

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

Выпуск 1 (41) 2014

Issue 1 (41) 2014

Редакционная коллегия:

М.В. Максимов (гл. редактор), д-р филос. наук, г. Иваново, Россия
А.П. Козырев (зам. гл. редактора), канд. филос. наук, г. Москва, Россия
Е.М. Амелина, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
А.В. Брагин, д-р филос. наук, г. Иваново, Россия
И.И. Евлампиев, д-р филос. наук, г. Санкт-Петербург, Россия
И.А. Едошина, д-р культурологии, г. Кострома, Россия
К.Л. Ерофеева, д-р филос. наук, г. Иваново, Россия
О.Б. Куликова, канд. филос. наук, г. Иваново, Россия
Л.М. Максимова, канд. филос. наук, г. Иваново, Россия
Б.В. Межуев, канд. филос. наук, г. Москва, Россия
В.И. Моисеев, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
С.Б. Роцинский, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
С.Д. Титаренко, д-р филол. наук, г. Санкт-Петербург, Россия
Д.Л. Шукуров, д-р филол. наук, г. Иваново, Россия

Международная редакционная коллегия:

Р. Гольдт, д-р философии, г. Майнц, Германия
Н.И. Димитрова, д-р филос. наук, г. София, Болгария
Э. Ван дер Звееде, д-р философии, г. Неймеген, Нидерланды
Я. Красицки, д-р филос. наук, г. Вроцлав, Польша
Б. Маршадье, д-р славяноведения, г. Париж, Франция

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии,
Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва

Тел. (4932), 26-97-70, 26-97-75; факс (4932) 26-97-96
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
<http://www.solovyov-seminar.ispu.ru>

Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук.

Информация об опубликованных статьях предоставляется в систему РИНЦ согласно договору № 29-05/08 от 28 мая 2008 г. с ООО «Научная электронная библиотека». Журнал зарегистрирован в базе данных Ulrich's (США).

- © М.В. Максимов, составление, 2014
- © Авторы статей, 2014
- © Ивановский государственный энергетический университет, 2014

СОДЕРЖАНИЕ

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА

Соловьев А.П. В.С. Соловьев и архиепископ Никанор (Бровкович). I. В.С. Соловьев о философском учении архиепископа Никанора.....	6
Михельсон П.Л. Свобода совести и ограниченность западного представления о либеральности Соловьева.....	25

К 140-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Н.А. БЕРДЯЕВА

Маслин М.А. Классики русской идеи: Владимир Соловьев и Николай Бердяев.....	47
Муза Д.Е. Н.А. Бердяев как историософ (к реконструкции аксиоматики, структуродинамики и смыслогенетики исторического процесса).....	59
Суходуб Т.Д. «Иному сознанию предстанет и иной мир»: о философском призвании Николая Бердяева.....	72
Чекер Н.В. Н.А. Бердяев: Бого-человеческий творческий диалог.....	91
Гранин Р.С. Кризис духовной культуры Серебряного века в эсхатологической перспективе Николая Бердяева.....	101

ТВОРЧЕСТВО А.Ф. ЛОСЕВА: К 120-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ

Тахо-Годи Е.А. Творчество А.Ф. Лосева – взгляд из XXI века.....	113
Морозова М.В. Проблема символа в философии А.Ф. Лосева в связи с определением концепта символической актуальности.....	119
Омельчук Р.К. Концепция мифа в философии А.Ф. Лосева как ключ к пониманию неподвластных времени культуры и ценностей древних.....	132
Ряснова О.В. Теизм как «диалектическая необходимость» (по работам А.Ф. Лосева).....	144

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Игошева Т.В. Онтология и поэтика: религиозно-философский символизм Вячеслава Иванова в новом ключе (о книге С.Д. Титаренко «Фауст нашего века: Мифопоэтика Вячеслава Иванова» (СПб., 2012)).....	159
Исупов К.Г. Философия литературы: исследование мифологической реальности поэтического сознания (по поводу книги С.Д. Титаренко «Фауст нашего века: Мифопоэтика Вячеслава Иванова» (СПб., 2012)).....	168
Максимов М.В., Максимова Л.М. Книжная полка.....	177
НАШИ АВТОРЫ	192
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	194
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	197
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТРОВ	197

Solovyov Studies. Issue 1(41) 2014

The Journal has been published since 2001

ISSN 2076-9210

Editorial Board:

- M.V. Maksimov* (Chief Editor), Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia
- A.P. Kozyrev* (Chief Editor Assistant), Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,
E.M. Amelina, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,
A.V. Bragin, Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia,
I.I. Evlampiev, Doctor of Philosophy, St. Petersburg, Russia,
I.A. Edoshina, Doctor of Cultural Studies, Kostroma, Russia,
K.L. Erofeeva, Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia,
O.B. Kulikova, Candidate of Philosophy, Ivanovo, Russia,
L.M. Maksimova (responsible secretary), Candidate of Philosophy, Ivanovo, Russia,
B.V. Mezhuev, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,
VI. Moiseev, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,
S.B. Rotsinskiy, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,
S.D. Titarenko, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,
D.L. Shukurov, Doctor of Philology, Ivanovo, Russia

International Editorial Board:

- R. Goldt*, Doctor of Philosophy, Mainz, Germany,
N.I. Dimitrova, Doctor of Philosophy, Sofia, Bulgaria,
E. van der Zweerde, Doctor of Philosophy, Nijmegen, Netherlands,
Ya. Krasicki, Doctor of Philosophy, Wroclaw, Poland,
B. Marchadier, Paris, France,

Address:

Department of Philosophy,
 Russian Scientific and Educational Center of V. S. Solov'ev Studies,
 Ivanovo State Power Engineering University
 34, Rabfakovskaya st., Ivanovo, Russian Federation, 153003
 Tel. (4932), 26-97-70, 26 97-75; Fax (4932) 26-97-96
 E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
<http://www.solovyov-seminar.ispu.ru>

The Journal is included in the List of Leading Reviewed Scientific Journals and Publications, which are approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation for publishing the main scientific results of the dissertations on the candidate and doctoral degrees.

Information about published articles is sent to the Russian Science Citation Index by agreement with «Scientific Electronic Library» Ltd. No. 29-05/08 of May 20, 2008. The journal is registered in the foreign database Ulrich's Periodicals Directory.

- © M.V. Maksimov, preparation, 2014
- © Authors of Articles, 2014
- © Ivanovo State Power Engineering University, 2014

CONTENT
V.S. SOLOVYOV'S HERITAGE

Solovyov A.P. V.S. Solovyov and archbishop Nikanor (Brovkovich). I. V.S. Solovyov about the philosophical doctrine of archbishop Nicanor.....	6
Michelson P.L. Freedom of conscience and the limits of the liberal Solovyov.....	25

ON THE 140 ANNIVERSARY OF N.A. BERDYAEV

Maslin M.A. Classics of russian idea: Vladimir Solovyov and Nicholas Berdyaev.....	47
Muza D.E. N.A. Berdyaev as a historiosopher (to reconstruction of axiomatics, structure dynamics and sense genetics of historical process).....	59
Sukhodub T.D. «Other mind could face the other world»: on the subject of Nikolai Berdyaev's philosophical mission.....	72
Cheker N.V. N.A. Berdyaev: god-man creative dialog.....	91
Granin R.S. Crisis of spiritual culture of the silver age in the eschatological prospect of Nikolay Berdyaev.....	101

A.F. LOSEV'S WORK: ON THE 120 ANNIVERSARY

Takho-Godi E.A. A.F. Losev's oeuvre – view from XXI century.....	113
Morozova M.V. The problem of symbol in philosophy of A.F. Losev in connection with definition of concept of symbolical relevance.....	119
Omelchuk R.K. Concept of myth in philosophy of A.F. Losev as a key to understanding timeless the ancient culture and values.....	132
Ryasnova O.V. Theism as a «dialectical necessity» (on works of A.F. Losev).....	144

CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

Igosheva T.V. Ontology and poetics: religious and philosophical symbolism of Vyacheslav Ivanov in new perspective (about Svetlana Titarenko's book «"Faust of Our Century": Mythopoetics of Vyacheslav Ivanov» (St.Petersburg, 2012)).....	159
Isupov K.G. Philosophy of literature: research of mythological reality of poetic consciousness (in relation to Svetlana Titarenko's book «"Faust of Our Century": Mythopoetics of Vyacheslav Ivanov» (St.Petersburg, 2012)).....	168
Maksimov M.V., Maksimova L.M. Bookshelf.....	177
OUR AUTHORS.....	192
ON «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL.....	194
ON SUBSCRIPTION TO «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL.....	197
INFORMATION FOR AUTHORS.....	197

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА

УДК 141:27(47)
ББК 87.3(2)522

**В.С. СОЛОВЬЕВ И АРХИЕПИСКОП НИКАНОР (БРОВКОВИЧ).
I. В.С. СОЛОВЬЕВ О ФИЛОСОФСКОМ УЧЕНИИ
АРХИЕПИСКОПА НИКАНОРА¹**

А.П. СОЛОВЬЕВ

Башкирская академия государственной службы и управления
при Президенте Республики Башкортостан
ул. Заки Валиди, д. 40, г. Уфа, 450008, Российская Федерация
E-mail: artstudium@yandex.ru

Рассматриваются оценки и суждения В.С. Соловьёва, характеризующие философское учение и церковные воззрения архиепископа Никанора (Бровковича). На основе биографического, сравнительно-исторического и источниковедческого методов выявляются особенности восприятия Соловьёвым текстов архиеп. Никанора. Определяются контексты, формирующие данное восприятие. Среди выявленных контекстов устанавливается формально-понятийное и генетическое родство философских концепций Соловьёва и архиеп. Никанора. Анализируются статьи и письма Соловьёва, содержащие упоминания о архиеп. Никаноре. Обосновывается утверждение, согласно которому философское учение архиеп. Никанора является раньше философии всеединства Соловьёва. В итоге делается заключение, что оценка текстов архиеп. Никанора у Соловьёва зависит от соответствия или несоответствия высказываний архиерея церковным и философским воззрениям самого Соловьёва.

Ключевые слова: философия В.С. Соловьёва, синтетическая философия архиепископа Никанора (Бровковича), разум, рассудок, вера, абсолютное бытие, эйдос, монада, позитивизм, сверхчувственное бытие, русская религиозная философия, церковно-общественные отношения.

**V.S. SOLOVYEV AND ARCHBISHOP NIKANOR (BROVKOVICH).
I. V.S. SOLOVYOV ABOUT THE PHILOSOPHICAL DOCTRINE
OF ARCHBISHOP NIKANOR**

A.P. SOLOVYOV

Bashkir Academy of Public Administration and Management
at the President of the Republic of Bashkortostan
40, Zaki Validi, Ufa, 450008, Russian Federation
E-mail: artstudium@yandex.ru

The article considers the V.S. Solovyov's estimates and judgments relating to the philosophical doctrine and church views of Archbishop Nikanor (Brovkovich). Based on biographical, historical-comparative and source-study methods the author reveals features of Solovyov's perception of

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Философия архиепископа Никанора (Бровковича) в контексте истории русской мысли XIX–XX веков»), проект № 12-03-00033а.

archbishop Nicanor's texts. The paper defines the contexts that shape this perception. Among the identified contexts it's allocated formal-conceptual and genetic relatedness of philosophical doctrines of Solovyov and archbishop Nicanor. The author analyses those Solovyov's articles and letters that mention archbishop Nicanor. The article proves that the philosophical doctrine of archbishop Nicanor appears earlier than Solov'ev's philosophy of all-unity (vseedinstvo). It's marked that, despite all the differences of their philosophical systems, Solovyov perceived archbishop Nicanor as the congenial thinker, albeit limited by his social status. As a result, it is concluded that the Solov'ev's evaluation of archbishop Nicanor's texts depends on compliance or non-compliance of the bishop's statements to the church and philosophical views of the Solovyov.

Key words: *philosophy of V.S. Solovyov, synthetic philosophy of Archbishop Nicanor (Brovkovich), mind, reason, faith, absolute being, Eidos, Monad, positivism, supersensory being, Russian religious philosophy, church-public relations.*

Имена двух русских религиозных философов – архиепископа Никанора (в миру – Александра Ивановича Бровковича) (1826–1890)² и Владимира Сергеевича Соловьева (1853–1900) – в отечественной исследовательской литературе неоднократно оказывались рядом. Однако это не привело к попыткам осмыслить соотношение философских учений этих мыслителей. Данная проблема либо по какому-то досадному недоразумению, либо вследствие недоброй судьбы, столь же мало привлекает внимание современных исследователей, сколь и их предшественников конца XIX – начала XX века. И это – несмотря на то, что В.С. Соловьев оказался одним из немногих мыслителей, отзывавшихся рецензией на основной философский труд архиеп. Никанора «Позитивная философия и сверхчувственное бытие».

Единственным исследованием по вопросу взаимоотношений В.С. Соловьева и архиеп. Никанора можно назвать примечания А.П. Козырева к публикации рецензии В.С. Соловьева на первый том трактата владыки Никанора³. Собственно, сам В.С. Соловьев рецензию (1876) на первый том «Пози-

² О философском учении архиеп. Никанора написано немного. Об отзывах современников на его труды и об исследованиях, посвященных его философии, см.: Соловьев А.П. Оценка философских идей архиеп. Никанора (Бровковича) в историко-философских исследованиях к. XIX–XX вв. // Методологический семинар БАГСУ при Президенте РБ: сб. материалов. Вып. 1. Уфа: БАГСУ, 2012. С. 37–57. Обзору жизненного пути и творчества архиеп. Никанора посвящен очерк: Гаврюшин Н.К. «Меня официально провозгласили неправославным»: архиепископ Никанор (Бровкович) // Гаврюшин Н.К. Русское богословие: Очерки и портреты. Н. Новгород, 2011. С. 251–283 (к сожалению, в статье проф. Гаврюшина главный философский труд архиерея рассматривается по вторичным источникам). Нужно указать и следующие современные исследования: Карасева С.Г. Религиозно-метафизические основания мировоззрения А.И. Бровковича (архиепископа Никанора): дис. ... канд. филос. наук. Минск, 2000; Борисова С.Г. Философско-религиозное учение арх. Никанора (А.И. Бровковича) (опыт системной реконструкции и интерпретации): дис. ... канд. филос. наук. М., 2002. См. также наше исследование, посвященное возможности интерпретации философии архиеп. Никанора как онтологической гносеологии: Соловьев А.П. «Синтетическая философия» архиепископа Никанора (Бровковича) – опыт онтологической гносеологии XIX в. // Вопросы философии. 2012. № 10. С. 129–139.

³ См.: Козырев А.П. <Примечания к рецензии:> Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Сочинение епископа Никанора. Том первый. С.-Петербург, 1875 г. // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. М.: Наука, 2000. Т. 1. С. 363–366 [1].

тивной философии и сверхчувственного бытия» архиеп. Никанора начал словами, которые отчасти объясняют тот несправедливо малый интерес, который вызывают труды архиерея-философа до сих пор: «В нашей духовной литературе редким исключением является такая книга, в которой находишь не механическое, заранее известное применение готовых формул к тем или другим вопросам, а самостоятельную работу мысли. Такое редкое явление представляет книга преосвящ. Никанора. При всех своих недостатках, как в форме, так и в содержании, книга эта тем не менее есть попытка самостоятельного философского исследования, что видно будет уже из следующего изложения ее основной мысли» [2, с. 213]⁴. Столь положительная оценка труда архиерея-философа со стороны Соловьева обусловлена, как будет видно, некоторыми формальными сходствами между философскими системами архиеп. Никанора и Соловьева.

Так, в теории познания архиеп. Никанор обосновывает универсальность чувственного познания, максимально расширяя понятие чувственности. Возможно, корректнее говорить о том, что такая «чувственность» могла бы быть названа «восприятием». Архиерей-мыслитель выделяет «внешнее чувство» (восприятие внешних свойств предметов), «внутреннее физиологическое чувство» (самовосприятие состояний чувствующего организма (чувство голода, холода и т.п.)) и «внутреннее душевное чувство» (непосредственное восприятие истины, добра, красоты)⁵. При этом «внутреннее душевное чувство» определяется как «разум», которому противоположен рассудок. Если разум направлен на непосредственное восприятие истины как таковой, то рассудок – это «разум», обращенный «вовне», на данные внешних чувств⁶. Можно сказать, что, согласно философскому учению архиеп. Никанора, «разум» как непосредственное постижение истины как таковой и есть то, что Соловьев называет верой.

В гносеологии Соловьева соотношение чувственного познания (опыта), разума и веры несколько иное⁷. Так, положительное содержание нашего знания предоставляют только опыт и вера, разум же оказывается чисто формальной способностью, которая структурирует данные, предоставляемые ве-

⁴ О том, что одной из причин игнорирования философии архиеп. Никанора является принадлежность автора к духовному сословию, из среды которого русская интеллигенция не ожидала ничего здравомыслящего, писал и казанский философ П.А. Милославский в своей рецензии 1879 г. на «Позитивную философию и сверхчувственное бытие» (см.: М. П-ть. <Милославский П.А.> Позднее слово о преждевременном деле (Страница из истории русской философской мысли) // Православное обозрение. 1879. Т. 1. С. 266–267 [3]).

⁵ См. об этом: Никанор (Бровкович), архиеп. Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного – Бога, духовной бессмертной души и т.п. // Православный Собеседник. 1871. Т. 2. С. 41–145; Его же. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. СПб., 1875. Т. I. С. 4–85.

⁶ См. об этом, напр.: Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. СПб., 1888. Т. III. С. 257–259.

⁷ См.: Соловьев В.С. Вера, разум и опыт // Полное собрание сочинений и писем в 20 т. М.: Наука, 2001. Т. 3. С. 367–390.

рой и опытом. «Разум» по Соловьеву вполне соотносим с «рассудком» по архиеп. Никанору. Но если «переводить» гносеологическую терминологию Соловьева на «язык» владыки Никанора, то окажется, что «разум» и «вера» должны быть изначально единой способностью.

Интересно то, что Соловьев в этом аспекте исходит из того, что познавательные способности изначально разобщены. Задача заключается в том, чтобы их объединить в «цельное знание». Для Соловьева разные познавательные способности соотносятся как разные по функциям органы тела. С точки зрения архиеп. Никанора, эти способности суть исходно одна сила (чувство), которая, лишь соприкасаясь с разными формами бытия, проявляет разные свойства. Именно исходя из этого, для архиеп. Никанора конечная цель – «согласить философию с православной религией»⁸. Для Соловьева же – «*ввести вечное содержание христианства в новую, разумную форму*»⁹. То есть можно говорить о том, что Соловьев христианство приспособливает к философии, тогда как архиеп. Никанор философию приспособливает к христианству, понимая философию как апологетику.

В сфере онтологии различие проявляется в том, что для Соловьева «абсолютное» отличается от «ставшего», эмпирического, тем, что это эмпирическое есть то же самое «абсолютное», но такое, в котором элементы, его составляющие, не упорядочены. То есть для Соловьева вопрос о творении как чем-то отличным от становления эманации не стоит. Тогда как архиеп. Никанор, исходя из различения бесконечного и нуля («абсолютного бытия» и «абсолютного небытия»), приходит к выводу о творении мира, которое он понимает как самоограничение абсолютного бытия абсолютным ничто¹⁰. Из чего следует как радикальное отличие тварного от «абсолютного бытия», так и то, что тварное причастно этому «абсолютному бытию». При этом это не приводит архиеп. Никанора к пантеизму, так как он не отождествляет «абсолютное бытие» и Бога, уточняя, что «абсолютное бытие» – это творческая сила Божия, а не сам Бог¹¹.

Можно сказать, что в онтологии архиеп. Никанора есть лишь один аспект, сближающий его с ранней онтологией Соловьева, – это учение о конкретных индивидуальных духовных сущностях как основе непосредственного эмпирического бытия. Под таковыми и Соловьев (в конце 1870-х – начале 1880-х гг.) и архиеп. Никанор понимали идеи (эйдосы), воспринятые через призму монадологии Лейбница¹².

Здесь же следует обратить внимание на то, что прот. В.В. Зеньковским была отмечена близость учения архиеп. Никанора к «софиологии» Соловьева. Действительно, у архиеп. Никанора есть учение о «космическом разуме», кото-

⁸ См.: Никанор (Бровкович), архиеп. Биографические материалы. Одесса, 1900. Т. 1. С. 253 [4].

⁹ См.: Письма В.С. Соловьева. СПб., 1911. Т. III. С. 89 [5].

¹⁰ См. об этом: Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. СПб., 1876. Т. II. С. 81.

¹¹ Там же. С. 398.

¹² Об отношении Соловьева к русскому лейбницеанству см.: Половинкин С.М. В.С. Соловьев и русское неолейбницеанство // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 90–96.

рое можно соотнести с учением Соловьева о «мировой душе», о «Софии»¹³. Это соотнесение может быть обосновано общим для архиеп. Никанора и Соловьева платонизмом, который «требует» промежуточного звена между абсолютным и эмпирическим бытием. Однако мы видим, что если у Соловьева именно «София» опосредует Бога и эмпирическое бытие, то у архиеп. Никанора между миром и Богом – «абсолютное бытие», которое есть «зидительная сила Божия». А само понятие о «космическом разуме» формируется у владыки Никанора как следствие того, что в каждом конкретном «эйдосе», как части тварного бытия, он выделяет «индивидуальную» и «универсальную» сущности. Именно последняя приобщает этот «эйдос» к остальным «эйдосам», в силу всеобщего присутствия в них силы «абсолютного бытия». То есть «космический разум» есть «сокровищница идей», или то же «абсолютное бытие», «творческая сила Божия», данная в своем инобытии и рассмотренная в аспекте тварного бытия («космоса»)¹⁴.

Таким образом, уже на основе поверхностного сопоставления гносеологических и онтологических воззрений становится понятно, что указание на близость отдельных аспектов философских систем Соловьева и архиеп. Никанора основывается на некотором сходстве их воззрений по линиям христианского платонизма и лейбницианства. Но это именно формальные признаки, ничего не говорящие о том реальном различии, которое существует между указанными выше идейными установками двух мыслителей.

Можно также поставить вопрос и о внешне-исторических аспектах соотношения философских учений архиеп. Никанора и Соловьева. Зачастую восприятие последовательности преемственности идей в истории русской философии определяется последовательностью, предложенной Зеньковским. В своей «Истории русской философии» он рассматривает философские воззрения архиеп. Никанора после изложения систем Соловьева и В.Д. Кудрявцева-Платонова. При первом некритичном взгляде это приводит к формированию убеждения во вторичности идей архиеп. Никанора по отношению и к Соловьёву, и к Кудрявцеву-Платонову.

Однако если рассматривать хронологическую последовательность трудов и идей архиеп. Никанора и Соловьева, то мы столкнемся с определенным затруднением. Дело в том, что вплоть до 1875 года архиеп. Никанор был известен только как богослов, специалист по противокатолической и противостарообрядческой полемике, как ректор семинарий и Казанской Духовной Академии, но его не знали собственно как философа. Как философ он становится, в некоторой мере, известен после выхода первых двух томов «Позитивной философии и сверхчувственного бытия» в 1875 и 1876 годах соответственно. Первые же ра-

¹³ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001. С. 527 [6].

¹⁴ Онтология архиеп. Никанора наиболее последовательно изложена им в третьем томе его «Позитивной философии...». См. об этом: Соловьёв А.П. «Синтетическая философия» архиепископа Никанора (Бровковича) – опыт онтологической гносеологии XIX в. // Вопросы философии. 2012. № 10. С. 129–139.

боты В.С. Соловьева: «Мифологический процесс в древнем язычестве» и главы «Кризиса западной философии», – появляются в журнале «Православное обозрение» в № 11 за 1873 г и в №№ 1, 3, 5, 9, 10 за 1874 г.¹⁵ Таким образом, оказывалось, что формально труд архиеп. Никанора появился позднее нашумевшей магистерской диссертации Соловьева. Но при этом два тома «Позитивной философии...» (общим объемом почти в 900 страниц) архиеп. Никанора публикуются еще до того, как первые главы «Философских начал цельного знания» (1877) Соловьева появляются в «Журнале министерства народного просвещения»¹⁶.

Но основу первого тома архиеп. Никанора составляет его статья «Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного – Бога, духовной бессмертной души и т. п.», которая была опубликована еще в 1871 году в журнале «Православный Собеседник»¹⁷. Эта статья практически полностью воспроизведена в первой части первого тома «Позитивной философии сверхчувственного бытия» под заголовком «О знании объективного. Все ли чувственное, чувством постигаемое, объективно?» (стр. 4–85). Таким образом, можно утверждать однозначно, что на первый том труда архиеп. Никанора идеи молодого Соловьева повлиять никак не могли, поскольку этот том был написан в 1871–1873 годах, еще до того, как Соловьев приступил к своей магистерской диссертации.

Что касается второго тома, то, если судить по дате прохождения цензуры, том был написан до 20 января 1876 года. И, следовательно, можно предположить, что архиеп. Никанор мог ознакомиться к тому времени с магистерской диссертацией Соловьева. Однако черновые материалы второго тома «Позитивной философии и сверхчувственного бытия» (часть¹⁸ из которых находится

¹⁵ См.: Межуев Б.В. <Примечания к статье:> Мифологический процесс в древнем язычестве // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. М.: Наука, 2000. Т. 1. С. 255 [7]; Борисова И.В. <Примечания к работе:> Кризис западной философии. Против позитивистов // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. М.: Наука, 2000. Т. 1. С. 264 [8].

¹⁶ См.: Козырев А.П. <Примечания к работе:> Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. М.: Наука, 2000. Т. 2. С. 358 [9].

¹⁷ Эта первая философская статья архиеп. Никанора была написана им как часть третьей лекции лекционного курса по основному богословию, который архиеп. Никанор читал для студентов Казанской Духовной Академии в 1870/71 учеб. г. (Никанор (Бровкович), архим. Лекции по основному богословию // Государственный архив Одесской области. Ф. 196. Оп. 1. Д. 46. Л. 119–146 об.).

¹⁸ Согласно «Довоенному листу фонда “Никанор (Бровкович) Архиепископа Херсонского и Одесского”» от 26 января 1930 г., находящегося в деле фонда № 196 в Государственном архиве Одесской области (ГАОО) (Л. 2–2об), насчитывалось 85 дел, составляющие данный фонд. В «Акте №196–1 о недостатке документальных материалов Ф. 196» от 30 января 1954 г. в деле фонда (Л. 5–5об.) указано, что дела «№№ 1–45; 47–50; 52–58; 59; 65–85» утрачены во время Великой Отечественной войны. Добавим, что, поскольку дело № 64 также отсутствует, в фонде сохранилось только 6 дел, представляющих собой черновые записи воспоминаний, дневниковых заметок, поучений, философских трактатов и статей архиеп. Никанора за разные годы. Об архиве архиеп. Никанора см.: Соловьев А.П. Источники для исследования философии архиепископа Никанора (Бровковича) // Вестник ПСТГУ. Сер. I. «Богословие. Философия». Вып. 2 (46). 2013. С. 88–102.

в личном архиве архиеп. Никанора, хранящемся в Государственном архиве Одесской области) показывают, что интересующий нас текст был написан еще в 1873 году. Так, например, в деле № 51 личного архивного фонда архиеп. Никанора находится черновик первой половины второго тома «Позитивной философии и сверхчувственного бытия». Последняя запись в этой уцелевшей части черновика датирована 19 мая 1873 года¹⁹, и под этой датой написана та часть трактата архиеп. Никанора, которая в итоге была опубликована на страницах 162–177 печатного издания второго тома.

Следовательно, можно утверждать, что ни одна работа Соловьева не могла повлиять на первые два тома философского трактата архиеп. Никанора. Третьему тому архиеп. Никанор дает подзаголовок «Критика на критику чистого разума Канта» и делит его на три части, вторая из которых представляет собой последовательное и систематическое изложение его «синтетической» философии. И лишь незавершенная попытка критического разбора критики доказательств бытия Божия у Канта выделяет этот том в идейном плане. В остальном – это, скорее, попытка подвести итоги продуманному и написанному в первых трех томах.

С другой стороны, возникает вопрос о возможном влиянии трактата архиеп. Никанора на философское творчество В. С. Соловьева. Кажется очевидным, что до возвращения из заграничной командировки, продолжавшейся с 21 июня 1875 года до 5 июня 1876 года²⁰, Соловьев не мог быть знаком с трактатом архиеп. Никанора. Но в начале того же 1876 г. в «Православном обозрении» (№ 3) выходит рецензия Соловьева на первый том «Позитивной философии...». Следовательно, Соловьев ознакомился с трактатом архиеп. Никанора либо до своего отъезда в 1875 г. (и тогда рецензия лежала в редакции «Православного обозрения» почти год), либо во время путешествия (что представляется маловероятным). Рецензия Соловьева на второй том «Позитивной философии...» выходит в «Православном обозрении» за 1877 год (№ 5). С этим томом наверняка Соловьев познакомился по возвращении из поездки во второй половине 1876 года.

Таким образом, получается, что на магистерское сочинение Соловьева творчество архиеп. Никанора влияние оказать не могло – первый том «Позитивной философии...» выходит после публикации «Кризиса западной философии». Сомнительно выглядит и мысль о том, что «Позитивная философия...» как-то могла оказать влияние на мистико-гностическое сочинение Соловьева «Sophie» (1876), а значит, и на первые главы «Философских начал цельного знания», которые были переделкой отдельных частей «Софии». Но вот вопрос о влиянии первых двух томов «Позитивной философии...» архиеп. Никанора на «Философские начала цельного знания» (в целом), «Критику отвлеченных начал» и «Чтения о Богочеловечестве» правомерен. Ведь ко времени начала актив-

¹⁹ См.: Никанор (Бровкович), еп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие // Государственный архив Одесской области. Ф. 196. Оп. 1. Д. 51. Л. 432 об. [10].

²⁰ См. об этом: Соловьев С.М. Владимир Соловьев: жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. С. 92, 129 [11].

ной работы над докторской диссертацией Соловьев не только прочитал трактат архиеп. Никанора, но уже и написал на него рецензии. А значит, «Позитивная философия...» привлекла пристальное внимание Соловьева и не могла не оставить следа в его творчестве.

Но в этом отношении нельзя утверждать ничего положительного, точно также и – отрицательного. Во-первых, следует учитывать то, что помимо труда архиеп. Никанора Соловьев был знаком с идеями Московской духовно-академической школы (через Кудрявцева-Платонова²¹) и, в лице своего учителя П.Д. Юркевича, с Киевской духовно-академической философией. Несомненно, существует определенная общность и между философией архиеп. Никанора и философией Юркевича, которого архиерей-философ неоднократно цитировал в «Позитивной философии...». А следовательно, должна быть некоторая близость между философиями архиеп. Никанора и Соловьева, как ученика Юркевича. И в связи с этим, пожалуй, единственное, что наводит на мысль о некотором влиянии философии архиеп. Никанора на философию всеединства Соловьева, так это небольшое указание о. Василия Зеньковского в его «Истории русской философии».

Рассматривая учение Соловьева об «идеях», Зеньковский обращает внимание на четвертое и пятое чтение из «Чтений о Богочеловечестве»: «Учение это есть, конечно, прямая рецепция платоновской доктрины: для Соловьева поэтому важно установить, что “в основе” видимой природы лежит “царство идей”. Идеальный космос является “сущностью видимого мира, его метафизической базой”. Но дальше Соловьев довольно неожиданно сближает понятия “атома”, “монады” и “идеи”. В “основе” (уже в смысле реальной, не идеальной основы) явлений надо видеть “совокупность элементарных сущностей или причин вечных и неизменных”? <...> “Эти сущности называются атомами”. Но далее эти атомы трактуются уже как силы – даже больше: это суть “существа”, и их вслед за Лейбницем следует называть “монадами”. Вот еще характерное место: “Основные существа, *составляющие содержание безусловного начала*, не суть только неделимые единицы или атомы; они не суть только живые действующие силы или монады, – они суть определенные безусловным качеством *существа или идеи*”» [6, с. 479–480].

²¹ Интересно, кстати, и то, что 1 октября 1874 года – почти за два месяца до защиты Соловьевым магистерской диссертации – Кудрявцев-Платонов читает на годичном акте Московской Духовной Академии лекцию на тему «Религия и позитивная философия». С одной стороны, Кудрявцев мог читать публикацию «Кризиса западной философии...» в «Православном обозрении» (тем более, что его лекция была также опубликована в этом журнале в № 3 за 1875 год (С. 398–431)), а значит, можно говорить о том, что лекция Кудрявцева подготовлена под влиянием Соловьева. С другой стороны, Соловьев, будучи вольнослушателем Московской Духовной Академии, сам, несомненно, был под влиянием курса, читаемого Кудрявцевым-Платоновым. Но здесь уместно вспомнить постоянную оговорку А.Ф. Лосева о том, что, несмотря на все влияния, следует рассматривать Соловьева как «философа вполне самостоятельного» (см., напр.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 112.). То же положение можно отнести и к Кудрявцеву-Платонову и, без сомнения, к архиеп. Никанору.

Собственно подобное же сближение «атома», «монады» и «идеи» явно обнаруживается и у архиеп. Никанора. Хотя тут можно было бы говорить об «общем» контексте, «идейном фоне эпохи», о том, что Лейбниц сам писал о монаде как «атоме». Но ведь помимо того сам Зеньковский пишет, что такое сближение у Соловьева необъяснимо, оно ставит опытного исследователя русской мысли в тупик, и это вынуждает о. Василия подытожить это сведение воедино «идеи», «атома» и «монады» следующим образом: «Но зачем Соловьеву понадобилось отождествлять монады – существа живые и развивающиеся, т.е. реальные, – с идеями, которые, как мы уже достаточно видели, не принадлежат миру реальному, – этого ни объяснить, ни оправдать невозможно. Вкус к чисто словесным сближениям у Соловьева и здесь проявился с полной силой...» [6, с. 480].

Необъяснимость сближения этих понятий усугубляется понятием «силы», которым Соловьев объединяет «идею», «монаду» и «атом». И именно это отсылает вполне однозначно ко второму тому «Позитивной философии...» архиеп. Никанора, где он не просто сближает понятия «сила», «эйдос», «монада», «атом», но и даёт обоснование этого сближения через выявление структуры «эйдоса». Выше уже указывалось, что «эйдос» как конкретное сущее имеет две сущностные стороны. По архиеп. Никанору, это происходит в силу того, что эйдос сотворен посредством самоограничения «абсолютного бытия» «абсолютным небытием». Потому эйдос по своей «универсальной сущности» причастен «абсолютному бытию» и по своей «индивидуальной сущности» – ограничивающему и оформляющему «абсолютному небытию».

Можно, конечно, допустить, что в плане сближения указанных выше понятий на Соловьева действительно повлиял трактат владыки Никанора, если не учитывать следующего: 1) сам Лейбниц сопоставляет монаду с атомом и платоновской идеей; 2) учение об идее в контексте лейбницианской метафизики развивал учитель Соловьева – Юркевич, чьи труды прекрасно знал владыка Никанор и ссылался на них в своем трактате «Позитивная философия и сверхчувственное бытие»²². Так что тут можно только предполагать, кто же именно послужил для Соловьева отправной точкой для явно не «чисто словесных сближений» – Платон с Лейбницем, Юркевич или архиеп. Никанор.

В целом же надо отметить, что некоторого рода идейная близость Соловьева и архиеп. Никанора не могла не вызвать у философа положительного отклика об архиеп. Никаноре. Хотя позднее появятся резко негативные выпады против архиерея, однако высокую оценку основного философского труда архиеп. Никанора Соловьев подтверждал неоднократно. Через год после выхода рецензии на первый том «Позитивной философии и сверхчувственного бытия» Соловьев пишет отзыв на второй том. На этот раз рецензия занимает

²² О влиянии Юркевича на архиеп. Никанора см.: Соловьев А.П. Трактат «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» архиепископа Никанора (Бровковича) в контексте русской философии второй половины XIX века // София: Альманах. Вып. 3: Евразийство и А.Ф. Лосев: миф и эйдос в русской мысли. Уфа: Словохотов А.А., 2013. С. 374–399.

одиннадцать журнальных страниц (а не четыре, как отзыв на первый том) и выходит под заголовком «Опыт синтетической философии (Несколько слов о книге епископа Никанора: «Позитивная философия и сверхчувственное бытие». Том II. СПб., 1876)» (Православное Обозрение. 1877. № 5. С. 109–119)²³.

Свою вторую рецензию Соловьев заключает следующими словами: «Некоторые замечания самого еп. Никанора позволяют надеяться, что даже главный из этих недостатков – неосновательное преобладание положительно-научного элемента над теологическим и философским – будет устранен в следующей части его исследования. Во всяком случае труд еп. Никанора представляет *по существу* весьма значительный философский интерес, которым вполне искупаются все несовершенства его формы, о которых я поэтому и не считаю нужным особенно говорить» [12, с. 224].

В своем отзыве на первый том трактата архиеп. Никанора «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» Соловьев делает акцент на рассмотрении у архиеп. Никанора проблем объективности познания и возможности истины. Основное замечание, которое делает рецензент, заключается в том, что автор «Позитивной философии...», критикуя односторонний рационализм и эмпиризм, вместо анализа идей основных представителей этих направлений «подробно разбирает отдельные мнения и взгляды различных второстепенных и третьестепенных философов и ученых»²⁴.

Что же касается рецензии Соловьева на второй том «Позитивной философии...», то она более благожелательна, чем предыдущая. Здесь Соловьев указывает, что понятие «эйдос» у архиеп. Никанора «совпадает с понятием действительного живого существа, и все это учение... очень близко подходит к учению Лейбница о монадах»²⁵. В качестве основной цели архиеп. Никанора Соловьев указывает попытку создать «синтетическую философию», которая должна объединить «теологию, философию и положительную науку»²⁶. В этом, конечно же, проявляется определенное перенесение воззрений самого Соловьева на учение архиеп. Никанора.

Общий взгляд Соловьева на учение архиеп. Никанора – это взгляд на оппонента через призму собственного учения. Потому Соловьев, исходя из своего различия «бытия» и «сущего», видит в «абсолютном бытии» архиеп. Никанора лишь отвлечение от всякого бытия, то есть «ничто». Соловьев пишет: «Опираясь на положительную науку, автор определяет абсолютное начало то

²³ Рецензии Соловьева на I и II том «Позитивной философии и сверхчувственного бытия» републикованы в первом томе полного собрания сочинений Соловьева (М.: Наука, 2000. С. 213–215, 216–224).

²⁴ См.: Соловьев В.С. <Рец. на:> Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Сочинение епископа Никанора. Т. I. СПб., 1875 г. // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. М.: Наука, 2000. Т. I. С. 214 [2].

²⁵ См.: Соловьев В.С. Опыт синтетической философии (Несколько слов о книге епископа Никанора: «Позитивная философия и сверхчувственное бытие». Т. II. СПб., 1876) // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. М., 2000. Т. I. С. 221 [12].

²⁶ Там же.

математически – как бесконечную величину, то физически – как первоначальную силу, то химически – как первоначальное вещество, то, наконец, с точки зрения позитивной логики – как необходимый закон» [12, с. 222]. Однако у автора «Позитивной философии...» как раз присутствует четкое различие *абсолютного бытия* и *ничто*, различие *абсолютного бытия* (как конкретной силы) и *отвлеченного понятия бытия* (как равного ничто). Это различие Соловьев не находит у архиеп. Никанора, хотя противопоставление онтологически укорененной *идеи* и *абстрактного понятия* является основой гносеологии архиеп. Никанора²⁷.

Также Соловьев делает упор на то, что у архиеп. Никанора слабо разработаны вопросы перехода от абсолютного к конечному бытию, от эйдосов, от идеального бытия, к бытию феноменальному, материальному. Но и в этом отношении Соловьев высказывается опять же, скорее, в духе своего учения: «...феноменальный мир является как некоторое отпадение от мира идеального, и вопрос о причинах или смысле этого отпадения есть, повторяю, основной вопрос метафизики, и его-то, к сожалению, еп. Никанор совершенно не касается» [12, с. 224]. Это замечание появляется, несмотря на то, что, с точки зрения архиеп. Никанора, материальность мира есть результат особого способа взаимодействия эйдосов друг с другом. Так что материя есть лишь особое состояние эйдоса, а не субстанция. Объективны у архиеп. Никанора сами эйдосы, которые и представляют собой конкретные феномены, познаваемые в чувственном опыте (учитывая предельно широкое понимание чувства у архиеп. Никанора, вплоть до «чувства истины» – разума). Из этого вновь следует, что позиция Соловьева относительно воззрений архиеп. Никанора во многом определяется желанием рецензента увидеть в лице автора «Позитивной философии и сверхчувственного бытия» своего единомышленника.

Следующий, наиболее положительный отзыв Соловьева о трактате архиепископа-философа обнаруживается в письме Соловьева Василию Петровичу Федорову от 7 октября 1883 года²⁸. В.П. Федоров, как указано в редакторском примечании к письму, «был народным учителем; ему принадлежит “Проект общества апологии христианства в России”; Балашов, 1892 г. ц. 50 к.» [5, с. 1]. Соловьев отвечает Федорову: «Из русских философских сочинений заслуживает внимание то, о котором Вы, кажется, упоминаете: епископа Никанора о позитивной философии и сверхчувственном бытии. К сожалению, это сочинение (в 2-х томах) далеко еще не окончено и на окончание, по-видимому, нет надежды. Несмотря на многие недостатки (особенно в литературном отноше-

²⁷ О различии между понятием и идеей см.: *Никанор (Бровкович), архиеп.* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. СПб., 1876. Т. II. С. 213–221.

²⁸ На это письмо указывает А.П. Козырев в примечаниях к рецензии Соловьева на первый том «Позитивной философии...» (см.: Козырев А.П. <Примечания к рецензии:> Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Сочинение епископа Никанора. Том первый. СПб., 1875 г. // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. М.: Наука, 2000. Т. 1. С. 365 [1]). Там же приводится отрывок из этого письма.

нии), в произведении еп. Никанора много оригинальных и верных мыслей, подкрепленных довольно значительным научным материалом. В свое время я напечатал краткий отзыв об этом труде» [5, с. 2]. В свою очередь, в 1894 году в журнале «Русский Архив» было опубликовано письмо владыки Никанора тому же В.П. Федорову. Письмо датировано 30 июня 1879 года²⁹ и написано в ответ на заочную просьбу самого Федорова помочь ему разобраться в вопросах, связанных с апологией христианства.

Таким образом, будущий инспектор городского училища г. Балашов, тогда – студент одного из светских учебных заведений, в 1879 году обратился за разъяснением мировоззренческих вопросов к владыке Никанору, а затем в 1883 к Соловьеву, который стал к тому времени известным мыслителем. Связав своими письмами двух философов, студент Федоров позволил Соловьеву сформулировать свою, пожалуй, самую положительную характеристику первых двух томов трактата владыки Никанора. При этом надо констатировать тот факт, что ни рецензии, ни какого-либо вообще отзыва на третий том «Позитивной философии...» (1888) Соловьев так и не дал. Хотя в его текстах есть и указание на намерение «воздать должное замечательным философским трудам высокопреосвященного Никанора, архиепископа херсонского и одесского»³⁰.

Относительно этого очередного положительного высказывания Соловьева в адрес трактата архиеп. Никанора необходимо сделать небольшое уточнение. В 1890 году в журнале «Вопросы Философии и Психологии» публикуется «письмо редактору» (Н.Я. Гроту) от Соловьева с подзаголовком: «О заслуге В.В. Лесевича для философского образования в России», где и было высказано намерение «воздать должное замечательным философским трудам высокопреосвященного Никанора». В этой заметке с некоторой доброжелательной иронией отмечается то положительное, что привнесли труды «полупозитивиста» Лесевича³¹. Соловьев показал, что сам Лесевич, обратившись к философии Канта, к критицизму, стал на путь обоснования метафизики, что, конечно, противоречит изначальной позитивистской установке Лесевича.

Ирония здесь несомненна. И Лесевич ее почувствовал: «В письме говорится, что де есть на свете два скромных автора: Лесевич и архиепископ Никанор, кои не оценены по заслугам. Вот де я их оцению. Пока об Лесевиче. Заслуга его та, что он бессознательно служил делу метафизики. Само собою, что о Никаноре он никогда не подумал написать. Это такой был “полемический” прием»³². Возможно, Лесевич был прав относительно мотивов упомина-

²⁹ См.: Письмо преосвященного Никанора // Русский архив. 1894. № 2. С. 272 [13].

³⁰ См.: Соловьев В.С. Письмо к редактору «Вопросов Философии и Психологии» Н.Я. Гроту. О заслуге В.В. Лесевича для философского образования в России // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: в 10 т. Изд. 2-е. СПб., Б.г. Т. 6. С. 271–272 [14].

³¹ Краткую характеристику этой заметки и указание на ее доброжелательный, но иронический характер см. в примечаниях Б.В. Межуева к статье Соловьева «Странное недоразумение (Ответ г. Лесевичу)» [15, с. 347–348].

³² Цит. по: Б.В. Межуева к статье Соловьева «Странное недоразумение (Ответ г. Лесевичу)». С. 347–348.

ния владыки Никанора в «письме» Соловьева – статья об архиерее-философе так и не была Соловьёвым написана.

Однако дело не только в том, что лишь «такой был полемический прием», но дело и в отношении Соловьева к церковной иерархии вообще и к владыке Никанору как иерарху и оппоненту в церковно-богословских вопросах в частности. В письме Гроту Соловьёв (предположительно в 1891 году) писал: «А что скажешь о камаринском мужике в митре. Все ясно – отрешиться от свободы духовной и христианской любви! Заголил сначала собственную жопу, а потом водрузил как знамя православия старые засранные подштанники папы Иннокентия III, который однако никогда не возводил их в принцип. Я по этой причине не мог спокойно писать о Никаноре. Отложил до сентября»³³. Такую реакцию вполне могло вызвать не просто «обострение неприязни С<оловьёва> к церковной иерархии»³⁴, но именно знакомство с работой владыки Никанора «Беседа о том, есть ли что еретическое в латинской Церкви?», вышедшей в 1888 году и распространенной в виде отдельной брошюры в 1889 году³⁵.

Очевидна крайняя раздраженность Соловьева этой «Беседой...». Упоминание папы Иннокентия III, который в 1215 году учредил Инквизицию, а также инициировал четвертый крестовый поход и на IV Латеранском соборе добился осуждения вальденсов и альбигойцев как еретиков, возможно связано с тем, что владыка Никанор источник практически всех отступлений католицизма видел в теории развития догматов (которой был особо привержен Соловьёв). Таким образом, Соловьёв сопоставил себя с альбигойцами («развивавшими» догматы), а русских иерархов (и возможно именно архиеп. Никанора) – с инквизиторами.

При таком сравнении русских архиереев с инквизиторами достаточно оригинально выглядит факт сотрудничества Соловьева с иезуитами в период его увлечения идеями развития догматов и соединения церквей. Но еще интереснее то, что примерно в это же время Владимир Сергеевич намеревался произвести анализ и критический разбор работы архиеп. Никанора «Разбор римского учения о видимом (папском) главенстве в церкви, сделанный на основании священного писания и предания первых веков христианства до I Вселенского Собора» (Казань, 1871). С.М. Соловьёв писал: «Главным трудом Соловьева летом 1887 г. было писание “La Russie et l’Église universelle” <...> В то же время Соловьёв замышляет ряд брошюр под общим заглавием “Русская полемика против католичества в XIX веке”: <...> 3) Архиепископ Никанор и папское главенство. <...>. Сношения и совместная работа Соловьева с членами ордена Иисуса, конечно, смущали его друзей» [11, с. 244–245]. Брошюра о противокатолическом труде владыки Никанора так и не появилась, а увлечение католицизмом у Соловьева постепенно перетекло в его сближение с либералами.

³³ См.: РГАЛИ. Ф. 123. Оп. 1. Ед. хр. 121. Л. 26. Цит. по: А.П. Козырева к рецензии Соловьева на первый том «Позитивной философии...». С. 365.

³⁴ Там же.

³⁵ Это позволяет выдвинуть предположение о том, что процитированное письмо Гроту было написано ранее, не в 1891, а в 1889 или 1890 году, то есть еще до кончины архиеп. Никанора.

Несмотря на это, можно найти у Соловьева еще несколько положительных отзывов о владыке Никаноре.

Так, в статье «Еврейство и христианский вопрос» (1884) Соловьев писал: «В апреле настоящего года преосвященный Никанор, епископ Херсонский и Одесский (автор замечательного и еще недостаточно оцененного труда по религиозной философии), произнес в Одессе одушевленное и истинно христианское слово о теснейшем родстве между ветхозаветной и новозаветной религией» [16, с. 209]. В этом суждении уже важна не столько очередная высокая оценка труда владыки Никанора, сколько само обращение Соловьева к поучению епископа, написанному по поводу отношения между иудаизмом и христианством.

Соловьев подает основную мысль этого поучения владыки Никанора следующим образом: «Мы должны быть едино с иудеями, не отказываясь от христианства, не вопреки христианству, а во имя и в силу христианства, и иудеи должны быть едино с нами не вопреки иудейству, а во имя и в силу истинного иудейства. Мы потому отделены от иудеев, что мы еще *не вполне христиане*, и они потому отделяются от нас, что они *не вполне иудеи*. Ибо полнота христианства обнимает собою и иудейство, и полнота иудейства есть христианство» [16, с. 209–210]. Для такой подачи содержания поучения повод подает сам владыка Никанор, который пишет, что «мы ... становимся не только духовно, но и телесно сродны чрез Иисуса Христа всему древу Израиля, становимся потомками Исаака и чадами отца верующих патриарха Авраама». И далее делает вывод: «А значит, мы братья и современному Израилю, и братья не только по духу, но и по плоти, так как вместе с ними мы единого отца имама Авраама, как и единого же Отца небесного, единого истинного Бога» [17, с. 50].

В целом, конечно, поучение весьма доброжелательно в отношении иудаизма, что было отмечено и самими иудеями. Так, после кончины владыки Никанора (27 декабря 1890 года) за подписью городского раввина г. Елисаветград было получено в Одессе соболезнование, где отмечалось: «Елисаветградское еврейское Общество никогда не забудет наставлений и поучений маститого Архипастыря, призывавшего сынов Православной церкви к любви, к миру с Израилем. Они никогда не забудут великодушного приема членов духовных правлений г. Елисаветграда, поднесших Высокопреосвященному в конце 1884 г. Библию в знак глубокой душевной признательности, за знаменательное его слово при освящении церкви Одесского Коммерческого училища, – слова, смягчившего в сердцах евреев жгучую боль, вызванную беспорядками 1881 г.» [18, с. 67]. Исходя из такого восприятия поучения, и Соловьев подавал свою статью «Еврейство и христианский вопрос» как «прямое дополнение к тому, что высказано преосвященным Никанором»³⁶. Причем поучение архиерея Соловьев оценивал как «наилучшее ободрение и повод»³⁷ для написания своей статьи.

