и святых

и пропагандировал эти взгляды во множестве сочинений. Не останавливался он и перед прямыми кощунствами, впадая временами в настоящее исступление. Один из посетителей Ясной Поляны стал свидетелем поразившей его сцены: идут крестным ходом крестьяне с иконами, а рядом с ними скачет на коне граф Толстой с перекошенным лицом и громко ругается грязными словами. Особенно больно для православных людей было читать роман Толстого «Воскресение», где главная церковная служба — Божественная Литургия — описывается в кощунственных выражениях.

23 февраля 1901 г. было опубликовано определение Святейшего Синода Русской Православной Церкви № 557, в котором с горечью, сожалением и надеждой на возможное возвращение Толстого в Церковь констатировалось его отпадение от православия.



### Это интересно

В революционных и либерально настроенных кругах определение Синода о Толстом часто подавалось как несправедливое гонение на великого русского писателя. А.И.Куприн написал даже рассказ под названием «Анафема», главный герой которого — диакон — отказывается возглашать Толстому во время службы анафему, а вместо нее возглашает «многая лета». Но на самом деле ничего подобного не было. Анафема Толстому (да и никому другому персонально) тогда в России на службах не возглашалась. Был только небольшой документ, опубликованный в церковной прессе, в котором устами Церкви сообщалось то, что всем, кто следил за творчеством Толстого, было и так давно известно: писатель перестал быть православным христианином. В общем, с этим был согласен и сам Толстой. В своем ответе Синоду он писал: «То, что я отрекся от Церкви, называющей себя Православной, это совершенно справедливо».

Вот выдержка из этого знаменитого определения Синода. После перечисления отступлений Толстого от православной веры в нем говорится: «Все сие проповедует граф Толстой непрерывно, словом и писанием, к соблазну и ужасу всего православного мира, и тем неприкровоенно, но явно пред всеми, сознательно и намеренно отторг себя сам от всякого общения с Церковью Православной. Бывшие же к его вразумлению попытки не увенчались успехом. Посему Церковь не считает его своим членом и не может считать, доколе он не раскается и не восстановит своего общения с нею. Ныне о сем свидетельствуем пред всею Церковью к утверждению правосоящих и вразумлению заблуждающихся, особливо же к новому вразумлению самого графа Толстого. Многие из ближних его, хранящих веру, со скорбью помышляют о том, что он на конце дней своих остается без веры в Бога и Господа Спасителя нашего, отвергшись от благословений и молитв Церкви и от всякого общения с нею. Посему, свидетельствуя об отпадении его от Церкви, вместе и молимся, да подаст ему Господь покаяние в разум истины (2 Тим. 2. 25). Молимтися, милосердый Господи, не хотяй смерти грешных, услыши и помилуй и обрати его ко святой Твоей Церкви. Аминь».





**Л. Н. Толстой и С. А. Толстая**

Между тем, в своей душе Толстой не ощущал покоя. Его беспокоило то, что его жизнь не соответствует им же провозглашаемому идеалу. Очень сложно складывались отношения с женой Софьей Андреевной, не разделявшей его учения. Иногда на Толстого находили почти приступы отчаяния. Так, однажды в 1897 г. он записал в дневнике: *«Молился, чтобы Он избавил меня от этой жизни, и опять молюсь и кричу от боли. Запутался. Завяз. Сам не могу, ненавижу себя и свою жизнь»*. Решить эти противоречия Толстой попытался за несколько дней до смерти. В половине четвертого ночи 28 октября 1910 г. он в сопровождении доктора Д. П. Маковицкого бежал из дома.

...Таясь, опасаясь разбудить Софью Андреевну, наскоро собрав вещи и рукописи, они пробрались в каретный сарай. Толстой так торопился, что сам принялся помогать кучеру запрягать лошадей. Добравшись до железнодорожной станции, сели на поезд. Целью путешествия была Оптиная пустынь.

По дороге Толстой расспрашивал у попутчиков, кто сейчас старчеству в обители: он непременно хотел побеседовать со старцем. К вечеру 28 октября Лев Николаевич с Маковицким добрались до монастыря и поселились в гостинице. Наутро Толстой отправился к монастырскому скиту. Три раза писатель подходил к скитским воротам, но так и не решился войти внутрь, несмотря на то, что встреченный им монах уверял, что старцы примут его. Вернувшись в гостиницу, Толстой сказал Маковицкому: *«К старцам сам не пойду. Если бы они сами позвали, пошел бы...»*. В три часа дня он уехал из Оптиной в находящееся поблизости Шамордино, где жила его младшая сестра монахиня Мария. Их встреча была радостной.