³⁶ См.: Соловьев В.С. Еврейство и христианский вопрос // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 1. С. 210 [16].

³⁷ Там же.

Если же мы обратимся к тексту самого архиеп. Никанора, то увидим, что центральный его образ отсылает нас к образу старшего брата из евангельской притчи о «блудном сыне». Сам блудный сын – это русский народ, который, даже отходя от Христа, вновь возвращается к Нему. А старший брат, который считает себя верным отцу, – это иудеи, которые и осуждают своего блудного брата и не могут «войти в дом отца», так как не понимают – почему отец так рад возвращению порочного младшего брата: «... старший брат, смотря на это, на благость и нежность старого отца к меньшому сыну, сердится и не хочет вместе с младшим братом, которого не любит, которого презирает, которому завидует, – не хочет и войти в дом общего их Отца небесного. Отец же небесный, вышедши и к нему навстречу отеческою любовью, зовет его и убеждает войти. Он вот уже девятнадцать веков сердится и не идет. Но он придет...» [17, с. 58]. То есть при внимательном прочтении поучения оказывается, что, говоря о родстве Ветхого и Нового Заветов, владыка Никанор вовсе не призывал к соединению христианства и иудаизма, но, скорее, призывал иудеев принять православие. Однако эта главная мысль поучения не была отражена ни Соловьёвым, ни тем более елисаветградской еврейской диаспорой, для которых главным остался доброжелательный тон слов архиеп. Никанора и идея братского, то есть истинно христианского, отношения между иудеями и христианами.

Следующий случай упоминания Соловьёвым владыки Никанора относится к 1889 г., когда в статье «Очерки из истории русского сознания», опубликованной в «Вестнике Европы» (1889. № 5. С. 295–297), был приведен большой отрывок из беседы «Церковь и государство. Против графа Л. Толстого» (1888). Позднее этот текст Соловьёва был включен им во второй выпуск «Национального вопроса в России». Здесь текст уже получил название «Несколько слов в защиту Петра Великого». Подводя итог цитируемому отрывку из архиерейской «беседы», Соловьёв отмечал: «Согласно этой правдивой картине, высшие духовные силы русского народа, представляемые церковью, всецело были посвящены одному историческому делу – созиданию и укреплению государственного единства. Мы знаем, как необходимо было это дело» [19, с. 420].

Это высказывание можно было бы принять как согласие с мнением архиеп. Никанора, если бы не то «но», которое полностью переворачивает смысл использования текста «беседы» в статье Соловьёва. Сам Соловьёв по поводу этого «но» писал Гроту в письме от 15 мая 1889 года: «Видели ли Вы апофеоз Никанора в “Вестнике Европы”? Если бы это было в другом месте, то многие читатели приняли бы за чистую монету, да и теперь, пожалуй, не все догадываются, в чем тут настоящая соль» [20, с. 63]. Почему же оказывается, что изложение Соловьёвым «беседы» архиеп. Никанора – не «чистая монета»?

Дело здесь не столько в том, что журнал «Вестник Европы» был журналом либерального направления, где цитирование архиерея-консерватора могло быть только ироническим. Даже современный читатель поймет, что слова Соловьёва, идущие после его указания на то, что именно Церковь «собирала» государство, опровергают мысль о согласии его позиции с мнением архиеп. Никанора. А именно, после того, как Соловьёв подтверждает правильность самого факта участия Церкви в государственном строительстве, он пишет: «Но

при тех всепоглощающих размерах, которые национально-политическая задача приняла в московскую эпоху, для сознания русского народа закрылись всякие дальнейшие цели, высшие начала христианского универсализма были забыты, и все практическое мирозерцание приняло грубо языческий характер. Таким образом, процесс государственного объединения, при всей своей исторической необходимости, связан был с глубоко ненормальными явлениями в жизни народа и привел его к духовному одичанию. В общем ходе развития нашего национального организма на московскую эпоху должно смотреть как на неизбежную, но продолжительную и тяжкую болезнь роста» [19, с. 420].

То есть, по мнению Соловьева, сама Русская Православная Церковь привела русское государство и русский народ к замкнутости (антиуниверсализму), одичанию (отрыву от передовых достижений разума) и национализму (язычеству, национальному самовосхвалению). Однако это не совпадает с мнением владыки Никанора, который в данном поучении отмечает именно благотворность деятельности Церкви для государства, да и вообще выводит всякое государство из религиозно-родового союза: «В центральной части исторического человечества, точнее сказать, в среде исторического человечества, первоначальное государство действительно выделилось из церкви, по крайней мере выделилось из того единого источника и русла, из которого проистекла и церковь. Несомненно, что первобытное государство образовалось из семейной и родовой общины, связанной, кроме уз родства плотского, узами родства и духовного, скрепляемого единством веры в Бога и в святость родового начала» [21, с. 200]. Об этом аспекте постановки вопроса о влиянии Церкви на формирование государства Соловьев умалчивает, выбирая из текста владыки Никанора то, что ему удобнее всего для развития собственных идей.

В этом смысле самым «удобным» для Соловьева текстом владыки Никанора оказалось поучение, «произнесенное на молебствии в день празднования столетия завоевания Хаджибея»³⁸, то есть Одессы. В этом поучении архиеп. Никанор обличал распространение невежества, лени, пьянства, безнравственности в русском народе, который стремится подражать «инородцам» по внешности и готов идти в услужение к ним, не желая ничего менять в своем внутреннем строе жизни. Соловьев отозвался на это поучение в письме от 30 сентября 1889 г. брату Михаилу следующим образом: «Видал в день приезда Радлова, Страхова, Гудлета, Аксакова, Стасюлевича. Но ничего особенного от них не слышал, кроме как от последнего о замечательной речи Никанора на одесском юбилее – речь в салтыковско-моем направлении, но ultra. “Нов<ое>-Вр<емя>” возразило: “Горькие истины, но едва ли уместные”. На что Стасюлевич (в новом “В<естнике> Евр<опы>”) справедливо и язвительно замечает, что различие истин на уместные и неуместные может быть уместно для газетчика, но для архипастыря оно было бы совсем неуместно» [22, с. 119–120].

³⁸ См., напр.: Поучение преосвященного Никанора, Архиепископа Херсонского и Одесского, произнесенное на молебствии в день празднования столетия завоевания Хаджибея // Православное обозрение. 1889. № 9. С. 167–178.

Надо отметить, что Козырев, указывая на данный отрывок из письма, считает Соловьева защитником архиеп. Никанора от нападок «Нового Времени»³⁹. Однако здесь нужна коррективка, ибо защищал архиерея все же Стасюлевич, а Соловьев лишь поддержал его. Но в целом можно действительно согласиться с тем, что речь владыки Никанора была написана в том духе критицизма и самобичевания недостатков русской действительности, который был характерен и для творчества Соловьева.

Таким образом, положительную оценку Соловьева имели только те идеи архиеп. Никанора, в которых Соловьев мог видеть подтверждение своим идеям. Это очевидно, когда Соловьев одобряет использование понятия «эйдос» архиереем-философом, его метафизическую антипозитивистскую позицию, его платонизм и общую для них латентную монадологию. Философский труд архиеп. Никанора появляется раньше, чем были актуализованы идеи «цельного знания» и «всеединства», что дает возможность рассматривать «синтетическую философию» архиепископа как версию концепции целостного христианского миропонимания. Это подтверждается и тем, что панэнтеистически настроенный Соловьев практически не обращает внимание на огромный философский потенциал предложенного архиеп. Никанором понимания творения мира как самоограничения абсолютного бытия абсолютным небытием. Неоднозначность оценок Соловьева вскрывается и тогда, когда он приветствует у архиеп. Никанора критику синодального типа религиозности, доходящую до самобичевания, и одновременно отвергает доминирующую у архиеп. Никанора апологию Русской Церкви. Там, где дело касалось неудобных для Соловьева вопросов значения Русской Церкви и церковной иерархии для государственного строительства и будущего России, оценки Соловьева доходили до крайней степени раздражительности и полного неприятия воззрений оппонента. Тем не менее существующая перекличка между философскими и церковно-общественными воззрениями Соловьева и архиеп. Никанора ставит вопрос о характере оценок личности и идей Соловьева у архиеп. Никанора. Этому вопросу будет посвящена следующая статья.

Список литературы

1. Козырев А.П. <Примечания к рецензии:> Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Сочинение епископа Никанора. Т. 1. СПб., 1875 г. // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. М.: Наука, 2000. Т. 1. С. 363–366.
2. Соловьев В.С. <Рец. на:> Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Сочинение епископа Никанора. Т. 1. СПб., 1875 г. // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. М.: Наука, 2000. Т. 1. С. 213–215.
3. М. П-ъ. <Милославский П.А.> Позднее слово о преждевременном деле (Страница из истории русской философской мысли) // Православное обозрение. 1879. Т. 1. С. 265–292.
4. Никанор (Бровкович), архиеп. Биографические матерьялы. Одесса, 1900. Т. 1. 409 с.
5. Письма В.С. Соловьева. СПб., 1911. Т. III. 340 с.
6. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001. 880 с.

³⁹ См.: Козырев А.П. <Примечания к рецензии:> Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Сочинение епископа Никанора. Т. 1. СПб., 1875. С. 365.

7. Межуев Б.В. <Примечания к статье:> Мифологический процесс в древнем язычестве // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. М.: Наука, 2000. Т. 1. С. 255–264.
8. Борисова И.В. <Примечания к работе:> Кризис западной философии. Против позитивистов // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. М.: Наука, 2000. Т. 1. С. 264–329.
9. Козырев А.П. <Примечания к работе:> Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. М.: Наука, 2000. Т. 2. С. 358–384.
10. Никанор (Бровкович), еп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие // Государственный архив Одесской области. Ф. 196. Оп. 1. Д. 51. Л. 1–456 об.
11. Соловьев С.М. Владимир Соловьев: жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. 431 с.
12. Соловьев В.С. Опыт синтетической философии (Несколько слов о книге епископа Никанора: «Позитивная философия и сверхчувственное бытие». Том II. СПб., 1876) // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. М., 2000. Т. 1. С. 216–224.
13. Письмо преосвященного Никанора // Русский архив. 1894. № 2. С. 270–272.
14. Соловьев В.С. Письмо к редактору «Вопросов Философии и Психологии» Н.Я. Гроту. О заслуге В.В. Лесевича для философского образования в России // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: в 10 т. Изд. 2-е. СПб., Б.г. Т. 6. С. 269–276.
15. Межуев Б.В. <Примечания к статье:> Странное недоразумение (Ответ г. Лесевичу) // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. М.: Наука, 2000. Т. 1. С. 342–352.
16. Соловьев В.С. Еврейство и христианский вопрос // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 1. С. 206–256.
17. Никанор (Бровкович), архиеп. Поучение при освящении церкви Одесского коммерческого училища (в котором обучается 70% израильтян), в четверок шестой недели великого поста. Об израильтизме // Поучения, беседы, речи, воззвания и послания Никанора Архиепископа Херсонского и Одесского. Одесса, 1890. Т. II. С. 45–58.
18. Памяти в Бозе почившего Никанора, Архиепископа Херсонского и Одесского (из Херсонских Епархиальных Ведомостей). Одесса: Издание Одесского Свято-Андреевского братства, 1891. 70 с.
19. Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Выпуск второй // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 1. С. 411–639.
20. Письма Владимира Сергеевича Соловьева. СПб., 1908. Т. I. 283 с.
21. Никанор (Бровкович), архиеп. Церковь и государство // Против графа Льва Толстого. Восемь бесед Высокопреосвященнейшего Никанора Архиепископа Херсонского и Одесского. Одесса, 1891. С. 186–231.
22. Соловьев В.С. Письма. Пб.: Время, 1923. Т. IV. 244 с.

References

1. Kozyrev, A.P. <Primechaniya k retsenzii na:> Pozitivnaya filosofiya i sverkhchuvstvennoe bytie. Sochinenie episkopa Nikanora. Tom 1. S.-Peterburg, 1875 g. [<Notes to the review of> Positive Philosophy and Supersensual Being, bishop Nikanor opus, vol. 1. Sankt-Petersburg, 1875], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 1* [Complete Collection of Works and Letters in 20 vol., vol. 1], Moscow: Nauka, 2000, pp. 363–366.
2. Solov'ev, V.S. <Retsenziya na:> Pozitivnaya filosofiya i sverkhchuvstvennoe bytie. Sochinenie episkopa Nikanora. Tom 1. S.-Peterburg, 1875 g. [<Review of> Positive Philosophy and Supersensual Being, bishop Nikanor opus, vol. 1. Sankt-Petersburg, 1875], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 1* [Complete Collection of Works and Letters in 20 vol., vol. 1], Moscow: Nauka, 2000, pp. 213–215.
3. М. Р-ъ. <Miloslavskiy, P.A.> Pozdnee slovo o prezhdevremennom dele (Stranitsa iz istorii russkoy filosofskoy mysli) [Belated Word about premature Case (Page from the History of Russian Philosophical Thought)], in *Pravoslavnoe Obozrenie*, 1879, vol. 1, pp. 265–292.

4. Nikanor (Brovkovich), arkhiep. *Biograficheskie mater' yaly* [Biographical Materials], Odessa, 1900, vol. 1, 409 p.
5. *Pis'ma V.S. Solov'eva* [V.S. Solovyov's Letters], Saint-Petersburg, 1911, vol. III, 340 p.
6. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian Philosophy], Moscow: Akademicheskii Proekt; Raritet, 2001, 880 p.
7. Mezhuev, B.V. <Primechaniya k stat'e:> Mifologicheskii protsess v drevnem yazychestve [Notes to the article:] Mythological Process in ancient Paganism], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 1* [Complete Collection of Works and Letters in 20 vol., vol. 1], Moscow: Nauka, 2000, pp. 255–264.
8. Borisova, I.V. <Primechaniya k rabote:> Krizis zapadnoy filosofii. Protiv pozitivistov [Notes to the treatise:] Crisis of Western Philosophy. Against the Positivists], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 1* [Complete Collection of Works and Letters in 20 vol., vol. 1], Moscow: Nauka, 2000, pp. 264–329.
9. Kozyrev, A.P. <Primechaniya k rabote:> Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya [Notes to the treatise:] Philosophical Principles of Integral Knowledge], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 3* [Complete Collection of Works and Letters in 20 vol., vol. 3], Moscow: Nauka, 2000, pp. 358–384.
10. Nikanor (Brovkovich), ep. Pozitivnaya filosofiya i sverkhchuvstvennoe bytie [Positive Philosophy and Supersensual Being], in *Gosudarstvennyy arkhiv Odesskoy oblasti* [State Archive of Odessa Region], F. 196. Op. 1. D. 51. L. 1–456 rev.
11. Solov'ev, S.M. *Vladimir Solov'ev: zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya* [Vladimir Solovyov: Life and creative Evolution], Moscow: Respublika, 1997, 431 p.
12. Solov'ev, V.S. Opyt sinteticheskoy filosofii (Neskol'ko slov o knige episkopa Nikanora: «Pozitivnaya filosofiya i sverkhchuvstvennoe bytie». Tom II. SPb., 1876) [Experience of Synthetic Philosophy. (A few words about bishop Nikanor's treatise «Positive Philosophy and Supersensual Being», vol. 2. S.-Petersburg, 1876)], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 1* [Complete Collection of Works and Letters in 20 vol., vol. 1], Moscow: Nauka, 2000, pp. 216–224.
13. Pis'mo preosvyashchennogo Nikanora [Letter of The Eminence Nikanor], in *Russkiy Arkhiv*, 1894, no. 2, pp. 270–272.
14. Solov'ev, V.S. Pis'mo k redaktoru «Voprosov Filosofii i Psikhologii» N.Ya. Grotu. O zaslugе V.V. Lesevicha dlya filosofskogo obrazovaniya v Rossii [Letter to N.Ya. Grott, the Editor of «Questions of Philosophy and Psychology». About merit of V.V. Lesevich for philosophical education in Russia], in *Sobranie sochineniy Vladimira Sergeevicha Solov'eva: v 10 t., t. 6* [Collected Works of Vladimir Sergeevich Solov'ev, in 10 vol., vol. 6], Saint-Petersburg, pp. 269–276.
15. Mezhuev, B.V. <Primechaniya k stat'e:> Strannoe nedorazumenie (Otvét g. Lesevichu) [Notes to the article:] Strange misunderstanding. Reply to Mr. Lesevich], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 1* [Complete Collection of Works and Letters in 20 vol., vol. 1], Moscow: Nauka, 2000, pp. 342–352.
16. Solov'ev, V.S. Evreystvo i khristianskiy vopros [Judaism and the Christian Question.], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Pravda, 1989, pp. 206–256.
17. Nikanor (Brovkovich), arkhiep. Pouchenie pri osvyashchenii tserkvi Odesskogo kommercheskogo uchilishcha (v kotorom obuchaetsya 70% izrail'tyan), v chetverok shestoy nedeli velikogo posta. Ob izrail'tizme [Homily at the consecration of the Church of Odessa Commercial School (in which is studying 70% of Israelis), on Thursday of the sixth week Great Lent. On izrailitizme], in *Poucheniya, besedy, rechi, vozzvaniya i poslaniya Nikanora Arkhiepiskopa Khersonskogo i Odesskogo* [Homilies, conversations, speeches, proclamations and letters Nicanor Archbishop of Kherson and Odessa.], Odessa, 1890, vol. II, pp. 45–58.
18. *Pamyati v Boze pochivshogo Nikanora, Arkhiepiskopa Khersonskogo i Odesskogo (iz Khersonskikh Eparkhial'nykh Vedomostey)* [In memory of the late Nicanor, Archbishop of Kherson and Odessa (from Kherson Diocesan Bulletin)], Odessa: Izdanie Odesskogo Svyato-Andreevskogo bratstva, 1891, 70 p.
19. Solov'ev, V.S. Natsional'nyy vopros v Rossii [The national Question in Russia. The second issue], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Pravda, 1989, pp. 411–639.

20. *Pis'ma V.S. Solov'eva* [V.S. Solovyov's Letters], Saint-Petersburg, 1908, vol. I, 283 p.
21. Nikanor (Brovkovich), arkhiep. Tserkov' i gosudarstvo [Church and State], in *Protiv grafa L'va Tolstogo. Vosem' besed Vysokopreosvyashchennyshego Nikanora Arkhi-episkopa Khersonskogo i Odesskogo* [Vs. Count Leo Tolstoy. Eight conversations of His Eminence Archbishop Nikanor of Kherson and Odessa], Odessa, 1891, pp. 186–231.
22. Solov'ev, V.S. *Pis'ma* [Letters], Petersburg: Vremya, 1923, vol. IV, 244 p.

УДК 172.3:316:27(47)
ББК 87.3(2)522-685

СВОБОДА СОВЕСТИ И ОГРАНИЧЕННОСТЬ ЗАПАДНОГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЛИБЕРАЛЬНОСТИ СОЛОВЬЕВА

ПАТРИК ЛАЛЛИ МИХЕЛЬСОН
Индианский университет, кафедра религиоведения
Блумингтон, Индиана, 47405, США
E-mail: plmichel@indiana.edu

Рассматривается контекстуальная интерпретация главных историографических направлений в англоязычной исследовательской литературе, посвященной Владимиру Соловьёву. Отмечается преобладание интерпретации его идей через призму современного либерализма, акцентирование внимания на размышлениях философа о свободе совести. Ставится задача оспорить видение Соловьёва как либерала. На основе анализа публицистических работ представлено соловьёвское понимание религиозной свободы. Обосновывается вывод о том, что главным проектом Соловьёва было создание не определенного либерального общества, а эсхатологического устройства, в котором Царство Божие на земле устанавливается под покровительством христианской церкви и Российской империи. Утверждается, что создание политической системы, в которой личностная автономия и личные религиозные убеждения являются высшей целью, не было для Соловьёва конечным итогом развития общества. Учение Соловьёва трактуется как проект имперского христианского мыслителя, предлагающего аполитичные, духовные ответы на социальные и политические вопросы.

Ключевые слова: свобода совести, свободная теократия, либерализм, христианская империя, староверы, раскол, свобода вероисповедания, христианская политика, эсхатологическое учение В.С. Соловьёва.

FREEDOM OF CONSCIENCE AND THE LIMITS OF THE LIBERAL SOLOVYOV

PATRICK LALLY MICHELSON
Indiana University, Department of Religious Studies
Bloomington, Indiana, 47405, USA
E-mail: plmichel@indiana.edu

The article offers a contextual interpretation of the main historiographical developments in English-language scholarship about Vladimir Solovyov. A predominant interpretation of his ideas has been made through the prism of contemporary liberalism, which focuses on the philosopher's thoughts about freedom of conscience. The goal of the article is to challenge the image of Solovyov as

a liberal. The research is based on an analysis of journalistic writings in which Solovyov presented his understanding of religious freedom. The conclusion is that Solovyov's main project was not the creation of some liberal society, but an eschatological polity in which the Kingdom of God would be realized on earth under the auspices of Christian Church and Russian empire. It is established that the creation of a political system in which personal autonomy and individual religious convictions constituted the highest goal was not the end result of Solovyov's project. Solovyov's doctrine was that of an imperial Christian thinker, who proposed apolitical, spiritual answers to social and political problems.

Key words: *freedom of conscience, free theocracy, liberalism, Christian empire, Old Believers, schism, freedom of religious belief, Christian politics, the eschatological doctrine of V.S.Solovyov.*

Few figures in the history of Russian thought have enjoyed greater prominence in English-language scholarship since the collapse of the Soviet Union than Vladimir Solovyov. The initial recovery of Solovyov's life and works was mainly undertaken in the early 1990s by scholars of Russian literature and culture. The principal image of Solovyov to emerge from those studies, an image mainly derived from poetic claims of divine encounter and mystical experience, was that of a playful, provocative, and paradoxical thinker who experimented with literary genres, philosophical categories, Christian and Jewish symbols, even gender norms in a wide-ranging spiritual quest to articulate and realize the universal goal of personal and collective wholeness¹. Of the many historiographical implications that have resulted from this mode of interpretation, which broadly mirrors the Symbolist exegesis of Solov'ev during the early twentieth century, perhaps the most compelling is the difficulty in essentializing a single Solovyov or reducing him to some fixed ideological category². And even when labels like «mystic», «visionary», or «knightly monk» are applied to Solovyov, they generally, if unintentionally, convey interpretative instability and fluidity, as such an enigmatic figure is always open to mythopoeic reconfiguration.

Parallel to this creative, open-ended reading of Solovyov is another post-Soviet trend in English-language scholarship that seeks to make Solov'ev comprehensible to a modern, secular, and western audience, as well as to render him meaningful to a contemporary Russian audience in need of a usable past free from ideological radicalism and political despotism. Here the emphasis is not on the esoteric or eccentric Solovyov lost in the desert of Egypt and writing poems about Divine Sophia, but on the rational, coherent Solovyov who initiated and embodies one of the major liberal currents in Russian intellectual history. Scholars like Paul Valliere, Greg Gaut, David Wartenweiler, and Randall Poole, and before them Andrzej Walicki, have mainly located this Solovyov in his academic, journalistic, and philosophical writings, especially those published during the 1880s and 1890s (a chronology that neatly fits into the narrative that the liberal Solovyov first emerged around the spring of 1881 in his public opposition to the

¹ For representative scholarship in this field of study see the many works of Judith Deutsch Kornblatt, including most recently *Who Is Solovyov and What Is Sophia? // Divine Sophia: The Wisdom Writings of Vladimir Solovyov*. Ed. Judith Kornblatt. Tr. Boris Jakim, Judith Kornblatt, and Laury Magnus. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2009. P. 3–97.

² For a recent appreciation of the «antinomic character of Solov'ev's philosophy» and the «oxymoronic language of his poetry» see Smith Oliver. *Divine Sophia: The Wisdom Writings of Vladimir Solovyov* by Judith Kornblatt // *Slavonic and East European Review*. 2011. Vol. 89, no. 3. P. 525–527.

execution of Alexander II's assassins)³. It is in this source base that the authentic Solovyov—the Solovyov who articulated a liberal philosophy of law, anticipated and posthumously influenced the «new liberalism» of the early 1900s, and developed a uniquely religious form of Russian liberalism – is imagined to reside.

A particularly vigorous attempt to find and elicit this type of Solovyov has recently been made in scholarly articles about Solovyov's commentary on religious freedom. Vladimir Wozniuk, who has admirably translated many of Solovyov's journalistic writings into English, portrays the author of such essays as *On Spiritual Authority in Russia (О духовной власти в России)* (1881) as a staunch defender of «full religious and civic rights for all minorities in the Russian empire»⁴, including schismatic and sectarian groups. It is the resulting «multiplicity of worldviews» that would be engendered by the actualization of such rights, Wozniuk insists elsewhere, which makes Solovyov a liberal relevant to both the past and the present in Russia and the West⁵. In a similar vein, Randall Poole offers us a liberal Solovyov precisely because he was an adamant champion of religious liberty. «Russian liberal philosophers», Poole contends, «understood freedom of conscience as more than a natural right among others: for them it was the essential quality of personhood itself (self-determination) and thus the foundational value of liberalism»⁶. Since «the central concept of Solovyov's philosophy», namely the idea of Godmanhood (*бозочеловечество*), was dependent upon the practical application of «freedom of conscience» and «religious toleration» in law, Solovyov assumes a leading place in Poole's genealogy of Russian liberal thinkers⁷. Because Solovyov so vigorously defended religious freedom, we are told, his political orientation must be that of a liberal, albeit a theological or religious one, who grounded «genuine [social] unity» in the «[a]uthentic diversity and free development» of society's constituent elements, i.e. the individuals who make up a society⁸. It would seem from these interpretations that Solovyov's writings on freedom of conscience, as well as his philosophical reliance on the concept of «human autonomy» in matters of faith and law⁹, make for

³ Valliere Paul. *Modern Russian Theology: Bukharev, Solovyov, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2000. 443 pp.; Gaut Greg. *A Practical Unity: Vladimir Solov'ev and Russian Liberalism* // *Canadian Slavonic Papers*. 2000. Vol. 42, no. 2. P. 295–314; Wartenweiler David. *Civil Society and Academic Debate in Russia 1905–1914*. New York: Oxford University Press, 1999. P. 93–95; Poole Randall A. *Utopianism, Idealism, and Liberalism: Russian Confrontations with Vladimir Solovyov* // *Modern Greek Studies Yearbook*. 2000–2001. Vol. 16, 17. P. 43–87; Poole Randall A. *The Greatness of Vladimir Solovyov: A Review Essay* // *Canadian Slavonic Papers*. 2008. Vol. 50, no. 1–2. P. 201–223; Walicki Andrzej. *Legal Philosophies of Russian Liberalism*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 1992. P. 165–212.

⁴ Solovyov V.S. *Freedom, Faith, and Dogma: Essays by V.S. Solovyov on Christianity and Judaism*. Ed. and tr. Vladimir Wozniuk. Albany: State University of New York Press, 2008. P. 2.

⁵ Solovyov V.S. *Politics, Law, and Morality: Essays*. Ed. and tr. Vladimir Wozniuk. New Haven, CT: Yale University Press, 2000. P. XIV.

⁶ Poole Randall A. *Religious Toleration, Freedom of Conscience, and Russian Liberalism* // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2012. Vol. 13, no. 3. P. 613.

⁷ *Ibid.* P. 629–632.

⁸ *Ibid.* P. 630.

⁹ *Ibid.* P. 630.

exceptionally solid ground upon which to erect the liberal Solovyov, as such a freedom and, thus, the pluralism of opinions generated by it are something vital to, even cherished in, the legal and political history of modern western liberalism¹⁰. The general thrust of this line of reasoning is that Solovyov is someone with whom sophisticated, progressive readers of today are intellectually familiar and with whom they can be ideologically comfortable.

This article intervenes in this particular historiographical development to suggest that some of the sources and utterances used to construct the liberal Solovyov, particularly Solovyov's commentary circa 1881–1883 about the need to grant religious freedom to Old Believers and sectarian groups, actually complicate that image. Far from being the recognizable liberal portrayed by Wozniuk, Poole, and others, Solovyov often deviated or recoiled from the basic suppositions that undergird modern liberalism¹¹, suppositions that broadly inform the claim that liberalism is best understood «as a political philosophy» which, among other things, promotes the absolute value of the individual and guarantees a «social, economic, or political order» in which this absolutely-valued individual can achieve «the fullest possible self-realization»¹². If such a depiction accurately portrays Solovyov's understanding of religious liberty, then his argument for granting freedom of conscience should terminate in the inviolability of personal religious convictions and, most importantly, the complete realization of individual religious consciousness in social reality. Yet as we shall see below, Solovyov had no such intention when he demanded that religious freedom be extended to confessional minorities in the Russian empire. Nor did he imagine that freedom of conscience was an end in itself or part of some post-autocratic, rights-based, pluralistic society. Instead, Solovyov's promotion of freedom of conscience was linked to a providential project to establish a «free theocracy» under the dual auspices of the one, holy, catholic, and apostolic Church and Russia's post-Petrine imperial order. In other words, for Solov'ev, religious freedom was not essential to the establishment of some liberal political and social order. Rather, it was essential in realizing an eschatological and ecumenical polity, one that Solov'ev would later (circa 1896) identify in theory as the «Christian monarchic idea» and in practice as the «Christian empire» or «Christian politics»¹³.

To demonstrate the eschatological and ecumenical undercurrents in Solovyov's understanding of freedom of conscience and that freedom's relationship to the creation of a Christian imperial political society in Russia, this article will outline the discursive

¹⁰ Poole implicitly makes the link among freedom of conscience, the liberal Solovyov, and a particular strand in modern American liberalism when he begins his Religious Toleration article with extended commentary about Nussbaum Martha (*Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*. New York: Basic Books, 2008. P. 416) and the seminal protagonist of her work, Roger Williams.

¹¹ For representative statements about this type of liberalism. See: Rawls John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005. 576 p.; Spragens Thomas A., Jr. *Civic Liberalism: Reflections on Our Democratic Idealism*. New York: Rowman & Littlefield, 1999. 296 p.

¹² Poole. *Religious Toleration*. P. 613. N. 8.

¹³ Соловьёв В.С. Византизм и Россия // Соловьёв В.С. Собр. соч. в 10 т. Т. 7. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1914. С. 285–325.

contexts in which Solovyov's writings on religious freedom originated and operated. Once that has been established, this article will turn to a brief textual analysis of Solovyov's writings on freedom of conscience that upon first glance seem to support the portrayal of him as a liberal, but which in their context suggest something quite different than the normative definition of liberalism used by those who recognize in Solovyov a liberal friend. The ultimate goal of such an endeavor is not to re-align Solovyov with some competing ideological position. Solovyov was certainly moderate in his Christian politics of empire. Nor is it to suggest that Solovyov refrained from making institutional and practical alliances with the so-called liberals of his day, several of whom like P. B. Struve and P. I. Novgorodtsev helped to initiate the liberalization of Solovyov's legacy after his death in 1900¹⁴. As Greg Gaut has shown in his study of Solovyov's ideological orientation, Solovyov often found common cause with his liberationist friends at *The European Herald* (Вестник Европы)¹⁵. Instead, this article intends to demonstrate that elliptical readings of Solovyov's works, like the way in which Wozniuk privileges some texts over others in his choice of translation, or philosophical interpretations of Solovyov's utterances about freedom of conscience, like the one offered by Poole, ascribe a familiar liberalism to Solovyov that obscures his intentions more than they clarify them. In other words, this article makes the case for a contextual analysis of Solovyov¹⁶, one that is not hemmed in by the *faux ami* «liberal» or the hermeneutics of coherence. If we are to recover Solovyov's place in Russian intellectual history and his meaning for contemporary Russian and western thought, then it is necessary to situate him and his writings in their operative and meaningful contexts. The result will be a historical Solovyov understood on his own terms, however contradictory, incoherent, or potentially illiberal they might be.

The freedom of conscience discourse in which Solovyov operated and to which he was responding in the early 1880s was a relatively recent invention. In the same edition of *Kritika* in which Poole's article about freedom of conscience and Russian liberalism appears, Victoria Frede and Paul Werth demonstrate that the term freedom of conscience (свобода совести) had little if any meaning in educated society or officialdom prior to the initial implementation of the Great Reforms. Challenged with new socioeconomic and governance realities following the Emancipation of 1861 and the zemstvo and legal reforms of 1864, state agents commonly appropriated the concept and language of freedom of conscience for imperial maintenance. Their understanding of religious freedom was mainly organized around the need to manage a variety of disparate, often antagonistic, religious groups in an increasingly complex, multi-confessional empire. In this sense, the idea freedom of conscience as articulated

¹⁴ Струве П.Б. Памяти Владимира Соловьева // Разные темы. (1893–1901 гг.) Сборник статей. СПб.: Типография А.Е. Колпинского, 1902. Р. 198–202; Новгородцев П.И. Идея права в философии Вл. С. Соловьева // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 1. Р. 112–29.

¹⁵ Gaut, A Practical Unity. P.295–314. See also Fedyashin Anton A. Liberals under Autocracy: Modernization and Civil Society in Russia, 1866–1904. Madison: University of Wisconsin Press, 2012. P. 164–167.

¹⁶ For a recent attempt to contextualize Solovyov in the discursive and ideological currents of the 1870s. See: Gillen Sean Michael James. A Foggy Youth: Faith, Reason, and Social Thought in the Young Vladimir Sergeevich Solovyov, 1853–1881. PhD diss., University of Wisconsin, 2012. 305 p.

by government officials, most notably by P.A. Valuev, the minister of internal affairs during important years of the reform era (circa 1861–1868), was not oriented toward creating some liberal polity, even if the administrative discourse subsequently assumed the liberal idiom of respecting individual religious convictions. Rather, freedom of conscience was paradoxically oriented toward strengthening the vitality of autocratic authority, as it was thought that such a freedom would alleviate inter-confessional conflicts in the imperial borderlands¹⁷. A similar instrumentality informed radical interpretations of religious freedom in the late 1850s and 1860s. Advocates of popular revolution in Russia, such as V. I. Kel'siev and N. A. Serno-Solovyovich, maintained that the establishment of freedom of conscience, however problematic due to the religious fundamentalism of sectarians and Old Believers, was a programmatic necessity for the revolutionary cause. Such a freedom would help radicals to garner support among the still-believing people (народ) and, just as importantly, would generate atheistic consciousness among those who were religiously minded, i.e. it would effect the type of secular psychology that radicals imagined was necessary in constructing a new socialist order in Russia¹⁸. Anxiety about the potentially destabilizing effects of such innovations quickly occupied the minds of ostensibly liberal thinkers like B.N. Chicherin, who despite his repeated claims that freedom of conscience constituted «the first and most sacred right of a citizen», «the best of modern humanity's achievements», and «the inviolable sanctuary of the human soul»¹⁹ frequently recoiled from the practical application of religious freedom, which he regretfully concluded was incompatible with contemporary Russian political and legal consciousness. For Chicherin, freedom of conscience, specifically the non-intervention of civil authority in personal religious convictions, broadly served a pedagogical function in a Hegelian sense. It facilitated the process by which humans participated in the gradual development of the spirit (дух) toward higher stages of historical existence. But when these advancements threatened Russia's sociopolitical order and cultural mores, then it was necessary to check the very freedoms that stimulated such advancements²⁰.

Perhaps the interpretations of freedom of conscience that most fully shaped the one articulated by Solovyov belonged to the first generation of Slavophiles and, later, to instructors at the Russian Church's clerical academies (духовные академии). Solovyov's indebtedness to the religious and philosophical writings of the Slavophiles, although not exclusive, is well established in scholarship²¹, particularly

¹⁷ Werth Paul W. The Emergence of «Freedom of Conscience» in Imperial Russia // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2012. Vol. 13, no. 3. P. 585–610.

¹⁸ Frede Victoria. Freedom of Conscience, Freedom of Confession, and «Land and Freedom» in the 1860s // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2012 Vol. 13, no. 3. P. 561–584.

¹⁹ See the various quotes cited in Poole (Religious Toleration. P. 627–628).

²⁰ Poole, Religious Toleration. P. 627; Hamburg G. M. Boris Chicherin and Early Russian Liberalism, 1826–1866. Stanford, CA: Stanford University Press, 1992. P. 443.

²¹ See, for example, Poulin Francis. Vladimir Solovyov's Rossiia i vselenskaia tserkov', Early Slavophilism's Pneumatic Spirit, and the Pauline Prophet // *Russian Review*. 1993. Vol. 52, no. 4. P. 528–539; Rouleau François. Solovyov, slavophile ou occidentaliste? // *Cahiers du Monde Russe*. 2001. Vol. 42, no. 1. P. 169–174; Coates Ruth. Religious Writing in Post-Petrine Russia // *The Routledge Companion to Russian Literature*. Ed. Neil Cornwell. New York: Routledge, 2001. P. 56–57.

in regards to the historiosophical and practical problems engendered by the continued existence of Old Belief in Orthodox Russia²². And a recent study on the formation of Solovyov's early social thought emphasizes the year he spent auditing courses at the Moscow Clerical Academy (circa 1873–1874) as a pivotal event in his intellectual biography²³. Both of these contexts, the Slavophile and the ecclesiastical, suggest that Solovyov's notion of freedom of conscience was not grounded in the tenets of political and civic liberalism, but in a universalist Christian narrative about returning to the Church and, thus, realizing «the Kingdom of God on earth» (царство Божие на земле), terminology that Solovyov used in his writings about freedom of conscience²⁴. A. S. Khomiakov, I. V. Kireevskii, and several of their Slavophile confreres broadly understood conscience in terms of an inner moral law, a God-given judge that emotionally regulated and rationally guided the person in his social actions. Freedom of conscience in this sense denoted the liberation of fallen man's mind and conduct from sin so they might be oriented toward God's will, a conversion that generated psychological tranquility in the individual and brought about a just society for the collective²⁵. Scripted onto the historiosophical schemes that the early Slavophiles commonly deployed to delineate Russia's spiritual contribution to the advancement of world history, freedom of conscience became a crucial step in the process by which the Russian person and the Russian people could achieve cognitive and cultural wholeness²⁶. In regards to the practical application of freedom of conscience, I.S. Aksakov, arguably the most important second-generation Slavophile and certainly the one who enjoyed the largest reading audience during the late imperial period, delineated an argument about the need to grant religious freedom to Old Believers that was to resonate with Solovyov. For Aksakov, in whose *Rus'* (Русь) Solovyov's first article about freedom of conscience and religious dissent appeared, Old Belief constituted an indigenous, traditional, and anti-liberal response to political despotism in Russia, an exemplary type of native cultural resistance which necessitated amelioration if authentic religiosity was to return to the Church and if the Russian people was to realize its historical trajectory²⁷. Although Solovyov was much less sanguine than Aksakov about the cultural and ideological value of Old Belief, he similarly wanted to bring Old Believers back to the Church, mainly for providential reasons.

In addition to the imperial, radical, conservative-liberal, and Slavophile discourses about religious liberty then in circulation in public opinion, the Russian Church developed its own response to public calls for the legal establishment of freedom of

²² de Courten Manon. *History, Sophia and the Russian Nation: A Reassessment of Vladimir Solovyov's Views on History and his Social Commitment*. Bern: Peter Lang, 2004. P. 336–338.

²³ Gillen Sean Michael James. *A Foggy Youth*. Chap. 2

²⁴ Соловьев В.С. Примечания // Соловьев В.С. Собр. соч. в 10 т. Т. 3. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1912. С. 424.

²⁵ Домусчи Стефан. Совесть в философии славянофилов // www.bogoslov.ru/text/2577151.html (accessed 8 Jan. 2014).

²⁶ Michelson Patrick Lally. Slavophile Religious Thought and the Dilemma of Russian Modernity, 1830–1860 // *Modern Intellectual History*. 2010. Vol. 7, no. 2. P. 259–261.

²⁷ Dunn Ethel. A Slavophile Looks at the Raskol and the Sects // *Slavonic and East European Review*. 1966. Vol. 44, no. 102. P. 167–179.

conscience, most notably in Archimandrite Ioann's (Sokolov) serial study of that topic published in 1864–1865 in the pages of *Christian Reading* (Христианское чтение)²⁸. In that text, which represents the first full iteration of freedom of conscience in an Orthodox ecclesiastical idiom, the previously antinomic terms freedom (свобода) and conscience (совесть) were brought together by the then rector of the St. Petersburg Clerical Academy to delineate the Church's understanding of freedom of conscience. Ioann argued that such a concept was not the product of the Enlightenment, which in his estimation only produced a false interpretation of religious liberty that terminated in heresy, paganism, and atheism. Rather, authentic freedom of conscience as articulated in Jewish and Christian scripture, patristic writings, and Church history constituted an injunction that fallen man must liberate himself from his sinful state in order to emulate Christ and, thus, return to God through His Church. Central to Ioann's conception of freedom of conscience was the confessional assumption that Christianity, particularly as it was practiced in the Orthodox Church, was the «one, true religion» toward which one's conscience would lead and around which it should be organized. The Church's salvational responsibility, its sacred mission to save the world, meant that it could not countenance complete freedom of conscience whereby each individual could believe whatever he wanted, including false gods or no God at all, as such unbounded freedom would leave those outside the Church condemned to eternal damnation. What was unique to Ioann's articulation of freedom of conscience in this insistence was his emphasis on «the spiritual power of the word and of persuasion» (духовная сила слова и убеждения), as opposed to violence and coercion, to bring heretics and dissenters back into the Orthodox fold²⁹. This conceptualization of freedom of conscience expressed in Ioann's mind the ecclesiastical tenets of Christian love and forgiveness, and it broadly conformed to the language of freedom of conscience used nearly twenty years later by Solovyov.

By the time Solovyov entered public debates about freedom of conscience in the early 1880s, the contours of that discourse had been reconfigured by several intellectual and administrative events. One of Ioann's students from the St. Petersburg Clerical Academy had grafted the archimandrite's conceptualization of freedom of conscience onto a developing historiosophical narrative in educated society, namely that the autocratic state should follow the «direction of the people» (народное направление) in its governance so that the Russian people could actualize its spiritual essence in historical reality³⁰. Here, freedom of conscience was to be granted to Old Believers not because they practiced an acceptable form of Christianity, which in the opinion of lay and clerical Orthodox thinkers they did not, but because punitive police actions against Old Believers had generated an «anti-state element» (противогосударственный эле-

²⁸ Иоанн (Соколов). О свободе совести. Религиозные основания и исторические начала этой свободы // Христианское чтение. 1864. Ч. 3. С. 39–103, 115–172, 227–272, 392–416. 1865. Ч. 1. С. 225–286. Ч. 2. С. 427–458, 459–502.

²⁹ Там же. Ч. 3. С. 271. 1865. Ч. 1. С. 268–269. Ч. 2. С. 501.

³⁰ Фармаковский В.И. О противогосударственном элементе в расколе // Отечественные записки. 1866. Т. 169. С. 487–518, 629–659. (Farmakovskii had attended the St. Petersburg Clerical Academy, where he earned a магистр in theology, during Ioann's tenure there as rector.)

мент) within the Russian people and, thus, marginalized a significant portion of ethnic Russians from their own culture and society. Freedom of conscience in this modified Orthodox-populist sense was meant to create a legal avenue by which Old Believers could freely return to the Church, be absorbed into the political society of empire, and enter the progressive course of universal history. Counter narratives to this Orthodox-populist account, as well as to the Orthodox-ecclesiastical account of Ioann (Sokolov), soon developed in Russian public opinion that extolled Old Belief as vital to the course of Russia's historical development, exemplified in part by L.N. Antropov's claim that the religious diversity to be engendered by granting freedom of conscience to Old Believers would benefit state, society, and even the Russian Church³¹. And at the very moment that Solov'ev made his public pronouncements about religious freedom, V. F. Kiparisov, then a professor of homiletics at the Moscow Clerical Academy, began publishing his study of freedom of conscience as a historical and doctrinal construct of the early Christian and Byzantine Church³².

More broadly, throughout the 1870s and early 1880s, questions about freedom of conscience—its political meaning, its application in law, and its intended results for Russian society and empire—occupied an increasingly central place in public opinion because of concrete events. This same time period witnessed the rise of evangelical movements in Russia, most notably the missionary work of Lord Radstock and V.A. Pashkov among St. Petersburg's high society, which generated much consternation within and censure from the Holy Synod about the threat that such extra-ecclesial religiosity had on the integrity of the Orthodox empire. These debates over freedom of conscience, especially as it related to Old Belief, were partly structured by political considerations, as the Russian state passed legislation in April 1874 to allow Old Believers to register births, deaths, and marriages in civil records. And in May 1883, just a year or so after Solovyov first entered the on-going polemic about religious freedom, the state passed another law expanding legal freedoms to be enjoyed by Old Believers and members of sectarian groups, who could now hold religious services in their own prayer houses, carry internal passports, and occupy positions in public offices. Theoretical discussions about religious freedom had now become practical, which in turn generated new ways to think and talk about freedom of conscience. It was in this multivalent context that Solovyov offered his interpretation of religious freedom and its historiosophical meaning for Russian culture and society.

The publication history of Solovyov's commentary on religious freedom and religious dissent is somewhat convoluted due to the fact that he subsequently revised the original versions of those articles, often incorporating them into later writings published in different journals or in chapters of larger works. Solovyov's initial foray into the charged question of granting freedom of conscience to Old Believers

³¹ Антропов Л.Н. Русские раскольники и английские дисиденты // Русская речь. 1881. No. 4. С. 74–109.

³² Кипарисов. В.Ф. О свободе совести. Опыт историко-критического исследования // Прибавления к Творениям св. Отцов. 1881. Ч. 27. Кн. 2. С. 477–544. Ч. 28. Кн. 3. С. 294–333. Ч. 28. Кн. 4. С. 363–403. 1882 Ч. 29. Кн. 1. С. 206–238. Ч. 30. Кн. 1. С. 176–217. Ч. 30. Кн. 2. С. 443–512. 1883. Ч. 31. Кн. 1. С. 107–200.

appeared, as noted above, in 1882 in Ivan Aksakov's *Rus'*, which just the year before had published *On Spiritual Authority in Russia*, the article privileged by Wozniuk as one of Solov'ev's liberal statements about the rights of religious minorities. The 1882 article, originally titled *On the Church and the Schism* (О церкви и расколе), was followed in 1883 with the publication in *Rus'* of *Several Words about Our Secular Heresies and about the Essence of the Church* («Несколько слов о наших светских ересьях и о сущности церкви»). Solovyov subsequently revised the 1882 and 1883 articles and published them in 1884 in the pages of *Orthodox Review* (Православное обозрение) under the single heading *On the Schism in the Russian People and Society* (О расколе в русском народе и обществе). In turn, this revised and expanded version was included in the second edition of *The Religious Foundations of Life* (Религиозные основы жизни) published in 1885 by M.N. Katkov's University Typography, which itself was republished in 1897 under the new title *The Spiritual Foundations of Life* (Духовные основы жизни)³³. With the posthumous publication of volume three of Solovyov's *Collection of Writings* (Собрание сочинений) in 1901 and the second edition of that same volume in 1912³⁴, Solovyov's understanding of freedom of conscience was marked by the imprimatur of scholarship. What this publication history tells us, besides the difficulty in determining a definitive statement made by Solovyov about freedom of conscience, is that Solovyov's interpretations of that topic found a variety of avenues through which to enter Russian public opinion—from the Slavophile journalism of Ivan Aksakov to the officially sanctioned ecclesiastical reformism of *Orthodox Review* to the academic and popular publishing houses of the capital cities—and that various aspects of those interpretations regularly appeared in print over a thirty-year period. In other words, Solovyov's Christian ecclesiastical rendering of freedom of conscience during Russia's late-imperial period was not unknown to those members of educated society interested in his commentary on such matters.

Although Solovyov did not make a formal statement about freedom of conscience in his article *On Spiritual Authority in Russia*, it is important to begin an analysis of what he meant by that term with an exegesis of that 1881 text. In many ways, it constituted Solovyov's first attempt to resolve the problematic relationship between ecclesiastical authority and personal religious convictions within the discursive context of Russian backwardness, which Solov'ev claimed was readily evident in the social unrest and cultural fermentation of contemporary Russia, punctuated that same year by the assassination of Alexander II. To delineate how Orthodox Russia had reached this historiosophical or providential impasse, Solovyov constructed a revisionist history of the Russian Church that deviated from official narratives. Russia's present spiritual

³³ This publication history comes from Соловьёв (См.: Соловьёв В.С. Примечания // Соловьёв. Собр. соч. в 10 т. Т. 3. С. 422–423, 430). I have not been able to verify every aspect of this account, some of which does not correspond to the bibliographic information available, for example, at <http://www.rednet.ru/~zaikin/sol/works.htm> (accessed 14 January 2014).

³⁴ For the sake of clarity and convenience, the text on which I principally rely is Соловьёв В.С. О расколе в русском народе и обществе // Соловьёв В.С. Собр. соч. в 10 т. Т. 3. С. 245–280.

stasis, according to Solovyov, was the result of an «alien, non-evangelical, and non-Orthodox spirit» (чуждый, не евангельский и не православный дух) having entered ecclesiastical consciousness and administration in the figure of Patriarch Nikon³⁵, whose reform of ritual and prayer books in the mid seventeenth century had precipitated schism in the Russian Church. In Solovyov's rendition, it was Nikon's prideful reliance on violence and coercion to effect change in the Church that decisively violated «the spirit of Christ, the spirit of love and free harmonious unity» (дух Христов, дух любви и свободного согласного единения). As such, Russia's historical Church, through the office of the Patriarchate, had abrogated its sacred mission to the world, namely the creation of a «free moral union of people in Christ» (нравственное свободное единение людей в Христе), or what Solovyov also called «a spiritual society or the Church» (духовное общество или церковь)³⁶. The result of this anti-Christian turn in Russian Orthodox ecclesiology was disastrous: the Church no longer enjoyed «spiritual power» or «moral authority» (духовная власть, нравственный авторитет), which meant it no longer influenced socioeconomic mores; it was subjugated to «secular powers» (светские власти); priests were alienated from parishioners; the clerical hierarchy was divided among itself; higher ranks lorded over lower ranks; ordained clergy protested against their superiors; parishioners had become ignorant of their faith; sectarianism was rampant; and educated society had grown indifferent or hostile to Orthodoxy³⁷. Even worse for Russia's development, the ramifications of this disaster had reached into state and society, which could no longer rely on the Church for spiritual guidance and, as such, had «lost sight of the inner meaning and goal of this life» (внутренний смысл и цель этой жизни теряют из виду)³⁸. To rectify this ongoing problem, Solovyov insisted, the Church must reclaim its role as a «moral force» (нравственная сила) in social and political relations, partly by renouncing the use of punitive measures to ensure right belief, so that it once again could direct «the will of the people and the action of government» toward their «single eternal goal, the establishment of God's truth on earth» (воля народа и деятельность правительства... единая вечная цель – водворение правды Божией на земле)³⁹.

But herein resides a problem for those who see Solovyov's demand for religious freedom—understood here exclusively as the freedom to choose Orthodoxy—as the foundational value of Russian liberalism. Solovyov envisioned the Church's mission in Russia to be the Christianization of society and politics, not their secularization, the generic hallmark of modern liberalism, whereby religious convictions are made private and external authority is desacralized. «To maintain that the Christian spiritual principle should not assume a leading role in social life, and through it also [a leading role in] the actions of the state», Solovyov declared, «is to maintain that it has no place there. This means to deny the Church as a social institution. But Orthodox

³⁵ Соловьев В.С. О духовной власти в России // Соловьев В.С. Собр. соч. в 10 т. Т. 3. С. 232, 234, 236, 239.

³⁶ Там же. С. 227–228.

³⁷ Там же. С. 236.

³⁸ Там же. С. 233, 237.

³⁹ Там же. С. 230–231, 240–41.

hierarchs cannot deny the Church; they cannot deny that it should act upon human society in the spirit of Christ, permeating and regenerating all social forms and relations through this life-creating spirit. Nor can they deny that the visible guide of this spiritual influence on the land and state should first of all be a spiritual government, concentrating in itself the *active forces of the Church*» (Утверждать, что христианское духовное начало не должно входить как руководящая сила в жизнь общественную, а через нее и в деятельность государственную, утверждать, что там ему не место, – это значит отрицать церковь как общественное учреждение. Но иерархи православные отрицать церковь не могут, не могут отрицать, что она должна воздействовать на общество человеческое в духе Христовом, проникая и перерождая этим животворящим духом все формы и отношения общественные. Не могут они отрицать и того, что видимым проводником этого духовного воздействия на землю и государство должно быть прежде всего духовное правительство, сосредоточивающее в себе *деятельные силы церкви*)⁴⁰. Such a project could not be initiated so long as the Church continued to deviate from the principles of Christian freedom, which for Solovyov included persuasion and tolerance toward those both inside and outside the Church. Freedom in this sense was essential to the acquisition of Christian ecumenical consciousness and, thus, the creation of a political community that expressed the goals of Christian eschatology. And even when Solovyov identified what he considered to be the proper relationship between the Russian Church and the Russian state, the freedom he envisioned was a «positive freedom» (положительная свобода) that brought the two distinct institutions together for «one common goal, the building of true community on earth» (одна общая цель–устройство истинной общечности на земле)⁴¹. In other words, Solovyov's articulation of religious freedom should mainly be understood in relation to an ideal ecclesiastical agenda by which the historical Church regained its Christ-like authority over members and dissenters, an authority that would then allow the Church, in conjunction with the Christianized state, to direct those under its purview to behave and think in the ecumenical and eschatological terms identified and constructed by Solov'ev, namely love and social harmony.

That Solovyov's understanding of freedom of conscience around this time (fall 1881) was structured by eschatological and ecumenical imperatives is evident in his remarks about schism in the Russian Church, which in Solovyov's terminology encompassed both the persistence of Old Belief among the people and more recent forms of non-Orthodox religiosity found in high society. Solovyov made it clear to readers of *On Spiritual Authority in Russia* that he blamed the schism on the actions of Patriarch Nikon, as well as on later punitive actions conducted by the Church and the imperial regime against Orthodox dissent. It was the anti-Christian violence meted out against Old Believers and sectarian groups that drove them away from the Church.

⁴⁰ Соловьёв В.С. О духовной власти в России. С. 237–238.

⁴¹ Там же. С. 240–241. Such a statement about the state's centrality in constructing an ideal community suggests that Solovyov's understanding of stateness (государственность) corresponded with the dominant political science in imperial Russia, which broadly privileged the prerogatives of the interventionist state.

What was required to heal the schism was an end to religious persecution, i.e. the legal establishment of some kind of religious freedom for dissenters. But here again, the concept of religious freedom articulated by Solov'ev was not the kind of freedom that allowed personal religious convictions to remain private or inviolable in a liberal sense. Nor did it terminate in religious pluralism. Rather, the end of religious persecution would allow the Russian Church, which Solovyov called «spiritual government» (духовное правительство), «to strengthen its enlightened fervor against Old Believers' dark zeal for all that is divine. It should demonstrate that God's truth and Christian life in the spirit and in truth are just as valuable, if not more so, to [the Church] than to all those searching sectarians. Then they would come to [the Church] and receive from it that which they are looking for, the living Orthodox ecumenical faith. This faith, which unconsciously languishes in the soul of the Russian people (the Orthodox faithful, as well as sectarians), would then come to know itself in its ecumenical unity and would be resurrected in new life» (Против темной ревности староверов ко всему божественному оно должно усилить свое просвещенное рвение. Оно должно показать, что ему так же и еще более дорога правда Божия и христианская жизнь в духе и истине, чем всем этим ищущим сектантам,—тогда они пришли бы к нему и от него получили бы то, чего ищут—живую православную вселенскую веру. Вера эта, безотчетно таящаяся в душе русского народа [как православных, так и сектантов], познала бы тогда сама себя в своем вселенском единстве и воскресла бы к новой жизни). Such freedom was to have a similar effect on «the best people of educated society» (лучшие люди образованного общества), who had also left the Church perverted by Nikon and his progeny, but would return to it out of their own «free conviction» (свободное убеждение) once they were persuaded through the practice of Christian love that «higher truth» (высшая правда) again resided in the Church⁴². Solovyov's denunciation of religious persecution was clear and unequivocal: it must end. But his demand was not intended to promote or guarantee a multiplicity of religious beliefs in society. Rather, religious freedom constituted the means by which the reformed Church could create a community of confessional unanimity and doctrinal orthodoxy out of the cacophony of heterodoxy.

Solovyov's discontent with religious diversity and, thus, his ambiguous relationship with the basic tenets of political and civic liberalism found expression in his critique of «schismatics» (раскольники)⁴³, both in Old Belief and in the sectarianism of Russia's educated, urban population. Although Solovyov's anxiety about this kind of religious disposition was largely veiled in his 1881 article, it was made explicit over the next several years, especially in the revised 1882–1883 text that came to be titled *On the Schism in the Russian People and Society*. As he had argued in the previous article, the principal goal in establishing religious freedom was to bring those who had left the Church back into its fold, an act of universal conversion that was to help actualize the Kingdom of God on earth. But now the emphasis was on the deleterious effects that

⁴² Соловьев В.С. О духовной власти в России. С. 241–242.

⁴³ Solovyov commonly interchanged the pejorative terms «schismatics» and «sectarians» when discussing Old Believers or other Orthodox dissenting groups, as well as the more respectful term староверы.

schismatic consciousness, which constituted an anthropocentric revolt against God, had on the providential course of sacred history and Russia's participation in it. In Solovyov's normative definition of the Church, the «true essence» of which was demonstrated in «its universal or catholic character» (истинная сущность церкви связана с ее вселенским или кафолическим характером), schism was its antithesis, mainly because «sectarianism» (сектантство) was inherently «tribal, local, and temporal» (племенные, местный, временный) in its orientation⁴⁴. To demonstrate this point, Solovyov constructed a historical narrative about the schism in Russia, as well as the advent of sectarianism and «spiritualism» (спиритизм) in high society, that both conformed to and deviated from official ecclesiastical accounts of such religious movements. The «popular schism» (народный раскол) of the seventeenth century, Solovyov contended, rightly began as a «defense of the divine and unchanging forms of the Church against all human innovations» (защита божественных и неизменных форм церкви против всяких человеческих нововведений), but gradually degenerated, partly because of the logic of dissent and partly because of persecution, into a religion that privileged «human arbitrariness and personal whim» (человеческий произвол и личное мудрование) over God's will. The result among those who had left the Orthodox Church was a heretical amalgamation of Christianity's index symbols, in which «the divine was mixed with the human, the eternal with the temporal, the particular with the universal» (смешал божеское с человеческим, вечное с временным, частное с всеобщим). Such a hodgepodge of symbols meant in Solovyov's Orthodox taxonomy that the schism constituted an irreligious religion that dangerously confused man for God⁴⁵.

As a Christian thinker committed to the ecumenical realization of Providence in social reality, Solov'ev could not countenance what he perceived to be the religious confusion embodied in schismatic consciousness. It required a response. Here Solovyov drew upon two Orthodox discourses common to his time, a Slavophile one that had been deployed by his friend F.M. Dostoevskii and an ecclesiastical one that was just then beginning to circulate in clerical journalism and scholarship. In a series of essays written in the mid 1870s, Dostoevskii, like the Moscow Slavophiles before him, made the term «Protestantism» Orthodox code for Feuerbachian atheism, i.e. an irreligion that sought «the divinization of humanity» (обоготворение человечества) at the expense of God. By proclaiming personal conviction to be superior to ecclesiastical authority, Dostoevskii argued, Martin Luther and his confessional progeny, personified in *A Writer's Diary* («Дневник писателя») by Christian rationalists in contemporary England, tempted the faithful away from Christ and His Body. Individual judgment now supplanted the Holy Spirit in determining human thought and behavior. Man had dethroned God and taken His place. The result, according to Dostoevskii, was socioeconomic turmoil and cultural fermentation across the European Continent⁴⁶. Solovyov located Old Belief in a similar

⁴⁴ Соловьев В.С. О расколе в русском народе и обществе // Соловьев В.С. Собр. соч. в 10 т. Т. 3. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1912. С. 245.

⁴⁵ Там же. С. 245.

⁴⁶ Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. Т. 11. СПб.: Типография П.Ф. Пантелеева, 1905. С. 106–113.

typology, made evident by frequent analogies between «the western Protestant» (западный протестант) and the «Russian schismatic» (русский раскольник), as well as by Solovyov's claim that «having the embryo of Protestantism in it, the Russian schism had nurtured it to full growth» (имея в себе зародыш протестантизма, русский раскол до конца взростил его). At one point in his text, Solovyov even labeled Old Belief's repudiation of ecclesiastical hierarchy and sacraments the «Protestantism of local tradition» (протестантизм местного предания), which he then directly linked to the «Protestantism of personal conviction among Germans» (у немцев явился протестантизм личного убеждения). What Old Believers had done by repudiating the Orthodox Church, albeit a Church that had been perverted by Patriarch Nikon's anti-Christian attitude, was to make the «individual person» (отдельное лицо), not God, the final arbiter in matters of faith, a phenomenon that was being replicated elsewhere in Russia by the «free sectarians» (свободные сектанты) of high society⁴⁷. In other words, Old Belief and sectarianism were anti-Christ, ersatz religions that in their own distinct ways led Christians and those who longed for Christ away from God.

Having now discerned the essence of schism, Solovyov informed his readers, meant that he (and they) had «finally arrived at the deep root of this great moral illness» (наконец дошли мы до самого глубокого корня этой великой нравственной болезни), understood here to be the «self-affirmation of the anthropological principle in the Christian Church» (самоутверждение человеческого начала в христианской церкви), whereby the will of man was valued more dearly than the will of God. This analogy of schism to «illness» was not singular in Solovyov's commentary on freedom of conscience. The term itself appears quite regularly in *On the Schism in the Russian People and Society*, first in Solovyov's critique of how Old Believers reconfigured the Creed, then in his critique of their fundamentalism. The «disease of schism» (болезнь раскола), Solovyov declared, was «made all the more dangerous» (сделалась тем опаснее) because it often appeared to those who repudiated Nikon's coercive measures to be a sign of «spiritual health» (духовное здравие). Likewise, the departure of Old Believers from the Church was interpreted by Solovyov to be «abnormal» (ненормальное отделение). And the very event of schism in the Church was understood to be a «grave and complicated disease of the people's spirit», which required a «correct and accurate *diagnosis*» (церковный раскол есть тяжкая и сложная болезнь народного духа, и здесь прежде всего нужен верный и точный *диагноз*) before it could be cured⁴⁸. Contextually, the frequency of this language of pathology and remedy suggests that Solovyov's critique of schism as an «illness» was not fortuitous. Rather, it very likely was informed by concomitant attempts in the Russian Church to «medicalize» Old Belief and sectarianism as a contagion that must be quarantined and treated⁴⁹. In this ecclesiastical discourse, the original iteration of which has been dated to the mid 1860s but which

⁴⁷ Соловьев. О расколе в русском народе и обществе. С. 252–257, 276–280.

⁴⁸ Там же. С. 249–251.

⁴⁹ Beer Daniel. The Medicalization of Religious Deviance in the Russian Orthodox Church (1880–1905) // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2004. Vol. 5, no. 3. P. 451–482.

assumed a scientific idiom around 1880, sectarianism was rendered a «disease» that, like a physical ailment, threatened the purity and vitality of the Orthodox community. Although Solovyov's prescription was not as radical or invasive as that of his clerical counterparts, some of whom called for the legal persecution of Orthodox dissenters, the very fact that he deployed such terminology calls into question Solovyov's commitment to what Wozniuk calls a «multiplicity of worldviews» and what Poole calls «[a]uthentic diversity and free development» of personal convictions. Solovyov clearly believed that schism was pathological, and, if left unchecked, would kill the host and spread among the faithful. As such, it could not be allowed to reach a terminal stage, as the spiritual consequences for Russia and the Orthodox Church would be catastrophic. The question is, what cure did Solov'ev offer?

Solovyov's recourse to the cultural and psychological turmoil supposedly engendered by the «moral illness» of schism was not, of course, coercion or violence. He abhorred such tactics, finding them to be anathema to the Word of God, which in Solovyov's rendition, demanded that acts of evil, including heresy and schism, be met with acts of love. The cure resided elsewhere, namely in persuading schismatics that since «their human path will not lead to good», they should «choose another [path]» (если их человеческий путь не ведет к добру, обязательно им избрать другой)⁵⁰. It was at this moment in the text, as he brought his «diagnosis» of schismatic consciousness to an end, that Solovyov returned to the therapeutic language of religious freedom, not, however, with the intent to establish a liberal political society in which a plurality of faiths coexisted. «All of them, Old Believers, mystics, and rationalists», Solovyov declared, «stand and act on the basis of human freedom, the freedom of native customs, the freedom of personal enthusiasm and personal conscience. This freedom cannot and should not be taken away from them. But as people who are searching for good and truth, they should direct this freedom, and all of the energy inherent in the anthropological principle, away from particular goals and turn toward the general will of God. Since they freely left the Church, can they not also freely reunite with it? What is required is not slavish subordination to human arbitrariness but voluntary assent to the will of God.... This free assent of the human will to God's will is the foundation of that new world, which has been promised to us by Him and in which the truth awaits. And now each of you, living in discord and protesting against the will of God, have the power and strength to hasten the revelation of that land promised to us, if only, after having removed the vestige of self-affirmation from your own will, you turn toward the sun of truth and with all of your soul say: Thy will be done. Verily, this will be called great in the Kingdom of God.» (Все они, и староверы, и мистики, и рационалисты, стоят и действуют в силу человеческой свободы—свободы народного обычая, свободы личного вдохновения и личной совести. Эта свобода не может и не должна быть у них отнята. Но как люди, ищущие добра и правды, они должны эту самую свободу, всю эту энергию человеческого начала от своих отдельных целей обратить на общее дело Божие. Если они свободно отделились от церкви, то неужели не могут свобод-

⁵⁰ Соловьёв. О расколе в русском народе и обществе. С. 274–275.

но с ней соединиться? Ибо требуется не рабское подчинение человеческому произволу, но лишь добровольное согласие на волю Божию.... Это свободное согласие человеческой воли на волю Божию и есть основание той новой земли, которой мы по обетованию Его чаем, в ней же правда живет. И ныне всякий из вас, пребывающих в раздоре и противящихся воле Божией, имеет силу и власть ускорить откровение для нас обетованной земли, если только, удалив из своей человеческой воли всякую тень самоутверждения, прямо обратится к солнцу правды и всей душой скажет: да будет воля Твоя. Воистину такой великим наречется в царствии Божием)⁵¹.

The community imagined by Solovyov, the community to be realized through Christian acts of love, forgiveness, and reconciliation, as evidenced by this statement and his other commentaries about religious freedom, was ecumenical and eschatological. It was to be a post-secular order that, although seemingly enacted through liberal notions of religious freedom, was really to be brought about by establishing a variant of the Orthodox-ecclesiastical idea of freedom of conscience then in circulation in Russian public opinion. Solovyov's call for freedom of conscience, as suggested by the meaning he embedded in that term and the context in which it originated and operated, was made with the intent to actualize the «free all-unity» (*свободное всеединство*) of God's Kingdom⁵². The practical goal in this scheme was to take cultural, intellectual, social, and, of course, religious pluralism and transform such variety through persuasion into a single union, symbolized by Solovyov in the providential act of humans freely subordinating their wills to God's will. As such, the multiplicity of contemporary Russian society and culture was to be voluntarily reconfigured into the unity of collective Christian existence. As an expression of heterodoxy and a symptom of «moral illness», religious diversity could not be the standard of Solovyov's imagined polity, as it could be in a liberal pluralistic society. Besides, freedom of conscience had other goals in Solovyov's scheme that clearly demonstrate its variance from the tenets of political and civic liberalism. Once the Russian Church embraced Solovyov's Christian notion of freedom to resolve the problem of schism, it would regain its moral authority, making the Church once again the spiritual guide of Russian state and society. In turn, the state and society to be realized under the guidance of this renovated Church was a Christian state and a Christian society. No other denomination was imagined by Solovyov to express true religion or inform authentic community. Freedom of conscience in this sense was both essential to Christian doctrine and instrumental in the creation of a Christian political society. Perhaps this is why nearly fifteen years later, in 1896, Solovyov declared that the establishment of the «Christian kingdom» (христианское царство) was «impossible» (невозможно) to achieve without such concepts as «human dignity, the right of the person, freedom of conscience» (человеческое достоинство, права личности, свобода совести)⁵³. To suggest that Solovyov's understanding of freedom of conscience and the social

⁵¹ Соловьев. О расколе в русском народе и обществе. С. 275–276.

⁵² Там же. С. 276.

⁵³ Соловьев. Византизм и Россия. С. 301.

result he anticipated from it constituted a form of liberal political or social thought is to suggest a type of liberalism that is quite unfamiliar, perhaps even incomprehensible, to modern liberalism, whether in Russia or in the West.

Список литературы

1. Соловьёв В.С. Византизм и Россия // Соловьёв В.С. Собр. соч. в 10 т. Т. 7. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1914. С. 285–325.
2. Соловьёв В.С. Примечания // Соловьёв В.С. Собр. соч. в 10 т. Т. 3. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1912. С. 422–430.
3. Соловьёв В.С. О духовной власти в России // Соловьёв В.С. Собр. соч. в 10 т. Т. 3. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1912. С. 227–242.
4. Соловьёв В.С. О расколе в русском народе и обществе // Соловьёв В.С. Собр. соч. в 10 т. Т. 3. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1912. С. 245–280.
5. Solovyov V.S. Freedom, Faith, and Dogma: Essays by V.S. Solovyov on Christianity and Judaism. Ed. and tr. Vladimir Wozniuk. Albany: State University of New York Press, 2008. 262 p.
6. Solovyov V.S. Politics, Law, and Morality: Essays. Ed. and tr. Vladimir Wozniuk. New Haven, CT: Yale University Press, 2000. 368 p.
7. Kornblatt Judith Deutsch. Who Is Solovyov and What Is Sophia? // Divine Sophia: The Wisdom Writings of Vladimir Solovyov, Ed. Judith Kornblatt. Tr. Boris Jakim, Judith Kornblatt, and Laury Magnus. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2009. P. 3–97.
8. Smith Oliver. Divine Sophia: The Wisdom Writings of Vladimir Solovyov by Judith Kornblatt // Slavonic and East European Review. 2011. Vol. 89, no. 3. P. 525–527.
9. Valliere Paul. Modern Russian Theology: Bukharev, Solovyov, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2000. 443 p.
10. Gaut Greg. A Practical Unity: Vladimir Solovyov and Russian Liberalism // Canadian Slavonic Papers. 2000. Vol. 42, no. 2. P. 295–314.
11. Wartenweiler David. Civil Society and Academic Debate in Russia 1905–1914. New York: Oxford University Press, 1999. 252 p.
12. Poole Randall A. Utopianism, Idealism, and Liberalism: Russian Confrontations with Vladimir Solovyov // Modern Greek Studies Yearbook: Mediterranean, Slavic, and Eastern Orthodox Studies. 2000–2001. Vol. 16–17. P. 43–87.
13. Poole Randall A. The Greatness of Vladimir Solovyov: A Review Essay // Canadian Slavonic Papers. 2008. Vol. 50, no. 1–2. P. 201–223.
14. Poole Randall A. Religious Toleration, Freedom of Conscience, and Russian Liberalism // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2012. Vol. 13, no. 3. P. 611–634.
15. Walicki Andrzej. Legal Philosophies of Russian Liberalism. Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 1992. 477 p.
16. Rawls John. Political Liberalism. New York: Columbia University Press, 2005. 576 p.
17. Spragens Thomas A., Jr. Civic Liberalism: Reflections on Our Democratic Idealism. New York: Rowman & Littlefield, 1999. 296 p.
18. Струве П.Б. Памяти Владимира Соловьёва // Струве П.Б. На разные темы (1893–1901 гг.) Сборник статей. СПб.: Типография А. Е. Колпинского, 1902. P. 198–202.
19. Новгородцев П.И. Идея права в философии Вл. С. Соловьёва // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 1 (1901). P. 112–29.
20. Gillen Sean Michael James. A Foggy Youth: Faith, Reason, and Social Thought in the Young Vladimir Sergeevich Solovyov, 1853–1881: PhD diss., University of Wisconsin, 2012. 305 p.
21. Werth Paul W. The Emergence of «Freedom of Conscience» in Imperial Russia // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2012. Vol. 13, no. 3. P. 585–610.
22. Frede Victoria. Freedom of Conscience, Freedom of Confession, and «Land and Freedom» in the 1860s // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2012. Vol. 13, no. 3. P. 561–584.

23. Антропов Л.Н. Русские раскольники и английские дисиденты // Русская речь. 1881. №. 4. С. 74–109.
24. Michelson Patrick Lally. Slavophile Religious Thought and the Dilemma of Russian Modernity, 1830–1860 // *Modern Intellectual History*. 2010. Vol. 7, no. 2. P. 239–267.
25. Poulin Francis. Vladimir Solovyov's *Rossii i vselenskaia tserkov'*, Early Slavophilism's Pneumatic Spirit, and the Pauline Prophet // *Russian Review*. 1993. Vol. 52, no. 4. P. 528–539.
26. Rouleau François. Solovyov, slavophile ou occidentaliste? // *Cahiers du Monde Russe*. 2001. Vol. 42, no. 1. P. 169–174.
27. Coates Ruth. Religious Writing in Post-Petrine Russia // *The Routledge Companion to Russian Literature*. Ed. Neil Cornwell. New York: Routledge, 2001. P. 49–63.
28. Домусчи Стефан. Совесть в философии славянофилов // www.bogoslov.ru/text/2577151.html (accessed 8 Jan. 2014).
29. Иоанн (Соколов). О свободе совести. Религиозные основания и исторические начала этой свободы // *Христианское чтение*. 1864. Ч. 3. С. 39–103, 115–172, 227–272, 392–416. 1865. Ч. 1. С. 225–286. Ч. 2. С. 427–458, 459–502.
30. de Courten Manon. *History, Sophia and the Russian Nation: A Reassessment of Vladimir Solovyov's Views on History and his Social Commitment*. Bern: Peter Lang, 2004. 532 p.
31. Фармаковский В.И. О противогосударственном элементе в расколе // *Отечественные записки*. 1886. Т. 169. С. 487–518, 629–659.
32. Dunn Ethel. A Slavophile Looks at the Raskol and the Sects // *Slavonic and East European Review*. 1966. Vol. 44, no. 102. P. 167–179.
33. Hamburg G. M. *Boris Chicherin and Early Russian Liberalism, 1826–1866*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1992. 443 p.
34. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1876 г. // *Полное собрание сочинений*. Т. 11. СПб.: Типография П.Ф. Пантелеева, 1905. С. 408.
35. Beer Daniel. The Medicalization of Religious Deviance in the Russian Orthodox Church (1880–1905) // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2004. Vol. 5, no. 3. P. 451–482.
36. Fedyashin Anton A. *Liberals under Autocracy: Modernization and Civil Society in Russia, 1866–1904*. Madison: University of Wisconsin Press, 2012. 282 p.
37. Кипарисов. В.Ф. О свободе совести. Опыт историко-критического исследования // *Прибавления к Творениям св. Отцов*. 1881. Ч. 27. Кн. 2. С. 477–544. Ч. 28. Кн. 3. С. 294–333. Ч. 28. Кн. 4. С. 363–403. 1882. Ч. 29. Кн. 1. С. 206–238. Ч. 30. Кн. 1. С. 176–217. Ч. 30. Кн. 2. С. 443–512. 1883. Ч. 31. Кн. 1. С. 107–200.

References

1. Solov'ev, V.S. *Vizantizm i Rossiya* [Byzantism and Russia], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 7* [Collected works, in 10 vol., vol. 7], Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1914, pp. 285–325.
2. Solov'ev, V.S. *Primechaniya* [Notes], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 3* [Collected works, in 10 vol., vol. 3], Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1912, pp. 422–430.
3. Solov'ev, V.S. *O dukhovnoy vlasti v Rossii* [On spiritual authority in Russia], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 3* [Collected works, in 10 vol., vol. 3], Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1912, pp. 227–242.
4. Solov'ev, V.S. *O raskole v russkom narode i obshchestve* [On the schism in the Russian people and society], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 3* [Collected works, in 10 vol., vol. 3], Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1912, pp. 245–280.
5. Solovyov, V.S. *Freedom, Faith, and Dogma: Essays by V.S. Solovyov on Christianity and Judaism*. Albany: State University of New York Press, 2008, 262 p.
6. Solovyov, V.S. *Politics, Law, and Morality*. New Haven, CT: Yale University Press, 2000, 368 p.

7. Kornblatt, Judith Deutsch. Who Is Solovyov and What Is Sophia? Divine Sophia: The Wisdom Writings of Vladimir Solovyov, Ed. Judith Kornblatt. Tr. Boris Jakim, Judith Kornblatt, and Laury Magnus. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2009, pp. 3–97.
8. Smith, Oliver. Divine Sophia: The Wisdom Writings of Vladimir Solovyov by Judith Kornblatt. *Slavonic and East European Review*, 2011, vol. 89, no. 3, pp. 525–527.
9. Valliere, Paul. Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov. *Orthodox Theology in a New Key*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2000, 443 p.
10. Gaut, Greg. A Practical Unity: Vladimir Solovyov and Russian Liberalism. *Canadian Slavonic Papers*, 2000, vol. 42, no. 2, pp. 295–314.
11. Wartenweiler, David. *Civil Society and Academic Debate in Russia 1905–1914*. New York: Oxford University Press, 1999, 252 p.
12. Poole, Randall A. Utopianism, Idealism, and Liberalism: Russian Confrontations with Vladimir Solovyov. *Modern Greek Studies Yearbook: Mediterranean, Slavic, and Eastern Orthodox Studies*, 2000–2001, vol. 16, 17, pp. 43–87.
13. Poole, Randall A. The Greatness of Vladimir Solovyov: A Review Essay. *Canadian Slavonic Papers*, 2008, vol. 50, no. 1–2, pp. 201–223.
14. Poole, Randall A. Religious Toleration, Freedom of Conscience, and Russian Liberalism. *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 2012, vol. 13, no. 3, pp. 611–634.
15. Walicki, Andrzej. *Legal Philosophies of Russian Liberalism*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 1992, 477 p.
16. Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005, 576 p.
17. Spragens, Thomas A., Jr. *Civic Liberalism: Reflections on Our Democratic Idealism*. New York: Rowman & Littlefield, 1999, 296 p.
18. Struve, P.B. Pamyati Vladimira Solov'eva [Remembrances of Vladimir Solovyov], in Struve, P.B. *Na raznye temy (1893–1901 gg.) Sbornik statei* [Various themes (1893–1901). A collection of essays], Saint-Petersburg: Tipografiya A.E. Kolpinskogo, 1902, pp. 198–202.
19. Novgorodtsev, P.I. Ideya prava v filosofii V.I. Solov'eva [The idea of right in V.I. Solovyov], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1901, kn. 1, pp. 112–129.
20. Gillen, Sean Michael James. *A Foggy Youth: Faith, Reason, and Social Thought in the Young Vladimir Sergeevich Solovyov, 1853–1881*. PhD diss., University of Wisconsin, 2012, 305 p.
21. Werth, Paul W. The Emergence of «Freedom of Conscience» in Imperial Russia. *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 2012, vol. 13, no. 3, pp. 585–610.
22. Frede, Victoria. Freedom of Conscience, Freedom of Confession, and «Land and Freedom» in the 1860s. *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 2012, vol. 13, no. 3, pp. 561–584.
23. Antropov, L.N. Russkie raskol'niki i angliyskie disidenty [Russian schismatics and English dissidents], in *Russkaya rech'*, 1881, no. 4, pp. 74–109.
24. Michelson, Patrick Lally. Slavophile Religious Thought and the Dilemma of Russian Modernity, 1830–1860. *Modern Intellectual History*, 2010, vol. 7, no. 2, pp. 239–267.
25. Poulin, Francis. Vladimir Solovyov's Rossiia i vselenskaia tserkov', Early Slavophilism's Pneumatic Spirit, and the Pauline Prophet. *Russian Review*, 1993, vol. 52, no. 4, pp. 528–539.
26. Rouleau, François. Solov'ev, slavophile ou occidentaliste? *Cahiers du Monde Russe*, 2001, vol. 42, no. 1, pp. 169–174.
27. Coates, Ruth. Religious Writing in Post-Petrine Russia. *The Routledge Companion to Russian Literature*. Ed. Neil Cornwell. New York: Routledge, 2001, pp. 49–63.
28. Domuschi, Stefan. *Sovest' v filosofii slavyanofilov* [Conscience in the philosophy of the Slavophiles]. Available at: www.bogoslov.ru/text/2577151.html (accessed 8 Jan. 2014).
29. Ioann (Sokolov). O svobode sovesti. Religioznye osnovaniya i istoricheskie nachala etoy svobody [Freedom of conscience. The religious foundations and historical principals of this freedom], in *Khristianskoe chtenie*, 1864, part 3, pp. 39–103, 115–172, 227–272, 392–416; 1865, part 1, pp. 225–286; 1865, part 2, pp. 427–458, 459–502.

30. de Courten, Manon. History, Sophia and the Russian Nation: A Reassessment of Vladimir Solovyov's Views on History and his Social Commitment. Bern: Peter Lang, 2004, 532 p.
31. Farmakovskiy, VI. O protivogosudarstvennom elemente v raskole [On the anti-state element in the schism], in *Otechestvennye zapiski*, 1886, vol. 169, pp. 487–518, 629–659.
32. Dunn, Ethel. A Slavophile Looks at the Raskol and the Sects. Slavonic and East European Review, 1966, vol. 44, no. 102, pp. 167–179.
33. Hamburg, G.M. Boris Chicherin and Early Russian Liberalism, 1826–1866. Stanford, CA: Stanford University Press, 1992, 443 p.
34. Dostoevskiy, FM. Dnevnik pisatelya za 1876 g. [Diary of a writer for 1876], in *Polnoe sobranie sochineniy, t. 11* [Complete collection of writings, vol. 11], Saint-Petersburg: Tipografiya P.F. Panteleeva, 1905, 408 p.
35. Beer, Daniel. The Medicalization of Religious Deviance in the Russian Orthodox Church (1880–1905), in *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 2004, vol. 5, no. 3, pp. 451–482.
36. Fedyashin, Anton A. Liberals under Autocracy: Modernization and Civil Society in Russia, 1866–1904. Madison: University of Wisconsin Press, 2012, 282 p.
37. Kiparisov, V.F. O svobode sovesti. Opyt istoriko-kriticheskogo issledovaniya [Freedom of conscience. An attempt at historical-critical research], in *Pribavleniya k Tvoreniam sv. Otsov* [Supplement to works of the holy fathers], 1881, part 27, book 1, pp. 477–544; part 28, book 3, pp. 294–333; part 28, book 4, pp. 363–403; 1882, part 29, book 1, pp. 206–238; part 30, book 1, pp. 176–217; part 30, book 2, pp. 443–512; 1883, part 31, book 1, pp. 107–200.

РЕФЕРАТ

Со времен распада Советского Союза в англоязычном научном сообществе, занимающемся исследованием деятельности Владимира Соловьева, преобладают два историографических течения. Опираясь главным образом на поэзию и художественные произведения Соловьева, литературоведы и культурологи одного течения представляют его нам как мистика, ироничного и парадоксального мыслителя, который экспериментирует с различными литературными жанрами, философскими категориями, христианскими и еврейскими символами и даже гендерными нормами, для того чтобы создать новый порядок личной и вселенской целостности в обществе. Другое течение в англоязычных исследованиях о Соловьеве использует преимущественно его публицистические, богословские и философские работы, чтобы показать нам рационального и убедительного Соловьева, практической задачей которого является становление гражданского общества, основанного на соединении религиозных норм и принципов правового государства. По мнению представителей данного научного течения, Соловьев периодически выступает последователем особой интерпретации философско-религиозного учения И. Канта, в которой делается акцент на незыблемость человеческой личности в ее восприятии Бога как высшей силы, определяющей политические и гражданские права людей. Этот образ Соловьева-либерала сложился совсем недавно и связан он с его высказываниями о необходимости введения свободы совести в России.

В данной статье ставится задача оспорить видение Соловьева как либерала, используя для анализа те же тексты и высказывания, которые повсеместно приводятся западными специалистами в качестве доказательств, характеризующих его либеральность. Отслеживая историческое развитие понятия «свобода совести» у Соловьева, становится очевидно, что, несмотря на определённые риториче-

ческие и концептуальные попытки, предпринимаемые по отношению к основным положениям либерализма, Соловьев не видел в качестве конечного итога создание политической системы, в которой личностная автономия и личные религиозные убеждения являются высшей целью. Напротив, Соловьев призывал к правовому распространению свободы совести на староверов и других сектантов, чтобы они могли самостоятельно осознать свои еретические заблуждения и вследствие этого добровольно вернуться в лоно единой святой, соборной и апостольской церкви. Другими словами, Соловьев не представлял, что свобода совести станет основой современного либерального государства и общества. По его мнению, такой исход был бы несущественным и прозаичным. Соловьев рассматривал свободу совести как эффективный тактический прием, способный привести человеческое сознание назад к Богу. Политические, правовые и познавательные процессы, вызванные введением свободы совести, в конечном счете завершатся восстановлением «христианской политики» и «христианского царства» в России, в результате чего будут сглажены социально-экономические потрясения, культурная враждебность и психологическая аномия, присутствующие в современном обществе.

Особое толкование свободы вероисповедания Соловьевым как ненасильственного изменения человеческой субъективности относительно божественного провидения было отчасти сформировано многообразием дискурсивных и идеологических контекстов, в которых оно возникло и функционировало. После отмены крепостного права свобода совести в России, по сути своей, зачастую использовалась как средство для достижения определенных целей. В 1860-х годах государственные деятели выступали за расширение правовой основы религиозной толерантности, включающей свободу совести, считая это эффективным методом управления многоконфессиональной империей, способствующим укреплению самодержавия. Приблизительно в то же время радикалы начали выдвигать идею о том, что свобода совести должна распространяться на религиозные меньшинства в России, с той целью, чтобы заручиться поддержкой народа, но впоследствии привести религиозно настроенных крестьян к атеизму и разбудить революционное сознание. В сущности, в имперской России позднего периода многие из дискуссий о свободе вероисповедания опирались на историко-софские схемы, которые рассматривали свободу совести как необходимую ступень в историческом и нравственном развитии человеческого сознания. Особенно важным достижением в этом направлении стало формулирование понятия «свобода вероисповедания» первым поколением славянофилов и последующая разработка православного понимания свободы совести преподавателями духовных академий. И в славянофильском, и в церковном дискурсе свобода совести трактовалась узко: свобода от греховной жизни и свобода обращения к Богу, которые могут быть обретены, только если человек добровольно согласится следовать законам Божиим. В результате этого ожидалось, что история церкви будет завершена и на земле установится Царство Божие. Именно в данном, широком контексте, а не контексте политического и гражданского либерализма, Соловьев разработал понятие «свобода совести».

Перевод А.И. Симончик

К 140-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Н.А. БЕРДЯЕВА

УДК 141:316(47)
ББК 87(3)522-685+87.3(2)61-07

**КЛАССИКИ РУССКОЙ ИДЕИ:
ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ**

М.А. МАСЛИН

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова
Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4, г. Москва, 119991, Российская Федерация
E-mail: mmaslin@yandex.ru

Дан анализ двух классических вариантов русской идеи, разработанных В.С. Соловьевым и Н.А. Бердяевым. Рассматривается историко-культурный контекст их возникновения. Вклад Н. Бердяева в философию русской идеи оценивается как воссоздание на новом витке истории ее классического варианта, предложенного В. Соловьевым, и как итог развития русской идеи в XX столетии. Раскрывается специфика концепции Бердяева, включающей положение о существовании собственных национальных интересов России. Рассматривается отношение представителей русского зарубежья первой половины XX века к «русской идее» Бердяева. Анализ «русской идеи» Бердяева позволил выявить как сильные, так и слабые ее стороны. Несмотря на указанные недостатки, отмечен новаторский характер бердяевского сочинения. В заключение указывается на актуальность творчества Н. Бердяева в связи с радикальной деидеологизацией общества, начавшейся в 90-е годы XX века. Делается вывод о том, что Н. Бердяев является одним из основоположников современного руссиеведения.

Ключевые слова: русская идея, теократия, славянофильство, Мировая война, русское зарубежье, русская мысль, руссиеведение, христианский универсализм, учение о вселенской церкви, национальные интересы.

**CLASSICS OF RUSSIAN IDEA:
VLADIMIR SOLOVYOV AND NICHOLAS BERDYAEV**

M.A. MASLIN

Moscow Lomonosov State university
27, Bldg. 4, Lomonosov Prospekt, Moscow, 119991, Russian Federation
E-mail: mmaslin@yandex.ru

The article presents the analysis of the two classical variants of the Russian idea developed by V.S. Solovyov and N.A. Berdyaev. Historical-cultural context of its origin is considered. N. Berdyaev's contribution to the philosophema of the Russian idea is estimated as the reconstruction of its classical variant offered by V. Solovyov, and as the result of the development of the Russian idea in the XX century. The specificity of Berdyaev's conception including statutes of existence of national Russia's interests is exposed. The article considers attitude of Russia's abroad representatives of the first half of XX century to the «Russian idea» of Berdyaev. Analysis of Berdyaev's «Russian idea» let the author expose its both strong and weak sides. In spite of the disadvantages innovatory side of Berdyaev's work is noted. In the conclusion it is pointed at the actuality of Berdyaev's works in connection with

radical deideologization of the society which began in the 90s of the XX century. It is concluded that N. Berdyaev is one of the founders of modern Russian studies.

Key words: *Russian idea, theocracy, slavophilism, World war, Russian emigration, Russian thought, Russian studies, Christian universalism, teaching on the universal Church, national interests.*

Идея нации есть не то, что она сама думает
о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности.
Владимир Соловьёв

Именно в России высказывается какая-то особенно
острая мысль о конечных исторических судьбах.
Николай Бердяев

Религиозная философия русской идеи свою первую формулировку получила, как известно, в одноименной брошюре Владимира Соловьёва, написанной 23 мая 1888 года и опубликованной в том же году в Париже. Как свидетельствовал сам Соловьёв в письме к канонику Рачкому от 6.7.1888 г., его «Русская идея» представляла собой предисловие к работе «La Russie et l'Eglise Universelle»¹. 25 мая 1888 года Соловьёв прочитал только что написанную работу в салоне княгини Сайн-Витгенштейн, урожденной княжны Барятинской, где он был представлен собравшейся публике известным католическим церковным деятелем, русским иезуитом о. Пирлингом. По прошествии нескольких дней Соловьёв повторил по просьбе княгини Витгенштейн свою лекцию в таком же избранном кругу. Лекция произвела сильное впечатление на католическую аудиторию и в виде изданной брошюры была послана хорватскому епископу Штроссмайеру. Далее, через кардинала Рамполле текст Соловьёва был передан римскому папе Льву XIII. В комментарии к XII тому брюссельского фототипического собрания сочинений Соловьёва, подготовленного католическим издательством «Жизнь с Богом», отмечается, что мнение римского первосвященника об этой работе было представлено в статье бенедиктинца Герарда Ван Калуна под заглавием «Рим и Россия» (опубликована 14 декабря 1894 г. в журнале «Revue des deux Mondes»)².

Общий замысел русской идеи Соловьёва относился к так называемому «теократическому» периоду его творчества, когда он разрабатывал свое учение о «вселенской теократии», испытав разочарование в своих первоначальных надеждах (близких к славянофилам) на русский народ как на носителя будущего религиозно-общественного возрождения для всего христианского мира. В конце марта 1887 г. Соловьёв прочел в Москве (в пользу нуждающихся студентов) две лекции на тему «Славянофильство и русская идея». Славянофильски настроенная московская публика приготовилась прослушать лекцию

¹ См.: Соловьёв В.С. Русская идея // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. 11. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1969. С. 89 [1].

² Там же. С. 90.

«аксаковского» направления, ведь в то время в печати находился очередной том собрания сочинений И.С. Аксакова, вышедший в свет под наблюдением вдовы писателя А.Ф. Аксаковой (старшей дочери поэта Ф.И. Тютчева). Соловьев, встреченный, по словам присутствовавшего на лекции Л.И. Поливанова, «шумными рукоплесканиями», был провожден «гробовым и мрачным молчанием». С.М. Соловьев сообщает, что после лекции А.Ф. Аксакова немедленно отправилась в типографию, где печаталось собрание сочинений покойного мужа, и собственноручно вырезала ножницами предисловие Соловьева³. Соловьев, рассердившийся на московское общество, написал следующие строки:

Город глупый, город грязный!
Смесь Каткова и кутьи,
Царство сплетни неотвязной,
Скуки, сна, галиматьи [3, с. 147].

Не поддержанный в Москве, Соловьев направил свой путь во Францию, где и прочитал свою парижскую лекцию, представлявшую собой редакцию московской, с сохранением ее основного содержания. До Соловьева дошли слухи о том, что в русской прессе началась кампания против него. В письме к А. Фету он даже выразил опасение: «...как бы не вышло какого-нибудь затруднения с возвращением моим из-за границы» [4, с. 116]. Чем же провинился Соловьев перед московскими «славянолюбями»? В чем смысл обвинений его в «непатриотизме», прозвучавших в московских газетах? Наверное, не в том, что значительная часть его «Русской идеи» построена на критике разных грехов России. Ведь и славянофилы, начиная с А.С. Хомякова и И.В. Киреевского, остро критиковали различные российские неустройства. Дело, видимо, в том, что Соловьев затронул «болевой нерв» официальной имперской идеологии, основывавшейся тогда на панславизме. И попал он, надо сказать, в ее слабое место. Соловьев прекрасно сознавал, что в «панславистском варианте» русская идея является очень неустойчивой и в метафизическом, и в политическом отношениях⁴. Православие – не племенная религия, доктрина России – не партикуляризм, а универсализм, и для русской идеи несостоятельно подчеркивание любой односторонней этнической ориентации, в том числе вытекавшей из панславизма. Надежда на то, что славянство могло быть сцементировано православием, высказанная когда-то Юрием Крижаничем, теперь, по Соловьеву, несостоятельна. Особенно если учитывать, что в наиболее чувствительных для России геополитических точках – центра Европы (Польша) и юга Европы (Хорватия) – славяне исповедуют католическую религию. Призыв Соловьева к самоотречению России во имя христианского единства, во всяком случае, выглядел как

³ См.: Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция / послесл. П.П. Гайденко; подгот. текста И.Г. Вишневецкого. М.: Республика, 1997. С. 240–241 [2].

⁴ См.: Малая В.Г. Русская идея и национальный вопрос в творчестве Владимира Соловьева // Соловьевские исследования. 2003. Вып. 6. С. 164–165 [5].

более реалистический взгляд на духовные и геополитические перспективы, чем «племенной национализм» панславистской доктрины.

XX век внес в российский исторический процесс особенно тяжелую череду беспрецедентных переломов, взлетов и падений, отрицаний и потерь. Оказавшись в эпицентре двух мировых войн, революций, демографических и экологических катастроф, испытав тяжкое тоталитарное бремя, сменив все возможные политические режимы, Россия как бы втянулась в поставленный историей грандиозный и мучительно затянувшийся эксперимент на выживание. Все это подталкивало такого национально мыслящего философа, как Бердяев, к выработке новой метафизической стратегаемы русской идеи. Книга Н.А. Бердяева «Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века» была написана и опубликована по-русски в 1946 году и имела, подобно соловьевской русской идее, такую же трудную судьбу в среде русского образованного общества (в то время, разумеется, ограниченного лишь кругом русского зарубежья).

Удивительно то, что одна из последних книг русского философа, всю жизнь писавшего о Родине, возлагавшего на Россию большие надежды и критиковавшего Запад, была, в общем, мало любима русским зарубежьем. Как ни странно, ее больше ценили западные мыслители. «Русская идея» на Западе была буквально «схвачена на лету» и уже в 1947 г. появилась в английском переводе. Свободная эссеистская манера изложения, образный и незасушенный язык в сочетании с ярко выраженной авторской манерой письма были восприняты на Западе как сенсационное откровение и принесли Бердяеву настоящую славу. По книге «Русская идея» учились понимать Россию все послевоенные поколения западных, как европейских, так и американских *Russian studies*. Если для русского зарубежья самым известным русским философом был Владимир Соловьев, то для западных русистов таковым стал Николай Бердяев. Бердяев и сам признавал в «Самопознании», что «на Западе меня ценили более, чем в русской среде. На Западе на всех языках обо мне много писали, много меня хвалили, были внимательны к моей мысли» [6, с. 332]. Но больше всего Бердяев сожалел о том, что его не знают в Советской России: «Есть только одна страна, в которой меня почти не знают, – это моя родина» [6, с. 322].

В среде русского зарубежья буквально сразу же после высылки Бердяев оказался под перекрестным огнем критики самых различных фракций русской интеллигенции. В разное время и по разным поводам о нем писали В.И. Иванов, В.В. Зеньковский, Л.П. Карсавин, И.А. Ильин, Н.А. Полторацкий, Ф.А. Степун и многие другие⁵. Даже Петр Струве, давний соратник Бердяева еще по легальному марксизму, присоединился к этому антибердяевскому хору, обвинив старого друга в «гордыне, велемудрии и пустоте»⁶. Но настоящая буря разразилась в эмигрантской среде в связи с опубликованием

⁵ См.: Н.А. Бердяев: *pro et contra*. Антология. Кн. 1 / сост., вступ. ст. и примеч. А.А. Ермичева. СПб., 1994. 573 с. [7].

⁶ П.Б. Струве в 1929 году написал о Бердяеве статью под названием «О гордыне, велемудрии и пустоте», опубликованную в газете «Россия и славянство» (Прага, 1929. 16 февр. № 12) [8].

«Русской идеи». Писатель Борис Зайцев, старый знакомый Бердяева, при одной из последних встреч с ним в Кламаре едва ли не отказался поздороваться с автором «Русской идеи». Причина в том, отмечает писатель, что «он слишком был с “победителями”»⁷. Более объективно настроенный Георгий Федотов возразил против примитивного отождествления Бердяева с «победившим коммунизмом». Он указывал, что Бердяев, как философ и христианин, на самом деле «боролся на два фронта – против капитализма и коммунизма одновременно» [10, с. 444]. Однако и Федотов выразил несогласие с «русскими патриотическими настроениями» Бердяева. Он посчитал, что указание автора «Русской идеи» на существование особых метафизических свойств русского духа является отходом от подчеркивания всеобщей христианской миссии России и ее народа. Здесь надо принять во внимание особенно болезненную для мыслителей зарубежья тему патриотизма, поскольку многие эмигранты отказывались видеть в «Советии» (термин И.А. Ильина) свою родину и представляли Россию в виде какой-то вымышленной страны своих грез и фантазий, но никак не в виде реально существующего СССР. Бердяев имел смелость признать родину, пусть больную и измученную, – родиной, несмотря на господство в ней коммунистической лжерелигии.

Сравнение соловьевской и бердяевской версий русской идеи демонстрирует их несхожесть. И Георгий Федотов был совершенно прав, когда констатировал принципиальный уход Бердяева от абстрактных универсалистских упований на грядущее соединение всех христианских церквей. Неправ Федотов был в другом – а именно в том, что продолжал считать, как и многие мыслители русского зарубежья, вселенское призвание России – служить не самой себе, а всему миру, – вечной ее судьбой.

Думается, что ближе всех в понимании философской личности Бердяева был Сергей Левицкий, называвший Бердяева самой яркой личностью в русской философии XX века. В этом, по Левицкому, Бердяев как раз «схож с Владимиром Соловьевым, который также как личность выше своих творений» [11, с. 516]. Однако сходство масштабов этих философских личностей не отменяет того принципиального различия между ними, которое определялось тем, что Соловьев был мыслитель, чье творчество укладывается в хронологические рамки XIX века, тогда как Бердяев ощущал себя, прежде всего, человеком XX века. Он жил в «эпоху катастрофическую для всего мира», и на его глазах «рушились целые миры и возникали новые». Отсюда то, что Бердяев назвал «разрывом XX века с XIX веком», «события его времени кажутся маленькими по сравнению с современными» [6, с. 272].

Не как дискурсивно мыслящий философ, но именно как пророк и провидец, переживший трагедии русского и мирового бытия, Бердяев осознал, что потенциал соловьевского универсализма требует коррекции. Первоначальная соловьевская версия русской идеи, связанная с оптимистическим видением пер-

⁷ См.: Зайцев Б.К. Бердяев // Н.А. Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. 1 / сост., вступ. ст. и примеч. А.А. Ермичева. СПб., 1994. С. 388 [9].

спектив христианской общественности, вполне способная быть идейной подпоркой для большой Российской империи и действительно ставшая обоснованием культурного возрождения начала XX века, свою актуальность утратила.

Бердяев выступает против «мистики расы и крови», вовсе не характерной для духовного склада русских, но говорит об их близости к «мистике земли». По сути дела, речь идет о специфике русского пути культурного и цивилизационного развития. Бердяев убедился в том, что западная культура завершила, идейно и логически, гуманистическую стадию своего существования. Западная цивилизация, основанная на примате техники, господства человека над природой, индивидуализме, исчерпала себя. Гуманизм устремляется или вверх, к Царству Божьему, или вниз, к Царству антихриста. Россия же так и не смогла принять новоевропейской гуманистической культуры, с ее формальной логикой, «секулярной срединностью». Русские, по Бердяеву, – или нигилисты, или апокалиптики.