*«— Сестра, я был в Оптиной, как там хорошо, — заметил Толстой. — С какой радостью я жил бы, исполняя самые низкие и*

трудные дела, но поставил бы условием не принуждать меня ходить в церковь.

— Это хорошо, — отвечала сестра, — но с тебя взяли бы условие ничего не проповедовать и не учить.

Лев Николаевич задумался, опустил голову и оставался в таком положении довольно долго»<sup>1</sup>.

Намерение Толстого поселиться в Оптиной или в Шамордино могло бы осуществиться (он уже успел даже присмотреть себе здесь деревенскую избу), но вечером 30 октября приехала его дочь, горячая последовательница толстовства, Александра Львовна с известием о смятении, которое вызвало бегство Толстого в Ясной Поляне. Опасаясь, что его местонахождение станет известно, Лев Николаевич решил ехать дальше. В ночь на 31 октября он покинул Шамордино и сел на поезд, идущий на юг. Однако в пути ему стало плохо. Вечером того же дня Толстой был вынужден сойти на станции Астапово. Здесь, в доме начальника станции, умирающий писатель провел последние семь дней своей жизни.

В Астапово съехались родные и знакомые Толстого, множество журналистов, ловивших каждую новость о ходе его болезни. Приехал сюда и старец Варсонофий из Оптиной пустыни, чтобы Толстой смог осуществить свое желание побеседовать со старцами. Но В. Г. Чертков (ближайший ученик Толстого) и А. Л. Толстая не допустили старца к умирающему. 7 (20) ноября 1910 г. писатель скончался.

Предсмертная попытка Толстого встретиться со старцами Оптиной пустыни свидетельствуют о драматической борьбе, которая разворачивалась в его душе. Неизвестно, чем бы она закончилась, если бы такая встреча все-таки произошла. Некоторые биографы Толстого (например, И. А. Бунин) считают, что тогда возможно было бы примирение писателя с Церковью. Но это только предположение. Последние слова, продиктованные Толстым на смертном одре содержат исповедание все того же пантеистического и далекого от церковной веры мировоззрения, что и раньше: *«Бог есть неограниченное Всё; человек есть только ограниченное проявление его. Бог есть то неограниченное Всё, чего человек сознает себя ограниченной частью... Бог не есть любовь, но чем больше любви, чем больше человек проявляет Бога, тем больше истинно существует...»*.

---

<sup>1</sup> Ксюнин А. Уход Толстого. СПб., 1911.

Похороны Толстого состоялись 10 (23) ноября 1910 г. Как и хотел писатель, он был погребен без церковных обрядов на краю оврага в Ясной Поляне — в том самом месте, в котором он в детстве искал «зеленую палочку», хранившую (по словам его брата Николаеньки) секрет, как сделать всех людей счастливыми. Лишенная креста могила Толстого почти теряется в пейзаже. Именно такой увидел ее русский писатель-эмигрант Н. Д. Татищев, посетивший Ясную Поляну в 1973 г.: «Кусты, клены, елки стоят полукругом. Если не знать, легко не заметить могилы: как на пустыре — совсем короткая детская грядка. На таких в нашем младенчестве мы пытались выращивать редиски и огурцы. Развалившаяся деревянная ограда, на ней приколота надпись: „Просят цветов не приносить“. Но кто-то их все же приносит, кажется, японцы или индусы. По утрам садовники выметают увядшие цветы, вот они тут же собраны в кучу, потом их увезут на тачках, чтобы сжечь. А грядку будут разрыхлять граблями, чтобы она не утрамбовалась, не заросла травой, не слилась бы с почвой». И в этом неудержимом «слиянии с почвой», растворении в природе, в стихийной силе растений, захватывающих могилу Толстого, чудится символическое посмертное продолжение пантеистической мечты, владевшей писателем всю жизнь, — мечты о поглощении индивидуальности мировым «Всё».



Могила Л. Толстого в Ясной Поляне

## Вопросы и задания

1. В чем сходство духовных поисков Гоголя, Толстого и Достоевского?
2. Прочтите отрывок из семнадцатой главы «Выбранных мест из переписки с друзьями» Н.В.Гоголя («Просвещение (Письмо В.А.Ж.....му)») и отрывок из статьи Ф.М.Достоевского «Об одном самом основном деле» (1880) (ответ Достоевского на полемику с ним известного публициста А.Д.Градовского).

### Н. В. Гоголь

«Есть примиритель всего внутри самой земли нашей, который покуда еще не всеми видим, — наша Церковь. Уже готовится она вдруг вступить в полные права свои и засиять светом на всю землю. В ней заключено все, что нужно для жизни истинно русской, во всех ее отношениях, начиная от государственного до простого семейственного, всему настрой, всему направленье, всему законная и верная дорога. По мне, безумна и мысль ввести какое-нибудь нововведенье в Россию, минуя нашу Церковь, не испросив у нее на то благословенья. Нелепо даже и к мыслям нашим прививать какие бы то ни было европейские идеи, покуда не окрестит их она светом Христовым. Увидишь, как это вдруг и в твоих же глазах будет признано всеми в России, как верующими, так и неверующими, как вдруг выступит всеми узнанная наша Церковь. <...> В ней простор не только душе и сердцу человека, но и разуму, во всех его верховных силах; в ней дорога и путь, как устремить все в человеке в один согласный гимн верховному Существо. Друг, не смущайся ничем! Если бы седмерицею крат были запутанней нынешние обстоятельства — все примирит и распутает наша Церковь. Уже каким-то неведомым чутьем даже наши светские люди, толкающиеся среди нас, начинают слышать, что есть какое-то сокровище, от которого спасенье, — которое среди нас и которого не видим. Блеснет сокровище, и на всем отсветится блеск его. И время уже недалеко. Мы повторяем теперь еще бессмысленно слово «просвещение». Даже и не задумались над тем, откуда пришло это слово и что оно значит. Слова этого нет ни на каком языке, оно только у нас. Просветить не значит научить, или наставить, или образовать, или даже осветить, но всего насквозь высветлить человека во всех его силах, а не в одном уме, пронести всю природу его сквозь какой-то очистительный огонь. Слово это взято из нашей Церкви, которая уже почти тысячу лет его произносит, несмотря на все мраки и невежественные тьмы, отовсюду ее окружавшие, и знает, зачем произносит. Недаром архиерей, в торжественном служении своем, подъявляя в обеих руках и троесвещник, знаменующий Троицу Бога, и двусвещник, знаменующий Его сходявшее на землю Слово в двойном естестве Его, и Божеском и человеческом, всех ими освещает, произнося: „Свет Христов освещает всех!“ Недаром также в другом месте служенья гремят отрывочно, как бы с Неба, вслух всем слова: „Свет просвещения!“ — и ничего к ним не прибавляется больше».

## Ф. М. Достоевский

«Вы говорите: „Так или иначе, но уже два столетия мы находимся под влиянием европейского просвещения, действующего на нас чрезвычайно сильно, благодаря «всемирной отзывчивости» русского человека, признанной г-ном Достоевским за нашу национальную черту. Уйти от этого просвещения нам некуда, да и незачем. Это факт, против которого нам ничего нельзя сделать, по той простой причине, что всякий русский человек, пожелавший сделаться просвещенным, непременно получит это просвещение из западноевропейского источника, за полнейшим отсутствием источников русских“.

Сказано, конечно, игриво; но вы произнесли и важное слово: „Просвещение“. Позвольте же спросить, что вы под ним разумеете: науки Запада, полезные знания, ремесла или просвещение духовное? Первое, то есть науки и ремесла, действительно не должны нас миновать, и уходить нам от них действительно некуда, да и незачем. Согласен тоже вполне, что неоткуда и получить их, кроме как из западноевропейских источников, за что хвала Европе и благодарность наша ей вечная. Но ведь под просвещением я разумею (думаю, что и никто не может разумать иначе) — то, что буквально уже выражается в самом слове «просвещение», то есть свет духовный, озаряющий душу, просвещающий сердце, направляющий ум и указывающий ему дорогу жизни. Если так, то позвольте вам заметить, что такое просвещение нам нечего черпать из западноевропейских источников за полнейшим присутствием (а не отсутствием) источников русских. Вы удивляетесь? Видите ли: в спорах я люблю начинать с самой сути дела, с самого спорного пункта разом.