Нигилизм в лице большевизма восторжествовал в России, но именно в силу радикализма русского духа большевики оказались ближе к народу, чем либеральные интеллигенты. Отсюда большевизм есть русская судьба, ее часть. Бердяев с самого начала выступил против идеологии *белого дела* и в этом качестве получил для себя непримиримого противника в лице Ивана Ильина, который называл его не иначе как «Белибердяевым»⁸. Никакое насильственное ниспровержение большевизма, считал Бердяев, не может быть осуществлено. Упование на это – тот же материализм, то же безбожие, ибо коммунизм должен быть побежден не материально, а изжит духовно, медленным процессом религиозного покаяния и духовного возрождения. Признание «правды и лжи» коммунизма необходимо еще и потому, что духовно-религиозное возрождение начнется в России не в попятном направлении, в смысле возвращения к секулярно-христианскому гуманизму, утверждавшемуся в России в начале XX века. Либерализм в России не состоялся (в статье «Философская истина и интеллигентская правда» (сборник «Вехи» (1909)) Бердяев объяснил – почему). Нужно движение вперед, к эпохе Св. Духа, к новой коммюнитарности.

Выдающимся качеством бердяевского анализа метафизики русского национального духа было постоянное и целенаправленное, сознательное восприятие русской интеллектуальной истории как целостности, без изъятий и искусственных перерывов ее органического пути развития. В десять глав своего сочинения «Русская идея» Бердяев вместил и Петра, и декабристов с Радищевым, Белинского и Пушкина, Достоевского и Гоголя, славянофилов и Тютчева, Соловьева, Толстого, Герцена, Розанова, Чернышевского, Писарева и Ленина, Кропоткина и Бакунина, Михайловского, Леонтьева, Федорова, и культурное возрождение начала XX века. Конечно, Бердяев субъективен, и его оценки всецело отражают его собственные метафизические пристрастия, наконец, просто личные вкусы. Но все указанные фигуры – суть элементы русской идеи,

⁸ Н. Полторацкий пишет в статье «Русская религиозная философия»: «И.А. Ильин в корне отвергал Бердяева с теми его мотивами, которые он именовал бердяевщиной и даже белибердяевщиной» (См.: Полторацкий Н.П. Русская религиозная философия // Вопросы философии. 1992. № 2. С. 133 [12]).

которые не могут быть выброшены из ее органического состава, как бы этого не хотелось тому или иному ее интерпретатору. О себе он пишет следующее: «Я наследую традицию славянофилов и западников, Чаадаева и Хомякова, Герцена и Белинского, даже Бакунина и Чернышевского (несмотря на различие мирозозерцаний), более всего Достоевского и Толстого, Вл. Соловьева и Н. Федорова. Я русский мыслитель и писатель» [6, с. 25].

Как видим, Бердяев при всей своей субъективности проявил не только философскую честность, но и смелость, основанную на историзме. Правда – это историзм особого рода, который во многих отношениях открыт для критики. Например, у Бердяева почти «на нуле» познания в области истории русской науки, он совершенно исключает Д.И. Менделеева, одного из пионеров отечественного россиеведения, практически ничего не говорит об истории русской социологии, психологии, не упоминает ни В.И. Вернадского, ни К.Э. Циолковского, ни К.А. Тимирязева.

Разделял Бердяев и явные предубеждения, не выдерживавшие критики с точки зрения уровня научных знаний XX века. Например, его настаивание на «отрицательности византийского влияния» на русскую мысль выглядело явным анахронизмом, входило в противоречие с наличным уровнем тогдашней византологии и медиевистики (если иметь в виду работы Г.П. Федотова и Г.В. Флоровского по истории древнерусской мысли). К тому же этот тезис никак не вязался с его собственной высокой оценкой творчества Леонтьева, ориентированного на утверждение прямо противоположного мнения. Отсутствие у Бердяева солидных знаний в области древнерусской философско-богословской мысли отмечает также и один из ведущих специалистов по отечественному антиковедению М.Н. Громов⁹.

Много в «Русской идее» Бердяева и различного рода частных ошибок, спорных положений, натяжек, стремлений выдать желаемое за действительное. Несколько комично выглядело положение о том, что анархизм был, якобы, изобретением русской мысли; на самом деле, как известно, все главные разновидности русского анархизма – индивидуалистическая, коммунистическая, религиозная – имели соответствующие западные аналоги. С другой стороны, Бердяев явно недооценивал уровень профессиональной философской мысли в России, утверждая, что «Гегель совсем не был у нас предметом философского исследования» [14, с. 106] Это странное утверждение, несомненно, объяснялось тем, что, как философ, Бердяев вращался всегда вне академических кругов. Бердяевская недооценка русской профессиональной, университетской философии впоследствии надолго стала общим местом западной историографии русской философской мысли. Конечно, сам Бердяев не мог не знать, что один из его постоянных философских оппонентов Иван Ильин в 1918 г. с блеском защитил в Московском университете диссертацию «Философия Гегеля как

⁹ См.: Громов М.Н. Зарубежный период творчества Н.А. Бердяева // Русская философия в изгнании. Исследования и публикации / под общ. ред. акад. РАН Е.П. Чельшева, А.Я. Дегтярева. М.: РАН: Парад Москва, 2012 [13].

учение о конкретности Бога и человека», которая представляла собой новейшее слово европейского гегелеведения. Не мог не знать Бердяев и о существовании того всеобщего увлечения русскими философией Гегеля, о котором у Козьмы Пруткова сказано:

В тарантасе, в телеге ли
Еду ночью из Брянска я,
Все о нем, все о Гегеле
Моя дума дворянская [15, с. 245].

Очень спорными были также бердяевские заявления о том, что русское народничество не было законченной доктриной, что в России не было концептуально обоснованного либерализма и т.п.

Несмотря на указанные недостатки, список которых может быть и продолжен, бердяевская работа была, несомненно, новаторским сочинением. Это было первое после Второй мировой войны обобщающее произведение, посвященное анализу истории русской мысли. Солидная двухтомная «История русской философии» Василия Зеньковского появилась лишь в 1948–1950 гг. и далеко не сразу могла быть адаптирована к уровню западной читающей публики, практически незнакомой тогда с азами русской философской культуры.

К сожалению, значительной частью американских и западноевропейских русистов «Русская идея» была воспринята как своего рода «приглашение к субъективизму» в оценке русской мысли. И Бердяев не всегда виноват в этом. Дело в том, что его параллели, образы и сравнения, другие приемы его философского письма, имевшие в контексте «Русской идеи» специфическую метафизическую нагрузку, неискушенными славистами и историками русской мысли стали пониматься слишком буквально. Это стало питательной почвой для формирования целой серии предубеждений, штампов и стереотипов в вопросе о русском духе.

Многие символы русского духа для Бердяева не обязательно имеют какое-то конкретное историографическое подтверждение. Они свободно перемещаются в книге и «по вертикали», и «по горизонтали». В одном случае, Бердяев распространяет на идеи и течения русской мысли позднейшие или, наоборот, предыдущие явления и умонастроения. Так, Петр I для него – первый большевик, а Ткачев – предтеча ленинизма. В другом случае, Бердяев не видит принципиальной разницы между сосуществовавшими во времени направлениями, считая их однопорядковыми проявлениями религиозной энергии. Например, для него в определенном смысле нет существенной разницы между народничеством и славянофильством, а социалисты в чем-то сходятся с Толстым и т.п. Западные специалисты по *Russian studies*, не слишком озабоченные, особенно в первом поколении, соображениями историографической достоверности, стали пользоваться реинтерпретированной бердяевской методологией для доказательства разного рода вымышленных параллелей и конструкций, связывавших, например, инока Филофея со Сталиным, Ивана Грозного с Троцким и т.п.

Однако совершенно не востребуемым оказалось на Западе другое качество бердяевского философствования. Поздний Бердяев был убежден, что весь

XX век должен быть занят изживанием новоевропейского гуманизма, так же как и коммунизма. Россия – не Запад и не Восток, а Востоко-Запад, осуществляющий прорыв в новую сферу духа, в новое состояние общества, которое должно прийти на смену буржуазному индивидуализму и социализму. Особый интерес в этом отношении вызывали у Бердяева все «пореволуционные течения», все формы «пореволуционного сознания», основанные на целостном понимании России, например евразийство. Не соглашаясь ни с одним из возникших в русском зарубежье «пореволуционных течений» (в евразийстве, например, его не устраивал «этатический утопизм», не соответствовавший духу его философии персоналистского типа), Бердяев, тем не менее, видел здесь попытки осуществления нового «социально-религиозного синтеза».

Владимир Варшавский, автор замечательных мемуаров, в которых дано описание идей и жизни русского зарубежья, показал существование в эмиграции двух вариантов русской идеи, которую представляли, с одной стороны, «общественники-позитивисты», сторонники «евангельского по своему происхождению реформаторского замысла просветительства», а с другой стороны, «русские мессианисты», которые считали, что Россия «укажет выход из духовного тупика, в который завела Запад гуманистическая и рационалистическая традиция»¹⁰ [16, с. 310]. Варшавский считал, что, несмотря на принадлежность к «мессианистской» линии, русская идея Бердяева была «попыткой примирения правд двух враждующих лагерей русской интеллигенции».

Эта сторона бердяевского творчества остается не менее актуальной и сегодня, спустя 140 лет со дня рождения великого русского мыслителя. Как русский метафизик, Бердяев наверняка бы осудил попытки расчленения целостной метафизической картины русского национального духа на отдельные, произвольно выбранные фрагменты. Как известно, 90-е годы XX в. прошли под знаком радикальной деидеологизации (на самом деле – продвижения различных вариантов антикоммунистической идеологии). Идеи и учения, так или иначе связанные с обоснованием социализма, прошли путь от «поклонения к забвению», стали неупоминаемыми. Но в школьных и вузовских программах, внешне свободных от идеологизирования, на самом деле присутствуют идеологические зерна. Их можно назвать прагматическими и либеральными. Реформаторы образования хотели оторваться от советского прошлого (где с образованием было отнюдь не плохо), а на деле лишь усугубили разрыв с великой русской традицией. В этой связи уместно вспомнить известное изречение А.А. Зиновьева: «Целили в коммунизм, а попали в Россию»¹¹.

Для русского освободительного движения были традиционно свойственны идеи «долга перед народом», сочувствия «униженным и оскорбленным», жалостливости и сострадания, кенотизма, защиты угнетенного большинства,

¹⁰ См.: Варшавский В. Незамеченное поколение. М.: Изд-во «Русский путь»: Дом Русского Зарубежья им. Александра Солженицына, 2010. С. 310 [16].

¹¹ «Именно он (Александр Зиновьев) высказал горькую и печальную мысль-приговор – «Целили в коммунизм, а попали в Россию» (См.: «...А попали в Россию» // Литературная газета. 2012. № 43 (6390)).

названные Н.А. Бердяевым «почти святыми». Они, по Бердяеву, являются неотъемлемыми составными частями русской идеи. Знаменитый роман Чернышевского «Что делать?», оказавший огромное влияние на русскую интеллигенцию, Бердяев считал «художественно-бездарным», основанным на «очень жалкой и беспомощной философии». Вместе с тем Бердяев писал о нем следующее: «Социально и этически я совершенно согласен с Чернышевским и очень почитаю его. Чернышевский свято прав и человечен в своей проповеди свободы человеческих чувств и в своей борьбе против ревности в человеческих отношениях. При этом в книге его, столь оклеветанной правыми кругами, есть сильный аскетический элемент и большая чистота. Интересно, что сам Чернышевский, один из лучших русских людей, относился с трогательной, необычайной любовью к своей жене» [6, с. 86]. Надо сказать, что подобное незлобивое и положительное отношение к идеям Чернышевского разделял и другой классик русской идеи – Владимир Соловьёв, ценивший эстетику автора сочинения «Эстетические отношения искусства к действительности».

* * *

Ныне идеи любви и кенотизма, входящие, по Бердяеву, в состав русской идеи, оказались во многом забытыми, вытесненными идеями индивидуализма, личного успеха, конкурентоспособности, защиты прав и свобод отдельного человека – идеями, несовместимыми с самим коммунарным и антииндивидуалистическим духом русской идеи, о котором писал Бердяев. Пора, наконец, понять, что комплексное, интегральное изучение наследия русской мысли, без «редакционных правок» и заранее ожидаемых конъюнктурных результатов, самоценно и представляет огромное значение для ее дальнейшего существования. Одним из основоположников современного руссиеведения и был Николай Бердяев, прокладывавший пути к освоению всецелостности русского духа.

Юбилейный год со дня рождения Бердяева заставляет нас вспомнить о том, что на 2011–2014 гг. приходится череда юбилейных дат, связанных с памятью о видных представителях отечественной мысли, вошедших в пантеон русского освободительного движения. В 2011 г. состоялся 200-летний юбилей В.Г. Белинского, в 2012 г. исполнилось 200 лет со дня рождения А.И. Герцена, 2013 г. – двухсотлетие Н. П. Огарева, 2014 г. – двухсотлетие М.А. Бакунина. Эти имена, часто упоминаемые в «Русской идее» Бердяева, стали символами освободительного движения в том его исторически-первоначальном смысле, который связан с главным событием русской истории XIX века – «Положениями 19 февраля 1861 года о крестьянах, вышедших из крепостной зависимости». Однако эти юбилеи остались едва замеченными (если не сказать проигнорированными) современным российским общественным сознанием.

Многие ныне забываемые черты русского духа, отмеченные Н.А. Бердяевым, вполне могут быть реконструированы на основе обращения к его «Русской идее». Необходимо помнить только, что русская идея для Бердяева – это не сциентистское, или политизированное, а религиозно-философское понятие. Это, скорее, духовный образ, религиозная философия, несущая в себе печать

религиозно-философского духа самого Бердяева. Он был сторонником такого понимания русской идеи, в котором духовная quintessence русской жизни соединялась с его собственными духовными устремлениями. Их можно принимать или не принимать, но игнорировать их невозможно, ибо они стали фактом культуры, породили множество дискуссий, непрекращающихся и поныне.

Христианский универсализм В.С. Соловьева, соответствовавший всему строю его философии всеединства и органично связанный с идеей Ф. М. Достоевского о «всемирной отзывчивости» русской души, послужил основой для формирования классического варианта русской идеи, следовавшего в целом в «соловьевском» метафизическом русле, – в произведениях Е.Н. Трубецкого, В.В. Розанова, Л.П. Карсавина, С.Л. Франка, И.А. Ильина и др.¹². Общий дух соловьевского универсализма разделяли все теоретики русской идеи, в том числе и Бердяев, который писал: «Я приехал на Запад со своими русскими идеями. Но эти русские идеи были вместе с тем идеями универсальными. Я всегда был универсалистом по своему непониманию и вместе с тем всегда ощущал этот универсализм как русский» [6, с. 246–247]. Таким образом, соловьевская и бердяевская версии русской идеи не являются ее двумя противоположными полюсами, Бердяев как метафизик развил содержание русской идеи Соловьева. Он вовсе не отказался от христианской перспективы и христианского измерения русской идеи, но вместе с тем мощно заявил о существовании собственных национальных интересов России, что в его понимании как раз и является главным уроком и итогом последнего этапа развития русской мысли в XIX в. и начале XX столетия. В заключительной части своей книги он подчеркнул: «Русская мысль, русские искания начала XIX в. и начала XX в. свидетельствуют о существовании русской идеи, которая соответствует характеру и призванию русского народа» [14, с. 266].

Очевидно, что первоначальная оценка сочинения Соловьева о русской идее, данная в католических кругах, несколько не касалась его религиозно-философского содержания. Все то, что выражало содержание русской идеи Соловьева, сформулированной под влиянием идей Ф.М. Достоевского, – понимание сущности национального самосознания, национальной и мировой судьбы России, ее христианского наследия и будущности, несколько не интересовало католических богословов, которые текст Соловьева восприняли исключительно как «промемотию» о «практической форме воссоединения русской Церкви с Римом»¹³. Русскому читателю текст Соловьева стал доступен лишь в 1909 г. в переводе Г.А. Рачинского, опубликованном в 100-й книге журнала «Вопросы философии и психологии». Поэтому бердяевский вклад в философию русской идеи следует оценивать как воссоздание на новом витке истории ее классического варианта, предложенного Владимиром Соловьевым, и как итог развития русской мысли в XX столетии.

¹² См.: Маслин М.А. Русская идея // Русская философия. Энциклопедия. М.: Алгоритм, 2007. С. 474–476 [17].

¹³ См.: Соловьев В.С. Русская идея. С. 90.

Список литературы

1. Соловьёв В.С. Русская идея // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. 11. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1969. С. 89–118.
2. Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв: Жизнь и творческая эволюция / послесл. П.П. Гайдено; подгот. текста И. Г. Вишневецкого. М.: Республика, 1997. 431 с.
3. Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы / вступ. ст., сост. и примеч. З.Г. Минц. Л.: Сов. писатель, 1974. 351 с.
4. Соловьёв В.С. Письма к А.А. Фету // Соловьёв В.С. Собр. соч. Письма. Т. 3. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1970. С. 107–128.
5. Малая В.Г. Русская идея и национальный вопрос в творчестве Владимира Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2003. Вып. 6. С. 144–174.
6. Бердяев Н. А. Самопознание. Л., 1991. 448 с.
7. Н.А. Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. 1 / сост., вступ. ст. и примеч. А.А. Ермичева. СПб., 1994. 573.
8. Струве П.Б. О гордыне, велемудрии и пустоте // Н.А. Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. 1 / сост., вступ. ст. и примеч. А.А. Ермичева. СПб., 1994. С. 363–364.
9. Зайцев Б.К. Бердяев // Н.А. Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. 1 / сост., вступ. ст. и примеч. А.А. Ермичева. СПб., 1994. С. 383–389.
10. Федотов Г.П. Бердяев-мыслитель // Н.А. Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. 1 / сост., вступ. ст. и примеч. А.А. Ермичева. СПб., 1994. С. 437–446.
11. Левицкий С.А. Бердяев: пророк или еретик // Н.А. Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. 1 / сост., вступ. ст. и примеч. А.А. Ермичева. СПб., 1994. С. 501–517.
12. Полторацкий Н.П. Русская религиозная философия // Вопросы философии. 1992. № 2. С. 123–140.
13. Громов М.Н. Зарубежный период творчества Н.А. Бердяева // Русская философия в изгнании. Исследования и публикации / под общ. ред. акад. РАН Е.П. Чельшева, А.Я. Дегтярева. М.: РАН: Парад Москва, 2012. С. 96–115.
14. Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья / сост. М.А. Маслин. М.: Наука, 1990. С. 43–271.
15. Чижевский Д.И. Гегель в России. СПб.: Наука, 2007. 411 с.
16. Варшавский В. Незамеченное поколение. М.: Изд-во «Русский путь»: Дом Русского Зарубежья им. Александра Солженицына, 2010. 544 с.
17. Маслин М.А. Русская идея // Русская философия. Энциклопедия / под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Алгоритм, 2007. С. 474–476.

References

1. Solov'ev, V.S. Russkaya ideya [Russian Idea], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy, t. 11* [Collection of works], Bryussel': Izdatel'stvo «Zhizn' s Bogom», 1969, pp. 89–118.
2. Solov'ev, S.M. *Vladimir Solov'ev: Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya* [Life and creative evolution], Moscow: Respublika, 1997, 431 p.
3. Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya i shutochnye p'esy* [Poems and comic plays], Leningrad: Sovetskiy pisatel', 1974, 351 p.
4. Solov'ev, V.S. Pis'ma k A.A. Fetu [Letters to A.A. Fet], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy. Pis'ma* [Collection of works. Letters], Bryussel': Izdatel'stvo «Zhizn' s Bogom», 1970, vol. 3, pp. 107–128.
5. Malaya, V.G. Russkaya ideya i natsional'nyy vopros v tvorchestve Vladimira Solov'eva [Russian idea and national question about Vladimir Solovyov's work], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2003, issue 6, pp. 144–174.
6. Berdyaev, N.A. *Samopoznanie* [Self-knowledge], Leningrad, 1991, 448 p.
7. N.A. Berdyaev: pro et contra. *Antologiya* [N.A. Berdyaev: pro et contra. Antology], Saint-Petersburg, 1994, book 1, 573 p.

8. Struve, P.B. O gordyne, velemudrii i pustote [On pride, great wisdom and emptiness], *N.A. Berdyaev: pro et contra. Antologiya* [N.A. Berdyaev: pro et contra. Antology], Saint-Petersburg, 1994, book 1, pp. 363–364.
9. Zaytsev, B.K. Berdyaev [N.A. Berdyaev], in *N.A. Berdyaev: pro et contra. Antologiya* [N.A. Berdyaev: pro et contra. Antology], Saint-Petersburg, 1994, book 1, pp. 383–389.
10. Fedotov, G.P. Berdyaev-myslitel' [Berdyaev-thinker], in *N.A. Berdyaev: pro et contra. Antologiya* [N.A. Berdyaev: pro et contra. Antology], Saint-Petersburg, 1994, book 1, pp. 437–446.
11. Levitskiy, S.A. Berdyaev: prorok ili eretik [Berdyaev: prophet or heretic], in *N.A. Berdyaev: pro et contra. Antologiya* [N.A. Berdyaev: pro et contra. Antology], Saint-Petersburg, 1994, book 1, pp. 501–517.
12. Poltoratskiy, N.P. Russkaya religioznaya filosofiya [Russian religious philosophy], in *Voprosy filosofii*, 1992, no. 2, pp. 123–140.
13. Gromov, M.N. Zarubezhnyy period tvorchestva N.A. Berdyaeva [N.A. Berdyaev's work abroad], in *Russkaya filosofiya v izgnanii. Issledovaniya i publikatsii* [Russian philosophy in exile: research and publications], Moscow: RAN: Parad Moskva, 2012, pp. 96–115.
14. Berdyaev, N.A. Russkaya ideya [Russian idea], in *O Rossii i russkoy filosofskoy kul'ture. Filosofiy russkogo posleoktyabr'skogo zarubezh'ya* [About Russia and Russian philosophical culture. Russia's émigré community philosophers], Moscow: Nauka, 1990, pp. 43–271.
15. Chizhevskiy, D.I. *Gegel' v Rossii* [Gegel in Russia], Saint-Petersburg: Nauka, 2007, 411 p.
16. Varshavskiy, V. *Nezamechennoe pokolenie* [Unnoticed generation], Moscow: Izdatel'stvo «Russkiy put'»: Dom Russkogo Zarubezh'ya im. Aleksandra Solzhenitsyna, 2010, 544 p.
17. Maslin, M.A. Russkaya ideya [Russian idea], in *Russkaya filosofiya. Entsiklopediya* [Russian philosophy Encyclopedia], Moscow: Algoritm, 2007, pp. 474–476.

УДК 141:930(47)

ББК 87.3(2)61-07

Н.А. БЕРДЯЕВ КАК ИСТОРИОСОФ (К РЕКОНСТРУКЦИИ АКСИОМАТИКИ, СТРУКТУРОДИНАМИКИ И СМЫСЛОГЕНЕТИКИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА)

Д.Е. МУЗА

Донецкий национальный технический университет
ул. Артема, д. 58, г. Донецк, 83015, Украина
E-mail: dmuza@mail.ru

Рассматриваются историософские взгляды Н.А. Бердяева. Обосновывается позиция, в соответствии с которой историософия включает в себя ряд взаимосвязанных проблем: Россия, Восток и Запад; силы хаоса и культуры; гуманизм и антигуманизм (бесптиализм); Богочеловек и человекобог; дух и природа; дух и машина; прогрессистская и эсхатологическая перспективы. Показано, что аксиоматическим уровнем понимания истории является интрига в отношениях сверх-личного, личного и до-личного начал. Структуродинамика определяется как своеобразная диалектика взаимоотношений России и Запада, как «индустриально-капиталистическая система», как продукт модерна со своим иным христианством, библейским и древнегреческим мировоззрением. Смыслогенетика же принципиально связывается с христианством, с его уже явленными и пока ещё прикровенными истинами.

Ключевые слова: историософия Н.А. Бердяева, аксиоматика, структурогенез и смыслогенез всемирной истории, субъекты истории, «свобода духа как вечная истина».

**N.A. BERDYAEV AS A HISTORIOSOPHER
(TO RECONSTRUCTION OF AXIOMATICS, STRUCTURE DYNAMICS
AND SENSE GENETICS OF HISTORICAL PROCESS)**

D.E. MUZA

Donetsk national technical university
58, Artem St., Donetsk, 83015, Ukraine
E-mail: dmuza@mail.ru

N.A. Berdyaev's historiosophical views are considered in the article. The position according to which the historiosophy includes a number of the interconnected problems: Russia, East and West, powers of chaos and culture, humanity and anti-humanity (bestializm), God-person and person-god, spirit and nature, spirit and machine, progressivist and eschatological prospects is proved. It is shown that the axiomatic level of understanding of history is the intrigue in the super-personal relations, personal and pre-personal principles. Structure dynamics is defined as a special dialectics of relationship between Russia and the West, «industrial and capitalist system» as a modernist style product with its different (Christianity, bible and Ancient Greek outlook). Sense genetics essentially is connected with Christianity with its already appearing but hidden truth.

Key words: *N.A. Berdyaev's historiosophy, axiomatics, structure dynamics and sense genetics of world history, subjects of history, «freedom of spirit as eternal truth».*

Я проникнут темой истории...
Н.А. Бердяев

Хорошо известно, что Николай Александрович Бердяев включал в свои философские построения философию истории и её экстрактивную часть – историософию, причем в качестве важнейшего компонента своего философского мировоззрения. Так, в «Моем философском мирозерцании» (1937) он указывал на то, что «смысл истории должен иметь смысл для каждой человеческой личности, он должен быть соизмерим с её индивидуальной судьбой»¹. Вместе с тем философ четко формулирует экзистенциально-личностную задачу, прямо вытекающую из его историософии: «победа над смертоносным течением времени есть основная задача духа»². При этом сам человеческий дух, как считал философ, «бесконечный дух человека... сознает себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех планов бытия, всех миров»³.

Более определенно на данную тему Н.А. Бердяев высказался о своем историософском кредо в последний период творчества в знаменитом автобиографическом «Самопознании» (1949): «Я всегда имел особенный интерес к проблемам

¹ См.: Бердяев Н.А. Мое философское мирозерцание // Н.А. Бердяев о русской философии / сост., вступ. ст. и примеч. Б.В. Емельянова, А.И. Новикова. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. Ч. 1. С. 22 [1].

² Там же.

³ См.: Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 310 [2].

философии истории. Меня даже часто называют историософом. И этим я в традиции русской мысли, которая всегда была историософической» [3, с. 286].

Помимо этих саморефлексий, важен факт присутствия в обширнейшем наследии философа работ, непосредственно посвященных философско-исторической проблематике (например, «Судьба России», «Смысл истории», «Новое средневековье. Размышления о судьбе России и Европы», «Философия свободного духа», «Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи», «Русская идея», «Истоки и смысл русского коммунизма», «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого», «Опыт эсхатологической метафизики», «Царство духа и царство кесаря»). Работ, на первый взгляд хорошо изученных в общем контексте развития бердяевского мировоззрения. Для примера следует упомянуть анализ и оценку большинства из них, осуществленную Л.И. Новиковой и И.Н. Сиземской⁴.

Тем не менее в существующих реконструкциях и интерпретациях философско-исторических работ Н.А. Бердяева остается некоторая неопределенность в понимании его общих установок в отношении аксиоматики, логики и телеологии исторического процесса. В частности, это обстоятельство выражается в идущей от В.В. Зеньковского идее «самосковывания» сознания философа романтическими переживаниями и наступающей вследствие этого субъективации всех сфер философствования, включая философию истории⁵. Следуя такой логике, практически все исторические темы приобретают у философа весьма редуционистский вид, поскольку история по большей части предстает как «неудача духа», как нескончаемое торжество объективации, от которой, собственно, и нужно оттолкнуться. Само же устремление к «концу объективного мира», взятое в эсхатологическом модусе, мыслится при этом как логический финал, причем в виде разрешавшейся некогда центральной дихотомии: творчество – объективация.

Но этот спор – по большому счету – о самой метафизике истории, которая, если отталкиваться от двух парадигмальных для мыслителя версий истолкования реальности, должна укладываться в прокрустово ложе гностицизма и христианства. Например, как показал в своем исследовании С.А. Титаренко, основные категории бердяевской философии – «безосновное», «познание» и «мир» – могут трактоваться в логике взаимообогащения.

Ниже постараемся показать, что бердяевская философия истории и историософия имеют иные мировоззренческо-методологические основания, а их импликации заслуживают более тщательного анализа и оценки. В частности, в ракурсе часто упускаемых исследователями из поля зрения – категории субъектов исторического процесса как главных действующих в рамках христианской историософии лиц.

При этом ведущей презумпцией нижеследующих рассуждений является утверждение о том, что предметом бердяевской историософской мысли высту-

⁴ См.: Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории: курс лекций. Изд. 2-е, доп. М.: Аспект Пресс, 1999. С. 353–380 [4].

⁵ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2. Л.: Эго, 1991. С. 76 [5].

пает исторический процесс как таковой, взятый в исходной христианской редакции. Но философ в известной степени не удовлетворяется предшествующими опытами моделирования истории христианскими мыслителями (Августин, Шеллинг, Гегель, позитивисты, Вл. Соловьев), продумывая, прописывая и корректируя собственную версию исторической динамики. И, прежде чем прийти к её окончательной редакции, по нашему мнению, содержащейся в таких его работах, как «Опыт эсхатологической метафизики», «Царство духа и царство кесаря», «Истина и Откровение. Прологомены к критике Откровения», «На пороге новой эпохи», философ выразил ряд интуиций в своих ранних работах, интуиций, легших в основу теории исторического процесса.

Реконструируя эту аксиоматику, хочется обратить внимание на принципиальную укоренённость бердяевской мысли в русской историософии (А.С. Хомяков, К.Н. Леонтьев, Ф.М. Достоевский, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев). В частности, нужно подчеркнуть важные аллюзии к принципиальным соображениям А.С. Хомякова и К.Н. Леонтьева, высказанных ими относительно движущих сил и субъектов исторической драмы.

Так, в книге, посвященной отцу славянофильства, «Алексей Степанович Хомяков» (1912) Н.А. Бердяев четко акцентирует внимание на следующем: «В основании его (Хомякова – Д.М.) философии истории лежат две идеи: во-первых, та идея, что движущим началом исторической жизни народов является вера, во-вторых, идея противоборства двух начал в истории человечества – свободы и необходимости, духовности и вещественности» [7, с. 96]. Собственно структурирование и динамизация процессов древней, средней и Новой истории осуществляется на основе этих «сил» и «стихий». Но этот идейный фундамент (кушитство и иранство, их имманентное противостояние) позволяет выйти на более масштабную тему – тему культурно-цивилизационной миссии Востока, Запада и России в мировой истории. «Россия, Восток и Запад – вот мировая тема, над которой предстоит работать нашему поколению и поколениям ближайшим» [7, с. 157].

Отсюда, между прочим, понятен крен мысли Бердяева в сторону той проблематики, которая реализуется в «Душе России» и цикле статей, непосредственно посвященных событиям первой мировой войны, русской революции и гражданской войны. Здесь философ прямо говорит о том, что Россия и Европа вступают в «великую неизвестность, в новое историческое измерение». Естественно, что для его расшифровки, а значит, обнаружения тенденций и потенциалов этих исторических субъектов, нужны особые методологические приемы, способные схватывать за социально-политической феноменологией глубинно-сущностные пласты духовного порядка.

Разгадывая тайну, сосредоточенную в душе России, мыслитель находит, что она может быть описана при помощи антиномического метода. Последний позволяет увидеть в душе России антиномию государственности / безгосударственности, антиномию универсализма / национализма, антиномию свободы / деспотизма [8]. Но, несмотря на эти фундаментальные противоречия, первая мировая война должна выявить в русском народе его лучшие качества («абсолютный дух России»), а через них решить всемирно-исторический воп-

рос воссоединения России и Европы, мира в целом. Но этому мировому призванию – по целому ряду внутренних и внешних причин – не суждено было осуществиться. Главная из них – революция, с её двоящимися Христовыми и антихристовыми интенциями. Она, к сожалению, не открывает новой «эпохи углубления», «эпохи творчества». Напротив, в России революция привела к тем чудовищным последствиям, которые были артикулированы и оценены Бердяевым в работе «Философия неравенства».

Но этой эмоционально-накаленной позиции, хотя и мировоззренчески-фундированной⁶, предшествовала теоретическая проработка сюжетов, посвященных ценностям и идеалам двух типов обществ, сформировавшихся в рамках проекта модерны. В этом отношении вполне закономерно обращение к культурно-цивилизационным и аксиолого-антропологическим транскрипциям, которые проделали К.Н. Леонтьев и О. Шпенглер. Первый гениально показал, что весь цивилизационный процесс в Европе, пройдя фазис «цветущей сложности», вывел её народы к «вторичному смесительному упрощению» (с торжеством буржуазности, либеральных глупостей, демократии, эстетической пошлости и людей «среднего типа»), в то же самое время пророчествовал о крайних путях России. «К.Н., – писал Бердяев, – с необычайной проницательностью предвидел, что русский народ не остановится ни на каких умеренно-конституционных формах и устремится к самому крайнему и предельному» [10, с. 257]. Конечно, речь здесь не только о том, что Россия неспособна вместить рационалистический тип мышления, формальное право, прагматизм, религиозную холодность (нейтральность), но и об их нигилистически-духовном преодолении.

Второй, согласно Бердяеву, двойится в своей аналитике и оценках. Относительно положения Европы Бердяев указывает на интуицию О. Шпенглера о грядущем «мировом городе цивилизации» с торжеством техники и технических решений – взамен старой культуре с ядром в виде религии, философии и искусства⁷. Однако все это складывается в противоречие с тенденцией торжества германского империализма над иными культурно-политическими проектами. Правда, при этом важна одна оговорка (она связана как с книгой «Закат Европы», так и с «Пруссачеством и социализмом»)⁸. Достаточно скромно оценивая понимание О. Шпенглером роли России в мировых делах, Бердяев говорит о его позиции, как о позиции «с противоположного конца утверждаемого славянофильства»⁹.

⁶ При ответе следователю на вопрос о своих политических убеждениях философ заявил: «Являюсь сторонником христианской общности, основанной на христианской свободе и христианском равенстве, которые не осуществимы ни одной партией, т.е. не согласен ни с буржуазным обществом, ни с коммунизмом» [9, с. 214].

⁷ См.: Бердяев Н.А. Предсмертные мысли Фауста // Бердяев Н.А. Падение священного русского царства: Публицистика 1914–1922 / вступ. ст., сост. и примеч. В.В. Сапова. М.: Астрель, 2007. С. 898–899 [11].

⁸ См.: Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории // Всемирно-исторические перспективы. Т. 2 / пер. с нем. и примеч. И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1998. 606 с. [12]; Шпенглер О. Пруссачество и социализм / пер. с нем. Г.Д. Гурвича. М.: Праксис, 2002. 240 с. [13].

⁹ См.: Бердяев Н.А. Предсмертные мысли Фауста. С. 902.

Тем не менее Шпенглер толкует о ней как о «новом мире», который идет на смену «умирающему Западу». Но сам этот мир, по мнению Шпенглера, остается непроницаемым для западного ума, в отличие от русского, способного чувствовать душу Европы, находится с нею «во внутреннем общении»¹⁰.

На наш взгляд, высказанные применительно к проблематике «Заката Европы» положения нуждаются в уточнении. Думается, что заслуживает внимание позиция О. Шпенглера как «внешнего наблюдателя» динамики русско-сибирской цивилизации. Здесь, прежде всего, бросается в глаза то обстоятельство, что автор «Заката Европы» физиогномически распознал в культурно-историческом процессе на равнинах Евразии некоторую двойственность. Её фиксация была осуществлена им через понятие «псевдоморфоз» – вливания энергии души молодой культуры в «пустотную форму чужой жизни». В пределе «псевдоморфоз» указывает на окостенение чувств, невозполнимую растрату коллективных душевных сил на отрицание заимствованной формы. При этом Киевская и Московская Русь для него были тем культурным комплексом, который объективировал глубоко скрытый прасимвол «примитивной русской души». Роль субъектов киевско-московской Руси играют княжеские и боярские роды, а также митрополиты и патриархи. С основанием же Петербурга берет своё начало «псевдоморфоз» русской культуры (с её «примитивным московским царизмом» как единственной исторической формой!) – в сторону освоения западной династической формы.

Особенно ценным в этом контексте кажется наблюдение немецкого автора над процессом перерождения общества в новую субъектность под влиянием чужой и притом разлагающейся культуры. По сути дела, элита, начавшая и проводившая модернизацию, не добила желаемого: сословия по западному образцу не возникли, зато возникло два чуждых мира – «господ» и крестьян. Причем последним, живущим вне истории, «была навязана искусственная и неподлинная история», задан вектор уподобления гештальту западной цивилизации. Для этого и «были заведены поздние искусства и науки, просвещение, социальная этика, материализм мировой столицы»¹¹. Этому делу Петра, считал О. Шпенглер, нашлось немало продолжателей, среди которых Лев Толстой и большевики.

Роль Толстого как пророка-художника, по мнению Шпенглера, состояла в изобличении социальной неправды петрова проекта, в отрицании европейских порядков и ценностей, всецелом ниспровержении чуждой фаустовской формы. Такой романтический – по сути – порыв порождает феномен русской интеллигенции, творцов великой русской литературы, которые, в конце концов, подчинившись цивилизации, отстаивали «политэкономическое подобие правды». Но если Толстой это отрицание вел как метафизик, веровавший в способность синтетической (оригинальная версия христианства, буддизм, учение о мировой воле А. Шопенгауэра) метафизики исправить положение, то большевистская фаза псевдоморфоза этой способности уже лишена, хотя и

¹⁰ См.: Бердяев Н.А. Предсмертные мысли Фауста. С. 902.

¹¹ См.: Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. С. 198.

определяется как метафизическое отрицание. При этом большевики как «внутренний субъект» цивилизационных процессов не тождественны народу, ибо по своим «творческим» импульсам («низменной ненависти» к Московскому царству) чужды глубинным запросам народной души, её тоске по собственной культурной форме, по собственной будущей большой истории.

В данной ситуации псевдоморфо́за единственным средством самопознания и идентификации народа, языком выражения его душевных движений, служило, и должно послужить в будущем, православие, считает немецкий автор¹². Он делает вывод о том, что спектр исторических возможностей русско-сибирской цивилизации целиком и полностью определяется наличием в народной культуре «души края»¹³. В этой оценке оба мыслителя сходятся.

Но, говоря о единственном субъекте историотворчества – русском народе, Шпенглер подыскивает того, кто бы смог выразить семантику во многом потенциального мира высокой русской культуры, которая угадывается из произведений другого гения великой русской литературы – Достоевского (творца культуры будущего тысячелетия): «...такая душа смотрит поверх всего социального. Вещи этого мира представляются ей такими маловажными, что она не придает их улучшению никакого значения. Никакая подлинная религия не желает улучшить мир фактов»¹⁴. Но тогда спрашивается: куда всё-таки она смотрит и что является предметом её заботы?

Используемый Шпенглером зрительный образ на самом деле является образом, указывающим на основную культурно-цивилизационную интенцию. Она «нащупывается» в романах Достоевского и связывается с героями – носителями исконной душевности и творцами релевантной культурной формы (Алеша Карамазов). Её (интенции) экспликация, с одной стороны, дает возможность понять коренное отношение русско-сибирской культуры к культуре фаустовской, а значит, уточнить макросоциальную идентичность через отношения с «другим»; с другой, и более значимой стороны – схватить ту предметность, на которую она направлена и с которой связывает свою историческую судьбу. Размышляя о возможности оживления собственной культуры, Шпенглер пишет: «Нет ничего обманчивее надежды на то, что русская религия будущего оплодотворит западную. В этом ныне не должно было бы быть сомнений: русский нигилизм, направляя свою ненависть против государства, знания, искусства, направляет её также против Рима и Виттенберга, дух которых сказался на всех формах западной культуры и разрушается вместе с ними. Русский дух отодвинет в сторону западное развитие и через Византию непосредственно примкнет к Иерусалиму» [13, с. 154].

Как видим, в работах немецкого философа более-менее четко определены координаты духовного и социального бытия России, чего нельзя сказать о Н.А. Бердяеве и его работах тех лет. Конечно, нужно отдать должное его гениальной интуиции относительно «Духов русской революции», обобщенных им

¹² См.: Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. С. 198.

¹³ Там же. С. 201.

¹⁴ Там же. С. 200.

на образном материале русской классической литературы (Гоголь, Достоевский, Толстой). Литературы, как им верно показано, пророческой!

Но, в пределе, его тогдашние обобщения указывают на несостоятельность русской души что-либо противопоставить «европейскому нигилизму» (М. Хайдеггер) за счет самостоятельного тяготения к нигилистической крайности. Причем важно то, что она касается церкви и культуры, общества и самого человека. В логике Бердяева – человека «подпольного» типа, как человека европейской цивилизации, открывшего низшие миры и пригласившего в них всех остальных. Причем здесь – контрастен русский дух, генерировавший и переживший социальные катаклизмы как момент просветления («Бесы», а за ними «Братья Карамазовы»). Но меонизм меонизму – рознь, и русский и европейский пути, прежде чем сойтись¹⁵, должны быть распознаны феноменолого-аксиологически.

Однако философ не стал останавливаться на критике и интерпретации взглядов указанных мыслителей, подготовив весьма неожиданный ход мысли, сопряженный с идеей «нового средневековья», с наступившей «варваризацией», с вторжением в европейский культурный круг сил хаоса. В этом контексте возникают параллели с антично-средневековой и средневеково-возрожденческой культурными традициями. Однако основной аксиологический нерв проходит по линии гуманизм – антигуманизм. Собственно, эта дихотомия явилась во многом той объяснительной моделью, которую использовал целый ряд русских мыслителей – С.Л. Франк, о. Сергей Булгаков, Л.П. Карсавин и сам Н.А. Бердяев.

В этой связи неслучайным кажется утверждение о том, что старый, устойчивый общественный и культурный космос подорван рождением и торжеством «человекобога» взамен прежней человеческой природе, тем не менее в своей земной фактуре соотносённого с Богочеловеком. Генезис этого существа он объясняет следующим микро- и макросоциальным образом: а) в новой истории главной доминантой объявлена свобода; б) свобода истолкована как индивидуализация или освобождение индивида от принудительного порядка бытия; в) индивидуалистический дух генерирует либерализм, демократию, парламентаризм, конституционализм, юридический формализм, гуманистическую мораль, рационалистическую и эмпирическую философию; г) практически все процессы детерминированы «безудержной похотью жизни»¹⁶.

Отсюда следует то, что сейчас принято маркировать терминами «глобальные процессы» и «глобальные проблемы»: неограниченный рост народонаселения, неограниченный рост потребностей, тотальное ослабление духовной жизни (её нивелировка). Словом, философ дает понять то, как вообще конституировалась «индустриально-капиталистическая система», которая в свою очередь «изменила весь характер человеческой жизни, весь стиль её, оторвав жизнь человеческую от ритма природы»¹⁷. Но отношение человеческого духа к при-

¹⁵ На чем сегодня настаивают участники проекта «Н.А. Бердяев и единство европейского духа» [14].

¹⁶ См.: Бердяев Н.А. Новое средневековье // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1994. С. 416–420 [15].

¹⁷ Там же. С. 420.

роде, согласно Бердяеву, составляет основу исторического процесса (!)¹⁸. Но это отношение как раз и различается на Западе и в России, в том числе (и главным образом), из-за последовательной элиминации христианства из структуры жизненного процесса. Тем не менее именно оно, по твердому убеждению философа, ответственно за смыслогенез истории, равно как его исторические оппоненты, этот смыслогенез деформирующие и подменяющие.

Вообще, этот мировоззренческий вывод о тупиковости пути западной цивилизации, на наш взгляд, фундирован принципом космичности христианства: «Христианство и было великой силой просветления тьмы, претворения хаоса в космос», а «церковь есть охристовленный космос»¹⁹. Поэтому на фоне общего кризиса (культуры, социальности, личности) продуцируется тезис о том, что только Церковь может стать духовным центром исторического процесса, поскольку она не может быть в стороне от претензий на душу человека, культуру и ценности той антихристианской цивилизации, которая выпестована Европой.

Тем не менее философ ставит главный вопрос, указывающий на основную интригу наступившей эпохи: «Во имя чего должно было совершиться освобождение?»²⁰. Развернутый ответ на него он попытается дать в более поздних работах, и прежде всего таком мировоззренчески-и-методологически важном тексте, как «Смысл истории». В нём как раз и просматривается обоснование бинарной структуры (греческой и еврейской) европейского сознания и тех импликаций, которые с нею связаны. Её оригинальная расшифровка касается, в том числе, указания на комплиментарную логику небесной и земной историй. Для философа аксиоматично, что «история – не только откровение Бога, но и ответное откровение человека Богу», т.е. некая процессуально-событийная рамка, где подтверждается идея о том, что человек – дитя Божие, а не «дитя мира»²¹. Напротив, реальное конституирование человека как «дитяти мира» объясняется отпадением человека от божественного источника своего бытия, любви и свободы, а также поглощением его низшими, подчеркнуто объективированными стихиями. В частности, это выражается в следующем: «Машиной, развитием материальных производительных сил пытался человек (Ренессанса и Нового времени. – Д.М.) овладеть природными стихиями, но вместо этого он становится рабом созданной им машины и созданной им материальной социальной среды» [16, с. 142].

Собственно такой ход мысли, при сохранении перспективы христианского гуманизма и его аскиологического обрамления, становится ведущим. Недаром в этой и других работах с определенной настойчивостью мотивированно реализуется тема прогресса и конца истории.

Реализация этой проблематики, на наш взгляд, представляет наиболее интересный и оригинальный пласт бердяевской мысли. В этом отношении це-

¹⁸ См.: Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 176 с. [16].

¹⁹ См.: Бердяев Н.А. Новое средневековье. С. 426, 430.

²⁰ Там же. С. 416.

²¹ См.: Бердяев Н.А. Смысл истории. С. 61.

лесообразно обратить внимание на следующие важные положения его историософии, на структурогенез и новые исторические смыслы. Во-первых, это твердое убеждение в том, что практически вся объективная история бесчеловечна и безлична, в особенности, её последняя – индустриально-капиталистическая – эпоха. Во-вторых, обнаружившая себя в интерьере этой эпохи дегуманизация двуспектна: с одной стороны, она направлена на натурализацию человека и его бытия, а с другой – на их тотальную технизацию. В-третьих, именно наступившая после первой мировой войны эпоха, с её ведущей дегуманизирующей тенденцией, как никогда ранее выдвинула на первый план «тему о человеке», о его культурных и духовных опорах.

В этом плане Н.А. Бердяев заявляет о невозможности редукции человека к образу природы, равно как невозможности его редукции к образу машины, поскольку человек есть образ и подобие Божие²². Но важно понять и другое: несмотря на кажущуюся великую прогрессию в социальной, политической и материальной сферах, в мире начался «обратный космический процесс», т.е. преодоление христианского, греческого и библейского «ценностно-смысловых универсумов». Именно на этом пути манифестируют себя либерализм, коммунизм и фашизм – эти главные идеологические проекты эпохи модерна. Помноженные на экономическую и техническую доминанты, они по-новому размечают русло истории, в котором должны обосноваться новые субъекты исторического процесса – разнообразные структуры «технизированного капитализма», массы, переформатированные расовые, национальные и интернациональные образования.

В конце концов эти новые исторические силы и субъекты становятся диктаторскими по отношению к человеческому духу, к подлинной свободе и творчеству. Они по своей сути есть тотально-воплощенная объективация, об опасности которой многократно свидетельствовал Н.А. Бердяев. Главным образом, как профанирующие цели и ценности творческого духа человека. В качестве иллюстрации к сказанному приведу слова Г.Х. фон Вригта из статьи о русском мыслителе: «Индустрия и основанная на науке технология продолжают свое неудержимое шествие по свету, увлекая за собою сбитые с толку национальные государства к неизвестной цели. Не похож ли этот марш без цели на скитания несчастного Ивана Карамазова и его печальный конец после того, как он отдал свою душу дьяволу? Это не трактовка самого Бердяева, но мне кажется вполне возможным, что он согласился бы с ней» [18, с. 246].

Альтернатива же здесь одна, и она связана с требованием осуществления «революции духовной и моральной», «революции во имя человека, во имя личности, во имя всякой личности»²³. Причем эта революция, как думал философ, должна восстановить иерархию ценностей. Но каковы эти ценности? Ответ мыслителя неожидан: историческое христианство во многом не справилось со

²² См.: Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 327 [17].

²³ См.: Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире. С. 345.

своей космической и исторической миссиями, поскольку не сумело защитить человека и его свободу от посягательств нечеловекообразных социокультурных форм. Ему на смену в качестве стабилизирующего макроисторического фактора должна прийти новая духовность, способная «вновь гуманизировать человека, общество, культуру, мир»²⁴.

Но как мы знаем, вскоре вторая мировая война²⁵ развеяла эти надежды, и акцентные бердяевской мысли логично начинают смещаться в сторону подчеркнуто эсхатологических ожиданий. Об этом, в частности, говорит тот факт, что в марте 1944 года, когда философу исполнилось 70 лет, произошел очевидный перелом в войне, Красная армия успешно развивала наступление, Париж был освобожден от оккупантов... На этом фоне его, по свидетельству очевидцев, не покидало чувство усугубляющегося «смутного состояния мира», которому пока не видно конца²⁶. Однако не объективный фон этих переживаний, а емкость души и дальное действие духа мыслителя позволили ему высказать ряд принципиальных соображений о грядущих аккордах исторической трагедии.

Во-первых, среди тенденций предстоящей эпохи он сумел разглядеть парадоксальную антропологическую перспективу, а именно, «новый человек Советской России» и «новый человек мира Америки». Эти два сюжета имеют общие черты: это «производительный», «технический человек», он поклоняется силе и успеху, беспощаден к слабым, он движим духом соревнования и при этом лишен духовных запросов как таковых²⁷. Во-вторых, сформированные в рамках коммунизма и капитализма социальные утопии и предложенные человечеству в качестве окончательных, притом нормативных, не отвечают критерию духовности в личностном плане («духовность должна преобразовать, а не подавлять страстную природу человека»²⁸). В-третьих, сама духовность связана либо с эсхатологией индивидуальностей, либо эсхатологией всемирно-исторической²⁹. В-четвертых, эсхатология представляется как «откровение эсхатологическое», которому предшествуют все прелести эпохи модерна: богооставленность, тоска, механизация и опустошение природы, механизация и секуляризация истории... В-пятых, индивидуальное спасение как главная нравственная задача связано со спасением других, как предельно масштабной, космо-исторической задачей. Собственно, все замыкается на «богочеловеческое творчество», на преобразование и просветление жизни.