Я утверждаю, что наш народ просветился уже давно, приняв в свою суть Христа и учение его. Мне скажут: он учения Христова не знает, и проповедей ему не говорят, — но это возражение пустое: всё знает, всё то, что именно нужно знать, хотя и не выдержит экзамена из катехизиса. Научился же в храмах, где веками слышал молитвы и гимны, которые лучше проповедей. Повторял и сам пел эти молитвы еще в лесах, спасаясь от врагов своих, в Батыево нашествие еще, может быть, пел: „Господи сил, с нами буди!“ — и тогда-то, может быть, и заучил этот гимн, потому что, кроме Христа, у него тогда ничего не оставалось, а в нем, в этом гимне, уже в одном вся правда Христова. И что в том, что народу мало читают проповедей, а дьячки бормочут неразборчиво, — самое колоссальное обвинение на нашу церковь, придуманное либералами, вместе с неудобством церковнославянского языка, будто бы непонятного простолюдину (а старообрядцы-то? Господи!). Зато выйдет поп и прочтет: „Господи, Владыко живота моего“ — а в этой молитве вся суть христианства, весь его катехизис, а народ знает эту молитву наизусть. Знает тоже он наизусть многие из житий святых, пересказывает и слушает их с умилением. Главная же школа христианства, которую прошел он, это — века бесчисленных и бесконечных страданий, им вынесенных в свою историю, когда



он, оставленный всеми, попраный всеми, работающий на всех и на вся, оставался лишь с одним Христом-утешителем, Которого и принял тогда в свою душу навеки и Который за то спас от отчаяния его душу! <...>

О, конечно, вы тотчас же возразите мне, что христианство и поклонение Христу вовсе не заключает в себе и собою весь цикл просвещения, что это только лишь одна ступень, что нужны, напротив, науки, гражданские идеи, развитие и проч. и проч. На это мне нечего вам отвечать, да и неприлично, ибо хотя вы и правы отчасти, насчет наук например, но зато никогда не согласитесь, что христианство народа нашего есть, и должно остаться навсегда, самую главную и жизненную основой просвещения его!»

### Подумайте:

- ❖ В чем сходство и в чем различие понимания Гоголем и Достоевским термина «просвещение»?
3. Прочтите историософские рассуждения Л.Н.Толстого из эпилога к «Войне и миру».

«История рассматривает проявления свободы человека в связи с внешним миром во времени и в зависимости от причин, то есть определяет эту свободу законами разума, и потому история только настолько есть наука, насколько эта свобода определена этими законами.

Для истории признание свободы людей как силы, могущей влиять на исторические события, то есть не подчиненной законам, — есть то же, что для астрономии признание свободной силы движения небесных сил.

Признание это уничтожает возможность существования законов, то есть какого бы то ни было знания. Если существует хоть одно свободно движущееся тело, то не существует более законов Кеплера и Ньютона и не существует более никакого представления о движении небесных тел. Если существует один свободный поступок человека, то не существует ни одного исторического закона и никакого представления об исторических событиях.

Для истории существуют линии движения человеческих воль, один конец которых скрывается в неведомом, а на другом конце которых движется в пространстве во времени и в зависимости от причин сознание свободы людей в настоящем.

Чем более раздвигается перед нашими глазами это поприще движения, тем очевиднее законы этого движения. Уловить и определить эти законы составляет задачу истории.

С той точки зрения, с которой наука смотрит теперь на свой предмет, по тому пути, по которому она идет, отыскивая причины явлений в свободной воле людей, выражение законов для науки невозможно, ибо как бы мы ни ограничивали свободу людей, как только мы ее признали за силу, не подлежащую законам, существование закона невозможно.

Только ограничив эту свободу до бесконечности, то есть рассматривая ее как бесконечно малую величину, мы убедимся в совершенной недоступности причин, и тогда вместо отыскания причин история поставит своей задачей отыскание законов.

Отыскание этих законов уже давно начато, и те новые приемы мышления, которые должна усвоить себе история, вырабатываются одновременно с самоуничтожением, к которому, все дробя и дробя причины явлений, идет старая история.

По этому пути шли все науки человеческие. Придя к бесконечно малому, математика, точнейшая из наук, оставляет процесс дробления и приступает к новому процессу суммирования неизвестных, бесконечно малых. Отступая от понятия о причине, математика отыскивает закон, то есть свойства, общие всем неизвестным бесконечно малым элементам.

Хотя и в другой форме, но по тому же пути мышления шли и другие науки. Когда Ньютон высказал закон тяготения, он не сказал, что солнце или земля имеет свойство притягивать; он сказал, что всякое тело, от крупнейшего до малейшего, имеет свойство как бы притягивать одно другое, то есть, оставив в стороне вопрос о причине движения тел, он выразил свойство, общее всем телам, от бесконечно великих до бесконечно малых. То же делают естественные науки: оставляя вопрос о причине, они отыскивают законы. На том же пути стоит и история. И если история имеет предметом изучения движения народов и человечества, а не описание эпизодов из жизни людей, то она должна, отстранив понятие причин, отыскивать законы, общие всем равным и неразрывно связанным между собою бесконечно малым элементам свободы».

### Подумайте:

- ❖ В чем сходство и в чем различие между этими рассуждениями Л. Толстого и историософскими рассуждениями А. И. Герцена (см. стр. 196–203 Ч. 1)?
- 4. Обратите внимание: и Н. В. Гоголь, и Ф. М. Достоевский, и Л. Н. Толстой посещали Оптину пустынь, старцы которой в XIX в. являлись продолжателями традиции византийской патристики.

### Ответьте:

- ❖ Какие идеи византийской патристики нашли отражение в философских исканиях этих писателей?
- ❖ Какие течения западноевропейской мысли Нового времени оказали влияние на их философские взгляды?
- 5. Как Н. В. Гоголь, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой решают проблему свободы человека?

## Источники

1. *Гоголь Н.В.* Полное собрание сочинений и писем: в 17 т. / Сост. И. А. Виноградов, В. А. Воропаев. Изд. Московской Патриархии, 2010.
2. *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений в 15-ти томах. / Гл. ред. Г. М. Фридендер. Л., 1988–1996. (электронный вариант: <http://www.rvb.ru/dostoevski/toc.htm>)
3. *Толстой Л.Н.* Собрание сочинений в 22-х томах. М., 1978 – 1885. (электронный вариант: <http://www.rvb.ru/tolstoy/toc.htm>)

## Литература<sup>1</sup>

1. *Бахтин М.М.* Проблемы творчества Достоевского. М., 1994.
2. *Бердяев Н.А.* Л. Толстой // Н. А. Бердяев о русской философии. Ч. 2. Свердловск, 1991. С. 38–44.
3. *Бердяев Н.А.* Мирозерцание Достоевского // Н. А. Бердяев о русской философии. Ч. 1. Свердловск, 1991. С. 26–148.
4. *Бицилли П.М.* Проблема человека у Гоголя; Проблема жизни и смерти в творчестве Толстого // *Он же.* Трагедия русской культуры. Исследования. Статьи. Рецензии. М.: Русский путь, 2000. С. 145–176.
5. *Булгаков С.Н.* Иван Карамазов как философский тип; Человекобог и человекозверь. По поводу последних произведений Л.Н.Толстого // *Он же.* Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М., 1993. С. 15–45, 458–498.
6. *Виноградов И.А.* Гоголь — художник и мыслитель. Христианские основы мирозерцания. М., 2000.
7. *Воропаев В.А.* Николай Гоголь. Опыт духовной биографии. М.: Паломникъ, 2008.
8. Достоевский: дополнения к комментарию / Под ред. Т. А. Касаткиной. М.: Наука, 2005.

---

<sup>1</sup> Подробную библиографию работ о религиозно-философских взглядах Н.В.Гоголя, Ф.М.Достоевского и Л.Н.Толстого см. в соответствующих разделах указателя: Христианство и русская литература XVIII – XX веков. / Сост. А. П. Дмитриев, Л. В. Дмитриева. СПб., 2002.