Все эти пункты, тем не менее, связаны не только с концом всемирной истории, но и с новой грядущей эпохой Духа, о которой мечтал философ. Она

²⁴ См.: Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире. С. 362.

²⁵ Война для Бердяева – это всегда суд над историей.

²⁶ См.: Волкогонова О.Д. Бердяев. М.: Молодая гвардия, 2010. С. 351 [19].

²⁷ См.: Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря / сост. и послесл. П.В. Алексеева; подгот. текста и примеч. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1995. С. 351 [20].

²⁸ См.: Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 323 [21].

²⁹ Там же. С. 325.

будет пневмократической и никакой другой, поскольку «свобода же духа, совести, мысли, слова, творчества имеет абсолютный характер и зависит не от царства Кесаря, а от Царства Божьего»³⁰.

Итак, реконструкция историософии Н.А. Бердяева выявила вполне определенные аксиоматические, структурные и динамические характеристики исторического процесса, предстающие в связном виде как метафизика истории. В ней экзистенциальная диалектика божественного и человеческого, в том числе взятая в ракурсе фундирующих (античной и христианской) эпох, а также эпоха гиперпротиворечий (эпоха модерна) служат основным моделирующим средством. Но важно и другое: эксплицируемые в рамках эпохи модерна субъекты, события и процессы не могут отменить творческого (созидательного) образа человека, хотя отрицают реального исторического человека. И попытки воздвигнуть на его место «новых людей» обречены на неудачу, прежде всего в силу несоразмерности их духа природе, истории и божественному откровению. Этот вывод звучит весьма актуально, тем более после редукции человека к архитектонике глобального мира.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Мое философское мировоззрение // Н.А. Бердяев о русской философии / сост., вступ. ст. и примеч. Б.В. Емельянова, А.И. Новикова. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. Ч. 1. С. 19–25.
2. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 254–600.
3. Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Междунар. отношения, 1990. 336 с.
4. Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории: курс лекций. Изд. 2-е, доп. М.: Аспект Пресс, 1999. 399 с.
5. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2. Л.: Эго, 1991. 270 с.
6. Титаренко С.А. Специфика религиозной философии Н.А. Бердяева. Ростов-н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 2006. 288 с.
7. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. Томск: Изд-во «Водолей», 1996. 160 с.
8. Бердяев Н.А. Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности // Бердяев Н.А. Падение священного русского царства: Публицистика 1914–1922 / вступ. ст., сост. и примеч. В.В. Сапова. М.: Астрель, 2007. С. 17–206.
9. Протокол допроса Н.А. Бердяева от 18 августа 1922 г. // Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК – ГПУ. 1921–1923 г. / вступ. ст., сост. В.Г. Макарова, В.С. Христофорова; коммент. В.Г. Макарова. М.: Русский путь, 2005. С. 214–216.
10. Бердяев Н.А. Константин Леонтьев (очерк из истории русской религиозной мысли) // Н.А. Бердяев о русской философии. Ч. 1 / сост., вступ. ст. и примеч. Б.В. Емельянова, А.И. Новикова. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. С. 149–287.
11. Бердяев Н.А. Предсмертные мысли Фауста // Бердяев Н.А. Падение священного русского царства: Публицистика 1914–1922 / вступ. ст., сост. и примеч. В.В. Сапова. М.: Астрель, 2007. С. 889–902.

³⁰ См.: Бердяев Н.А. Россия и новая мировая эпоха // Бердяев Н.А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения / сост. и предисл. В.Г. Безносова, примеч. Е.В. Бронниковой. СПб.: РХГИ, 1996. С. 325 [22].

12. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории // Всемирно-исторические перспективы. Т. 2 / пер. с нем. и примеч. И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1998. 606 с.
13. Шпенглер О. Пруссачество и социализм / пер. с нем. Г.Д. Гурвича. М.: Праксис, 2002. 240 с.
14. Н.А. Бердяев и единство европейского духа / под ред. В. Поруса. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея Первозванного, 2007. 336 с.
15. Бердяев Н.А. Новое средневековье // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1994. С. 406–464.
16. Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 176 с.
17. Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 317–362.
18. Вригт Г.Х. фон. Три мыслителя. СПб.: Русско-балтийский информационный центр БЛИЦ, 2000. 255 с.
19. Волкогонова О.Д. Бердяев. М.: Молодая гвардия, 2010. 390 с.
20. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря / сост. и послесл. П.В. Алексеева; подгот. текста и примеч. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1995. С. 288–356.
21. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 254–357.
22. Бердяев Н.А. Россия и новая мировая эпоха // Бердяев Н.А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения / сост. и предисл. В.Г. Безносова, примеч. Е.В. Бронниковой. СПб.: РХГИ, 1996. С. 310–326.

References

1. Berdyaev, N.A. Moe filosofskoe mirosozertsanie [My philosophical world view], in *N.A. Berdyaev o russkoy filosofii* [N.A. Berdyaev about the Russian philosophy], Sverdlovsk: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta, 1991, part 1, pp. 19–25.
2. Berdyaev, N.A. Smysl tvorchestva. Opyt opravdaniya cheloveka [Sense of creativity. Experience of a justification of the person], in Berdyaev, N.A. *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [Philosophy of freedom. Sense of creativity], Moscow: Izdatel'stvo «Pravda», 1989, pp. 254–600.
3. Berdyaev, N.A. *Samopoznanie (opyt filosofskoy avtobiografii)* [Self-knowledge (experience of the philosophical autobiography)], Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya, 1990, 336 p.
4. Novikova, L.I., Sizemskaya, I.N. *Russkaya filosofiya istorii* [Russian history philosophy], Moscow: Aspekt Press, 1999, 399 p.
5. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii* [History of the Russian philosophy], Leningrad: Ego, 1991, vol. 2, part 2, 270 p.
6. Titarenko, S.A. *Spetsifika religioznoy filosofii N.A. Berdyaeva* [Specifics of N.A. Berdyaev's religious philosophy], Rostov-na-Donu: Izdatel'stvo Rostovskogo universiteta, 2006, 288 p.
7. Berdyaev, N.A. *Aleksey Stepanovich Khomyakov* [Alexey Stepanovich Homyakov], Tomsk: Izdatel'stvo «Vodoley», 1996, 160 p.
8. Berdyaev, N.A. Sud'ba Rossii. Opyty po psikhologii voyny i natsional'nosti [Destiny of Russia. Experiments on war and nationality psychology], in Berdyaev, N.A. *Padenie svyashchennogo russkogo tsarstva: Publitsistika 1914–1922* [Falling of a sacred Russian kingdom: Publicism 1914–1922], Moscow: Astrel', 2007, pp. 17–206.
9. Protokol doprosa N.A. Berdyaeva ot 18 avgusta 1922 g [The protocol of interrogation of N.A. Berdyaev of August 18, 1922], in *Vysylka vmesto rasstrelya. Deportatsiya intelligentsii v dokumentakh VChK – GPU. 1921–1923 g.* [Dispatch instead of execution. Intellectual's deportation in documents VChK – GPU. 1921–1923], Moscow: Russkiy put', 2005, pp. 214–216.

10. Berdyaev, N.A. Konstantin Leont'ev (ocherk iz istorii russkoy religioznoy mysli) [Konstantin Leontyev (a sketch from history of the Russian religious thought)], in *N.A. Berdyaev o russkoy filosofii* [N.A. Berdyaev about the Russian philosophy], Sverdlovsk: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta, 1991, part 1, pp. 49–287.

11. Berdyaev, N.A. Predsmertnye mysli Fausta [Agonal thoughts of Faust], in Berdyaev, N.A. *Padenie svyashchennogo russkogo tsearstva: Publitsistika 1914–1922* [Falling of a sacred Russian kingdom: Journalism 1914–1922], Moscow: Astrel', 2007, pp. 889–902.

12. Shpengler, O. Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoy istorii [The Decline of the West. Sketches of morphology of world history], in Shpengler, O. *Vsemirno-istoricheskie perspektivy* [World-wide and historical prospects], Moscow: Mysl', 1998, vol. 2, 606 p.

13. Shpengler, O. *Prussachestvo i sotsializm* [Prussachestvo and the socialism], Moscow: Praksis, 2002, 240 p.

14. *Berdyaev N.A. i edinstvo evropeyskogo dukha* [Berdyaev N.A. and unity of the European spirit], Moscow: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andrey a Pervozvannogo, 2007, 336 p.

15. Berdyaev, N.A. Novoe srednevekov'e [New Middle Ages], in Berdyaev, N.A. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva* [Philosophy of creativity, cultures and arts], Moscow: Iskusstvo, 1994, vol. 1, pp. 406–464.

16. Berdyaev, N.A. *Smysl istorii* [Sense of history], Moscow: Mysl', 1990, 176 p.

17. Berdyaev, N.A. Sud'ba cheloveka v sovremennom mire [Destiny of the person in the modern world], in Berdyaev, N.A. *Filosofiya svobodnogo dukha* [Philosophy of free spirit], Moscow: Respublika, 1994, pp. 317–362.

18. Vright, G.Kh. fon. *Tri myslitelya* [Three thinkers], Saint-Petersburg: Russko-baltiyskiy informatsionnyy tsentr BLITs, 2000, 255 p.

19. Volkogonova, O.D. *Berdyaev*, Moscow: Molodaya gvardiya, 2010, 390 p.

20. Berdyaev, N.A. *Tsarstvo Dukha i tsarstvo Kesarya* [Kingdom of Spirit and kingdom of the Caesar], Moscow: Respublika, 1995, pp. 288–356.

21. Berdyaev, N.A. Ekzistentsial'naya dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo [Existential dialectics of divine and human], in Berdyaev, N.A. *O naznachenii cheloveka* [About appointment of the person], Moscow: Respublika, 1993, pp. 254–357.

22. Berdyaev, N.A. Rossiya i novaya mirovaya epokha [Russia and new world era], in Berdyaev, N.A. *Istina i otkrovenie. Prolegomeny k kritike Otkroveniya* [Truth and revelation. Prolegomena to Revelation criticism], Saint-Petersburg: RKhGI, 1996, pp. 310–326.

УДК 130(47)

ББК 87.3(2)61-07

«ИНОМУ СОЗНАНИЮ ПРЕДСТАНЕТ И ИНОЙ МИР»: О ФИЛОСОФСКОМ ПРИЗВАНИИ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА

Т.Д. СУХОДУБ

Центр гуманитарного образования Национальной Академии наук Украины

ул. Трёхсвятительская, д. 4, г. Киев, 01001, Украина

E-mail: borftat@mail.ru

Излагаются подходы к пониманию Н.А. Бердяевым смысла философии и задач, стоящих перед философом в современном мире. Подчёркивается, что призвание быть философом означало для Бердяева отношение к философии как к жизненному делу («акту

жизни»). На основе анализа его философской антропологии, экзистенциально понимаемой онтологии, учения о духе обосновывается положение, что «философия духовности» Бердяева есть опыт создания «философии сопротивления» социальной репрессивности как результата исторического процесса поглощения индивидуального всеобщим, коллективным, безличным, и одновременно поиск иных вариантов развития культуры, общества, человека.

Показано, что философская рациональность как общая характеристика бердяевских текстов, стиль, категориальный строй мышления философа не столько создают иррациональную линию развития неклассической философии, сколько закладывают основы принципиально иной философии – нового «модерна», главная характеристика которого заключается в совмещении абсолютного измерения бытия с жизненным, универсального с индивидуальным. В этом контексте дан анализ основных принципов философии Бердяева: целостности, персональности, свободы, человечности, коммуникативности, диалога, соборности, практичности. Рассмотрено концептуальное объяснение Н.А. Бердяевым «трагичности» положения философа в обществе, причин общественной невостребованности, недейственности философии. Раскрывается идея Бердяева о том, что культура должна противостоять всякой репрессивности и рабству, а «новая» культура требует и «новой» философии, ориентированной на персонализм, примат «свободы над бытием».

Ключевые слова: философия Н.А. Бердяева, призвание философа, персонализм, дух, духовный опыт, дуализм свободы и необходимости, целостный человек, личность, культура, свобода, рабство.

«OTHER MIND COULD FACE THE OTHER WORLD»: ON THE SUBJECT OF NIKOLAI BERDYAEV'S PHILOSOPHICAL MISSION

T.D. SUKHODUB

Center of Humanities, National Academy of Sciences of Ukraine

4, Tryokhsvyatitelskaya str., Kiev, 01 001, Ukraine

E-mail: borftat@mail.ru

In the publication the author discusses the ways, in which N.A. Berdyaev interpreted sense of philosophy and challenges a philosopher faces in contemporary. Berdyaev emphasized that philosopher's mission was to regard philosophy as «the act of life». Based on the analysis of his philosophical anthropology, existential ontology, his study of spirit, the author proves that Berdyaev's «philosophy of spirituality» was an effort to form «a philosophy of resistance» to social repression, resulted in the individual's dissolution within the universal, collective, and impersonal. Besides, it was an effort to search alternative ways of culture, society, and person. Berdyaev's philosophical rationality, his style, and categorial thinking do not belong to the so called irrational line of non-classical philosophy. Conversely, they formed a basis for a totally different philosophy – a new «modern», the main characteristic of which is the coincidence of the absolute dimension of existence and life, of the universal and the individual. Within this context, the main principles of Berdyaev's philosophy are analysed: integrity, personality, freedom, humanity, communication, dialogue, conciliarity, practicality. A particular focus is on Berdyaev's way of explaining «the tragedy» of philosopher in society, its reasons. Berdyaev's idea that culture should be and can be any repressive culture of resistance and slavery is revealed. The «new» culture requires the «new» philosophy, which focuses on the primacy of personalism and «freedom over being».

Key words: N.A. Berdyaev's philosophy, philosopher's mission, personalism, spirit, spiritual experience, dualism between freedom and necessity, person of integrity, personality, culture, freedom, slavery.

Со времени «нового» открытия¹ в 80–90-е годы минувшего столетия имени и философии Н.А. Бердяева на родине², знакомства с его идеями в иных исторических обстоятельствах, нежели те, свидетелем которых он был, о философе пишут охотно и довольно много. Кажется, уже нет тем, которые бы не стали предметом диссертационного или монографического анализа, научно-философского или публицистического дискурса: философская антропология и философия пола и любви; метафизика свободы и творчества и персоналистская перспектива истории; идеи соборности и эсхатологизма; проблемы дегуманизации общества, объективированного мира и экзистенциального субъекта, революции и войны, власти и общества, силы и насилия и др. Философским умом Бердяева, уникальностью его личности, неординарностью жизненной судьбы восхищаются и критически оценивают, находят аргументы для трактовки его учения как философии будущего века и традиционно упрекают в «публицистичности», несистематичности мысли. Его философский стиль любят и признают авторитетность его позиции, как, впрочем, и раздражаются, не принимая ни манеру его метафизических размышлений, ни его видение мира, ни его подходы к разрешению

¹ Об обстоятельствах, предшествующих этому «новому» открытию, свидетельствует, в частности, правнук С.А. Бердяева Ю.А. Данилов-Бердяев, который вспоминал, как, будучи подростком, он услышал по сконструированному детекторному приёмнику о смерти великого философа: «...западные радиостанции (в том числе, «Голос Америки», «Свобода») – все говорят о том, что скончался великий философ. И фамилия его Бердяев. А у меня мама Бердяева, бабушка Бердяева. Значит, у меня вопросы возникли... И мне дали понять, что при нынешних условиях лучше эту тему не затрагивать» (см.: Відкриття Міжнародних Бердяєвських читань у Києві (19-20.03.1999) // *Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі: Український часопис російської філософії* // Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Київ, 2003. Вип. 1. С. 618–620).

² Слова о «трудной» любви «родины» к философу запоминаются с первого прочтения его «опыта философской автобиографии» («Самопознания»), ибо рассказывают больше непосредственно написанных слов о трагическом положении философа в мире, о всегда (и неустранимо) сложных взаимоотношениях с властью. И хотя одиночество философа предопределено поставленными им задачами философствования, это понимание не спасает от горького чувства разрыва с тем, что наиболее дорого. «Но у меня было и горькое чувство, – делится философ своими впечатлениями от встреч с «советскими людьми из посольства». – Я очень известен в Европе и Америке, даже в Азии и Австралии, переведен на много языков, обо мне много писали. Есть только одна страна, в которой меня почти не знают, это моя родина. Это один из показателей перерыва традиции русской культуры. <...> Вопрос о возвращении на родину для меня очень болезненный. Именно философу возвращаться в Россию не имеет смысла. Сердце сочится кровью, когда думаю о России, а думаю очень часто» (Бердяев Н.А. *Самопознание (опыт философской автобиографии)* // Бердяев Н.А. *Собрание сочинений*. Изд. 2-е испр. и доп. Париж, 1983. Т. 1. С. 387 [1]).

проблем. Всё, как всегда, – так было раньше, при жизни философа³, так есть и сейчас⁴. Но стал ли Бердяев более понятен и близок нынешним по-

³ Не претендуя на исчерпывающий ответ в отношении оппонентов Бердяева, приведём в качестве примера типичные, как представляется, упрёки, которые, пожалуй, и теоретическими-то разногласиями не назвать, так как дело касается, скорее, специфического, смыслового прочтения текста мыслителя и отражает откровенную позицию критика, желающего быть, образно говоря, «по ту сторону баррикад». Так, в рецензии Эллиса на статью Н. Бердяева «Декадентство и общественность» читаем: «В статье Н. Бердяева мы опять встречаем требования поработить искусство, правда, на этот раз не “жизни”, понятой в узком смысле слова, – жизни, т.е. ближайшим нуждам человека, но – “бытийственной красоте”; “мистической реальности”; “теургическому действованию”; “новой плоти” и т.д. Искусство, конечно, ничего не выигрывает от такой подмены, потому что опять из него хотят сделать только средство, только особого рода “муку-Геркулес” для выращивания мистиков» (Эллис. В защиту декадентства. По поводу статьи Н. Бердяева «Декадентство и общественность» // Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции / сост. и коммент. В.В. Сапова. М., 2009. С. 301–304). Интересно, что ответ, интеллигентный по форме и интеллектуально-глубокий по содержанию, последовал от З.Н. Гиппиус, уместившей смысл данной критики, по сути, в одну фразу: «...г. Эллис говорит “мимо” Бердяева; Бердяев об этом, а г. Эллис совсем о другом, о своём. Если бы г. Эллис не был ослеплён своим “направлением” и если бы направление это не было чуждо мыслям вообще и бердяевским в частности, – он, конечно, нашёл бы у Бердяева другой, более любопытный материал для спора. И не испугался бы, как ребёнок, слова “средство”, до которого “низводит” Бердяев искусство» (Гиппиус З.Н. Из дневника журналиста. Декаденты и сознание // Там же. С. 313–319).

⁴ См., например: Мареев С.Н. Миф о Бердяеве. М., 2012. 288 с. Автор монографии не принимает за реальное описанное Бердяевым положение человека в современном социальном мире, угнетаемого одновременно господствующими индивидуализмом и коллективизмом как основополагающими принципами общественного обустройства, сомневаясь, соответственно, в целесообразности и истинности персоналистского учения философа: «Он (Бердяев. – Т.С.) ищет «третий» путь. И он находит его в «персонализме». Но, в сущности, персонализм – это межучебная позиция: немножко того, немножко этого, но органического синтеза не получается, а получается био-социальный урод... <...> Где же истина? Истина, часто говорят, посередине. Но, как заметил Гёте, посередине лежит не истина, а проблема. Истина – это синтез противоположностей, снятие противоположностей, когда одно переходит в своё иное. Этого диалектического снятия Бердяев не знает, он вообще не владеет классической диалектикой взаимоперехода противоположностей. Он ищет «золотую середину» и в отношении индивидуализма и коллективизма находит её в новом словечке, «персонализм». Всякое вообще словоблудие гораздо на всякие новые слова». Подход, как видим, жёсткий, но и он «мимо» – автору как будто невдомёк, что речь идёт о категориях и реальности другого порядка, что персонализм – это вовсе не объединение индивидуализма и коллективизма и никак не отрицание существующих в человеке индивидуально-личного и социального (связанного с обществом, коллективом) начал. Речь идёт о принципиально иной концептуализации личности, общества. «Персонализм – это позиция ни вашим, ни нашим. Не индивидуализм и не коллективизм», – пишет С.Н. Мареев (Указ. соч. С. 109). Согласимся с ним в том, что весьма важно опираться в исследовании на диалектику, как, впрочем, и отличать её от «формальной» логики. Складывается впечатление, что автору очень хочется применить в социальном смысле закон *исключенного третьего* (хотя в этом аспекте он как раз и не работает), чтобы ответить наверняка – «нашим» или «вашим» служит бердяевский персонализм? А дело-то заключается в том, что своим учением о личности и духе философ как раз и стремился прервать эту особую порядка «логику», действующую (и в истории) по принципу «или-или», нацеливающую на обязательный выбор – с кем и против кого? Эту установку (я бы сказала «баррикадного» сознания – если не с нами, то против нас) и пытался преодолеть Н.А. Бердяев. Выбор его был другим, основывался на ином человеке, ищущем в определённом смысле «третий» путь, иное измерение бытия, оставляющее, прежде всего, место для диалога людей. Т. Манн говорил о критике как «скрытой нежности». Эта невысказанная, к сожалению, С.Н. Мареевым «нежность» к Николаю Александровичу лишила, на наш взгляд, его критическую оценку бердяевской философии продуктивности, ведь смысл критики – не в недialeктическом отрицании позиции другого.

колениям людей, а его учение – действенным ориентиром развития современной культуры? Востребован ли ныне философ, неизменно говоривший о свободе как категории индивидуальной и «аристократической», о творчестве как призвании человека, об обществе как «духовном содружестве», о личности, зажатой в современную эпоху в тисках атомарного индивидуализма или тоталитарного коллективизма; изменила ли его личная борьба за личностного (не массового) человека, устойчивого в своей человечности благодаря воспитанной в себе культуре свободы и потому не подверженно-го новым-старым мифологемам «комфортной» жизни или исключительно революционного пути обновления общества; сделало ли его личное сопротивление утверждающимся в XX веке новейшим формам идеократической власти *д р у г и м и* человека и мир? Вопросы, конечно, риторические, но как хотелось бы ответить на них положительно⁵.

Рассмотрим эти вопросы сквозь призму темы, которая служит исходной для понимания всех других, – философии как проблемы философии – в контексте того, как она представлена в творчестве «великого киевлянина», как называли Бердяева современники, «русского философа», как идентифицировал себя он сам: «Я русский мыслитель и писатель. И мой универсализм, моя вражда к национализму – русская черта» [1, с. 10]. «Многострунной личностью», взявшей «трепет эпохи в себя», назвал философа Андрей Белый⁶.

Философия была и есть особый предмет размышления для философов, так как вне решения вопроса – что есть философия? – невозможно осознавать себя в качестве философа. Р. Музиль называл поэтов «особым подвидом рода человеческого», осознающих «острее всех других ... безнадежное одиночество нашего «Я» в мире и меж людей»⁷. То же следует отнести и к философам, которые, не ропща на судьбу, готовы пройти нелёгким путём человека, сначала «беспокойного», потом – «нестерпимого», наконец, «преступника»⁸, и, несмот-

⁵ Пишу эти строки, когда в родном и любимом городе Николая Александровича осень снова переходит в зиму... – пору уже почти привычных «революций». На Крещатике развёрнут написанный огромными буквами призыв-лозунг: «Революции – да, имитации – нет!», а киевскими улицами беззастенчиво-уверенно шагают самые свободные из всех «свободных» революционеров... Но душа, тем не менее, тревожится – чем громче говорят о свободе, тем отчётливее понимаешь, что негромкой поступи свободного Философа Город в который раз (и год!) не расслышит... Его фигура по-прежнему в тени, образно говоря, на другой стороне улицы... Правый радикализм, в отличие от бердяевских времён, научился рядиться в несвойственные национализму одежды. Однако «*Dum spiro, spero*».

⁶ См.: Белый Андрей. Из воспоминаний о русских философах / публ. Дж. Мальмстада // Минувшее. Исторический альманах. 1990. № 9. С. 326–351.

⁷ См.: Музиль Р. Очерк поэтического познания // Литературная учёба. 1990. Кн. 6. С. 187–189.

⁸ Именно так описывает В.С. Соловьёв путь познания Сократа, «повторившийся» (в кьеркегоровском смысле) не один раз в судьбах мыслителей последующих исторических эпох (См.: Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. / общ. ред. и сост. А.В. Гудыги, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др. М., 1988. Т. 2. С. 582–625).

ря на такую «перспективу», п р и з ы в а ю щ и х себя к исполнению особого долга, осознаваемого только теми, кто принял в себя свою личную «философскую веру». Что касается Бердяева, то в этом смысле его «преступления» как философа (в приговоре, образно говоря, обернувшиеся «философским парходом») были задолго предначертаны. Движение к этому событию началось ещё тогда, когда в отроческие годы пришло понимание, что желание (которое он осознавал как *призвание*) быть философом – это не просто склонность, умение выполнять определённого рода интеллектуальную работу, составляющую личный интерес, но и назначение, себе данное; смысл, который не постигается, а утверждается, причём не в познании, а в практическом действии; это служение, к которому никто не может п р и з в а т ь человека, вменить ему как жизненное дело, кроме него самого. «Я очень рано сознал своё призвание, – писал Н.А. Бердяев, – ещё мальчиком, и никогда в нём не сомневался. То было, прежде всего, призвание философа, но особого рода философа, философа-моралиста, философа, занятого постижением смысла жизни и постоянно вмешивающегося в жизненную борьбу для изменения жизни согласно с этим смыслом» [1, с. 101].

Такое отношение к философии, понимаемой не как отвлечённое умозрение, а как способ преобразования жизни, подмечали в Н.А. Бердяеве многие современники. Вот какую оценку этих его усилий даёт С.Л. Франк, на первый взгляд, как будто отрицая философичность бердяевского творчества, но с тем только, чтобы высветить его особый философский путь и тягу к поиску действенной философии. «Бердяев – совсем не “философ”; – подчеркнута категорично утверждает Франк (но далее разворачивая из этого отрицательного суждения важнейшую для философа оценку – умение вопрошать и отвечать), – если под философией разумеет построение систематического и объективно обоснованного мировоззрения. Но он несомненно настоящий мыслитель; у него всегда есть множество новых и оригинальных идей, он способен смотреть на вещи со своей собственной точки зрения и прежде всего обладает редкими свойствами правдолюбия и внутренней независимости, вне которых невозможно подлинное духовное творчество» [2, с. 344]. Франк, на наш взгляд, подметил важнейшую для всех, кто избрал путь истинно философского познания, черту: такие мыслители живут всегда в двух измерениях – *экзистенциальном*, характеризующем личность философа (его пребывание в «герменевтическом круге» развивающегося многие века философского знания), и *ценностно-смысловом*, определяющем перспективы философии в конкретном социальном пространстве и времени. Последнее особенно значимо, так как выказывает непосредственно те социально-исторические пределы, в которые философу суждено б ы т ь (творчески действовать, быть понимаемым или, напротив, конфликтовать, оставаться одиноким и непринятым...) в земном измерении своей жизни. Причём отведенное философу время и творческие, скажем так, удачи зависят во многом от степени восприимчивости современников к культуре философского мышления. Именно это определяет реальные возможности «проявления» философии в обще-

ственных делах, её социальную действенность⁹. У Бердяева эти два среза человеческой активности, направленные на себя, своё творческое призвание, и на социальный мир, практически не различимы. О нём не скажешь, используя известный афоризм Георга Лихтенберга «Он торговал чужими мнениями. Он был профессор философии», так как даже не теоретически «обоснованным» выбором, а именно убеждением Бердяева было принципиально иное: «Философия может быть лишь моей, хотя это не значит, что я замкнут в себе, в моей философии. Настоящая философия, которой действительно что-то открывается, есть не та, которая исследует объекты, а та, которая мучится смыслом жизни и личной судьбы. Философия и начинается с размышления над моей судьбой» [3, с. 240].

В силу именно этой идейной установки, проблемные философские вопросы, поставленные им, были предельно индивидуализированы, а сам он как личность «подпадал» под них, как теперь подпадаем под бердяевские философские вопросно-ответные «посылы» и мы. Он для себя лично решал, в чём заключается глубинная правота «левой идеи» («Правда и ложь коммунизма», если воспользоваться названием статьи Бердяева в первом номере журнала «Эспри») и чем принципиально отличается «русский коммунизм» от классической марксистской доктрины. И в этом его решении весьма много поучительного для нынешнего времени. Так, критикуя марксизм в качестве идеологии, несущей в себе «идол коллектива», в то время как сам философ чувствовал себя «духовно, религиозно и философски» «антиколлективистом», Бердяев, тем не менее, подчёркивал, что признаёт в этом социально-политическом учении «социальную правду». В нём была «несомненная правда против лжи капитализма, лжи социальных привиле-

⁹ Этот аспект философской деятельности всегда был важен для Николая Александровича. Неслучайно его статья «Философская истина и интеллигентская правда» в сборнике «Вехи» (1909), критически анализирующем феномен русской интеллигенции, посвящена была именно «отношению к философии» данного социального слоя (см.: Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Интеллигенция в России: сб. ст. 1909–1910 / сост., коммент. Н. Казаковой; предисл. В. Шелохаева. М., 1991. С. 24–42). В среде интеллигенции Бердяев выделил две нетождественные друг другу, прежде всего по ставящимся перед собой задачам, части – «интеллигенция в широком, общенациональном, общеисторическом смысле этого слова» и «интеллигентщина» (или «кружковая интеллигенция»). Принципиальным основанием различения этих двух «интеллигентских миров» философ считал именно отношение к философии, по сути – отсутствие у значительной части интеллигенции глубокого интереса к философской культуре. «Консерватизм» и «косность» этой группы интеллигенции удивительным образом, как подмечал философ, соединяются с вниманием к «...последним европейским течениям, которые никогда не усваивались глубоко. <...> ...отношение к философии было так же мало культурно, как и к другим духовным ценностям: самостоятельное значение философии отрицалось, философия подчинялась утилитарно-общественным целям. <...> Высокую философскую культуру можно было встретить лишь у отдельных личностей, которые тем самым уже выделялись из мира «интеллигентщины» (там же. С. 24–25). Такое незрелое отношение интеллигенции к философии привело, как и предугадал философ, к тому, что и д е и (даже в основе гуманные) как основания деятельности радикально настроенной интеллигенции подмяли под себя жизнь (никогда не укладывающуюся в отвлечённые схемы), нарушили преемственность в духовном, социально-историческом развитии страны.

гий»¹⁰, поэтому философ признавался: «Я не чувствовал себя вполне легко и свободно, не мог слишком ударять по марксизму, так как всё время чувствовал мир, в отношении которого марксизм был прав» [1, с. 398]. Его скорее пугало то, что эта социальная правда была отдана на откуп массовых движений, ориентированных на тоталитарно оформленную, жестко идеологическую программу, очень легко притупляющую нравственное начало в человеке, заменяя его «коллективной совестью». И то и другое губительно и для человека и для общества, так как на этой основе возникает странная (антигуманная) диалектика цели и средств: «Нравственный момент в человеческой жизни теряет всякое самостоятельное значение. И это есть несомненная дегуманизация. Цель, для которой оправдываются всякие средства, есть не человек, не новый человек, не полнота человечности, а лишь новая организация общества. Человек есть средство для этой новой организации общества, а не новая организация общества – средство для человека» [4, с.149]. И хотя «коллективную совесть» Бердяев называет метафорой, однако именно это понятие свидетельствует о реальной дегуманизации общественных связей и отношений, так как выражает подмену нравственности «целесообразностью» действий во имя якобы интересов коллектива. «Человеческое сознание перерождается, – подчёркивает мыслитель, – когда им овладевает идолопоклонство. Коммунизм как религия (а он хочет быть религией) есть образование идола коллектива. Идол коллектива столь же отвратителен, как идол государства, нации, расы, класса, с которыми он связан» [1, с. 283].

На этой почве поклонения общности, культа коллективизма (неважно, на какой основе замешанного), очень легко рождается революционная психология, а вслед за ней и властные претензии радикально настроенных сил, деятельность которых составляет уже предмет веры идущих за ними, отказавших себе (во имя... значимости общих ценностей) в праве на критическую оценку. Появляя бóльшую притягательность веры, нежели знания, в политическом движении, Н.А. Бердяев анализирует два крыла внутри «русского коммунизма» – ортодоксальное (революционное) и критическое (реформаторское). Значимость этого анализа заключается в том, что философ находит «праформу» развития революционных событий: идея – массы – тотальность. «Для революционера, – пишет он, – нет отдельных сфер, он не допускает дробления... <...> Тоталитарность во всём – основной признак революционного отношения к жизни. Критический марксизм мог иметь те же конечные идеалы, что и марксизм революционный, считающий себя ортодоксальным, но он признавал отдельные, автономные сферы, он не утверждал тотальности» [4, с. 87]. Исходя же из тотальности как принципа, революционная часть русских марксистов, согласно Бердяеву, показала пример того, как может быть «велика власть идеи над человеческой жизнью, если она тотальна и соответствует инстинктам масс»¹¹ [4, с. 88]. При этом революционные уверения в гуманных целях на деле, как можно наблюдать и ныне, оборачиваются в политических баталиях противников серьёзными по-

¹⁰ См.: Бердяев Н.А. Самопознание. С. 283.

¹¹ См.: Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955. С. 88 [4].

терями человечности, нравственности, а то и человеческими жертвами. Революции легко теряют свои цели, пользуясь завоёванными средствами. Так, Бердяев показывает, что построенный в стране «государственный капитализм» способен эксплуатировать не меньше частного, а те, кто получил власть, почувствовав её вкус, уже и не желают коренных изменений жизни. Таким образом, результатом революции является ситуация, когда «воля к власти станет самодовлеющей и за неё будут бороться, как за цель, а не как за средство»¹².

Главную же проблему революционных трансформаций общества Бердяев видит не в идее самой по себе, а в том, что ею «вооружается» коллектив, масса людей, теряющая в своём радикально проявляемом «заединстве» искомые ценности. Бердяев понимает, что без *культуры личности* общество не прогрессирует. Отсюда, пожалуй, его твёрдое: «Я сторонник социализма, но мой социализм персоналистический, не авторитарный, не допускающий примата общества над личностью, исходящий из духовной ценности каждого человека, потому что он свободный дух, личность, образ Божий. Я антиколлективист, потому что не допускаю экстерниоризации личной совести, перенесение её на коллектив» [1, с. 283].

Также, сквозь призму личностного интереса, Бердяев критически оценивает такие социально-политические доктрины, как консерватизм и социализм, интернационализм и национализм, либерализм и анархизм, демократия и т.д. Обратим внимание на оценку философом последней, наиболее популярной ныне. Главный недостаток демократии философ видит в том, что «в основу демократии не была положена воля к повышению жизни, к качеству и ценности. Никаких новых ценностей сама демократия из себя не создаёт и не может создать. Она строится вне всякой мысли о ценности в содержании жизни. И всеуравняющая демократическая эпоха человеческой истории есть понижение качественного, ценностного содержания жизни, понижение типа человека. Демократия не имела интереса к воспитанию высокого человеческого типа, и потому она бессильна создать лучшую жизнь» [5, с. 135]. Бердяев считает, что можно признать демократию как одно из «подчинённых начал общественной жизни», но не как «верховное начало»¹³.

Личностно вовлекается философ в ткань метафизических поисков и тогда, когда ставит вопрос о сложнейшей диалектике цивилизации и культуры, кото-

¹² См.: Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 105.

¹³ Столь критическую оценку доктрина демократии заслуживает, согласно Н.А. Бердяеву, потому, что вызывает существенно важные для понимания положения человека в обществе вопросы. Назовём вслед за Бердяевым некоторые из них. Несёт ли большинство знание (истину) о «правильном» общественном устройстве? Допустим ли количественный критерий в определении направленности общественного развития? Как понимать, *кто* есть народ (проявляется ли он в количестве)? Имеет ли свобода коллективное измерение? Как видим, всё это неспроста вопросы. Чтобы найти путь к их решению, задумаемся в некоторые бердяевские ответы: «правда и истина может быть в меньшинстве, а не в большинстве, и даже всегда она бывает в меньшинстве»; «в ваших демократиях господствует человеческое количество, и вы думаете, что за ним стоит народ»; «свобода аристократична, а не демократична, она обращена к личности, а не к массе. Ваша же общественная свобода может быть самой страшной тиранией, она может превратиться в порабощение всех» (см.: Бердяев Н. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. 2-е изд. испр. Париж, 1970. С. 134, 138, 144 [5]).

рию не разгадать, если не понять специфический способ доказательства, имеющий место в философии – опыт человека и человечества. Этот опыт, кстати, не обязательно будет опытом достижений, но и ошибок, если, допустим, не понять и не принять, что «культура есть явление глубоко индивидуальное и неповторимое. Цивилизация же есть явление общее и повсюду повторяющееся»¹⁴. Опыт истории показывает, что принуждение к идеологически выверенной «культуре» возможно (допустим, при власти тоталитарно определяемого и извне по отношению к личности вводимого закона), но это уже будет вовсе не культура, а определённого порядка политический режим. В культуре действуют иные законы. «Благородство всякой истинной культуры, – утверждает Н.А. Бердяев, – определяется тем, что культура есть культ предков, почитание могил и памятников, связь сынов с отцами. Культура основана на священном предании»¹⁵. Объясняя кризис культуры, философ исходит из того, что «трагический конфликт», разворачивающийся в мире, лишь на поверхности отражает противостояние «левого» и «правого», «революционного» и «реакционного». Эти политические срезы неполно представляют социальную картину. Реальное же противостояние людей связано с непониманием и взаимным неприятием двух человеческих типов: те, кто, говоря бердяевским языком, живёт «творчеством, духовными исканиями, идеями, поэзией жизни», никогда не сойдутся с другими, живущими собственными «интересами, аппетитами, прозой жизни». В этих обстоятельствах философ ставит вопрос о культуре в контекст того, а как собственно существовать человеку в культуре, если признавать, что она возможна во внутренне разорванном, конфликтующем обществе? Размышляя над этой проблемой, ещё в начале XX века Н.А. Бердяев написал: «Человеческая культура двойственна в корне своём, но никогда ещё эта двойственность не была такой обострённой, трагичной и угрожающей, как в нашу эпоху. <...> Кошмар, о котором мы говорим, являлся во все революционные эпохи и давил сложных, ощущающих права на вечность людей. Эта двойственность непреодолима и трагична...» [6, с. 257]. Отсюда, из тревожного ощущения или предчувствия возможного культурного «слома», Бердяев обращается к теме культуры. Н.А. Бердяев был одним из первых критиков культуры классического модерна, но, в отличие от современных «постмодернистов»¹⁶, он пытался сохранить основание, вне которого культура перестаёт существовать, разрушается как культ человечности. Речь идёт о культурной преемственности, проявляющейся в

¹⁴ См.: Бердяев Н. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. С. 218.

¹⁵ Там же.

¹⁶ М.В. Силантьева, анализируя с позиций экзистенциальной диалектики Н.А. Бердяева современную культуру, которая почти устойчиво сейчас определяется как постмодернизм, обращает внимание на такие подмеченные философом основания культуры, как неоднозначность, «излом», трагедия, а также заложенные в ней возможности преодоления, преображения, спасения. Эти культурные начала, вычлененные Бердяевым, справедливо, на наш взгляд, расцениваются М.В. Силантьевой как условия преодоления и нынешнего кризиса: «...эта характеристика культуры оказывается востребованной в современной ситуации, когда тенденции распада и собирания вновь столкнулись в бесконечно долго длящемся противостоянии смысла и абсурда в рамках культурной ситуации постмодернизма» (Силантьева М.В. Философия культуры Н.А. Бердяева и актуальные проблемы современности. М., 2005. 220 с. С. 54).

ориентации на категорию вечного (универсального), ценностно общезначимого. Так, философ утверждал: «Мы не можем уже верить в теории «прогресса», которыми увлекался XIX век и в силу которых нарождающееся будущее всегда должно быть лучше, прекраснее и отраднее прошедшего. Мы более склонны верить, что лучшее, прекрасное и отраднее находится в вечном, а не в будущем, и что было оно и в прошлом, насколько прошлое приобщалось к вечному и творило вечное» [7, с. 21–22].

Проблема культурного самоопределения человека, условий его существования в культуре проходит через всю историю философии XX века: экзистенциализм, структурализм, постструктурализм (постмодернизм) так или иначе отражали проблемные ситуации взаимоотношения человека с культурой, вырабатывали свои способы существования человека в культуре, представляли культурные нормы человеческого бытия, рождая своеобразный стиль мышления, письма и жизни, создавали особый категориальный строй, свои специфические жанры философствования. А по сути шла выработка «новой» философской культуры, рождающейся в контексте оппозиции к рационализму Просвещения и немецкой классики, способной быть философией сопротивления, преодолевающей идеологические манипуляции и утверждающей человека в иных способах культурного бытия. Однако сколь разительны предлагаемые подходы. Для примера сравним в некоторых аспектах опыт бердяевского философствования и «постмодернистского» мышления. Если для постмодернизма важно выйти за границы личностного самосознания (при этом предельно расширив сферы сознания, характеризующие культуру), то для экзистенциально-персоналистской установки, в парадигме которой мыслит Бердяев, принципиально сохранить личностное самосознание, опереться на него, вернуть человеку право на индивидуальный выбор при персональной ответственности за него. Бердяеву чрезвычайно важно обосновать право быть личностью, соразмерной миру, но никак не частью и не фрагментом его. Утверждая эту соразмерность личности миру и даже её приоритетность, философ пишет: «Тайна личности, её единственности, никому не понятна до конца. Личность человеческая более таинственна, чем мир. Она и есть целый мир. Человек – микрокосм и заключает в себе всё» [1, с. 11]. Если постмодернизм видит своей задачей выработку таких стратегий человеческого поведения, которые могли бы дать человеку возможность жить в децентрализованном, плюралистическом мире, то бердяевский персонализм исходит из того, что такая децентрализация является разрушительной для человека и его культуры. «Утеряв духовный центр бытия, – уверяет Николай Александрович, – человек утерял и свой собственный духовный центр. Такая децентрализация человеческого существа была разрушением его органического строя» [7, с. 23]. Если постмодернизм вкладывает в человека способность деконструировать любой текст культуры, то бердяевская философия нацеливает человека, напротив, на творение культурного текста, созидание культуры, на творчество как призвание и оправдание человека, ведь, согласно Бердяеву, «творческий акт имманентно присущ лишь лицу, личности как свободной и самостоятельной мощи. Творчеством может быть названо лишь то, что порождено самобытной субстанцией, обладающей мощью прироста мощи в мире» [8, с. 360].

Иначе говоря, логика бердяевской философии принципиально иная – критикуя «модерн», он не отрицает значимость всеобщего (универсального), целостного (идеалы «классической» культуры), так как такое отрицание приводило бы к пониманию человека лишь как фрагмента действительности, частичного существования, потерявшегося и потерянного в мире и для мира (что, кстати, и произошло в культуре «постмодернизма»). Другой вопрос – как категория всеобщего может разворачиваться в современной культуре, исторически сформированной «ренессансной» идеологией, когда, как утверждает философ, «были отпущены на свободу человеческие силы и шипучая игра их творила новую культуру, создавала новую историю. Вся культура той мировой эпохи, которая в учебниках именуется новой историей, была испытанием человеческой свободы» [7, с. 23]. Однако такое «испытание» должно, как мыслит Бердяев, подвести человека не к отрицанию всякого всеобщего, а к *иному* пониманию его. Философ, по сути, ищет пути к «новому» (а точнее сказать – иному) модерну, отсюда и задачу, стоящую перед философией, он видит не в том, чтобы уклониться от мира, разрушающего человека как личность, а в том, чтобы личностными творческими усилиями спроецировать «иной» мир, научить человека жить в нём, не разрушая ни его, ни свою целостность, ни целостность наработанной культуры. Пафос его борьбы направлен не против всеобщего как такового, а против идеологически оформленного всеобщего, за которым скрываются определённая общность, масса, коллектив – начала, не несущие культурную целостность и подминающие под себя личность. С другой стороны, личность может разрушать и принцип индивидуализма, сужающий интересы человека до обыденно прагматических.

Понимая эти опасности, Н.А. Бердяев как раз и утверждает, что «и социализм и индивидуализм одинаково враждебны органическому мироощущению и миропониманию. Социализм является лишь ярким симптомом конца Ренессанса, в нём кончается свободная игра избыточных человеческих сил новой истории. Человеческие силы связываются и принудительно подчиняются центру, но центру уже не религиозному, а социальному. Пафос творческой индивидуальности заменяется пафосом принудительно организованного коллективного труда. Человеческая индивидуальность подчиняется коллективам, массам. Образ человека затмевается образом безличного коллектива» [7, с. 39]. На наш взгляд, именно эти рассуждения Бердяева о положении современного человека в мире делают его философию предельно личностным опытом метафизического размышления, оттачивающим сознательно стиль философствования, опирающийся на самосознание субъекта. Но это уже другой субъект философского знания, непохожий на своих предшественников, так как он рвёт свою связь со всякого рода коллективностью, его поглощающей, но ощущает своё единение с Другими (личностными) людьми. В следующих бердяевских строчках слышится поступь этого «нового» человека – образно говоря, «стоятельного» «само», но в мире и среди других, с ощущением и тревогой за этого *Другого* человека. Именно отсюда рождается в размышлениях Н.А. Бердяева эта особая связка «я» и «мы». «Для меня ясно, – пишет он, – что, помимо наших теорий, помимо наших самых роковых сомнений, наша политика опирается на кровные чувства, мы не выносим скверно-

го запаха насильственной государственности, стихийно, сверхразумно любим свободу, благовоим перед чувством чести, связанным со свободой за право» [6, с. 256]. Иначе говоря, культурная целостность важна для философа Бердяева – к ней он идёт, апеллируя к личности, способной подняться над запрограммированной частичностью своего бытия в век господства коллективов и сделать свой выбор, воссоздавая личностными усилиями в актах творчества и свободного бытия универсальные основания культуры.

Обобщая вышесказанное, отметим принципиальный для философии Н.А. Бердяева подход. Его ответы на метафизические вопросы не имели никакой идеологической подоплёки, они не могли служить доктринальной основой ни для одной партии, принципиально не были ориентированы на коллективность, его ответы были важны и нужны исключительно отдельным людям, не умеющим подлаживаться под усреднённое сознание большинства, коллективное «мнение», позицию какой-либо общности, отдавая своё неповторимое «я» на откуп массовому «мы» и имея за это иллюзорное его покровительство. Таким был и сам философ, признававшийся, что «нация, государство, семья, внешняя церковность, общественность, социальный коллектив, космос – всё представляется мне вторичным, второстепенным, даже призрачным и злым по сравнению с неповторимой индивидуальной судьбой человеческой личности. Я никогда не соглашался сделаться частью чего бы то ни было. Но в то же время я очень остро и часто мучительно переживал основной парадокс личности. Я стремился не к изоляции своей личности, не к её замыканию в себе и не к самоутверждению, а к размыканию в универсум, к наполнению универсальным содержанием, к общению со всеми. Я хотел быть микрокосмом, каким и является человек по своей идее» [1, с. 362–363]. Как видим, у Бердяева личность всегда самостоятельна и другой она быть не может. Коллективностью определяется лишь неличностный человек или *недочеловечный* (что по сути одно и то же). Обосновывая свою персоналистскую позицию, Н.А. Бердяев пишет: «Мне смешно, когда коммунисты или национал-социалисты с гордостью говорят, что они создают новый мир коллективности, основанный на господстве общества над личностью, коллективно-общего над индивидуальным. Но, ради Бога, освежите свою историческую память. Ваш новый мир есть самый старейший, с древних времён существующий мир. Личное сознание, личная совесть всегда была лишь у немногих избранных. Средний человек, средняя масса всегда определялась коллективностью, социальной группой и так было с первобытных кланов. Всякая посредственность есть существо вполне коллективное, отлично социализированное. Совершенно новый и действительно не бывший мир был бы мир, созданный персоналистической революцией» [1, с. 365–366].

Таким образом, именно потому, что философия Н.А. Бердяева рождалась как предельно личностное вопрошание о сути и смыслах бытия, она будет и через время восприниматься, несмотря на всю прошлую и нынешнюю критику, «классической», а значит, всегда современной. Ведь философски вопрошая о «личной судьбе» и разрешая метафизические проблемы «для себя», он озадачивал себя вопросами «обо всех» и для всех, испытывая при этом глубокое чувство одиночества, о котором, правда, писал довольно скупое. Разве что в «Самопознании» можно прочесть горькие строчки, говорящие о внутреннем

переживании философа: «Но трудно сделать понятным мою мысль, слишком элементарна среда, которая сейчас имеет силу. Я опять остро почувствовал, до какой степени я одиночка. <...> Я обращён к векам грядущим, когда элементарные и неотвратимые социальные процессы закончатся» [1, с. 398].

Пределно личностная философия Н.А. Бердяева имела и практическую направленность, которая проявлялась не только в том, что философ занимался в своей публицистической деятельности «внесением» культуры философского мышления в общественную жизнь, но и в том, что он теоретически обосновывал необходимость практического измерения философии. О первом аспекте его деятельности говорит оценка этих усилий философа С.Л. Франком, подметившим бердяевскую нацеленность, во-первых, не на поверхностный анализ ситуации в стране, рассматриваемой им и с социальной, и с политической стороны, а на поиск глубинной основы кризиса, причины которого, по его мнению, лежат в духовной сфере бытия, а во-вторых, на решительную борьбу Бердяева против подчинения всех сфер общественного бытия политике, которая и на сегодня контролирует все основные сферы человеческого бытия, принуждая человека к политическому, но не духовно-нравственному измерению своей жизни. Так, С.Л. Франк пишет, что именно из понимания приоритетности последнего вытекает «решительная и ...бесстрашная борьба Н.А. Бердяева с “политицизмом” – с тем умонастроением, для которого “левость” и “правость” являются абсолютными и последними критериями добра и зла, истины и лжи. Бердяев принадлежит к немногим современным публицистам, которые принципиально и навсегда освободились от деспотизма политических мерок и ищут правду в каком-то новом измерении, за пределами той математической линии справа налево, которою для большинства публицистов исчерпывается духовная вселенная» [2, с. 339]. Здесь как раз и прослеживается нацеленность философской деятельности Н.А. Бердяева на «третье» измерение бытия – с позиций духовной культуры.

В этом контексте необходимости активного отношения к социальному миру Бердяев принимает и марксистскую идею о том, что философия не должна ограничиваться исключительно познанием: «Философия имеет практическую задачу. И неизбежно приближение языка философии к языку жизни. Философия связана с целостной жизнью духа, и она есть функция жизни духа. <...> Чисто кабинетная, книжная философия делается всё более и более невозможной. Философия есть акт жизни. Метафизики в прошлом были не знающими жизни, людей и мира, уходящими в идеальный, идейный, отвлеченный мир. Поэтому фигура метафизика могла стать анекдотической и вызывающей насмешки. О нём думали, что он не знающий, а именно незнающий. Если метафизика возможна, то она должна стать знанием о жизни, о конкретной реальности, о человеке, о его судьбе. Она должна питаться живым опытом. Философы должны участвовать в творческом процессе жизни, в её драматической борьбе» [3, с. 242]. Однако условием решения метафизических вопросов Бердяев считает выход философии из сферы повседневности, обыденности, причём этот аспект в понимании философии был для него принципиален, что, кстати, роднит его позицию с античной философской культурой, формирующейся в нацеленности на Логос как закон смысловой упорядоченности бытия в контексте непреходящего, вечного. Неслучайно, характеризуя «мир философс-

кий» в «Самопознании», Николай Александрович акцентирует наше внимание на том, что этот мир – «очень богатый мир, мир непохожий на обыденность, и в нём преодолеваются границы времени и пространства» [1, с. 101]. Именно поэтому Бердяеву сложно было принять онтологию М. Хайдеггера, так как этот мыслитель, по его мнению, не находил основания для выхода человека в иное, не привязанное к обыденным обстоятельствам, духовное бытие¹⁷.

Бердяев же исходил из того, что не только обыденное прорастает в человеке и прирастает к нему, что человеку должно и подвластно выходить в бесконечное, универсальное, абсолютное – измерения, которые могут весьма конкретно проявляться в человеке, нацеленном на дух, творчество, свободу, смысл как ценностные основания жизни. Философ считал, что человек должен уметь преодолевать и разрывать пути эмпирического бытия, исходя как раз не из наличного, а из высшего духовного (в этом смысле должного) бытия, ещё не актуализированного в жизненном мире, но вполне возможного¹⁸. Но это уже будет иной по типу человек. Исходя из этого, Н.А. Бердяев ставит задачу – необходимо у р а з у м е т ь пласт как раз не наличного, обыденного бытия, а иного – духовного, так как только «дух и духовность перерабатывают, преображают, просветляют природный и исторический мир, вносят в него свободу и смысл», так как только «достижение духовности есть освобождение от власти мировой и социальной среды, есть как бы прорыв нумена в феномены»¹⁹. Обоснование возможностей этого прорыва и есть, согласно Бердяеву, Дело Философии.

Поставленная задача закономерно актуализировала смысловую интерпретацию понятий «личность», «дух», «духовность», «свобода», «коммунотарность» и др. Сделаем некоторые пояснения. Прежде всего отметим, что у Бердяева имеет место несубстанциальное понимание духа – это, безусловно, реальность, но «иная» («в другом смысле»), нежели, к примеру, реальность природного мира. «Дух есть свобода, а не природа. Дух есть не составная часть человеческой природы, а есть высшая качественная ценность», – поясняет философ. Постепенно

¹⁷ Эти разногласия в позициях философов прекрасно истолковывает А.Г. Мысливченко, показывая, что в интерпретации Бердяева Хайдеггер исходит в понимании человека из сферы наличного бытия, что задаёт человеку только одно ощущение и положение – «богооставленности»: «Хайдеггер, по существу, развивает не философию «экзистенции» (подлинного, глубинного бытия человека), а лишь философию наличного человеческого существования, заброшенного в мир обыденности, заботы, страха, покинутости и неизбежной смерти. Бердяев упрекает Хайдеггера в том, что он не оставляет человеку возможности прорыва в бесконечность, в сферу божественного...» (Мысливченко А.Г. Экзистенциально-персоналистическая философия Н.А. Бердяева // История русской философии / под ред. М.А. Маслина. Изд. 2-е. М., 2008. С. 435–440).

¹⁸ Неслучайно именно через категорию возможного Н.А. Бердяев поясняет одно из смысловых значений понятия духовности. Так, он пишет: «Духовное развитие есть актуализация возможного» (Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н. Царство Духа и царство Кесаря. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. М., 2006. С. 277 [9]).

¹⁹ См.: Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. С. 277.

содержательное определение данной категории наполняется новыми контекстами понимания. «Дух есть свобода и свободная энергия, прорывающаяся в природный и исторический мир»; «дух есть не только свобода, но и смысл. Смысл мира духовен. Когда говорят, что жизнь и мир не имеют смысла, то этим признают существование смысла, возвышающегося над жизнью и миром, т.е. судят о бессмыслице мировой жизни с точки зрения духа» [9, с. 275–276]. В понимании особенностей «духовной жизни» философ в свойственной ему манере мыслит «от противного», указывая, что духовная жизнь не есть дуализм духа и материи, души и тела, а опирается на дуализм иного порядка – свободы и необходимости, понимая свободу в положительном её выражении, как творчество, как силу, мощь духа творить из себя, но не из природы, ибо «порядок природы отличается от порядка свободы»²⁰. Свободу Бердяев противопоставляет природе, доказывая, что человек, способный к свободному творческому действию, является «сверхприродным» существом. Если в натуралистическом смысле понимать человека, то он, согласно Бердяеву, есть индивид, часть природы или общества, но никак не личность. Личность толкуется философом исключительно как духовно-нравственная категория, активное начало бытия, соединяющее в себе индивидуальное и универсальное. «Человек есть личность не по природе, а по духу, – пишет Бердяев. – По природе он лишь индивидуум. Личность не есть монада, входящая в иерархию монад и ей соподчинённая. Личность есть микрокосм, целый универсум. Только личность и может вмещать универсальное содержание, быть потенциальной вселенной в индивидуальной форме» [10, с. 20]. Философ уверен, что универсальное содержание доступно только одной реальности – личности. Отсюда, представляя собой «микрокосм», личность абсолютно не заменима в мировом бытии, её рождение предопределено. Как считает Бердяев, «личность в человеке свидетельствует о том, что мир не самодостаточен, что он может быть преодолен и превзойден» [10, с. 20]. Такое «происхождение», вернее, зарождение личности как особой реальности не позволяет определять личность как часть по отношению к целому, даже если имеется в виду целый мир. *Нечастичность* – существенный принцип в понимании личности и главная, согласно Бердяеву, тайна личностного бытия. В отличие от личности, как обосновывает философ, ни природный, ни исторический мир не несут универсального содержания, являя себя частями и только частями.

Через особое понимание личности, связи её с духом, свободой, творчеством определяется Н.А. Бердяевым и философия. Он уверен, что «в философии философствует живой человек, целостный человек. Личность и есть целостный человек. Философия лична и человечна. Человек не устраним из философии. <...> И философия есть прежде всего учение о человеке, о целостном человеке и учение целостного человека» [3, с. 241]. Путь преодоления «плохих качеств философии» (а философия может быть, как подмечает Бердяев, и «обывательской», делающей ненужной собственно философию) мыслитель видит в истинном решении проблемы реальности, которая выстраивается на

²⁰ См.: Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека (опыт персоналистической философии). Париж, 1935. С. 80 [10].

введении в человеческое общежитие такого важнейшего принципа как коммюнитарность²¹, предполагающего способность личности выходить за свои замкнутые пределы. Содержательно же коммюнитарность определяется философом как внутреннее, качественное начало в человеке, в самой его личности. Только личность делает, согласно Н.А. Бердяеву, философию персоналистичной, а диалог – нормой человеческих взаимоотношений. Так, мыслитель утверждает: «Персонализм может быть лишь коммюнитарным. При этом выход личности из себя к другому не означает непременно экстериоризацию и объективацию. Личность есть и ты, другое я. Но ты, к которому выходит я и входит в общение, не есть объект, есть другое я, личность» [10, с. 38]. Личность, философский персонализм, свобода, творческое призвание человека настолько переплетены в учении Бердяева, что, кажется, друг без друга эти начала не проявляются, реализоваться в полноте своей не могут. Аргументацию такой феноменальной слитности определённого типа человека и особой (персоналистической) философии находим в одной из поздних работ мыслителя, отражающей, как представляется, своим названием его надежды, – «На пороге новой эпохи». В ней Н.А. Бердяев пишет: «Человек есть личность только в том случае, если он есть свободный дух, отображающий Высшее Бытие философски. Эта точка зрения должна быть названа персонализмом. Этот персонализм ни в коем случае не должно смешивать с индивидуализмом, который губит европейского человека. Это персонализм коммюнитарный и социальный. Настоящий гуманизм ставит не только проблему человеческой личности, но и проблему общества, проблему общения людей, проблему “мы”» [11, с. 193–194].

Но мечтая об этой «новой» (истинной) философии, Н.А. Бердяев, безусловно, понимал, сколь не готовы ни человек, ни общество в целом, живущие идеологемами ложно понятого индивидуализма и коллективизма, к такой персоналистски-коммюнитарно-социальной философии. Отсюда его горькое замечание: «Поистине трагично положение философа. Его почти никто не любит. На протяжении всей истории культуры обнаруживается вражда к философии, и притом с самых разнообразных сторон. Философия есть самая незащищенная сторона культуры. Постоянно подвергается сомнению самая возможность философии, и каждый философ принужден начинать своё дело с защиты философии и оправдания её возможности и плодотворности» [3, с. 230]. Сам Николай Александрович в этом важнейшем деле служения философии проявлял себя поисти-

²¹ Нельзя не отметить, что, определяя понятие коммюнитарности как «высшей реальности», Н.А. Бердяев настаивает на недопустимости его отождествления с социализированностью человека – процессом, характерным для западной цивилизации XIX–XX вв., под которым понималась определяемость человека обществом, социальная детерминация его в суждениях, нравственном поведении и т.п. Философ подчёркивает близость принципа коммюнитарности с идеей соборности, определяемой ещё славянофилами как «единство во множестве». В этом контексте Н.А. Бердяев доказывает некоммюнитарный характер как индивидуализма, принуждающего к коммюнитарности «внешней», формальной, так и коллективизма, который хотя и может вырождаться в «коммюнитарность», но не может с нею отождествляться, так как коллективизм представляет собой подавление личности массовым началом.

не подвижнически. Как вспоминает один из его современников, «Бердяев никогда не переставал быть Бердяевым. Что он выносил в своих мыслях, то он и высказывал невзирая на условия и лица: и при царском режиме, и при советском, и при парламентском, и при фашистском» [12, с. 149]. Для него философия была действительно образом жизни, задачей, решение которой требовало всецело личностной отдачи. Об этом, наверное, лучше всего могут свидетельствовать самые близкие люди, делившие с философом не столько кров, сколько судьбу, в том числе – горькую, эмигрантскую. Так, в дневнике Л.Ю. Бердяевой, жены философа, находим запись о лекции, прочитанной Николаем Александровичем в Религиозно-философской академии: «Читал с большим воодушевлением. Чувствовалось, что говорит человек, для кот<орого> философия не предмет, а тема всей его жизни, его призвание...» [13, с. 120]. В.С. Соловьёв в своей работе «Жизненная драма Платона»²² выделял два типа философов – «кабинетных учёных» и тех, для кого философия являлась «жизненной задачей». Первые опирались на мышление как способ профессионального бытия, связанный с критической оценкой всего, что происходит в мире вещей и людей, наблюдая за всем как бы со стороны и этим ограничиваясь; «философская вера» вторых соединяла в неразрывное единство метафизическую мысль и личную жизнь. Именно эту трудную философскую практику избирает для себя Николай Александрович Бердяев. На этом пути его отличают и в жизни, и в философском, скажем образно, полемическом бытии удивительная жизненная стойкость, умение достойно *быть* в любых обстоятельствах. Он сам был тем человеком, с которым связывал «новую» эпоху коммунальности, культивирования личности, восприятия Другого как ценности, разрушить бытие которого будет неподвластно никакой новейшей (и потому на определённое время «привлекательной» в неличностном сознании) коллективистской или индивидуалистической идеологии, подменяющей, по сути, философию, не желающую исполнять такого рода «социальные заказы» (термин Бердяева). Своей жизнью и своей персоналистической философией Н.А. Бердяев сопротивляется такой социальности, такой культуре, такому «статусу» философии, борясь за личность, считая, что «человек не должен никакой власти безоговорочно принимать, это было бы рабским состоянием. Человек не должен склоняться ни перед какой силой, это недостойно свободного существа» [1, с. 386]. Мыслитель стремился вскрыть основания всякой социальной репрессивности, институциональных форм принуждения, связывая их, прежде всего, с процессом поглощения в историческом развитии индивидуального всеобщим, коллективным, безличным.

Сам Николай Александрович Бердяев – как философ и как личность – сохраняет свою самость всегда, оставаясь при всех формах власти, как он образно выражается, «своим собственным человеком» – и эта тема, пожалуй, самая главная в его философии. Прокладывая путь «философии духовности» (в основе которой лежат принципы персонализма, коммунальности, диалога,

²² См.: Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. / общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др. М., 1988. Т.2. С. 582–585.

целостности, свободы, человечности, соборности), доказывая приоритетность личности как основополагающей общественной ценности, Н.А. Бердяев, вопреки *трагичности* положения философа в обществе, неостребованности (значит, и недейственности) философии, творил новое философское мышление, иной «модерн», главная характеристика которого – совмещение абсолютного измерения бытия с жизненным, универсального с индивидуальным. Одновременно это был поиск иных вариантов развития культуры, общества, человека. Философ доказывал, что культура вырабатывается в актах коммуникации, а не навязывается такими центрами социального напряжения, как государство, партия, класс, нация, идеология и т.д. Бердяев не уставал повторять, что социальные смыслы должны быть соизмеримы с человеческой судьбой, что свобода – категория индивидуальная, что человек имеет право быть человеком *своей* идеи, *своего* призвания, *своего* пути и поиска истины.

Для меня лично философским «завещанием» Н.А. Бердяева звучат следующие слова: «Человек призван быть не убийцей, а воскресителем. И за воскресителем стоит сила большая, чем человеческая. Я верю в возможность изменения сознания, переоценки ценностей, духовного перевоспитания человека. И *иному сознанию* предстанет и *иной мир*» (курсив мой. – Т.С.) [11, с. 179].

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Самопознание // Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Изд. 2-е испр. и доп. Париж, 1983. Т.1. С. 5–412.
2. Франк С.Л. Философские отклики. Новая книга Бердяева // Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции / сост. и коммент. В.В. Сапова. М., 2009. С. 338–344.
3. Бердяев Н.А. Я и мир объектов // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 230–243.
4. Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955. 159 с.
5. Бердяев Н. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. 2-е изд., испр. Париж, 1970. 244 с.
6. Бердяев Н. Трагедия и обыденность (Л. Шестов. «Достоевский и Ницше» и «Апофеоз беспочвенности») // Вопросы жизни. 1905. № 3. С. 255–288.
7. Бердяев Н. Конец Ренессанса (к современному кризису культуры) // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии / под ред. Н.А. Бердяева и при ближайшем участии Л.П. Карсавина и С.Л. Франка. Берлин, 1923. С. 21–46.
8. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 251–580.
9. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н. Царство Духа и царство Кесаря. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. М., 2006. С. 143–349.
10. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека (опыт персоналистической философии). Париж, 1935. 222 с.
11. Бердяев Н.А. На пороге новой эпохи // Бердяев Н.А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения / сост. и послесл. В.Г. Безносова, примеч. Е.В. Бронникова. СПб., 1996. С. 156–326.
12. П***. Н.А. Бердяев (по личным воспоминаниям) // Вестник Русского христианского движения. 1975. № 115. С. 142–150.
13. Бердяева Л.Ю. Профессия: жена философа / сост., авт. предисл. и коммент. Е.В. Бронникова. М., 2002. 262 с.

References

1. Berdyaev, N.A. Samopoznanie [Self-knowledge], in Berdyaev, N.A. Sobranie sochineniy [Collected Works], Paris, 1983, vol. 1, pp. 5–412.
2. Frank, S.L. Filosofskie otkliki. Novaya kniga Berdyaeva [Philosophical responds. New book of Berdyaev], in Berdyaev, N.A. Dukhovnyy krizis intelligentsii [Spiritual crisis of intelligentsia], Moscow, 2009, pp. 338–344.
3. Berdyaev, N.A. Ya i mir ob»ektov [Me and the world of objects], in Berdyaev, N.A. Filosofiya svobodnogo dukha [Philosophy of the free spirit], Moscow, 1994, pp. 230–243.
4. Berdyaev, N. Istoki i smysl russkogo kommunizma [The Origin of Russian Communism], Paris, 1955, 159 p.
5. Berdyaev, N. Filosofiya neravenstva. Pis'ma k nedrugam po sotsial'noy filosofii [Philosophy of inequality. Letters to the enemies of social philosophy], Paris, 1970, 244 p.
6. Berdyaev, N. Voprosy zhizni, 1905, no. 3, pp. 255–288.
7. Berdyaev, N. Konets Rennsansa (k sovremennomu krizisu kul'tury) [End of the Renaissance (the modern crisis of culture)], Sofiya. Problemy dukhovnoy kul'tury i religioznoy filosofii [Sofia. Problems of spiritual culture and religious philosophy], Berlin, 1923, pp. 21–46.
8. Berdyaev, N.A. Smysl tvorchestva. Opyt opravdaniya cheloveka [The Meaning of the Creative Act. An experience of justifying a Human being], in Berdyaev, N.A. Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva [Philosophy of freedom. The Meaning of the Creative Act], Moscow, 1989, pp. 251–580.
9. Berdyaev, N.A. Ekzistentsial'naya dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo [Existential dialectic of the divine and human], in Berdyaev, N. Tsarstvo Dukha i tsarstvo Kesarya. Ekzistentsial'naya dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo [Realm of the spirit and kingdom of Caesar. Existential dialectic of the divine and human], Moscow, 2006, pp. 143–349.
10. Berdyaev, N.A. O rabstve i svobode cheloveka (Opyt personalisticheskoy filosofii) [Slavery and Freedom (an experience of personalism philosophy)]. Paris, 1935. 222 p.
11. Berdyaev, N.A. Na poroge novoy epokhi [On the threshold of a new era], in Berdyaev, N.A. Istina i otkrovenie. Prolegomeny k kritike Otkroveniia [Truth and revelation. Prolegomena to criticism of Revelation], Saint-Petersburg, 1996, pp. 156–326.
12. P***. N.A. Berdyaev (Po lichnym vospominaniyam) [N.A. Berdyaev (For personal recollections)], in Vestnik Russkogo khristianskogo dvizheniya, 1975, no. 115, pp. 142–150.
13. Berdyaeva, L.Yu. Professiya: zhena filosofa [Profession: wife of philosopher], Moscow, 2002, 262 p.

УДК 14:27(47)
ББК 87.3(2)61-07

Н.А. БЕРДЯЕВ: БОГО-ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ТВОРЧЕСКИЙ ДИАЛОГ

Н.В. ЧЕКЕР

Луганский национальный аграрный университет
городок ЛНАУ, г. Луганск, 91008, Украина
E-mail: tamir73@mail.ru

Рассматривается проблематика Бого-человеческого творческого диалога в философии Н.А. Бердяева. Показано, что для русского философа взаимодействие божественного и человеческого – встречные духовные потоки, продуцируемые Богом-субъектом и человеческими субъектами, – основа миротворения и миропреображения. Дан анализ проблема-

тики равенства в философских построениях Бердяева. Исследована специфика мифологизации Бердяевым темы предмирной свободы, понимания им примордиальной свободы как условия человеческого творчества. Показано, что для философа человеческая свобода – возможность самоопределения и новизны, творчество – напряженная нелинейная процессуальность, порождающая личностные смыслы, а человек – не самодостаточен без Бога, потому что является неотъемлемым участником Бого-человеческого творческого, свободного, любовного диалога. Выявлено, что для философской системы Н.А. Бердяева краеугольными являются две тайны: тайна воскресения (победы над смертью) и тайна творчества (задающая особый, процессуальный характер философского дискурса мыслителя).

Ключевые слова: творчество, Бого-человеческий диалог, равенство, свобода, нелинейная процессуальность, личность, личностные смыслы, Дух, мифологема, Ungrund.

N.A. BERDYAEV: GOD-MAN CREATIVE DIALOG

N.V.CHEKER

Lugansk National Agrarian University
gorodok LNAU, Lugansk, 91008, Ukraine
E-mail: tamir73@mail.ru

The article discusses the problems of the God-man creative dialogue in N. A. Berdyaev's philosophy. It is shown that for the Russian philosopher personal interaction of the divine and the human, spiritual counter-flows produced by God-subject and human subjects is the basis of the world creation and transformation. The importance of the issue of equality in Berdyaev's philosophical speculations is analyzed. Author investigates the specificity of mythologizing of the theme of pre-world freedom by Berdyaev, his understanding of primordial freedom as a necessary condition to human creativity. It is revealed that human freedom according to Berdyaev is ability to self-determination and innovation. Author shows that according to Russian thinker creativity is a tense nonlinear processuality, generating personal meanings. For Berdyaev, man is not self-sufficient without God because he is an integral member of the God-human creative, free, loving dialogue. It is revealed that N. A. Berdyaev's philosophical system is based on two mysteries: the mystery of the Resurrection (victory over death) and the mystery of creativity (which specifies the procedural nature of his philosophical discourse).

Key words: *creativity, God-man dialogue, equality, freedom, nonlinear processuality, personality, personal meanings, Spirit, mythologem, Ungrund.*

В работе «О рабстве и свободе человека» (1939) Н.А. Бердяев пишет: «Бог не существует как находящаяся надо мною объективная реальность, как объективация универсальной идеи, Он существует как экзистенциальная встреча; как трансцендирование, и в этой встрече Бог есть личность» [1, с. 23]. По сути, философ предлагает в качестве единственного «экзистенциального доказательства» бытия Божьего «доказательство» опытное (если под опытом понимать глубинный опыт).

Н.А. Бердяев предельно экзистенциален в своих философских поисках. Русский философ центрирован на субъектном взаимодействии, диалогичен. Для него важно прикоснуться к пониманию тайны Бого-человеческих отношений, борьбы и сотрудничества, мистической драмы любви и свободы. Для Н.А. Бердяева Божий мир изначально построен на личностных, межсубъектных отношениях. Предполагает ли природа этих отношений, как таковая, наличие первичных субстанций или энергий для философа, принципиально неважно, по-

тому что любые субстанции и энергии, реальны они или иллюзорны, по значимости своей всё равно позиционируются им как вторичные. Довольно часто, говоря о соотносённости человека, мира и Бога, Н.А. Бердяев отмечает, что в истинной реальности (Вечности) всё «внутренне друг другу». Но это, с одной стороны, констатация понятийной невыразимости первичного опыта. А с другой – свидетельство того, что для системы взглядов мыслителя сама данная проблематика не конститутивна. Некоторое прояснение затронутой темы можно заметить лишь в поздних работах Н.А. Бердяева, где он активно обращается к проработке концепции Духа.

Н.А. Бердяев полагал, что основой, сущностью человека, которой наделяет его Создатель в момент творения, является Дух. В качестве таковой сущности Дух обладает двоякой способностью. С одной стороны, Дух обеспечивает потенциальную связность человека с ипостасями Божества. С другой стороны, Дух потенциально конституирует человеческую личность, центрирует, организует в некое соборное единство самого человека. Возможность творчества (подлинного творчества) Н.А. Бердяев напрямую связывает с существованием самобытного личностного субъекта.

Согласно Н.А. Бердяеву, истинный мир субъективен (субъектен), наличие же объектов есть показатель «падшести» мира, следствие некоего «предательства» со стороны субъектов по отношению к своему высшему предназначению, своей личностной сути. Бог творит субъекты, поэтому Божий мир исключительно субъектен. Интересным представляется нам суждение В.М. Розина, когда он говорит, что подлинная реальность для Н.А. Бердяева «возникает не сама собой, а в результате активности этого субъекта, когда он мыслит, сочиняет, переживает», так как «лишь субъект экзистенциален, лишь в субъекте познается реальность. Бытие есть понятие, а не существование» [2, с. 79]. И далее: «Когда Н. Бердяев говорил, что история должна закончиться и ей на смену придет метаистория, то это можно понимать так, что наступит время, когда сознательные усилия человечества действительно будут определять его судьбу и, следовательно, ход истории» [2, с. 182]. Данное суждение, на наш взгляд, частично верно. Но исследователем не акцентируется внимание на предельной значимости Бого-человеческих отношений в концепции русского философа.

Объективированное состояние мира, согласно Н.А. Бердяеву, – это вина человека. Но не просто вина, а повинность, ответственность. Человек в ответе за то, что совершил, и способен преобразить, вывести на «новый уровень» совершённое, то есть одухотворить. Поэтому мир в его падшем состоянии не подлежит ни отвержению, ни разрушению. Человек не может презрительно отвернуться от объективированной реальности, стряхнуть земную пыль и грязь и подняться на духовную высоту. Если время, пространство, объекты и могут быть поняты как иллюзия, то лишь такая иллюзия, которая как бы срастается с человеком и не может быть им отброшена.

В работе «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» (впервые напечатана в 1952 г.) Н.А. Бердяев пишет: «Объективация есть искажение духовности, и вместе с тем объективация необходима в осуществлении судеб человечества и мира, в движении к царству Духа» [3, с. 354]. Русский

философ полагает, что возможны отдельные прорывы в Вечность в творческих и мистических актах. Но эти прорывы связаны вовсе не с отступничеством от мира сего, а, скорее, с усилением межличностной энергетики, которая как бы придаёт миру «истинное звучание». «Межличностной» не означает только межчеловеческой, но и – Бого-человеческой.

Своеобразное истолкование христианства у Н.А. Бердяева с наибольшей полнотой и концептуальной завершённой выражено им в работе «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого». Обращаясь в главе II к истолкованию диалектики Божественной Троичности, Н.А. Бердяев пишет: «Троичность Бога означает внутреннюю духовную жизнь в нем, и эта жизнь есть во всем мире» [3, с. 376]. И далее: «Предвечная Человечность есть Божье Другое, второй лик Божества. Человеческая и космическая общность в свободе и любви есть разрешение Божественной Троичности, третий лик Божества. То, что экзотерически называют миротворением, есть внутренняя жизнь Божества. <...> Есть две природы – божественная и человеческая, которые не тождественны. Но обе эти природы находятся в Божественной Троичности. <...> Есть божественная Тайна, невыразимая, по ту сторону Творца и творения, и есть Тайна Троичности, обращенная к миру» [3, с. 377].

Согласно Н.А. Бердяеву, Бог проявляет себя как Личность, а не как Абсолют. Личность же не может быть замкнутой в себе и на себе монадой, она предполагает взаимоотношения, взаимодействие, общение, творческую драматичность. В этом смысле наличия вторичной – человеческой природы, или, как говорит Н.А. Бердяев, рождения человека в Боге и Бога в человеке.

Именно соприкосновение в Божественной Троичности совершенной Божественной природы и несовершенной человеческой природы порождает динамику и трагедию личностных отношений, разворачивающуюся в процесс миротворения и миропреображения. Поэтому в основе мира личностное взаимодействие божественного и человеческого, встречные духовные потоки, продуцируемые Богом-субъектом и человеческими субъектами. Это продуцирование не является чем-то автоматическим, неосознанным или же исходящим только из одного полюса отношений – Божественного. Человеческая природа понимаема Н.А. Бердяевым как иная, но, по сути, равно-значимая, диалогическая по отношению к Божественной. Для Н.А. Бердяева важно не познание, даже в его целостной, мистической форме, как «проживание», а диалогическое со-участие в мистерии Духа. Человек, согласно Н.А. Бердяеву, как бы «подтягивается» в своём личностном росте до равных отношений с Богом.

Проблема равенства – это, пожалуй, самая болезненная, самая мучительная проблема для русского философа. С этим связан и огромный, не ослабевающий на протяжении всего жизненного пути интерес Н.А. Бердяева к социальной проблематике. По сути дела, Н.А. Бердяев психологически, органически просто не может принять неравных межличностных отношений как метафизически, эсхатологически значимых. Неравенство рассматривается им либо как последствие грехопадения, то есть как временное, «падшее» состояние, либо как синоним разнообразия и инаковости. Философ не верит в Бога карающего и устрашающего, не верит в Бога как господина и повелителя, он считает, что

«у Бога меньше власти, чем у полицейского, солдата или банкира» [4, с. 55]. Духовно преображённые отношения не могут быть неравными, то есть отношениями господства и подчинения, властвования и покорности. Именно в истолковании позиции Н.А. Бердяева в отношении неравенства в исследовательских, критических работах возникает много путаницы.

Равными или неравными представляются русскому философу отношения между человеком и Богом? В принципе, можно попытаться доказать и то и другое. Суть противоречия, на наш взгляд, заключается в том, что Н.А. Бердяев, безусловно признавая неравенство высшей, совершенной Божественной природы (Божественной энергии) и несовершенной человеческой природы (как Божьего Другого), не признает в отношениях между ними ни малейшей субординации, подвластности низшего высшему, предопределённости. Соответственно, сами эти отношения (если рассматривать их предельную, полноценную реализацию) – это равные отношения.

Как верно замечает сам Н.А. Бердяев, мистическая литература также часто повествует о некоем переживании «приближения» к Богу, диалогических, любовных, взаимозависимых и в этом смысле «равных» отношений с Богом. Но это «равенство» истолковываемое, скорее, как чудо, как Божья благодать, а не как следствие творческого, духовного пути человека. И поэтому мистика, если брать её целостно, полна полярных, крайних переживаний человеком как «равенства», так и «неравенства» в богочеловеческих отношениях. Н.А. Бердяев же, по сути, принимает лишь один полюс в качестве верного, неискажённого видения.

Как мы полагаем, сложность понимания Н.А. Бердяева заключается в том, что для него «отдельности» человека от Бога, в экзистенциальном смысле, нет, не было и быть не может. Отпадение, «отворачивание» человека от Бога – это лишь разворачивание мистерии Духа. «Отпав» от Бога, изменённый, падший человек «порождает» своё другое – «объективный мир». В незрелом, не повзрослевшем человеке «объективный мир» порождает то страх и зависимость, то порывы к обожествлению самого себя в своём падшем состоянии. Это, в свою очередь, конституирует искажённые представления в человеческом сознании (и, соответственно, в человеческой культуре) об отношениях с Богом. Поэтому, согласно Н.А. Бердяеву, человек, прежде всего, должен «вернуться» к Богу и, в соответствии с этим «поворотом», скорректировать свои творческие усилия, свободно исполнить свой творческий долг.

Для Н.А. Бердяева Дух в человеке – это и проекция Святого Духа Троицы, и инаковость. По сути дела, Дух – это подвижная необусловленность, это свобода. Есть первичная свобода как условие изменчивости, как непредсказуемость в отношениях Бога и человека, как непредзаданность живого развития человека и природного мира, как возможность диалога и новизны. Эта свобода хаотична, и она должна быть очеловечена. То есть, человек, познавая, осваивая эту свободу в её тёмных, таинственных глубинах, должен собственным творческим усилием, соединённым с Божественной благодатью, как бы «возвести» её в новое качество (состояние третьей свободы).

В истолковании первичной, предмирной свободы Н.А. Бердяев вторит мистическим прозрениям Я. Бёме, включая в свой философский дискурс мифоло-

гему *Ungrund* («Безосновное»). Первая свобода – это доонтологическая свобода. Она предшествует бытию и выявляется в существовании, в его процессуальности. Поэтому первичная свобода не может быть определена в понятии, так как она не имеет сущностного характера. Вторая свобода, в рассмотрении Н.А. Бердяева, – свобода совершенства, или Бог. Третья свобода, «снимающая» противоречие первых двух, как уже было сказано выше, возможна лишь через творческое усилие человека. Мифологически Н.А. Бердяев истолковывает это следующим образом. Человек в результате Божественного творения из «ничто», а значит, из первородной свободы, в своём духе имеет потенцию двух начал – из Бога и из Безосновного. Божественная потенция – это творческая способность человека, благодаря которой он может осуществить синтез двух начал, через устремление всего своего существа навстречу Божественной благодати и направление всей своей деятельности на совместную с Богом цель – творчество как теургический процесс порождения красоты. Акт творения мира Богом предвечно не завершён. Творец создаёт человека из иного для себя «материала» первосвободы для того, чтобы человек мог дать свободный прибыльный ответ Богу и, таким образом, привнёс новое содержание в миротворение.

Н.А. Бердяев полагает возможным согласование концепции Безосновного с христианством, отказываясь от решения вопроса о временном генезисе Божественного. По мнению философа, к Божественному не применима категория времени. Следовательно, нельзя утверждать, что какая-то «сущность» возникла раньше, а какая-то позднее. Значит, и вопрос о первичности Безосновного, его онтологическом предсуществовании Божьему творению, снимается. Но, тем не менее, остаётся некая функциональная изначальность несотворённой свободы. И это противоречит ортодоксальному христианскому миропониманию. Н.А. Бердяев пытается разрешить данное несоответствие, утверждая, что человек, принципиально, не в силах концептуально постигнуть взаимодействие Божественных сущностей. Потому что концептуализация – продукт рационально-понятийной деятельности, а Божественное не подлежит рационализации и не может быть выражено в понятии. Однако, используя мифологему *Ungrund*, Н.А. Бердяев приходит к рассогласованию с христианской доктриной, уже потому, что он постулирует своеобразную двойственность происхождения человека. Человек как бы оказывается порождением не только Бога, но и Безосновного как абсолютной потенции. Один из мотивов введения таковой «двусоставности» человека связан для Н.А. Бердяева с попыткой решения проблемы теодицеи. По сути, русский философ провозглашает, что Бог только в том случае не ответственен за зло, творимое человеком, если человек имеет вторую составляющую, происшедшую из Безосновного и не имеющую никакого (зависимого) отношения к Богу.

Для Н.А. Бердяева творчество есть свобода, свобода же противоположна подчинению. И речь идёт вовсе не о свободе выбора. В работе «О назначении человека» Н.А. Бердяев пишет: «Свобода воли как свобода безразличия есть скорее рабство, чем свобода человека, и человек должен почувствовать себя освобожденным и облегченным, когда ему не нужно уже выбирать, пребывая в состоянии раздвоенности, когда выбор уже сделан» [5, с. 132]. Свобода не

имеет внешних ориентиров, она безосновна, иначе это была бы не свобода, а что-то другое. Что значит не иметь внешних ориентиров? Это значит не иметь предзаданных целей, даже как множества альтернативных вариантов. Свобода, по Н.А. Бердяеву, – это некое самоопределение, определение изнутри. Свобода в таком понимании фундирует классическое понимание субстанции, как оно дано, например, в трудах Б. Спинозы.

В «Смысле творчества» Н.А. Бердяев утверждает: «Человек – точка пересечения двух миров» [6, с. 67]. Человек включает в себя природного человека как своё реальное (падшее) состояние и трансцендентального человека как своё идеальное состояние, как свою предельную глубину. Греховность, в этом смысле, определяется Н.А. Бердяевым как дистанция, отделяющая природного человека от трансцендентального. Н.А. Бердяев говорит о внутреннем несовпадении в человеке его реального и идеального образов, о наличии внутреннего разрыва, который должен быть преодолен человеком. Исходя из того, что этот разрыв не преодолевается в земном существовании, философ постулирует смысловую необходимость дальнейшего, иномирного развития человека.

Обращённость к духовной глубине, осознание себя как личности, как активного соучастника Бого-человеческого диалога, с точки зрения Н.А. Бердяева, открывает творческую перспективу обожения человека и, соответственно, перспективу подлинного смыслового переустройства мира. Будущее совершенное состояние человека – это состояние неразрывного и неслиянного взаимодействия человека с Богом.

Первичным, важнейшим концептом для философа выступает не «Бог» и не «человек». Н.А. Бердяев неоднократно проводит мысль о том, что не только человека нет без Бога, но и Бога нет без человека. Бог в своей отдельности не просто не познаваем, но и не постижим в мистическом опыте. Он может быть лишь рационально выведен как абстракция, как кантовская «вещь в себе». На наш взгляд, русский философ пытается выразить мысль о том, что субъекты отношений рождаются в отношениях, а не отношения рождаются между отдельно противостоящими субъектами. Интересно сходство в рассуждениях Н.А. Бердяева и М. Бубера. В работе «Я и Ты» М. Бубер пишет: «В начале стоит отношение: как категория бытия, как готовность, постигающая форма, модель души; а религиозные отношения; **врожденное Ты**» [7, с. 311]. На близость взглядов М. Бубера своим указывает и сам Н.А. Бердяев¹.

Для Н.А. Бердяева Бого-человеческие отношения в сущностном, предельном смысле изначальны. Это значит, что Н.А. Бердяев, в отличие, например, от Вл.С. Соловьёва, задаёт иную, не архитектурно-системную, а процессуальную парадигму философствования. Процессуальность же как таковая, то есть в её не-сводимости к геометрическим координатам, к движению между *заданными* точками, – это процессуальность нелинейная, иначе говоря – творческая, свободная, непредсказуемая. Поэтому не случайно базовый

¹ См., напр.: Бердяев Н.А. Martin Buber // Путь. №38. (05.1933). С. 87–91. Режим доступа: <http://www.odinblago.ru/path/38/7> [8].

концепт философии Н.А. Бердяева – творчество. Творчество – это безосновное основание его рассуждений.

Н.А. Бердяев созвучен «духу времени», и не только в революционно-анархических, иррациональных проявлениях этого духа, но и в его научных перестройках – например, в квантовой физике, синергетике. На наш взгляд, во многом можно согласиться с характеристикой Н.А. Бердяева, данной украинским исследователем В.Б. Окорочковым. В статье «Русский путь к трансцендентальности (бытие и свобода в творчестве Н. Бердяева и С. Франка)» он пишет: «Бердяев, апостол творчества и анархизма, ищет опору для “пошатнувшегося” (в классических представлениях) мира и находит её в “движении” (творчестве). Оно, по существу, совпадает с миром меонической свободы, который и предстает как “предсущность”, охватывающая все трансляции онтологий. Меоническая свобода и есть инварианта всех онтологических преобразований. Так русский экзистенциальный философ “языком классической философии” пытался выразить в своей системе открывшуюся нелинейность онтологий (или трансляций “духа времени”). Сознание в таком подходе обнаруживает себя в движении онтологий, то есть феноменологической трансляции философий, метафизик, в целом “наук о духе“» [9, с. 174].

Творчество, согласно Н.А. Бердяеву, – это напряженная нелинейная процессуальность, порождающая личностные смыслы. Творчество предполагает личностное взаимодействие Бога и человека. Личностное, т.е. интимное, равноответственное для обеих сторон взаимодействия, драматическое. Поэтому Бог и человек равны в личностных отношениях совместного творчества. То есть, по Н.А. Бердяеву, Бог и человек равноответственны и, несмотря на иерархическую разницу между ними (например, разницу в творческих возможностях), не субординированы. Как бы «выпадая» из этих отношений, человек, безусловно, теряет эту свою «равность» Богу, потому что речь идёт именно о «равенстве в отношениях», но не теряет своей ответственности и своего высокого предназначения.

Творчество для Н.А. Бердяева, в своих предельных смыслах, есть преображение, оно так же, как и для Вл.С. Соловьёва, теургично, ведёт к обожению человека и мира. Но, в отличие от Вл.С. Соловьёва, Н.А. Бердяев концентрирует своё внимание на процессуальности. Смысл, для него, возможен как постоянное творение смыслов, красота возможна как постоянное творение красоты. Мы приходим к выводу, что Н.А. Бердяев философски отстаивает следующие положения. Не может существовать смысл как отдельная сущность или идея. Не может существовать красота как природная данность или как вещь. Возможна объективация духа и, соответственно, объективация смысла, объективация красоты, но это уже нечто искажённое, остывшее, подобное остановившемуся, мёртвому мгновению. На наш взгляд, очень характерно для Н.А. Бердяева следующее высказывание: «Красота связана с формой, но красота связана также с творческой силой жизни, с устремлением к бесконечности... Красота не есть объективная предметность, она всегда есть преображение. И только творческое преображение есть реальность» [10, с. 453]. И более того, творческая динамичность присуща не только падшему, временному со-

стоянию мира. Н.А. Бердяев утверждает: «Райскую жизнь нельзя понимать статически, её надо понимать динамически. Этим рай конца отличается от рая начала. Когда человеку снится полет, ему снится райская жизнь. Она есть полет, а не прикованность к земле, не неподвижность. Райская жизнь есть прежде всего победа над кошмарной разорванностью времени» [5, с. 476].

Как нам представляется, Н.А. Бердяев, по сути, отходит от мистического панентеизма Вл.С. Соловьёва и приходит к мистическому диалогизму. Для него человек не самодостаточен без Бога потому, что является «неотъемлемым» участником Бого-человеческого творческого, свободного диалога. В бердяевском понимании человек и Бог – два взаимозависимых субъекта. Бог создаёт человека как своё другое, наделяя его творческой самостоятельностью. И основная жизненная задача человека, как видит её Н.А. Бердяев, – стать достойным этого дара, научиться пользоваться своей свободой. При этом философствование Н.А. Бердяева – это попытка артикулировать радикально новый, творческий философский дискурс. Совершенно прав, на наш взгляд, современный российский исследователь В.Н. Порус, утверждая: «Поставив свободу в основание бытия, но не согласившись ни с традицией онтологической философии от Парменида до В. Соловьёва, ни с “фундаментальной онтологией” М. Хайдеггера, Бердяев пытался говорить на языке, *которого не было*, то находя сближения со смыслами свободы, прошедшими сквозь историю европейской философии, то отказываясь от них. Это было попыткой соорудить мост, не лежащий на устойчивых опорах, а парящий над ними» [11, с. 163].

Согласно Н.А. Бердяеву, смысл человеческого существования задаётся Бого-человеческим взаимодействием. Это взаимодействие двух творческих субъектов, двух взаимоустремлённых духовных личностных потоков. Но в падшем мире такое взаимодействие фрагментарно, во многом потенциально. Как верно замечает Ф.А. Степун, «главная мысль бердяевской философии творчества – в различении двух слоев творческого акта: внутреннего, и потому высшего, и внешнего, и потому низшего. Пока человек находит себя во внутреннем переживании, он стоит прямо напротив Бога, но когда он переходит во внешнее его проявление, тогда вокруг себя он видит человеческую историю под знаком грехопадения» [12, с. 500]. Для Н.А. Бердяева человек религиозен (связан с Божественным) потому, что человеческий дух есть творчество.

На наш взгляд, главный концепт, позволяющий понять многочисленные сложные, порой противоречивые высказывания Н.А. Бердяева, – это концепт «Бого-человеческие отношения». Совершенное состояние предполагает наиболее полную актуализацию этих отношений. Христианство, согласно Н.А. Бердяеву, есть откровение любви и свободы, и откровение абсолютной силы, побеждающей смерть. Эта сила есть любовь. Следует отметить, что в рассуждениях о преображающей силе любви Н.А. Бердяев находится под очень сильным впечатлением от «Смысла любви» Вл.С. Соловьёва (частично соглашаясь с ним, частично полемизируя). Бессильная любовь не давала бы смысла. В духе теософов Н.А. Бердяев даже заявляет о том, что жертвенная любовь является космической силой. В целом же, можно констатировать, что для философской системы мыслителя краеугольными являются две

тайны: тайна воскресения (победы над смертью) и тайна творчества. Причем первая из них осознаётся как некая предельная тайна, задающая смысл. Вторая же, по сути, динамически выстраивает особую парадигмальность бердяевского философствования.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики // Бердяев Н.А. Царство Духа и Царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 4–162.
2. Розин В.М. Культурология: учебник. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Гардарики, 2003. 462 с.
3. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н.А. Диалектика божественного и человеческого / сост. и вступ. ст. В.Н. Калужного. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2005. С. 341–498.
4. Бердяев Н.А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения / сост. и послесл. В.Г. Безносова, примеч. Е.В. Бронниковой. СПб.: Изд-во РХГИ, 1996. 384 с.
5. Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: АСТ: АСТ Москва: Хранитель, 2006. 478 с.
6. Бердяев Н. Смысл творчества. М.: АСТ: АСТ Москва: Хранитель, 2006. 414 с.
7. Бубер М. Я и Ты // Квинтэссенция: филос. альманах / под ред. В.И. Мудрагея; сост. О.Ю. Бойцова, Л.И. Греков, Д.А. Замилов. М.: Политиздат, 1992. С. 294–370.
8. Бердяев Н.А. Martin Vuber // Путь. №38. (05.1933). С. 87–91. Режим доступа: <http://www.odinblago.ru/path/38/7>
9. Окорочков В. Б. Русский путь к трансцендентальности (бытие и свобода в творчестве Н. Бердяева и С. Франка) // Коллизии синтеза философии и религии в истории отечественной философии (к 180-летию Памфила Юркевича и 130-летию Семена Франка): украинский журнал русской философии // Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде. Вып. 7. Полтава: АСМИ, 2007. С. 167–180.
10. Бердяев Н.А. Философия свободы. М.: Путь, 1911. 281 с. Режим доступа: http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1911_05_00.html
11. Порус В.Н. Н.А. Бердяев: эсхатология свободы // Н.А. Бердяев и единство европейского духа / под ред. В. Поруса. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. С. 145–178.
12. Степун Ф.А. Учение Николая Бердяева о познании // Н.А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1 / сост., вступ. ст. и примеч. А.А. Ермичева. СПб.: РХГИ, 1994. С. 483–500.

References

1. Berdyaev, N.A. O rabstve i svobode cheloveka. Opyt personalisticheskoy metafiziki [Concerning the Slavery and Freedom of Man: An Attempt at Personalistic Metaphysics], in Berdyaev, N.A. *Tsarstvo Dukha i Tsarstvo Kesarya* [The Realm of Spirit and the Realm of Caesar], Moscow: Respublika, 1995, pp. 4–162.
2. Rozin, V.M. *Kul'turologiya* [Cultural science], Moscow: Gardariki, 2003, 462 p.
3. Berdyaev, N.A. Ekzistentsial'naya dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo [Existential Dialectics of the Divine and the Human], in Berdyaev, N.A. *Dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo* [Dialectics of the Divine and the Human], Moscow: AST; Khar'kov: Folio, 2005, pp. 341–498.
4. Berdyaev, N.A. *Istina i otkrovenie. Prolegomeny k kritike Otkroveniia* [Truth and Revelation: Prolegomena to the Critique of Revelation], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 1996, 384 p.
5. Berdyaev, N.A. *O naznachenii cheloveka* [The Destiny of Man], Moscow: AST: AST Moskva: Khranitel', 2006, 478 p.

6. Berdyaev, N. *Smysl tvorchestva* [The Meaning of the Creative Act], Moscow: AST: AST Moskva: Khranitel', 2006, 414 p.
7. Buber, M. Ya i Ty [I and Thou], in *Kvintessentsiya: filosofskiy al'manakh* [Quintessence: philosophical almanac], Moscow: Politizdat, 1992, pp. 294–370.
8. Berdyaev, N.A. Martin Buber, in *Put'*, 1933, no. 38, pp. 87–91. Available at: <http://www.odinblago.ru/path/38/7>
9. Okorokov, V.B. Russkiy put' k transtsendental'nosti (bytie i svoboda v tvorchestve N. Berdyaeva i S. Franka) [Russian Path to Transcendence (Being and Freedom in N. Berdyaev's and S. Frank's Heritage)], in *Vestnik Obshchestva russkoy filosofii pri Ukrainskom filosofskom fonde* [Journal of The Russian Society of Philosophy at Ukrainian Philosophical Foundation], Poltava: ASMI, 2007, issue 7, pp. 167–180.
10. Berdyaev, N.A. *Filosofiya svobody* [Philosophy of Freedom], Moscow: Put', 1911, 281 p. Available at: http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1911_05_00.html
11. Porus, V.N. N.A. Berdyaev: eskhatologiya svobody [N. A. Berdyaev: Eschatology of Freedom], in *N.A. Berdyaev i edinstvo evropeyskogo dukha* [N. A. Berdyaev and the Unity of the European Spirit], Moscow: Bibleysko-bogoslovskiy institut svyatogo apostola Andrey, 2007, pp. 145–178.
12. Stepun, F.A. Uchenie Nikolaya Berdyaeva o poznanii [Nikolai Berdyaev's Teaching of Knowledge], in *N.A. Berdyaev: pro et contra*. Saint-Petersburg: RKhGI, 1994, book 1, pp. 483–500.

УДК [130+141.32](47)

ББК 87.3(2)53

КРИЗИС ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА В ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА

Р.С. ГРАНИН

Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации,
Проспект Вернадского, д. 82, стр. 1, г. Москва, 119571, Российская Федерация
E-mail: Grrrom@mail.ru

Анализируются кризисные явления духовной культуры Серебряного века в контексте философии культуры Н.А. Бердяева и в перспективе его эсхатологической метафизики. Показано, что эсхатология является «духом времени», которому свойственно стирание грани между творчеством автора и его биографией, искусством и жизнью. Приводится философское осмысление данного феномена у Н.А. Бердяева, полагавшего, что творчество рождается из недостатка и несовершенства, что оно антагонистично, с одной стороны, совершенству человека, с другой – совершенству культуры и в этом смысле является гранью между созиданием ценностей культуры и ростом личного совершенства. На основании философской позиции Бердяева, согласно которой кризис культуры представляется последней волей человека к переходу от символически-условных достижений к достижениям реально-абсолютным. Утверждается, что данный переход обуславливает возникновение утопического соблазна, желания отказаться от свободы в обмен на безопасность, от смертной личности в пользу безличного бессмертия. Делается вывод о том, что в условиях нашего мира утопия тоталитарна и безлична, а тоталитаризм всегда утопичен, поэтому мечтательный утопизм XIX столетия, пройдя через эсхатологические ожидания, сменился в России тоталитарной утопией XX века.

Ключевые слова: апокалиптика, эсхатология, утопизм, кризис культуры, декаданс, новое религиозное сознание, символизм, экзистенциализм, творчество, историософия, прогрессизм, антиутопия.