9. Достоевский и XX век / Под ред. Т.А.Касаткиной. В 2-х т. М.: ИМЛИ РАН, 2007.
10. Духовная трагедия Льва Толстого. М., 1995.
11. Евангелие Достоевского: в 2-х т. / Сост.: В.Н.Захаров, В.Ф.Молчанов, Б.Н.Тихомиров. М.: Русский Миръ, 2010.
12. *Зеньковский В.В.* Гоголь // Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 142–265.
13. *Иванов В.И.* Достоевский и роман-трагедия // *Он же.* Родное и вселенское. М., 1994. С. 292 — 311.
14. *Иоанн (Шаховской), архиепископ Сан-Францисский.* Революция Толстого // *Он же.* Избранное / Сост. Ю. Линник. Петрозаводск, 1992. С. 203–335.
15. *Иустин (Попович), преподобный.* Философия и религия Ф.М. Достоевского. Минск, 2008.
16. *Касаткина Т.А.* О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М.: ИМЛИ РАН, 2004.
17. *Касаткина Т.А.* Характерология Достоевского. М.: Наследие, 1996.
18. Конспекты лекций М.М.Бахтина // «Прометей»: Историко-биографический альманах серии «Жизнь замечательных людей» / Сост. Ю.Селезнев. М., 1980. С. 257–268.
19. *Котельников В.А.* Православные подвижники и русская литература. На пути к Оптиной. М.: Прогресс-Плеяда, 2002.
20. *Криницын А.Б.* Исповедь подпольного человека. К антропологии Ф.М. Достоевского. М., 2001.
21. Л.Н.Толстой: pro et contra. СПб., 2000.
22. *Лазари А. де.* В кругу Федора Достоевского. Почвенничество. М., 2004.
23. *Лаут Р.* Философия Достоевского в систематическом изложении. М., 1996.
24. *Лосский Н.О.* Достоевский и его христианское миропонимание // *Он же.* Бог и мировое зло. М., 1994. С. 6–249.
25. *Лурье Я.С.* После Льва Толстого. Исторические воззрения Толстого и проблемы XX века, СПб., 1993.

26. *Мочульский К.* Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995.
27. Н. В. Гоголь: Pro et contra. Том 1. СПб., 2009.
28. *Никитин В.* «Богоискательство» и богоборчество Толстого // «Прометей»: Историко-биографический альманах. Сер. «Жизнь замечательных людей» / Сост. Ю. Селезнев. М., 1980. С. 113–138.
29. О религии Льва Толстого. М.: Путь, 1912 (доступно на сайте: <http://feb-web.ru>).
30. *Розанов В.В.* Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. Опыт критического комментария // *Он же.* Мысли о литературе. М., 1989. С. 41–157.
31. Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». Современное состояние изучения / Под ред. Т.А. Касаткиной. М.: Наука, 2007.
32. Роман Ф.М. Достоевского «Идиот»: Современное состояние изучения: Сборник работ отечественных и зарубежных ученых / Под ред. Т.А. Касаткиной. М.: Наследие, 2001.
33. *Сальвестрони С.* Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского. СПб., 2001.
34. *Соина О.С.* Феномен русского морализаторства. Этические очерки. Новосибирск, 1995.
35. *Соина О.С., Сабиров В.Ш.* Читаем Достоевского. Новосибирск: Наука, 2005.
36. *Степанян К.А.* Явление и диалог в романах Ф.М. Достоевского. СПб.: Крига, 2010.

*Долгушин Димитрий, священник*

*Цыплаков Димитрий, диакон*

## **Религиозно-философская культура России**

Учебное пособие для студентов  
высших учебных заведений  
нефилологических специальностей

**В 2 частях**

**Часть 1**

Православная Гимназия  
во имя Преподобного Сергия Радонежского

г. Новосибирск, 630090

ул. Академическая, 3.

тел./факс (383)333 28 10

<http://orthgymn.ru>

e-mail: [pochta@orthgymn.ru](mailto:pochta@orthgymn.ru)

Формат 70x100/16. Бумага офсет 80 г/м<sup>2</sup>.

Тираж 1000 экз. Печать офсетная. Подписано в печать 17.06.2011.

Напечатано в ЗАО ИПП «Офсет»,

г. Новосибирск, 630017, ул. Арбузова, 4а.

Тел./факс (383) 3328232 e-mail: [ofset@cbnet.ru](mailto:ofset@cbnet.ru)