CRISIS OF SPIRITUAL CULTURE OF THE SILVER AGE IN THE ESCHATOLOGICAL PROSPECT OF NIKOLAY BERDYAEV

R.S. GRANIN

Federal State Budget Educational Institution of Higher Professional Education
«Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration»,
82, p. 1, Vernadsky Avenue, Moscow, 119571, Russian Federation

In the article the crisis phenomena of spiritual culture of the Silver Age in a context of philosophy of culture of N.A. Berdyaev and in the long term his eschatological metaphysics are analyzed. It is shown that eschatology is considered as «Zeitgeist» to which is peculiar the disappearance of side between creativity of the author and his biography, between art and life. It is given N.A. Berdyaev's philosophical judgment of this phenomenon, that creativity is born of flaws and imperfections, that on the one hand Creativity is antagonistically to perfection of the person, on another – to perfection of culture. In this sense, creativity is a side between creation of values of culture and personal perfection. All achievements of culture are symbolical, instead of realistic. Therefore crisis of culture is represented as the last will of the person to transition from symbolical and conditional achievements to achievements of reality and absolute. On the basis of Berdyaev's philosophical position, the conclusion is drawn that upon this transition the utopian temptation appears: to refuse freedom in exchange for safety, the mortal personality in favor of impersonal immortality. Therefore in conditions of our world the utopia is totalitarian and impersonal, and totalitarianism is always utopian that is why pensive utopianism of the XIX century, having passed through eschatological expectations, was replaced in Russia by a totalitarian utopia of the XX century.

Key words: *Apocalyptic, eschatology, utopianism, crisis of culture, decadence, New Religious Consciousness, symbolism, existentialism, creativity, historiosophy, progressizm, anti-utopia.*

Появившееся во французском литературном обиходе на исходе XIX столетия выражение «конец века» (*fin de siècle*) стало употребляться не столько в его хронологическом значении, сколько для обозначения особого умонастроения людей, живших в эту эпоху. Чувство «конца века» стало характерной чертой европейской культуры рубежа XIX–XX столетий. Оно сопровождалось «метаниями между ожиданием перемен, эйфорией в ожидании будущего, страхом перед этим будущим, эфемерностью бытия, чувством приближающегося конца света, пресыщением жизнью, очарованием смертью, беззаботностью, фривольностью и декадансом» [1]. В России это ощущение особенно было присуще Серебряному веку. При этом следует заметить, что русскому религиозно-философскому самосознанию вообще было свойственно апокалиптическое восприятие бытия и истории, внутренне связанное с утопическим и мессианским мировоззрением. Так, согласно В.В. Зеньковскому, над русской мыслью витает дух утопизма, свидетельствующий как о радикальной обращенности ее к последним целям истории, так и о неумении связать эти цели с исторической реальностью без насилия над нею¹.

¹ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Т. II. Ч. 1. Л.: Прометей, 1991. С. 150 [2].

Декаданс и апокалиптика Серебряного века пришли на смену «мечтательной» и «утопической», по выражению Г.В. Флоровского, эпохе в России второй половины XIX века². При этом следует отметить, что русской утопии нередко был свойственен критический оттенок, ироническое отношение к оптимистическому прогнозу, неслучайно антиутопический жанр впервые появляется именно в России³. Утопия и антиутопия, эсхатология и апокалиптика, декаданс и мессианская экзальтация выступали характерными чертами «духа времени», проявляющегося в духовном кризисе и духовном поиске новых горизонтов и перспектив эпохи. Как отмечает Т.Ю. Сидорина, русскую мысль предреволюционной эпохи отличает широкий спектр рассмотрения кризисной тематики – «от теоретического и историко-культурного анализа кризисной проблематики к острой социально-философской публицистике»⁴. В то время, по замечанию А.А. Ермичева, «происходит стирание граней между искусством и жизнью – самих носителей этих движений и деятельности», что является проекцией «нового религиозного сознания»⁵. Символисты сами «жили в состоянии непрерывных ожиданий, причем ожиданий не вполне определенных, но зато апокалиптического, катастрофического размаха. Эти предчувствия придавали их стихам и статьям особый, пророческий тон, и многие из грядущих событий, как личной жизни, так и мировой, они сумели предугадать»⁶. Достаточно вспомнить предсказание революции 1917 года футуристом Велимиром Хлебниковым в его «уравнении Рока». Под знаком апокалиптики проходит деятельность «нового религиозного сознания» и его идейного лидера Д.С. Мережковского. Эсхатологию – как «дух времени» предреволюционной России – мыслитель называет душой России, Религией Конца⁷.

По мысли Н.А. Бердяева, предельность эсхатологических тем в большей степени была свойственна великим русским писателям, нежели профессиональным философам⁸. Эсхатологическая тема присутствует у многих русских писателей, поэтов и мыслителей-публицистов: у Ф.М. Достоевского в «Легенде о Великом инквизиторе», в созвучных ему «Трех разговорах» В.С. Соловьева, в продолжающей их тематику «Эсхатологической фантазии» Л.А. Тихомирова. Эсхатологизм свойственен творчеству Л.Н. Андреева, А. Блока, А. Белого, им пронизаны книги В.В. Розанова «В темных религиозных лучах», «Апокалипсис нашего времени». Но и «профессиональные» философы внесли не мень-

² См.: Флоровский Г.В. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 408–409 [3].

³ См.: Шестаков В.П. Эсхатология и утопия: Очерки русской философии и культуры. М.: ЛКИ, 2007. С. 5 [4].

⁴ См.: Сидорина Т.Ю. Философия кризиса. М.: Флинта; Наука, 2003. С. 281 [5].

⁵ См.: Ермичев А.А. Суждения Н.А. Бердяева о «русском культурном ренессансе» и настоящее значение этого термина // *Studia culturae*. Вып. 2. СПб.: Санкт-Петербург. филос. о-во, 2002. С. 11 [6].

⁶ См.: История русской философии: учеб. / под ред. М.А. Маслина. М.: КДУ, 2008. С. 405 [7].

⁷ См.: Мережковский Д.С. Атлантида – Европа: Тайна Запада. М.: Русская книга, 1992. С. 22 [8].

⁸ См.: Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация // *Дух и реальность*. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. С. 407 [9].

ший вклад в развитие эсхатологической проблематики. Достаточно вспомнить «религию воскрешения» Н.Ф. Федорова (отнесем ее сюда), «эсхатологическую метафизику» Н.А. Бердяева, «софиологию смерти» С.Н. Булгакова и его же работы по апокалиптике, труды по эсхатологической и утопической проблематике Г.В. Флоровского, «учение о перевоплощении» Н.О. Лосского. Под редакцией последнего был выпущен сборник «Переселение душ: Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве»⁹, куда вошли работы «Учение о переселении душ (религиозно-исторический очерк)» С.Л. Франка, «Христианство и штейнерианство» С.Н. Булгакова, «Учение о перевоплощении и проблема человека» Н.А. Бердяева, «Единство личности и проблема перевоплощения» В.В. Зеньковского, «Бессмертие, перевоплощение и воскресение» Б.П. Выше-славцева, «О воскресении мертвых» Г.В. Флоровского. Даже те русские мыслители, которые не занимались эсхатологией специально, в ряде своих метафизических построений касались ее проблематики. Так, например, П.А. Флоренский, философски развивавший идеи математической прерывности – аритмологии (концепции, предложенной представителями Московской философско-математической школы, в частности Н.В. Бугаевым), говорил о «трещинах бытия», свидетельствующих о близости Конца¹⁰.

Многим мыслителям Серебряного века было свойственно ощущение расколотости мира, чувство близости к последней черте, например: С.Л. Франку, считавшему, что «всеединство бытия есть надтреснутое, расколотое, внутренне противоречивое, антагонистическое *дву-единство*»; В.В. Зеньковскому, писавшему (со ссылкой на Франка): «Мир как целое предстоит перед нами *в некоем уже поврежденном состоянии* – и жизнь природы свидетельствует о «трещине» в бытии (что богословие связывает с первородным грехом) с такой силой, что только зачарованностью реальным бытием можно объяснить ошибочную мысль, будто в природе все «естественно»»; Г.В. Флоровскому, полагающему, что «только в опыте веры, в религиозном опыте, раскрывается метафизическая расколотость бытия, бездна отпадения»; С.Н. Булгакову, писавшему: «Не цельность, а разорванность, постоянное движение во времени составляют наш удел»; Н.А. Бердяеву, для которого распад мира был связан с действием законов детерминизма объективированного бытия, за которым стоит истинная реальность – царство экзистенциальной свободы¹¹.

Духовный кризис, сопутствуемый апокалиптическим предчувствиям, особенно усилился в период между двумя революциями и двумя войнами (еще ра-

⁹ См.: Переселение душ: Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве: сб. ст. / под ред. Н.О. Лосского. Париж: YMCA-Press, 1936. 165 с. [10].

¹⁰ См.: Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах // Соч. в 2 т. Т. I. Ч. 1. М.: Правда, 1990. С. 127 [11].

¹¹ См.: Франк С.Л. Непостижимое (Онтологическое введение в философию религии) // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 433 [12]; Зеньковский В.В. Основы христианской философии // Христианская философия. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 119 [13]; Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Вера и культура: избранные труды по богословию и философии. СПб.: РХГИ, 2002. С. 220 [14]; Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) // Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 387 [15].

нее появился русский терроризм). Так, в период Первой мировой войны в армии набирает особую популярность игра в «русскую рулетку»; происходит множество беспрецедентно жестоких и бессмысленных дуэлей¹². Также было замечено, что перед революцией произошло резкое увеличение количества фотографий и портретов представителей всех сословий, – как будто сама эпоха, чувствуя неизбежную гибель, пыталась запечатлеть себя в документальном виде. Многие ждали революции как религиозного события¹³. Ее осуществление, как в свое время церковный раскол, истолковывалось многими мыслителями в эсхатологических, апокалиптических образах. Разрушение старой России интерпретировалось как уход из истории, как признак воцарения Антихриста¹⁴. Гибель своей эпохи русские философы связывали с крушением целого мировоззрения, которое, по их собственной оценке, было идеалистично, оторвано от почвы, утопично. Зарождение термина *ренессанс* происходит ретроспективно, в среде эмиграции. Так, евразиец Петр Сувчинский в статье «Два Ренессанса. 1890–1900-е и 1920-е годы», вышедшей в первом номере «Верст» (1926), впервые использует слово «ренессанс» как характеристику социально-культурной ситуации в России рубежа XIX–XX веков¹⁵. Период подъема русской философско-художественной мысли 1890–1900-х годов, представленный В.С. Соловьевым, Н.С. Трубецким, З.Н. Гиппиус, В.В. Розановым, А.А. Блоком, А. Белым, А.Н. Бенуа, «Миром искусства», «символизмом», П.П. Сувчинский связал с бурными процессами общественно-политической жизни и общим духовным кризисом, охватившим все социальные слои общества. Он обращает внимание на проблему установления некоей закономерности, при которой кризисы и катастрофы неизменно совпадают с начальными сроками ренессансных процессов, «срывая их эволюционную планомерность, размыкая непосредственную преемственность и, тем самым, двигая жизнь поступательными толчками и жестокими переборами»¹⁶. При этом главным для него выступает культурная и социально-политическая роль интеллигенции в данных процессах. Интеллигенция, исцеленная от нигилизма 60–80-х годов XIX века (после реформ 1861 года), перестает чувствовать центральность социальной проблемы. Но она начинает ощущать политическое неблагополучие, переключаясь

¹² См.: Синявская Е.С. Отношение к жизни и смерти участников первой мировой войны: очерк фронтовой повседневности // Былые годы. Сочи: Сочинский государственный университет, 2012. № 3(25). С. 30–41 [16].

¹³ См., например: Нилус С.А. Близ есть, при дверях: О том, чему не желают верить и что так близко. М.: Альта-Принт, 2004. 320 с. [17]; Нилус С.А. Великое в малом и антихрист как близкая политическая возможность. Записки православного. М.: Благовест, 1992. 392 с. [18]; а также цикл телепередач: Разумовский Ф.В. Вершины и бездны Серебряного века [Цикл телепередач, 12 серий], 2008. Архив телеканала «Культура». URL: <http://tvkultura.ru/ФеликсРазумовский/Ктомы?/tvkultura.ru> [19].

¹⁴ См.: Россия перед вторым пришествием / сост. С.В. Фомин. М.: Посад, 1993. 384 с. [20].

¹⁵ См.: Ермичев А.А. Суждения Н.А. Бердяева о «русском культурном ренессансе» и настоящее значение этого термина. С. 9.

¹⁶ Цит. по: Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. М.: Книга, 1991. С. 91 [23].

на политические игрища, что Сувчинский связал с отрывом от народных масс, приводящим ее к утрате пассионарности и угасанию воли. Как остроумно заметил мыслитель, интеллигенция уже оторвалась от почвы, но еще не достигла неба, повиснув подобно пыли.

Н.А. Бердяев, которому традиционно приписывают авторство понятия *ренессанс* для характеристики ситуации в культурной жизни России данного периода, использовал его все же после Сувчинского – в статье «Русская религиозная мысль и революция», вышедшей только в третьем номере того же сборника «Версты» (1928)¹⁷. Но именно эта и последующие работы Бердяева способствовали популяризации данного понятия. В дальнейшем Бердяев активно развивал проблему «ренессанса» в работах «Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал «Путь» (к десятилетию «Пути»)» (1935); «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937); «Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века» (1946); «Самопознание. Опыт философской автобиографии» (1949).

Говоря о русском ренессансе духовной культуры, достигшей в начале XX века предельной утонченности, Н.А. Бердяев сомневался, что этот ренессанс был религиозным. Он считал, что для этого не хватало ни достаточной религиозной воли, ни достаточного вовлечения широких народных слоев: «Это было все-таки движение культурной элиты, оторванной не только от процессов, происходивших в народной массе, но и от процессов, происходивших в широких кругах интеллигенции»¹⁸. Философ сравнивал ренессанс скорее с романтическим и идеалистическим движением начала XIX века. Ренессанс сопровождался декадансом, духовный поиск – духовным кризисом. Для его культуры были характерны бурные духовные переходы «от марксизма к идеализму, от идеализма к православию, от эстетизма и декадентства к мистике и религии, от материализма и позитивизма к метафизике и мистическому мироощущению»¹⁹. Причиной таких духовных шатаний Бердяев считал разложение интеллигентского мирозерцания, ориентированного на социальные цели; разрыв с русским просветительством и позитивизмом, переход с внешнего на внутреннее, обращение к «потустороннему». Причем наряду с серьезными исканиями, сопровождающимися глубоким духовным кризисом, была и мода на мистику, оккультизм, эстетизм, мода на пренебрежительное отношение к этике²⁰.

¹⁷ См.: Бердяев Н.А. Русская религиозная мысль и революция // Версты. Париж, 1928. № 3. С. 40–62 [21].

¹⁸ См.: Бердяев Н.А. Русский духовный ренессанс начала XX века и журнал «Путь» (к десятилетию «Пути») // Путь. 1935. № 49. С. 3 [24].

¹⁹ Там же.

²⁰ Впрочем, как считает А.А. Ермичев, понимание ренессанса Бердяевым и действительный культурный подъем начала XX века не совпадают, так как философ «обращает внимание на психологию весьма узкого круга лиц – создателей “ренессанса” в его понимании и на образуемое ими общественное религиозно-философское и религиозно-литературное движение» [6, с. 10].

Основной проблемой XIX и XX веков Н.А. Бердяев называет проблему взаимоотношения творчества (культуры) и жизни (бытия). Вопрос ставится так: создавать или быть? Гении *творили*, но недостаточно *были*; святые *были*, но мало *творили*. Творчество рождается из недостатка и несовершенства. Совершенные перестают творить. Творчество антагонистично, с одной стороны, совершенству человека, с другой – совершенству культуры. Творчество есть грань между созданием ценностей культуры и личным совершенством. Оно есть продление дела Божьего творения²¹. Антагонизм культуры и личного совершенства говорит о том, что в мире не было еще религиозной эпохи творчества (Царства Духа). Только с ее наступлением творчество выйдет из тисков личного совершенства и совершенства ценностей культуры. Мировой кризис культуры, по мысли Бердяева, должен вывести из этой противоположности, а современная культура, согласно мыслителю, подошла к глубочайшему внутреннему кризису. Причем, что парадоксально, культура по самой своей сути и смыслу есть великая неудача. Философия и наука – неудача в творческом познании истины, искусство – неудача в творчестве красоты, семья – неудача в творчестве любви, мораль – неудача в творчестве человеческих отношений, и т.д. Культура есть неудача творческого преображения бытия. Культура кристаллизует человеческие неудачи²². Все достижения культуры символические, а не реалистические. Культура столь же символична, сколь и породивший ее культ, который есть религиозная неудача. Культ является религиозным источником культуры, сообщая ей свой символизм. И все великое в культуре есть символически-культовое, но не реально-бытийственное. Кризис культуры – это последняя воля человека к переходу от символически-условных достижений к достижениям реально-абсолютным. Кризис свидетельствует о том, что человек стремится не к символу истины, а к самой истине, не к символу богообщения, а к самому богообщению. Эсхатология есть символ этого кризиса. Бердяев пишет: «Неудача и неудовлетворительность культуры связана с тем, что культура во всем закрепляет плохую бесконечность, никогда не достигает вечности. Культура есть лишь творчество плохой бесконечности, бесконечной серединности. Поэтому культура метафизически буржуазна. Творчество вечности есть приведение всякой культуры к концу, к пределу, т.е. преодоление плохой бесконечности» [25, с. 522]. Кризис культуры означает невозможность дальнейшего существования культуры дурной бесконечности. Грядущая мировая эпоха станет сверхкультурной религиозной творческой эпохой, в которой культура будет преодолена изнутри, через имманентный приход мирской культуры к религиозной жизни.

На пути эсхатологически-экзистенциального выхода к трансценденции стоит эсхатологический суррогат – утопия. В ней происходит подмена реального (трансцендентного) разрешения проблемы творчества и свободы (устранение антино-

²¹ См.: Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека // Философия свободы; Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 521 [25].

²² Там же.

мий, снятие объективаций) их символическим разрешением – отодвижением их в неопределенно будущее время, где мнится их имманентное решение. Основными чертами утопии выступают ее целостность, тоталитарность, безличность. В утопии, отмечает Н.А. Бердяев, «человек живет в раздробленном мире и мечтает о мире целостном. Целостность есть главный признак утопии. <...> Утопия всегда тоталитарна, и тоталитаризм всегда утопичен в условиях нашего мира. <...> В сущности утопия всегда враждебна свободе» [26, с. 667]²³.

Мыслитель рассматривает утопию с точки зрения экзистенциализма, он называет основным трагизмом существования человека то, что в нашем мире все индивидуальное и личное особенно подвержено смерти. Чем более личность реализует себя, чем более индивидуализируется, чем ближе приближается к вечности, тем более она подвержена опасности смерти. В отличие от личности, безличное не знает смерти. Обезличивание вполне оправдывается большинством людей, для которых путь собственной реализации оказывается слишком болезненным и трагическим. По этой причине личность так часто в истории отказывается от себя в пользу обезличивания²⁴. Дионисийское растворение индивида в массе, где исчезает все индивидуальное и господствует универсальное, является натуралистическим бессмертием, которое, однако, не выходит в вечность подлинного экзистенциального существования, а остается во власти дурной (объективированной, математической) бесконечности. Согласно Бердяеву, в утопии преодолевается раздробленность мира путем того, что иррациональные, стихийные силы принимают форму крайней рациональности. Это рациональность предельной объективированности и тотального безличия. По этой причине в условиях нашего мира утопия тоталитарна и безлична, а тоталитаризм всегда утопичен. Утопия враждебна свободе, а значит, человеку. В этом смысле антиутопия гуманнее утопии, так как в ней присутствует горизонт свободы: динамика борьбы личности за свою свободу, против безличия коллективной морали, пуританских авторитетов и ценностей. Утопия есть одно из самых соблазнительных порождений объективации (наравне с культурой и историей).

Утопические представления Н.А. Бердяев связывал с мессианскими ожиданиями, а также с теорией прогресса. Мессианизм же традиционно считается одним из способов теодицеи. Посредством осознания своей богоизбранности и ожидания в будущем исключительного для себя положения «народ-богоносец» смиряется с неудовлетворенностью своей исторической судьбы в настоящем, перенося все чаяния в будущее. Однако уровень душевного напряжения не длится долго, тогда, как пишет Бердяев, «при поражении мессианизма победного на первый план выступает мессианизм страдальческий»²⁵. В этом слу-

²³ То же у С.Н. Булгакова: «...именно относительно последних целей, последних мотивов своей деятельности, коренящихся в самых глубоких и коренных свойствах души, человек чувствует себя наименее свободным» [27, с. 45]; а также: «Мы имеем потребность цельности, нося в себе образ абсолютного, но, оставаясь в оковах временности, вмещаем эту абсолютность, эту цельную жизнь только по частям» [15, с. 387].

²⁴ См.: Бердяев Н.А. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения // Дух и реальность. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. С. 153 [28].

²⁵ См.: Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация. С. 526.

чае силы черпаются уже не из экзальтированно-возбужденной радости ожидания конца времен, а из упоения своей богооставленностью. Религиозно-психологическая структура мессианизма устойчива в разных культурно-исторических и политических формах. Экзальтация в ожидании скорейшего прихода миссии есть тот же духовный подъем, что и в религиозных войнах, революциях, коммунизме, сектантстве и прочем. В секуляризованном мире мессианские и хилиастические чувства сублимируются, получая рациональное выражение в позитивистской теории прогресса²⁶. На поверхности, выступая против традиционных религий, данная теория является антирелигиозной, но она сама превратилась в своего рода религию XIX века²⁷.

Учение о прогрессе, в отличие от теории эволюции, основано на вере. В нем заложена бессознательная вера в то, что в будущем будут разрешены все задачи всемирной истории человечества. В эту эпоху будет жить поколение избранных, а все предшествующее человечество является лишь орудием достижения «золотого века», но в нем своего удела иметь не будет. Теория прогресса не дает разрешения проблемы судьбы отдельной личности, живущей в любую эпоху, что является неприемлемым ни религиозно, ни морально. Бердяев называет религию прогресса религией смерти, так как для бесконечной массы человеческих поколений существует только один удел – смерть и могила, и только для последнего поколения избранных будет уготован «мессианский пир». Эти избранные являются вампиром по отношению ко всем предыдущим поколениям человечества²⁸. Теория прогресса неудовлетворительна не только с моральной точки зрения, но и с метафизической.

Основной проблемой метафизики истории Н.А. Бердяев называет проблему времени, заключающуюся в разорванности прошлого, настоящего и будущего. Только преодолев эту разорванность, считал он, можно преодолеть порочную природу времени и выйти в вечность. Ни одна теория прогресса не выходит в вечность, оставаясь в дурном времени. Родственная концепциям прогресса утопия земного рая также несостоятельна, так как предполагает имманентное истории осуществление²⁹. Она всецело остается в трех измерениях земной истории, не переходя в историю небесную. Согласно мыслителю, концепция прогресса несостоятельна еще и потому, что в мире идет нарастание не только положительных христианских сил, но и отрицательных антихристианских. Апокалиптическое грядущее двойственно: нарастает как доброе, так и злое начало. Антихрист есть проблема метафизики истории. Он есть явление не старого зла, унаследованного от первоначальной стадии человеческой истории (которое должно изживаться со временем), а нового зла грядущего века.

²⁶ Эсхатологический характер прогресса также отмечает С.Н. Булгаков: «Позитивная теория прогресса является своего рода эсхатологией, призванной воодушевить борцов и поддерживать религиозную веру в конечное торжество добра» [29, с. 80].

²⁷ См.: Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. С. 145 [30].

²⁸ Там же. С. 148.

²⁹ Там же. С. 149.

Мыслитель был убежден в том, что положительное разрешение метафизики истории возможно лишь в рамках христианской философии истории, которая, по существу, не может быть не апокалиптической³⁰. Конец существующего мира и рождение мира нового он связывал с грядущей персоналистической революцией³¹. Но с горечью вынужден был признать, что мечтательный утопизм XIX столетия, пройдя через эсхатологические ожидания, сменился в России тоталитарной утопией XX века.

Список литературы

1. Fin de siècle [Электронный ресурс]. URL: http://ru.wikipedia.org/wiki/Fin_de_siècle (дата обращения: 13.12.2013).
2. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Т. II. Ч. 1. Л.: Прометей, 1991. 183 с.
3. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.
4. Шестаков В.П. Эсхатология и утопия: Очерки русской философии и культуры. М.: ЛКИ, 2007. 208 с.
5. Сидорина Т.Ю. Философия кризиса. М.: Флинта; Наука, 2003. 456 с.
6. Ермичев А.А. Суждения Н.А. Бердяева о «русском культурном ренессансе» и настоящее значение этого термина // *Studia culturae*. Вып. 2. СПб.: Санкт-Петерб. филос. о-во, 2002. С. 9–24.
7. История русской философии: учеб. / под ред. М.А. Маслина. М.: КДУ, 2008. 638 с.
8. Мерезковский Д.С. Атлантида – Европа: Тайна Запада. М.: Русская книга, 1992. 416 с.
9. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация // *Дух и реальность*. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. С. 381–564.
10. Переселение душ: Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве: сб. ст. / под ред. Н.О. Лосского. Париж: YMCA-Press, 1936. 165 с.
11. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах // *Соч. в 2 т. Т. I. Ч. 1*. М.: Правда, 1990. 490 с.
12. Франк С.Л. Непостижимое (Онтологическое введение в философию религии) // *Сочинения*. М.: Правда, 1990. С. 183–603.
13. Зеньковский В.В. Основы христианской философии // *Христианская философия*. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 12–147.
14. Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // *Вера и культура: избранные труды по богословию и философии*. СПб.: РХГИ, 2002. С. 197–228.
15. Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) // *Сочинения в 2 т. Т. 2*. М.: Наука, 1993. С. 368–434.
16. Синявская Е.С. Отношение к жизни и смерти участников первой мировой войны: очерк фронтовой повседневности // *Былые годы*. Сочи: Сочинский государственный университет, 2012. № 3(25). С. 30–41.
17. Нилус С.А. Близ есть, при дверях: О том, чему не желают верить и что так близко. М.: Альта-Принт, 2004. 320 с.
18. Нилус С.А. Великое в малом и антихрист как близкая политическая возможность. Записки православного. М.: Благовест, 1992. 392 с.
19. Разумовский Ф.В. Вершины и бездны Серебряного века [Цикл телепередач, 12 серий], 2008. Архив телеканала «Культура» [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://tvkultura.ru/Феликс_Разумовский/Кто_мы?/tvkultura.ru

³⁰ См.: Бердяев Н.А. Смысл истории. С. 159.

³¹ См.: Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. С. 305.

20. Россия перед вторым пришествием / сост. С.В. Фомин. М.: Посад, 1993. 384 с.
21. Бердяев Н.А. Русская религиозная мысль и революция // Версты. Париж, 1928. № 3. С. 40–62.
22. Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. М.: Книга, 1991. 448 с.
23. Колобова Ю.И. Личность и творческая деятельность П.П. Сувчинского в культуре XX века: дис. ... канд. культурол. наук: 24.00.01. Киров, 2006. 155 с.
24. Бердяев Н.А. Русский духовный ренессанс начала XX века и журнал «Путь» (к десятилетию «Пути») // Путь. 1935. № 49. С. 3–22.
25. Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека // Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 254–534.
26. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря // Дух и реальность. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. С. 567–671.
27. Булгаков С.Н. Закон причинности и свобода человеческих действий // От марксизма к идеализму: сб. ст. (1896–1903). СПб.: Т-во «Общественная польза», 1903. С. 35–52.
28. Бердяев Н.А. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения // Дух и реальность. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. С. 25–156.
29. Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 46–94.
30. Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 176 с.

References

1. Fin de siècle. Available at: http://ru.wikipedia.org/wiki/Fin_de_siècle (address date: 13.12.2013).
2. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii, v 2 t., t. II, ch. 1* [History of Russian philosophy, in 2 vol., vol. II, part 1], Leningrad: Prometei, 1991, 183 p.
3. Florovskiy, G.V. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian Theology], Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2009, 848 p.
4. Shestakov, V.P. *Eskhatologiya i utopiya: Ocherki russkoy filosofii i kul'tury* [Eschatology and Utopia: Sketches of the Russian History and Culture], Moscow: LKI, 2007, 208 p.
5. Sidorina, T.Yu. *Filosofiya krizisa* [Philosophy of Crisis], Moscow: Flinta; Nauka, 2003, 456 p.
6. Ermichev, A.A. Suzhdeniya N.A. Berdyayeva o «russkom kul'turnom renessanse» i nastoyashchee znachenie etogo termina [N.A. Berdyayev's judgments about «The Russian Cultural Renaissance» and the true value of this term], in *Studia culturae*. Saint-Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2002, issue 2, pp. 9–24.
7. Maslin, M.A. *Istoriya russkoy filosofii* [A History of Russian Philosophy], Moscow, 2008, 638 p.
8. Merezhkovskiy, D.S. *Atlantida – Evropa: Tayna Zapada* [Atlantis/Europe: The Secret of the West], Moscow: Russkaya kniga, 1992, 416 p.
9. Berdyayev, N.A. Opyt eskhatologicheskoy metafiziki: Tvorchestvo i ob'ektivatsiya [The Experience of Eschatological Metaphysics: Creativity and Objectivization], in *Dukh i real'nost'* [Spirit and Reality], Moscow: AST; Khar'kov: Folio, 2006, pp. 381–564.
10. Pereselenie dush: Problema bessmertiya v okkul'tizme i khristianstve [Resettlement of Souls: The Problem of Immortality in an Occultism and Christianity], in *Sbornik statey* [Collection of Articles], Paris: YMCA-Press, 1936, 165 p.
11. Florenskiy, P.A. Stolp i utverzhdenie istiny: Opyt pravoslavnoy teoditsei v dvenadtsati pis'makh [The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters], in *Sochineniya v 2 t., t. I, ch. 1* [Composition in 2 vol., vol. I, part 1], Moscow: Pravda, 1990, 490 p.
12. Frank, S.L. Nepostizhimoe (Ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu religii) [Incomprehensible (Ontological introduction to the Philosophy of religion)], in *Sochineniya* [Compositions], Moscow: Pravda, 1990, pp. 183–603.
13. Zen'kovskiy, V.V. *Osnovy khristianskoy filosofii* [Fundamentals of Christian Philosophy], in *Khristianskaya filosofiya* [Christian Philosophy], Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2010, pp. 12–147.

14. Florovskiy, G.V. *Metafizicheskie predposylki utopizma* [Metaphysical Prerequisites of Utopianism], in *Izbrannyye trudy po bogosloviyu i filosofii «Vera i kul'tura»* [The Chosen Works of Divinity and Philosophy «Belief and culture»], Saint-Petersburg, 2002, pp. 197–228.
15. Bulgakov, S.N. *Apokaliptika i sotsializm (Religiozno-filosofskie paralleli)* [Apokaliptika and a socialism (Religious and Philosophical parallels)], in *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Compositions in 2 vol., vol. 2], Moscow: Nauka, 1993, pp. 368–434.
16. Sinyavskaya, E.S. *Otnoshenie k zhizni i smerti uchastnikov pervoy mirovoy voyny: ocherk frontovoy povsednevnosti* [Relation to Life and Death of Participants of World War I: The Sketch of Front's Daily Occurrence], in *Bylye gody* [Former Years], Sochi: Sochinskiy gosudarstvennyy universitet, 2012, no. 3(25), pp. 30–41.
17. Nilus, S.A. *Bliz est' pri dverekh: O tom, chemu ne zhelayut verit' i chto tak blizko* [Near is at Doors: About to what don't wish to trust and that is so close], Moscow: Al'ta-Print, 2004, 320 p.
18. Nilus, S.A. *Velikoe v malom i antikhrisť kak blizkaya politicheskaya vozmozhnost'*. *Zapiski pravoslavnago* [The Great within the Small and Antichrist as an Imminent Political Possibility. Notes of an Orthodox Believer], Moscow: Blagovest, 1992, 392 p.
19. Razumovskiy, F.V. *Vershiny i bezdny Serebryanogo veka (Tsikl teleperedach, 12 seriy)*. *Arkhiv telekanala «Kul'tura», 2008* [Tops and Chasms of the Silver Age (Cycle of telecasts, 12 series). Channel TV Kultura's Archive]. Available at: http://tvkultura.ru/Feliks_Razumovskiy/Kto_my?/ tvkultura.ru.
20. Fomin, S.V. *Rossiya pered vtorym prishestviem* [Russia before the Second Moming], Moscow: Posad, 1993, 384 p.
21. Berdyaev, N.A. *Russkaya religioznaya mysl' i revolyutsiya* [Russian Religious Thought and Revolution], in *Versty*. Parizh, 1928, no. 3, pp. 40–62.
22. Berdyaev, N.A. *Samopoznanie: Opyt filosofskoy avtobiografii* [Self-Knowledge: An Essay in Autobiography], Moscow: Kniga, 1991, 448 p.
23. Kolobova, Y.I. *Lichnost' i tvorcheskaya deyatelnost' P.P. Suvchinskogo v kul'ture XX veka*. Diss. kand. kul'turolog. nauk [Personality and creative activity of P.P. Suvchinsky in Culture of the XX century. Cand. cultural sci. diss.], Kirov, 2006, 155 p.
24. Berdyaev, N.A. *Russkiy dukhovnyy renessans nachala XX veka i zhurnal «Put'» (k desyatiletiiu «Puti»)* [Russian Spiritual Renaissance of the beginning of the XX century and the Put magazine (By a decade of «Way»)], in *Put'*, 1935, no. 49, pp. 3–22.
25. Berdyaev, N.A. *Smysl tvorchestva: Opyt opravdaniya cheloveka* [Sense of creativity: Experience of a justification of the person], in *Filosofiya svobody: Smysl tvorchestva* [Philosophy of freedom; Sense of the Creativity], Moscow: Pravda, 1989, pp. 254–534.
26. Berdyaev, N.A. *Tsarstvo Dukha i tsarstvo Kesarya* [Kingdom of Spirit and Kingdom of the Caesar], in *Dukh i real'nost'* [Spirit and Reality], Moscow: AST; Khar'kov: Folio, 2006, pp. 567–671.
27. Bulgakov, S.N. *Zakon prichinnosti i svoboda chelovecheskikh deystviy* [The Law of Causality and Freedom of Men's Acts], in *Sbornik statey (1896–1903) «Ot marksizma k idealizmu»* [Collection of articles (1896–1903) «From Marxism to Idealism»], Saint-Petersburg: Tovarishchestvo «Obshchestvennaya pol'za», 1903, pp. 35–52.
28. Berdyaev, N.A. *Ya i mir ob'ektov: Opyt filosofii odinochestva i obshcheniya* [I and World of Objects: Experience of Philosophy of Loneliness and Communication], in *Dukh i real'nost'* [Spirit and Reality], Moscow: AST; Khar'kov: Folio, 2006, pp. 25–156.
29. Bulgakov, S.N. *Osnovnye problemy teorii progressa* [Main problems of the theory of progress], in *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Composition in 2 vol., vol. 2], Moscow: Nauka, 1993, pp. 46–94.
30. Berdyaev, N.A. *Smysl istorii* [Sense of History]. Moscow: Mysl', 1990, 176 p.

ТВОРЧЕСТВО А.Ф. ЛОСЕВА: К 120-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ

УДК 1(091)(47)

ББК 87.3(2)63,4

ТВОРЧЕСТВО А.Ф. ЛОСЕВА – ВЗГЛЯД ИЗ XXI ВЕКА

Е.А.ТАХО-ГОДИ

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
Ленинские горы, 1-й учебный корпус, г. Москва, 119991, Российская Федерация
Библиотека истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева»,
ул. Арбат, д. 33, г. Москва, 119002, Российская Федерация
E-mail: takho-godi.elena@yandex.ru

Анализируются результаты празднования 120-летия со дня рождения Алексея Федоровича Лосева (1893–1988), выдающегося русского философа и филолога-классика. Освещаются основные научные события юбилейного года: XIV «Лосевские чтения»: международная научная конференция «Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции», инициированная философским факультетом Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Библиотекой истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева» и Научным советом «История мировой культуры» Российской Академии наук; всероссийский конкурс молодых ученых, посвященный лосевскому юбилею, который объединил участников из разных регионов страны – Москвы, Санкт-Петербурга, Иркутска, Тюмени и др.

Ключевые слова: творчество А.Ф. Лосева, юбилейный год, XIV «Лосевские чтения», отечественная и европейская культурная традиция, конкурс молодых ученых.

A.F. LOSEV'S OEUVRE – VIEW FROM XXI CENTURY

E.A.TAKHO-GODI

Moscow state university named by M.V. Lomonosov
Leninskie gory, the 1st study building, Moscow, 119991, Russian Federation
Library of history of Russian Philosophy and Culture «A.F. Losev House»
33, Arbat str., Moscow, 119002, Russian Federation
E-mail: takho-godi.elena@yandex.ru

The article gives detailed analysis of the celebration of the Aleksei Fedorovich Losev's 120 anniversary (1893–1988), the famous Russian philosopher and classicist. The author describes the main scientific events of the jubilee year. The most important of them were the XIV «Losev Readings»: the International Scientific Conference «A.F. Losev's Work in the Context of Russian and European Cultural Tradition», which was initiated by philosophical faculty of the Moscow state university named after M.V. Lomonosov, the Library of history of Russian Philosophy and Culture «A.F. Losev's House» and the Scientific Board «History of World Culture» of the Russian Academy of Sciences. Special attention is paid to holding all-Russia competition for young scientists, dedicated to Alexei Losev's anniversary, which brought together participants from different regions of the country – from Moscow, Sanct-Petersburg, Irkutsk, Tumen and etc.

Key words: *A.F. Losev's work, the 120 anniversary of the birth, the XIV «Losev Readings», Russian and European cultural tradition, competition for young scientists.* Key words: *A.F. Losev's Oeuvre, the 120 anniversary of the birth, the XIV «Losev Readings», Russian and European cultural tradition, competition for young scientists.*

На 2013 год выпало две знаменательные даты, связанные с памятью великого русского философа Алексея Федоровича Лосева (1893–1988): 25-летие кончины и 120 лет со дня рождения. В связи с этим в Москве и на родине мыслителя прошел целый ряд научных конференций, семинаров и заседаний.

В апреле 2013 года в Московской государственной консерватории (университете) имени П.И. Чайковского прошла Международная научная конференция «Музыка – Философия – Культура. К юбилейным датам профессоров Московской консерватории: 120 лет со дня рождения А.Ф. Лосева, 75 лет со дня рождения А.В. Михайлова». В МПГУ (бывшем МГПИ), где Лосев проработал свыше 40 лет и где вот уже 20 лет лучшим студентам-гуманитариям выдается «Лосевская стипендия», учрежденная в 1993 г. к 100-летию со дня рождения философа, в 2013 г. был объявлен ставший уже традиционным «Лосевский конкурс» – для профессорско-преподавательского состава и работников университета в целях продолжения научных традиций, заложенных профессором А.Ф. Лосевым.

Состоялись торжественные заседания и в Библиотеке истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева» – 24 мая, в день кончины мыслителя, после панихиды на Ваганьковском кладбище, и 23 сентября, в день юбилея. К 23 сентября в стенах «Дома А.Ф. Лосева» была специально сделана выставка лосевских фотографий работы Юрия Роста.

На родине Алексея Федоровича, на Дону, еще в 2011 г., в год 100-летия окончания Лосевым гимназии, в здании школы № 3, бывшей классической гимназии, была открыта мемориальная доска мыслителю. Проект ее был выполнен известным скульптором Вяч. Клыковым вскоре после смерти Лосева, а затем заботами ростовского исследователя творчества Лосева, пианиста и музыковеда М.М. Гамаюнова доску перевезли в Ростов, и в мастерской скульптора С. Олешни она была отлита в бронзе. 2012 год в Ростовской и Новочеркасской епархии был объявлен «годом А.Ф. Лосева на Дону». В ноябре 2012 г. в Ростове-на-Дону прошли сразу два мероприятия, посвященные Лосеву: Международная научно-практическая конференция «Рахманинов-Лосев: национальная память России. Юбилейные лосевские беседы в РГК им. С.В. Рахманинова» и заседание секции «Алексей Лосев – великий сын православного Тихого Дона» в рамках XVIII Димитриевских образовательных чтений, организованных Донской митрополией совместно с Министерством общего и профессионального образования Ростовской области и Министерством культуры Ростовской области. На заседании секции было сделано 13 докладов и принято решение о создании на Дону Религиозно-философского общества имени А.Ф. Лосева. К лосевской годовщине Донской митрополией РПЦ была выпущена памятная юбилейная медаль А.Ф. Лосева, которая, как значится в статусе медали, вручается Главой Донской митрополии представителям духовенства, научного сообщества и православной общественности, внесшим значительный вклад в развитие богословской науки и религиозной мысли Дона.

26 ноября в «Доме А.Ф. Лосева» прошла однодневная Международная научная конференция «Имяславие в контексте восточно- и западнохристианской традиции», организованная совместно Библейско-богословским институтом св. апостола Андрея, университетом Амстердама и «Домом А.Ф. Лосева». В рамках конференции был организован круглый стол «А.Ф. Лосев – имяславие – философия имени» и состоялась презентация русского издания книги известной польской исследовательницы, заместителя декана философского факультета Папского Университета Иоанна Павла II в Кракове сестры Терезы Оболевич «От имяславия к эстетике Алексея Лосева. Концепция символа»¹, выпущенной, по словам ректора Библейско-богословского института св. апостола Андрея А.Э. Бодрова, специально к 120-летию со дня рождения А.Ф. Лосева.

Но, конечно, центральным событием года стали юбилейные XIV «Лосевские чтения» – Международная научная конференция «Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции». Организаторами конференции выступили Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Библиотека истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева», Лосевская и Античная комиссии Научного совета «История мировой культуры» РАН, Культурно-просветительское общество «Лосевские беседы», Институт философии РАН, Московская государственная консерватория (университет) имени П.И. Чайковского, Университет Мишеля Монтеня Бордо-3 (ЕЕЕ), Дом гуманитарных наук Аквитании (MSHA). Пленарное заседание конференции открылось 14 октября в Базовом научно-образовательном центре телеконференций МГУ «Лосев-центр», носящем имя Алексея Федоровича. После чтения приветственного слова ректора университета, академика В.А. Садовниченко, и видео-приветствия ученицы и наследницы А.Ф. Лосева, заслуженного профессора МГУ и Председателя КПО «Лосевские беседы» Азы Алибековны Тахо-Годи, с докладами выступили: декан философского факультета, чл.-корр. РАН, профессор В.В. Миронов; председатель Лосевской комиссии, профессор Е.А. Тахо-Годи; старший научный сотрудник Института философии РАН Л.А. Гоготшвили; старший научный сотрудник Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева» В.П. Троицкий; проректор по научной и творческой работе Московской государственной консерватории (университета) имени П.И. Чайковского профессор К.В. Зенкин; профессор Трирского университета Хенрике Шталь; главный научный сотрудник Института философии РАН В.В. Бычков. На философском факультете прошло Торжественное заседание, где выступили декан философского факультета В.В. Миронов, директор Института философии РАН академик А.А. Гусейнов, директор Библиотеки «Дом А.Ф. Лосева» заслуженный работник культуры РФ В.В.Ильина, вручившая выпущенный «Домом А.Ф. Лосева» юбилейный памятный знак – медаль с изображением мыслителя. Заседание завершилось концертом, подготовленным при поддержке Московской государственной консерватории (университе-

¹ Оболевич Тереза. От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева. Историко-философское исследование / пер. с польск. Е. Твердисловой. М.: Изд-во ББИ, 2014. X, 443 с.

та) имени П.И. Чайковского, в котором участвовали доценты Консерватории композиторы и пианисты С. Главатских и И. Соколов, Ансамбль древнерусского певческого искусства (рук. А. Елисеева) и др.

Работа конференции проходила по секциям: 14 октября – на философском и филологическом факультетах МГУ; 15–16 октября – в Библиотеке истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева». Тематика докладов и секций затрагивала следующие проблемы: Лосев и классическая филология; Лосев и проблемы междисциплинарности; Лосев и западно-европейская философская традиция; современные проблемы эстетики и лосевское наследие; Лосев и русская религиозно-философская мысль; актуальность лосевских идей в современных лингвистике, математике, логике; лосевская философия музыки и т.д. Отдельная секция была посвящена изучению лосевской художественной прозы. На конференции были представлены доклады российских ученых из Москвы и Петербурга, Краснодара, Ростова-на-Дону, Уфы, Иркутска и из стран ближнего и дальнего зарубежья – Германии, Израиля, Польши, Украины, Франции, США, Японии. Аудио- и видеозаписи докладов доступны на сайте Библиотеки «Дом А.Ф. Лосева»². На сайте Библиотеки также отражены все основные события юбилейного года в разделе «К 120-летию А.Ф. Лосева». Выпущен сборник «Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции: к 120-летию со дня рождения и 25-летию со дня смерти»³. Ряд докладов опубликован в 18-м выпуске «Бюллетеня Библиотеки “Дом А.Ф. Лосева”». Более подробная информация о конференции будет помещена в журнале «Вопросы философии» и в очередном выпуске «Бюллетеня Библиотеки “Дом А.Ф. Лосева”».

15 октября в рамках конференции прошел круглый стол, где были представлены издания произведений А.Ф. Лосева и о Лосеве, вышедшие после XIII «Лосевских чтений», а также сборник материалов этих чтений «Ф.М. Достоевский и культура Серебряного века: Традиции, трактовки, трансформации» (М., 2013)⁴, английский перевод лосевской книги 1927 г. «Диалектика художественной формы»⁵, выполненный профессором теологии Университета св. Бонавентуры О.В. Бычковым (США). О значении этого издания говорили редактор серии «Arbeiten und Text zur Slavistik», профессор университета Иоганна Гуттенберга в Майнце Райнер Гольдт (Германия) и профессор университета штата Огайо В.Л. Марченков (США). Старший научный сотрудник Библиотеки «Дом А.Ф. Лосева» В.П. Троицкий рассказал о работе по подготовке книги А.Ф. Лосева «Диалектические основы математики» (М., 2013); сотрудник журна-

² www.losev-library.ru

³ См.: Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции: в 2 ч. М.: Дизайн и полиграфия, 2013. Ч. 1. 416 с.; Ч. 2. 304 с. [1].

⁴ См.: Ф.М. Достоевский и культура Серебряного века: традиции, трактовки, трансформации: к 190-летию со дня рождения и 130-летию со дня смерти Ф. М. Достоевского / отв. ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи; сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2013. 592 с.

⁵ См.: Losev A.F. The Dialectic of Artistic Form / transl., annot. and introd. by O.V. Bychkov // Arbeiten und Text zur Slavistik. Т. 96. München, Berlin, Washington: Verl. Otto Sagner, 2013. 412 p. [2].

ла «Вопросы философии» Т.А. Уманская – о юбилейном блоке в № 9 журнала, включающем статью В.В. Бычкова и публикацию лосевского текста середины 1930-х гг., посвященного трактату Николая Кузанского «Об уме»; доцент Сретенской духовной семинарии Н.К. Малинаускене – о том, как возникла идея ее книги «А.Ф. Лосев в памяти и мыслях филолога-классика» (М., 2013); а члены созданного в 2003 г. в Уфе «Религиозно-философского общества им. А.Ф. Лосева» ответственный редактор Р.Р. Вахитов и ученый секретарь А.П. Соловьев – о третьем выпуске альманаха «София»: «Евразийство и А.Ф. Лосев: миф и эйдос в русской мысли» (Уфа, 2013). В круглом столе приняли участие польские коллеги: сестра Терезы Оболевич и профессор Зеленогурского университета Лилианна Киейзик, подготовившая в серии «Российская философия» специальный том, посвященный восприятию лосевского творчества в Польше⁶. К конференции был выпущен спецвыпуск «Бюллетеня Библиотеки “Дом А.Ф. Лосева”» (выпуск 17), подготовленный библиографами Библиотеки и представляющий собой биобиблиографический указатель, включающий не только перечень трудов самого Лосева, но и список публикаций о нем, состоящий из более полутора тысяч наименований.

В дни работы конференции были подведены итоги всероссийской школы-конкурса молодых ученых «Творчество А.Ф. Лосева – взгляд из XXI века». Проведение конкурса было специально приурочено к юбилейной дате. Организаторами конкурса выступили Департамент культуры города Москвы, Библиотека истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева», Институт философии РАН, Московско-Петербургский философский клуб, «Соловьевский семинар» (ИГЭУ, г. Иваново), Культурно-просветительское общество «Лосевские беседы», Античная и Лосевская комиссии Научного совета «История мировой культуры» РАН, Семинар «Русская философия». В жюри конкурса вошли: директор Института философии РАН академик А.А. Гусейнов; директор Библиотеки «Дом А.Ф. Лосева», заслуженный работник культуры В.В. Ильина; председатель Правления Московско-Петербургского философского клуба А.В. Захаров; руководитель «Соловьевского семинара» ИГЭУ, гл. редактор журнала «Соловьевские исследования», доктор философских наук, профессор М.В. Максимов; председатель Античной комиссии Научного Совета «История мировой культуры» РАН, председатель КПО «Лосевские беседы», доктор филологических наук, заслуженный профессор МГУ имени М.В. Ломоносова А.А. Тахо-Годи; председатель Лосевской комиссии Научного Совета «История мировой культуры» РАН, доктор филологических наук, профессор МГУ имени М.В. Ломоносова Е.А. Тахо-Годи; старший научный сотрудник Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева», координатор семинаров «Русская философия» и «Творческое наследие А.Ф. Лосева: проблемы и перспективы» В.П. Троицкий. На конкурс принимались работы, посвященные непосредственно анализу трудов А.Ф. Лосева – от истории античной

⁶ См.: A. Losiew, czyli rzecz o tytanizmie XX wieku / pod red. J.Uglika, E. Tacho-Godi, L. Kiejzik. Warszawa, 2012. 465 s. (Seria «Filozofia rosyjska». T. 3) [3].

философии до философии музыки. Принимались работы молодых ученых (студентов, аспирантов, кандидатов наук) в возрасте до 30–35 лет, объемом от 30000 до 40000 знаков, на русском языке. Призовой фонд: 1-е место – iPad; 2–3 место – электронная книга. Оргкомитет оставлял за собой право отклонить присланную работу, если она не учитывает все необходимые требования. Основная задача конкурса – содействовать интересу к традициям отечественной философской мысли, развитию лосевских идей в современной науке.

В ходе подведения итогов из нескольких десятков присланных на конкурс работ был составлен шорт-лист, в который вошли 9 человек из разных регионов страны, представляющих Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Российский гуманитарный университет, Свято-Тихоновский гуманитарный университет, НИГУ «Высшая школа экономики», Санкт-Петербургский государственный университет, Белгородский государственный университет, Кубанский государственный университет, Восточно-Сибирскую государственную академию образования, Тюменский государственный университет. Все участники конкурса, вошедшие в шорт-лист, были приглашены выступить с докладами на Международной научной конференции «Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции. К 120-летию со дня рождения и 25-летию со дня смерти».

15 октября 2013 г. прошла торжественная церемония подведения итогов конкурса работ молодых ученых. После демонстрации фильма, рассказывающего о каждом из конкурсантов, чьи имена вошли в шорт-лист, были объявлены победители. Гран-при жюри присудило доктору философских наук Р.К. Омельчуку (Иркутск), первое – третье места заняли соответственно О.В. Ряснова (Королев), Д.С. Курдыбайло (Санкт-Петербург), Е.В. Андриенко (Тюмень). Победителям и тем, кто вошел в шорт-лист, были вручены дипломы и памятные награды, а также по 10 экземпляров сборников, куда вошли статьи всех номинантов. Жюри приняло решение опубликовать эти работы отдельным сборником в авторской редакции – «Творчество А.Ф. Лосева – взгляд из XXI века: Школа-конкурс работ молодых ученых: к 120-летию со дня рождения и 25-летию со дня смерти А.Ф. Лосева». Авторы лучших работ были награждены лично Азой Алибековной Тахо-Годи, подписавшей им первые издания лосевских книг 1927 года – «Философия имени» и «Музыка как предмет логики». Одним из условий конкурса являлась гарантия публикации – бесплатно и вне очереди – во включенном в перечень ВАК журнале «Соловьёвские исследования». Изначально предполагалось опубликовать лишь работы победителей, занявших 1–3 места. Однако редакция в лице главного редактора, профессора М.В. Максимова, пошла на встречу молодым ученым и выразила готовность напечатать работы всех тех, кто попал в шорт-лист. Сегодня мы имеем возможность представить эти публикации вниманию читателей.

Список литературы

1. Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции: в 2 ч. М.: Дизайн и полиграфия, 2013. Ч.1. 416 с.; Ч. 2. 304 с.

2. Losev A.F. The Dialectic of Artistic Form / transl., annot. and introd. by O.V. Bychkov // Arbeiten und Text zur Slavistik. T. 96. München, Berlin, Washington: Verl. Otto Sagner, 2013. 412 p.

3. A. Losiew, czyli rzecz o tytanizmie XX wieku / pod red. J. Uglika, E. Tacho-Godi, L. Kiejzik. Warszawa, 2012. 465 s. (Seria «Filozofia rosyjska». T. 3).

References

1. *Tvorchestvo A.F. Loseva v kontekste otechestvennoy i evropeyskoy kul'turnoy traditsii v 2 ch.* [A.F. Losev's work in the Context of Russian and European Cultural Tradition in 2 part], Moscow: Dizain I poligrafija, 2013, part 1, 416 p.; part 2, 304 p.

2. Losev, A.F. The Dialectic of Artistic Form, in Arbeiten und Text zur Slavistik. T. 96. München, Berlin, Washington: Verl. Otto Sagner, 2013, 412 p.

3. A. Losiew, czyli rzecz o tytanizmie XX wieku. Warszawa, 2012, 465 p. (Seria «Filozofia rosyjska». T.3).

УДК 164/165(47)

ББК 87.228(2)4

ПРОБЛЕМА СИМВОЛА В ФИЛОСОФИИ А.Ф. ЛОСЕВА В СВЯЗИ С ОПРЕДЕЛЕНИЕМ КОНЦЕПТА СИМВОЛИЧЕСКОЙ АКТУАЛЬНОСТИ

М.В. МОРОЗОВА

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, 101000, Российская Федерация

E-mail: seraffina7@gmail.ru

Рассматривается пример осмысления символа в философии А.Ф. Лосева. Дан анализ концепции символа, изложенной Лосевым в произведении «Проблема символа и реалистическое искусство». Выявлено несоответствие этой концепции и некоторых постулатов Лосева, введённых им ранее. Предлагается рассмотрение понятия актуальности символа как концепта, неоднозначно трактующегося учёным в различных своих произведениях. Предлагается условно следовать разделению философских воззрений мыслителя на ранний и поздний этапы. Дается анализ основных положений раннего творчества, относящихся к тематике символа, с опорой на такие произведения, как «Самое само» и «Философия имени». Излагаются и анализируются базовые идеи поздней работы А.Ф. Лосева «Проблема символа и реалистическое искусство». Для конструктивного выявления сходств и различий раннего и позднего периодов в творчестве Лосева предлагается обозначить и изучить имплицитно присутствующий в исследованиях Лосева концепт актуальности символа, ключевой образ, определяющий соотношение символа, человека и действительности. Определены две линии развития концепта актуальности символа. Одна – соответствующая более позднему этапу творчества – ведёт в сторону гносеологического самообоснования познавательной деятельности, другая остаётся на позициях апофатического принципиального ограничения какого бы то ни было познания. В заключение на основании сравнительного анализа двух периодов творчества Лосева предложена интерпретация его философской системы с учётом её позднего уклона не в метафизику или гносеологию, но в философию культуры.

Ключевые слова: символ, актуальность символа, семантический континуум, семантический акт, символическая функция сознания, имя, эйдос, апофатическое выражение, онтология, гносеология, культура.

THE PROBLEM OF SYMBOL IN PHILOSOPHY OF A.F. LOSEV IN CONNECTION WITH DEFINITION OF CONCEPT OF SYMBOLICAL RELEVANCE

M.V. MOROZOVA

National Research University Higher School of Economics
20, Myasnitskaya Ulitsa, Moscow, 101000, Russian Federation
E-mail: seraffina7@gmail.ru

In this paper problem of symbol in philosophy of A.F. Losev is considered. An analysis of the concept of the character described in the product Losev "Symptoms character and realistic art." Discrepancy of the concept and some postulates Losev, he introduced earlier. Gives a review of the relevance of the notion of a symbol as a concept, is ambiguous tract scientist in his various works. It is proposed to follow conventional division of thinker's philosophical system into early and late periods. The article gives analysis of an overview and of main positions relating to the symbol topic in early period, referring to such works as «The thing itself» and «The Philosophy of Name». Research of basic ideas in later period, which is represented generally in «The Problem of symbol and realistic art» are exposed. For constructive detection of similarities and differences it is proposed to reveal and explore the concept of symbolical relevance, which presents implicitly in Losev's investigation and characterizes in a key way correlation between symbol, human and reality. The two strategies of development of symbolical relevance concept are defined. The one – which corresponds to the late period of Losev's work – turns to the epistemological substantiation of cognitive activity in itself; another one remains on position of fundamentally apophatic limitation of cognitive activity. In conclusion, the comparison of two periods is summarized. And as a result the interpretation of Losev's philosophical system in connection with its late deviation not in the ontological or epistemological point of view, but in the philosophy of culture is given.

Key words: symbol, symbolical relevance, semantic continuum, semantic act, symbolical function of consciousness, name, eidon, apophatic expression, ontology, epistemology, culture.

В настоящей статье предпринимается попытка исследовать концепт символа в философской системе А.Ф. Лосева в контексте раннего и позднего периодов творчества мыслителя. Предприятие это может показаться заведомо провальным, так как не умолкают споры относительно того, насколько поздние произведения были подлажены под цензуру. Однако хотелось бы подчеркнуть, что современным исследователям философии Лосева вряд ли дано разобраться в хитросплетениях его мыслей и намерений, и всё, что у нас есть, – это его творческое наследие, тексты, на основе которых только и может быть проведено полноценное исследование.

Так, произведение учёного «Проблема символа и реалистическое искусство» представляет собой попытку подробного и основательного определения концепта символа. Однако при изучении данного текста мы наталкиваемся на некоторые положения, очевидно не согласующиеся с размышлениями философа, изложенными им в более ранних произведениях. В частности, неоднозначность в определении символа – в контексте всей философской системы –

присутствует при изучении имплицитно предполагающегося в теории символа концепта актуальности символического конструкта.

Такая актуальность предстаёт в качестве одного из ключевых параметров в контексте отношения символа и действительности. Можно провести параллель между двумя типами репрезентации актуальности символа и двумя периодами (ранним и поздним) творчества мыслителя. Однако не является совершенно прояснённым момент, отличаются ли ранняя и поздняя концепции мыслителя радикальным или же незначительным образом. Во всяком случае, наличествует повод для неоднозначной трактовки некоторых моментов определения символа, что мы и постараемся продемонстрировать на примере сравнительного анализа двух произведений мыслителя: «Проблема символа и реалистическое искусство» и более раннего – «Философия имени».

Исходным моментом для определения символа в работе «Проблема символа и реалистическое искусство» Лосев полагает действительность, как бы её ни понимать – как вещный мир, человеческие мыслительные процессы и проч. Собственно, все символы есть символы действительности¹.

Всякий символ вещи есть, прежде всего, ее отражение. Однако не всякое отражение вещи есть ее символ. Функцией символа является указание на нечто, выходящее за пределы непосредственного содержания предмета. Таким образом, вводится категория смысла. Но если всякий символ вещи есть ее смысл, то далеко не всякий смысл вещи есть ее символ. Смысл является довольно общей категорией, между тем символ должен быть определенным образом разработан и организован².

Также каждый символ всегда есть некоторого рода изображение и обобщение вещи. Но главная его характеристика состоит в том, что символ вещи есть её закон. То есть символ содержит в себе всегда какую-то идею, на основе которой происходит его конструирование и получается определенная упорядоченность.

Здесь нужно сделать важное добавление относительно определения символа в качестве отражения вещи. Дело в том, что символ никогда не будет являться «прямой данностью вещи или действительности»³. Символический конструкт представляет собой полагание вещи или действительности, которое может варьироваться. Одна и та же вещь может отражаться, выражаться по-разному. И тогда символ суть функция вещи, потенциально разложимая в бесконечный ряд.

Именно в этом смысле символ есть порождающий принцип вещи в нашем сознании, её закон. В этом положении есть отсылка к гносеологической роли символизации. Под символизацией здесь имеется в виду акт создания символического содержания – как воплощённого в чувственно-материальной сфере, так и выражающегося в ментальных конструкциях.

Так, символ выступает в качестве инструмента сознания, позволяющего упорядочивать восприятие, активно включая в воспринимаемый материал самополагаемые (символизацией) конструкции.

¹ См.: Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1995. С. 22–23 [1].

² Там же. С. 21–22.

³ Там же. С. 9.

Продолжая развёрнутое определение символа, скажем, что он, кроме прочего, соотносится с вещью как её выражение. Но выражение вещи всегда есть, так или иначе, её знак. Так и символ, в свою очередь, всегда в какой-то мере является знаком (хотя не каждый знак является символом)⁴: «Символ есть арена встречи обозначающего и обозначаемого, которые не имеют ничего общего между собою, но в то же самое время он есть сигнификация вещи, в которой отождествляется то, что по своему непосредственному содержанию не имеет ничего общего между собою, а именно – символизирующее и символизируемое» [1, с. 34].

Продолжая определение знака, надо сказать, что он, во-первых, всегда есть знак чего-нибудь. Во-вторых, безраздельность и раздельность одинаково присущи всякому знаку. В-третьих, знак всегда определённым образом структурирован. А знак, лишенный всякой конструкции, то есть не соотносящийся определённым образом ни с другими знаками, ни даже с самим собою, вовсе и не есть знак⁵.

Данные положения, естественно, относятся и к символу. Символ, собственно, есть знак развёрнутый. Он представляется как знак, который может иметь бесконечное количество значений. Дело в том, что количество значений любого знака (например, языкового) нельзя сосчитать. Эту неперечислимость, своеобразную возможность бесконечных семантических изменений Лосев и называет символом⁶.

Таким образом, ключевым отличием символа от знака является то обстоятельство, что первый предполагает наличие семантического континуума. То есть отношения между означаемым и означающим, их содержательные оттенки и интерпретации могут, сохраняя инвариантные элементы заданной структуры, варьироваться потенциально до бесконечности. Употребляя используемые мыслителем термины, можно сказать, что принцип общего проявляется во множестве индивидуальностей.

Тут необходимо добавить ещё одну категорию, введённую Лосевым, а именно – семантический акт. Данный акт представляет собой не обозначающее и не обозначаемое, но значащее. Семантический акт является основанием целостности символической конструкции. Чтобы разъяснить данное положение, требуется обратить внимание на классификацию Лосевым интеллектуальных актов.

Учёный предполагает наличие различных по своей специфике мыслительных процессов, актов осмысленного восприятия. Например, объективирующий акт соотносит мыслимое с действительностью, интенциональный акт предполагает рассмотрение не просто объекта, но предмета, что происходит путём выделения любопытных для наблюдения аспектов в объектах и ситуациях. Смысловое наполнение интересующих обстоятельств воспринимаемого опре-

⁴ См.: Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. С. 26–30.

⁵ Там же. С. 75–81, 87–98.

⁶ Там же. С. 104–105.

деляют акты: ноэматический – отвечающий за включение формирующегося воспринимаемого конструкта в общий процесс мышления, схему, связующую объект с другими объектами; и поэтический – благодаря которому осуществляется творческий процесс конструирования смысла. Посредством сигнификативного акта создаётся знаковая конструкция⁷.

Разнообразных актов осмысленного восприятия существует ещё множество. Их можно классифицировать и исследовать по отдельности. Однако данное разделение есть продукт научного анализа, в реальном же функционировании разнообразные акты сознания существуют в целостности восприятия, осмысления чего-либо. То есть на деле понимание чего-либо представляет собой единый целостный акт сознания. Так, закономерно должна существовать категория, как бы охватывающая все такие процессы сознания – в нашем случае, способствующие созданию символа, – и характеризующая возможность целостного его восприятия. Этой категорией и является семантический акт. Главная его функция заключается в активации сформированного символического конструкта, сообщении символу динамики реального существования, в котором только и осуществим семантический континуум – бесконечность вариаций символа во множестве реальных обстоятельств его интерпретации⁸.

Здесь явно высвечивается концепт актуальности символа. Он определяется в связи с утверждением обязательной сообщаемости символического конструкта и реальной среды, а точнее, с тем, что символический конструкт может существовать только с учётом его актуальной, соотносящейся с настоящей (во времени) средой функции.

Важным моментом у Лосева является и то, что полнота символа включает в себя его выраженность как явленность. С одной стороны, из этого следует, что все символы суть элементы культуры как совокупности всего того, в чём воплощается человеческая деятельность. С другой стороны, этот тезис можно соотнести с линией рассуждений Лосева в «Диалектике художественной формы» о том, что идеальность формы (художественной) необходимо требует телесного воплощения, и только тогда и достигается полнота символического конструкта⁹.

Что ещё необходимо сказать о качественном функционировании символа, так это то, что оно происходит по принципу соотношения общего и особенного. Такая организация и есть законность символа по отношению к своему содержанию¹⁰.

А.Ф. Лосев пишет: «В символе общность достигает такой силы, что не просто допускает рядом с собой что-нибудь единичное, отождествляясь с ним (как в художественном образе или метафоре), но является еще и законом, порождающим конструирование всех подпадающих под эту общность единичностей; притом таких единичностей может быть целая бесконечность» [1, с. 153].

⁷ См.: Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. С. 30–36.

⁸ Там же. С. 36–38.

⁹ См.: Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы. М., 1927. С. 22–23 [2].

¹⁰ См.: Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. С. 43–47.

Установив основные элементы понятия символа, стараясь избежать путаницы его с соседними категориями, философ переходит к изучению соотношений разных символов между собой. Иными словами, он выделяет разные их виды. Основные из них – это научные, философские, художественные, религиозные, мифологические, человечески-выразительные, идеологические, побудительные, внешне-технические и др.¹¹

Здесь важно учитывать роль интенциональной составляющей символа. Как уже было сказано, интенциональный акт отвечает за фиксирование в объектах аспектов, имеющих для нас интерес, ценность и значение, то есть за выделение предмета созерцания или исследования. А.Ф. Лосев пишет: «Поскольку, однако, обозначений существует бесконечное количество, то и видов интенционального акта очень много. Везде он закрепляет собою данный тип символизации» [1, с. 38]. Например, художественный образ закрепляет за собой уникальный тип восприятия и выражения. Создаётся сфера поэтической выразительности, соприкасаясь с которой мысли принимают определённый характер, то есть течение мысли приобретает специфическую направленность. Это один из многих типов осознания предмета.

Основополагающие черты и особенности символа, задающие его общую структуру, сохраняются в любом его виде. Но эти же особенности символа везде будут различаться в зависимости от тех областей, где символ функционирует: «<...>Рассматривая символ в той или иной области познания или действительности, мы замечаем, что, однажды его установив, мы тут же видим и все последствия, которые отсюда происходят» [1, с. 155].

Таким образом, существует неоспоримая связь, проясняющая соотношение символа с действительностью, природу его актуальности. Во-первых, любой символ получает специфику в зависимости от области, в которой он существует. Но, во-вторых, эта область уже задана в соответствии с символикой, которая в ней заложена, в согласии с производными от неё конструкциями функционирования данной сферы знания. Такие положения проясняют несомненную культуросозидающую роль символизации, заключающуюся в том, что с помощью конструирования различного рода символов формируются смысловые поля культурной человеческой деятельности.

Изучая различные типы символов, Лосев приходит к тому, что природа, общество и вообще весь мир в пределах человеческой деятельности и человеческих отношений может рассматриваться как царство символов. Такое положение дел поясняется несколькими доказательствами.

Во-первых, любая вещь, затронутая человеческой деятельностью, несёт на себе отпечаток человеческих отношений, тем самым символизируя их. И каждая вещь несёт на себе как нагрузку прошлого, так и заряженность для осуществления будущего. В принципе, процесс освоения мира непосредственно связан с вкладыванием в окружающие обстоятельства смысла. Так, процесс познания мира непосредственно связан с наполнением его (мира) самой разно-

¹¹ См.: Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. С. 155–165.

образной символикой: «<...>Необходимо категорически утверждать, что без использования символических функций сознания и мышления невозможно вообще никакое осмысленное сознание вещей, как бы оно примитивно ни было» [1, с. 162].

Помимо этого, можно глубже исследовать саму категорию вещи. А она, вещь, – это а priori нечто, а не ничто. И, вероятно, бытие чего-либо подразумевает под собой отличие от любого другого. И каждое что-то – то или иное – характеризуется некими признаками. Но признаки вещи нельзя отождествить с самой вещью на основании того, что они всегда указывают на нечто от неё отличное. (В качестве иллюстрации философ использует пример химического строения воды, говоря о том, что атомы кислорода и водорода, входящие в её состав, есть её признаки, но заимствованы из другой области (понятийного уровня), чем вода; следовательно, признаки вещи указывают на существование иных (не своих) областей.) Так, каждая вещь существует постольку, поскольку она указывает на другие, и без этой взаимной связи нет вообще никаких отдельных вещей¹². Такой принцип, к слову, очевидно перекликается с понятием репрезентации, введённым в своей философии символических форм Э. Кассирером¹³, вклад которого Лосев высоко ценил, хотя и не оставлял без критики.

В результате характеристику категории символа можно кратко выразить в нескольких следующих положениях.

Символ можно представить как изображение, обобщение, смысл вещи. Однако, главным образом, символ характеризует то, что он является законом вещи, с которой соотносится. Суть этого закона заключается в предоставлении такого принципа организации символической общности, на основе которого может конструироваться надлежащим образом множество единичностей. Базой порождения различных единичностей являются отношения между означающим и означаемым, то есть знак. Всякий символ есть знак, но ключевым отличием первого является как раз возможность бесконечного варьирования, иными словами – наличие семантического континуума. Также структура символа предполагает идейную образность, или же образную идейность.

Указанные соотношения общего и единичного, идеи и образа и, кроме того, реальной данности и отражённой в символе действительности существуют за счёт диалектического принципа единства и борьбы и, таким образом, своеобразной целостности противоположностей, находящихся в динамике и развитии.

Общее познавательное значение категории символа, не специфицируемое отдельными дисциплинами, выражается в возможности осмысления вообще каких бы то ни было вещей. Так, присутствует символическая функция сознания, которая предоставляет символические конструкции для сознательного упорядочения воспринимаемого материала в процессе освоения мира. При этом очевидна ключевая роль символизации для человеческого мышления.

¹² См.: Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. С. 161–162.

¹³ См.: Кассирер Эрнст. Введение и постановка проблемы // Философия символических форм. В 3 т. Т. 1. Язык. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. С. 11–48.

В связи с этим может быть установлен статус символа, качественно отличный от других логико-семантических категорий. Предположительно, символический принцип организации содержания есть основа для всех остальных категориальных градаций.

Соотношение символа с действительностью может быть описано как диалектическое: хотя изначально символ служит опосредованным через человеческое сознание отражением действительности, впоследствии он способен оказывать на неё влияние. Такая деятельная направленность на реальность, характеризующая конкретными историко-культурными обстоятельствами, есть непременный атрибут символов. Вспомним и понятие семантического акта, который предполагает возможность реализации символа только посредством актуализации его значения. То есть для целостного существования символического конструкта как явления естественно необходима – в ряду других условий – его соотнесённость с настоящей ситуацией.

В таком определении актуализации символа можно усмотреть начало символической теории культуры, базисно определённой рациональными элементами человеческой деятельности. Предмет изучения данной теории составили бы многочисленные феномены, функционирующие вследствие осознанных, а значит, опосредованных символической функцией мышления человеческих деяний, формирующих в материальном и ментальном планах культурные феномены.

Однако актуальность символа может вывести нас не только на «рациональную» теорию культуры.

В «Проблеме символа и реалистического искусства» Лосев сосредоточивается на механизме символизации и аналитически исследует его. Однако нельзя забывать и о других произведениях учёного, таких как: «Философия имени», «Самое само» и др. А.Л. Доброхотов, исследователь раннего творчества Лосева, пишет: «Дается ли в произведении реконструкция образа и логики античного космоса, изображается ли универсум как система различных уровней и степеней проявленности смысла, раскрывается ли антиномичная связь художественных форм выражения смысла, идет ли речь об античности как едином культурном типе или о мифе как диалектическом единстве образа и бытия, – везде понятие символа является одним из центральных» [3, с. 216].

Некоторые исследователи разделяют творчество мыслителя на ранний и поздний периоды и говорят об онтологизировании символа в раннем творчестве Лосева. Однако сам учёный неоднократно подчёркивает, что сконструированный символ объекта есть нечто только в области того, как мы, субъекты, воспринимаем объект. С другой стороны, сама культура, будучи следствием осознанной человеческой деятельности, структурированной, в свою очередь, символической функцией сознания, по форме и содержанию символическа в своей основе. И символ в таком случае также можно трактовать как принцип, структурирующий бытийственную основу культуры.

Здесь действительно нельзя обойти вниманием тот факт, что с течением времени подходы и методы философа модифицировались. Что касается концепции символа, то, например, исследовательница Е.М. Коваленко предлагает

выделить блоки ранней и поздней лосевской философии, при этом наиболее яркой иллюстрацией раннего подхода к символу, согласно мнению исследовательницы, представляется «Философия имени», позднего же – «Проблема символа и реалистическое искусство». Е.М. Коваленко по поводу отличия раннего и позднего периодов пишет так: «Если “ранняя” концепция символа создавалась в период расцвета культуры модернизма и ее ориентации на онтологический символизм, то “поздняя” концепция связана с эпохой смены культур, отразившейся в культурной рефлексии общенаучной ориентацией на языковую, семиотический символизм, на рассмотрение всех культурных явлений сквозь призму языка как формообразующего принципа» [4, с. 20].

Впрочем, не лишним будет заметить, что понятие языка играет для Лосева важную роль начиная с раннего периода творчества за счёт введение им в собственную философскую систему категорий *слова* и *имени*. Эти две категории перетекают друг в друга, представляя собой не просто элементы языка как знаковой системы для обращения с информацией, но сущностные компоненты человеческой действительности. Ведь именование мира является его осмыслением.

Так, изучение символа с точки зрения предположения его инвариантного положения в языковом, терминологическом функционировании, что мы наблюдаем, в том числе, в «Проблеме символа и реалистического искусства», отражает непосредственно существование символа в структуре осмысления человеком окружающего мира.

Для более ясной обоснованности символической природы вещи обратимся к сочинению Лосева «Самое само». Это «самое само» представляет собой вещь непосредственно и сущностно, безотносительно к нашему её восприятию. Нам она даётся только посредством процедуры интерпретации. И всякая интерпретация представляет собой символ вследствие того, что, говоря о чём-либо, мы подразумеваем его значение как указание в сторону сущности¹⁴.

Впрочем, момент, связанный с принципиальной интерпретативностью символа, может быть использован и в русле построения рационалистической теории. При этом действует следующий принцип: всякий символ есть символ действительности, но символизирование происходит через осмысливание, в процессе которого воспринимаемая реальность получает некоторую заданность. Иными словами, любое восприятие и дальнейшее преобразование окружающего мира происходит на основе его определённой интерпретации. Таким образом, интерпретация реальности в качестве конструирования символов составляет основу культуры.

Возвращаясь к постулатам ранней концепции Лосева: любое познание есть, прежде всего, именование, а имя суть символическая конструкция. И тогда символ в культуре – онтологический инвариант её реального функционирования. Кроме того, познание человеком символических структур приобщает его к целостности, связности всего мира. В этом очевидно отличие от некото-

¹⁴ См.: Лосев А.Ф. Самое само // Миф, число, сущность. М.: Мысль, 1994. С. 300–526 [5].

рых положений «Проблемы символа и реалистического искусства», где речь идет о связной целостности человеческого познания на основании символической функции сознания.

Символ раскрывается как воплощённое тождество явления и сущности, вещи и идеи, в терминах философской системы Лосева – как воплощение эйдоса в инобытии. И при этом разные состояния инобытия соответствуют различной затемнённости подлинной сути эйдоса.

Ключевой момент состоит в характеристике отношений сущности (эйдоса) и её выраженности. Символ как конструкция выражения представляет собой «неисчерпаемое богатство апофатических возможностей смысла»¹⁵. Отсюда возникает семантический континуум подобного выражения, так как оно – бесконечное приближение к сути вещи¹⁶.

Так, символ одновременно является наличным, но при этом он никогда не исчерпывает ту действительность, которую символизирует. Такое сопоставление позволяет определить символизацию в качестве механизма не просто сознания, но создания особого пласта реальности на основе проявленности конечного (сути) и бесконечного (выражения), абсолютного (бытия, эйдоса) и относительного (различные способы выражения, толкования) друг в друге.

Если в «Проблеме символа и реалистическом искусстве» Лосев упоминает наличие иррациональных моментов символа, но при этом говорит, что он может быть рассмотрен научно и системно, то в «Философии имени» мыслитель явно отсылает к синтезу того, что может быть познано, а что нет, и символ в этой перспективе есть «смысловое круговращение алогической мощи непознаваемого, алогическое круговращение смысловой мощи познания»¹⁷.

Кроме того, отметим способ определения Лосевым языковой сферы. Она понимается как ипостась сущности, выраженная в предметах: «С понятием предметного символа мы переходим, наконец, в сферу подлинно языковых явлений, понимаемых уже не субъективно, не психологически, не исторически и вообще не фактически, но именно чисто предметно-выразительно. Язык есть предметное обстояние бытия, и обстояние – смысловое, точнее – выразительное, и еще точнее – символическое. Всякая энергия сущности есть, стало быть, язык, на котором говорит сущность с окружающей ее средой. Всякий символ – есть языковое явление» [6, с. 97]. Данное утверждение с очевидной наглядностью проясняет известный тезис Лосева о том, что «Мир – разная степень бытия и разная степень смысла, имени. Мир – разная степень слова» [6, с. 145].

Итак, рассматривая идеи более ранних концептуальных построений философа, мы можем вывести несколько иное понятие актуальности символа, чем заявленное прежде: актуальность символа предстаёт в качестве способа проявления в наличном бытии подлинной его сути, эйдотической природы. При этом такая природа не может быть в строгом смысле познана, но только –

¹⁵ См.: Лосев А.Ф. Философия имени. М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. С. 109 [6].

¹⁶ Там же. С. 90–92, 141–142.

¹⁷ Там же.

интерпретирована. То есть познание её может происходить только в апофатическом смысле, потому что научная методология способна схватывать смысл только того, что может быть потенциально логически описано и детерминировано. Итак, актуальность предстаёт как присутствие некоей трансценденции в налично данной реальности.

Кроме того, Лосев в «Философии имени» придерживается позиции, согласно которой «нужно, чтобы сущность слова была соотнесена с самой собою, чтобы она не нуждалась в том, чтобы кто-то другой, например мы, ее переживал и формулировал» [6, с. 101]. И символическая проявленность является именно способом воплощения смысла в для-себя-бытии.

Это напрямую противоречит утверждённому в «Проблеме символа и реалистическом искусстве» положению о том, что «тут, однако, не нужно увлекаться символикой настолько, чтобы отрицать объективное существование самих вещей независимо от их преломления в человеческом сознании, как известного рода сгустков человеческих отношений» [1, с. 162].

Истоки раннего лосевского подхода имеют свои глубокие корни. Прежде и ближе всего подобное понимание актуальности символа стыкуется с традицией русской религиозной философии, с имяславием. Концепция символа как бытия, преодолевающего самого себя и раскрывающегося в иное, разрабатывалась П.А. Флоренским. В идее о целостности и взаимосвязанности символического универсума очевидно влияние теории всеединства В.С. Соловьёва. Примыкает сюда также и поэтическое течение символизма, некоторые участники которого (Вяч. Иванов, А. Белый и др.) занимались проблемой символа и теоретически. Следуя логике влияний в развитии поэзии, можно провести линию к романтическому наследию. Ведь в романтизме в качестве основной идеи – двоемирие и стремление с помощью слов проявить мистические элементы нашего бытия.

Впрочем, традиция определения символа в качестве апофатического конструкта уходит гораздо глубже, к истокам классического богословия. Например, в богословских сочинениях Д. Ареопагита восхождение к мистическому познанию «всеобщей и все превосходящей Причине» возможно, во-первых, только апофатически, во-вторых, посредством использования различных символов, выражающих разные степени приближения к божественному¹⁸.

Но, как было ранее продемонстрировано, возможно и иное понимание актуальности символических конструкций. Оно предполагает, что для полноценного функционирования символу необходимо должна быть сообщена динамика реального времени, он должен обладать значением в настоящем контексте. Из этого следует, что изучение культурных феноменов, основанных на символическом принципе приложения значений к действительности, должно учитывать контекст формирования и существования символов, должно рас-

¹⁸ См.: «Корпус Ареопагитикум»: О мистическом богословии // Восточные отцы и учителя церкви V века. М., 2000. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://vehi.net/areopagit/mistich.html>

смаатривать символы с учётом сути многообразия их обстоятельственных проявлений. Ярким примером такого подхода является философия символических форм Э. Кассирера, также сюда примыкают С. Лангер, А.Н. Уайтхед, теории изучения культуры структуралистского толка (К. Леви-Стросс, Р. Барт). Кроме того, в качестве последовательно проведённой рационализации природы символов при изучении культурных феноменов могут быть рассмотрены некоторые концептуальные построения в социокультурологии, в частности – направление символического интеракционизма.

Итак, актуальность продуктов символизации в качестве функции сознания может быть понята как обязательность их настоящего (и конкретного) задеиствования в историко-культурных и ментальных обстоятельствах. Тогда символическую версию производства и функционирования человеком организованных феноменов можно сделать основой для рациональной философии культуры. Однако актуальность символа можно трактовать также как присутствие божественной сущности, жизнетворящей, но отсылающей к запредельной для этого мира трансценденции. Символический характер тогда распространяется не только на человеком созданные реалии, но, в принципе, на весь мир, понятый как предметное выражение посредством символов трансцендентной сущности.

Методология двух подходов, основанных на возможной неоднозначности в понимании актуальности символа, разнится. В первом случае разворачивается онтологический ракурс изучения символа, человеческое бытие понимается в качестве синтеза конечности и бесконечности, абсолютного и относительно. Тогда возможно постижение культуры, но лишь с учётом того, что в качестве базового инварианта символической конструкции присутствует нечто непознаваемое, но – сущностное.

Второй подход можно охарактеризовать как рационализацию теории символа. Согласно этому подходу, исследуя символы, мы можем найти их функциональные истоки, изначальный контекст и тем самым объяснить их.

В учении А.Ф. Лосева можно выделить ранний и поздний периоды, тяготеющие к одному из этих подходов. «Проблему символа и реалистическое искусство» можно считать аналитическим уточнением понятия символа при сохранении общих теоретических позиций. При этом общая искусствоведческая направленность и даже явные отступления от раннего канона будут пониматься как вынужденные высказывания под давлением цензуры.

С другой стороны, можно отстаивать позицию, согласно которой взгляды мыслителя всё-таки претерпели сущностное изменение, что связано с изменением ракурса исследований с онтологического на гносеологический.

Но, возможно также, что между этими ракурсами нет радикального противоречия, они продолжают друг друга. Так, если, например, «Философия имени» тяготеет к метафизическому характеру высказываний о мире, что ближе всего к рамочной конструкции онтологических исследований, то гносеологический пафос «Проблемы символа и реалистического искусства» следует понимать как критическое философское высказывание, ставящее своей целью задать и исследовать уже детально область возможного рационального познания, доступного человеку знания о мире.

При этом человеческая рациональность, логос, вполне может быть интерпретирована как частный случай воплощения божественной трансценденции. Такое положение решает вопрос о причине символичности человеческого сознания, так как в нем есть отсылка к непознаваемым истокам нашего бытия.

Если мы всё же будем радикально различать ранний и поздний подходы, то в «Проблеме символа и реалистическом искусстве» предельным основанием символизации будут выступать принципы человеческого мышления.

В любом случае важным кажется учитывать то, что более поздняя философия Лосева смещается в сторону от метафизических высказываний в русло исследования феноменов человеческой деятельности, культуры, какие бы предпосылки за этим не стояли. Итак, изменение взглядов Лосева на проблему символа связано с утверждением примата исследований универсума, ограниченно-культурным человеческим бытием. Такое направление позднейших изысканий учёного, связанных с проблематикой символа, естественно влечёт за собой трансформацию некоторых более ранних положений. Однако подобное изменение ракурса представляет собой закономерное развитие системы философских высказываний мыслителя.

Список литературы

1. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1995. 320 с.
2. Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы. М., 1927. 251 с.
3. Доброхотов А.Л. Онтология символа в ранних трудах А.Ф. Лосева // Вопросы классической филологии. 1990. Вып. 10. С. 215–221.
4. Коваленко Е.М. Концепт «символ» в философии культуры А.Ф. Лосева // Гуманитарные и социальные науки. Электронный журнал. Ростов н/Д, 2008. № 2. С. 16–20.
5. Лосев А.Ф. Самое само // Миф, число, сущность. М.: Мысль, 1994. С. 300–526.
6. Лосев А.Ф. Философия имени // Самое само: сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. С. 29–204.

References

1. Losev, A.F. *Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo* [The problem of symbol and realistic art], Moscow: Iskusstvo, 1995, 320 p.
2. Losev, A.F. *Dialektika khudozhestvennoy formy* [The Dialectics of the Artistic Form], Moscow, 1927, 251 p.
3. Dobrokhoto, A.L. *Voprosy klassicheskoy filologii*, 1990, issue 10, pp. 215–221.
4. Kovalenko, E.M. *Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*. Elektronnyy zhurnal. Rostov-on-Don, 2008, no. 2, pp. 16–20.
5. Losev, A.F. *Samoe samo* [The thing itself], in *Mif, chislo, sushchnost'* [Myth, number, essence], Moscow: Mysl', 1994, pp. 300–526.
6. Losev, A.F. *Filosofiya imeni* [The Philosophy of Name], in *Samoe samo: sochineniya* [The thing itself: works], Moscow: EKSMO-Press, 1999, pp. 29–204.

УДК 111.008(47)
ББК 87.1(2)-01

**КОНЦЕПЦИЯ МИФА В ФИЛОСОФИИ А.Ф. ЛОСЕВА КАК КЛЮЧ
К ПОНИМАНИЮ НЕПОДВЛАСТНЫХ ВРЕМЕНИ КУЛЬТУРЫ
И ЦЕННОСТЕЙ ДРЕВНИХ¹**

Р.К. ОМЕЛЬЧУК

Восточно-Сибирская государственная академия образования
ул. Нижняя Набережная, 6, г. Иркутск, 664011, Российская Федерация
E-mail: R.Om@list.ru

Рассматриваются некоторые аспекты концепции мифа в философском наследии А.Ф. Лосева, в свете которой древнегреческая философия обретает личностное прочтение. Обращено внимание на лосевскую характеристику мифа как утверждения ценности уникальной личностной индивидуальности. Анализируется философское наследие античных мыслителей с точки зрения возможной преемственности ценностей древневосточного мира. Обосновывается положение о том, что античные мыслители, игнорируя авторитет философии Древнего Востока, заимствовали присущий ей интеллектуальный опыт. Отмечено, что от взгляда русского исследователя античности не ускользнули ярко выраженная тенденция эллинов к индивидуализму и субъективизму, а также их стремление к обособлению мышления от предшествующей мысли и традиционной религии. В заключение делается вывод о том, что благодаря его комментариям, имеющим не только философскую, но и педагогическую ценность, труды древнегреческих философов обретают новое прочтение.

Ключевые слова: концепция мифа А.Ф. Лосева, миф, культура, древняя философия, фундаментальная онтология, философия имени, вайшнавская философия, преемственность ценностей.

**CONCEPT OF MYTH IN PHILOSOPHY OF A.F. LOSEV AS A KEY TO
UNDERSTANDING TIMELESS THE ANCIENT CULTURE AND VALUES**

R.K. OMELCHUK

East Siberian State Academy of Education
6, Nizhnyaya Naberezhnaya Str., Irkutsk, 664011, Russian Federation
E-mail: R.Om@list.ru

The article discusses some aspects of A.F. Losev's concept of myth, in the light of which ancient Greek philosophy gets personal reading. The article emphasizes A.F. Losev's description of myth as a statement of personal values unique personality. The author analyzes the philosophical heritage of ancient thinkers in terms of possible heredity of spiritual values of ancient Eastern world. He proves that the ancient Greek thinkers ignored the authority of ancient Eastern philosophy, but at the same

¹ Статья подготовлена при поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда (проекты № 11-33-00111/13 «Междисциплинарное исследование социокультурных механизмов преемственности ценностей», № 11-33-00701м «Научное исследование по философии в направлении «Онтология веры в свете философского наследия А.Ф. Лосева»).

time borrowed its intellectual achievements and experience. The Hellenes pronounced tendency towards individualism and subjectivism, as well as their commitment to the separation of thinking from the previous thought and traditional religion has not escaped the Russian explorer view of antiquity, but thanks to his comments, having not only philosophical but also pedagogical value, the writings of the ancient Greek philosophers take on new interpretation.

Key words: *concept of myth in philosophy of A.F. Losev, myth, culture, ancient philosophy, fundamental ontology, philosophy of name, Gaudiya Vaishnava's philosophy, values' heredity.*

Феномен древнегреческой философии привлекателен своей диалектичностью: незабвенная и несокрытая ИстинаАлетейя возрождается в мысли. Но та ли это мысль, что устойчиво фиксируется сознанием как очертаемый образ или оформленная идея? Если «обычно под мышлением понимается человеческая способность рассуждать, делать заключения или делать что-то предметом умственного рассмотрения», то греки «под трудным и почти невозможным мышлением имели в виду некое состояние» [1, с. 62]. Мышление в понимании древнего грека медитативно, а потому его не так просто определить и объяснить привычными категориями современной западной философии, что естественным образом отсылает к более древнему Востоку. На Востоке медитация обязательно предполагает вполне конкретный объект, сосредоточение на котором не только очистит человека, освободит от иллюзий и зависимости, но и возвысит его, вернёт его в изначальное состояние, в котором сохранится и раскроется его уникальная индивидуальность. Несомненно, идеальным объектом такой медитации должна была быть личность, личность во всех смыслах абсолютная и привлекательная. Вспоминаются слова М. Хайдеггера, признавшегося однажды, что десятки томов были написаны им не для того, чтобы объяснить ИстинуАлетейю, а для того, чтобы понять её. Немецкий философ в своих лекциях по Пармениду наглядно показал, как в истории философии произошла ценностная деградация античных представлений о несокрытой и незабвенной Истине. Обратившись к некоторым концепциям мифа, развиваемым в философском наследии А.Ф. Лосева, попытаемся отыскать в древнегреческой философии ту позитивную идею, которая имела для данной культуры очевидный и естественный характер, а потому и обозначалась в качестве незабвенной и несокрытой.

Делая небольшое отступление, напомним, что уникальность древнегреческой философии была обусловлена «основной формой нового общежития, возникшего не на родственных, а уже лишь на соседских отношениях» [2, с. 275]. По нашему мнению, ценностное отношение ярко характеризует личность, её мировоззрение и тип бытийной веры, а потому имеет личностный характер. Социальное же измерение ценностного отношения предполагает такой тип организации «общежития», при котором приоритетным становится конкретный тип ценностных отношений. А.Ф. Лосев считает, что полису присуща такая дистанцированность между людьми, при которой соседство более приемлемо, нежели родственная близость. Понятно, что полис характеризуется такой обособленностью личности, при которой последняя всё-таки способна к восприятию множества других личностей (от греч. πολίς – «многий»). Однако не стоит забывать, что фундаментом культуры полиса являлась одухотворён-

ная культура мифа с её субъектно-субъектными отношениями богов, человека и живой природы.

Миф – это такое состояние ценностного сознания, которое максимально лично переживает и осмысливает реальность настоящего, в то время как религия – это только вера в возможность возвышения человека до такого состояния бытия. Философия, по Лосеву, размышления о различных аспектах такого напряжённого человеческого бытия, а наука – только обезличенная констатация фактов, сухая информация, лишённая ценностного переживания человеком связи с истинным и вечным. Сегодня ни у кого не вызывает сомнения то, что признанные и именитые учёные со страниц официальных учебников убеждают студентов в примитивности всего древнего и первобытного по сравнению с нынешним, пренебрегая ничем не объяснимой идеальной точностью и загадочной смысловой глубиной, с которой спустя тысячелетия сталкиваются исследователи таких древнейших памятников архитектуры, как пирамиды Хеопса, Хефрена и Микерина в Гизе, таких древнейших памятников литературы, как Рамаана и Махабхарата, таких древнейших семантических памятников, как триграммы Книги Перемен, таких древнейших археологических памятников, как мегалиты Стоунхенджа, острова Пасхи, Мачу-Пикчу и Тиуанако... Таких примеров в мировой культуре можно назвать сотни, а современный студент порой не имеет ни малейшего представления даже о результатах и значении для интерпретации истории археологических раскопок в России, например: гуннское городище близ Улан-Удэ, скифские захоронения в Долине царей Республики Тува, арийское городище радиальной схемы Аркаим на границе Челябинской и Оренбургской областей и др. Концепцию мифа в философском наследии А.Ф. Лосева можно считать ключом к пониманию культуры и ценностей древних².

Мифологический период традиционно считается предфилософией, однако нет оснований утверждать, что философия тогда ещё не существовала. В Древней Греции, также как в Древней Индии и в Древнем Китае, наряду с развитым мифологическим мировоззрением, оформившимся в целостный взгляд на мир как на идеальную реальность (миф), имело место и рациональное и философское мышление, сформировавшееся в целостные философские системы. Несмотря на то, что эта идея давно утвердилась в современной науке, активно распространяется мысль о примитивности древнейшего человека, игнорирующая свидетельства сохранившегося наследия таких древнейших культурных традиций, как древнеиндийская и древнекитайская. Современному человеку сегодня доступно только сохранившееся содержание этого мифа без достаточной смыслоценностной интерпретации, которая позволила бы идентифицировать его в качестве целостной философской системы, однако не исключено, что древним грекам такая интерпретация была доступна и активно

² См.: Омельчук Р.К. Онтология веры в философском наследии А.Ф. Лосева // Психология и психотехника. М.: Nota Bene, 2011. № 11 (38). С. 15–25 [3]; Омельчук Р.К. Алексей Фёдорович Лосев: жизнь в мифе // Психология и психотехника. М.: Nota Bene, 2013. № 5 (56). С. 424–432 [4].

использовалась на социальном уровне. Ярким примером этого можно считать фрагменты творчества Гесиода и Гомера.

Гесиоду принадлежит теория исторического регресса – так называемая теория пяти веков человеческой истории, из которых каждый последующий хуже предыдущего. Его воспоминания о былом величии древних не просто педагогичны, но историчны, т. е. имеют под собой реальный опыт вполне конкретных личностей, сохранившийся в культуре в качестве идеального примера межличностных отношений. Как известно, Золотой век отличается высоким благочестием, лёгкостью и здоровьем жизни, полной обеспеченностью и благоденством, в то время как уже Серебряный век характеризуется наличием таких человеческих качеств, как гордость и глупость, усиливающихся день ото дня. Железный век страшен своим эгоизмом, всеобщим насилием одних над другими и всеобщим озлоблением как между чужими друг для друга людьми, так и между родственниками. Зависть, зло, болезни, тяжёлый труд и всеобщий разбой – таковы черты века, в котором, по его собственному признанию, жил и сам Гесиод. А.Ф. Лосев отмечал, что вынесение на первый план моральной точки зрения свидетельствует о нравственном разложении, развращении и падении человечества³.

Гомер в VIII в. до н. э. охарактеризовал те тенденции в трансформации ценностей, которые стали совершенно очевидными незадолго до начала европейской цивилизации. Самостоятельность и сила мышления, не имеющие основания ни в материальной, ни в духовной природе, являются тем существенным фактором, по которому обычно идентифицируют европейскую рациональность. Согласно А.Ф. Лосеву, наряду со всё возрастающим субъективизмом, Гомеру всё-таки присущи эстетическое и мифологическое восприятие мира, отличающееся восточной непосредственностью несимволического и дорефлективного отношения⁴. Гомер поведал не только миф – ту реальность, которую переживал в качестве идеальной современный ему человек, его творчество стало эпосом, герой которого – сам человек, бросающий вызов уже неодошвенной природе, частью которой он теперь является. «Эпос есть внеличная данность, определяемость личного через внеличное», – пишет А.Ф. Лосев [2, с. 166]. Личное – это уже не миф и не эпос, а логос, или разум античности, который получит своё развитие на протяжении всей истории европейской философии. А.Ф. Лосев отмечал в этой связи, что «здесь чувствуется новый этап: конец общинно-родового коллективизма и близость перехода к частной собственности, к индивидуализму, к субъективизму» [2, с. 168].

Однако эллинский индивидуализм и индивидуализм современного человека отличаются друг от друга так же, как небо и земля. Герой Гомера – реальный герой, сконцентрировавший в себе социальную мощь и общественно-исторические возможности своего времени⁵. Вот какой портрет гомеровского

³ См.: Лосев А.Ф. Античная философия истории. СПб.: Алетейя, 2000. С. 25 [5].

⁴ См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики: Ранняя классика / вступ. ст. А.А. Тахо-Годи. М.: Изд-во АСТ; Харьков: Фолио, 2000. С. 149–163 [2].

⁵ См.: Лосев А.Ф. Гомер / предисл. А.А. Тахо-Годи. М.: Молодая гвардия, 2006. С. 203 [6].

героя даёт исследователь античности А.Ф. Лосев: «Он был личностью в смысле частной инициативы, в смысле распоряжения своими индивидуальными возможностями. Но в нём ещё не было ничего узко-личного, эгоистически-ограниченного и чего-нибудь изолированного от общественно-исторической жизни его коллектива. В таком герое обязательно воплощались все рассмотренные выше принципы художественного стиля, т. е. в нём господствовал примат общего над индивидуальным; он был абсолютно объективен, прост и наивен; он не углублялся в свои узко-личные интересы, он был благороден, всегда храбр и отважен, он всегда был на страже интересов своей родины, он был возвышен душой и далёк от всяких мелочей быта» [6, с. 203].

Древние греки понимали под мифом не просто рассказ, но нечто живое, реальное, самостоятельное, что рассказывает само себя. Миф есть не что иное, как история души, история истины, история красоты. Миф не сказка, не ложь, а личностное переживание окружающего мира как истинного. Так, например, рассмотрение мифа в тесной связи с воплощенным в нем символом позволило А.Ф. Лосеву определить его (миф) как «реально осуществлённую бытийственную полноту той или другой личной судьбы», а имя Мифа как идеальной живой личности в качестве «магически-мифического символа» [7, с. 111, 112] или концентрированного мифа (речь идет об «абсолютной мифологии» А.Ф. Лосева). Каждое имя раскрывало древнему греку тот или иной аспект окружающего его живого мира, личностно рефлексирующего на обращение к нему конкретной личности: обращаясь к Зевсу, грек взывал к силам неба, понимая то, что оно дарует и дождь, и тепло, но делает это разумно – в соответствии с личными заслугами каждого человека. По нашему мнению, главным в древнегреческом мифе является то, что его центром стал человек: боги играют второстепенные роли, как бы дополняя и уравнивая жизнь человека в мире. Немаловажно отметить, что в мировоззренческой картине древних индусов такие боги, как Зевс, Посейдон, Аид и т. д., имеют статус «полубогов» и именуется в качестве *суров* – «божественных», в том смысле, что они преданно исполняют божественную волю и потому идеально регулируют жизнедеятельность людей. Реальность Зевса, Посейдона, Аида и всех остальных богов древние греки осознают посредством грома и молнии, шторма и прибоя, боли и смерти. Для Гомера «каждый бог есть всё, универсальное бытие, но данное особенно, частным образом, т. е. как бесконечность знания, силы и жизни, которая дана индивидуально» [2, с. 246–247].

Демокрит развил учение своего современника Левкиппа об «атоме», разработав собственную оригинальную философскую систему, в некотором смысле претендующую на первую теорию личности в истории античности. Демокрита как создателя учения об атоме обычно относят к материалистам, аргументируя это тем, что он был сконцентрирован на бесконечном разнообразии атомарных «форм», или «идей». При этом утверждается, что материальность «идей» (древнегреч. εἶδος – «вид», «облик») определена наличием «внешности», «формы», «телесности», хотя современные представления о форме и телесности прямо противоположны представлениям древних греков. Однако нельзя обойти вниманием тот факт, что латинское слово «индивидуум» – это перевод с греческо-

го слова «атом»: оба понятия характеризуются неделимостью (целостностью), неразрушимостью (вечностью), самостоятельностью (автономностью) и самостоятельностью (активностью). Парадоксально, но обладающие формой атомы по Демокриту не могут быть названы материальными, поскольку они являются неделимыми, неизменными и вечными принципами индивидуального бытия. Последним доводом А.Ф. Лосева против материалистичности учения Демокрита является «божественное» понимание им (Демокритом) атома: «Атомы тоже назывались у атомистов богами. С.Я. Лурье, желающий доказать нелепость “божественного” понимания древнего атома, привёл такое огромное количество позднейших свидетельств о прямой божественности атома, что, кажется, достиг совсем обратного результата, а именно, что атомы Левкиппа и Демокрита действительно в некоем смысле трактовались самими же авторами античного атомизма достаточно “божественно” и чудотворно» [5, с. 128].

По сути, так называемая «атомарная» теория древнего грека символична в том смысле, что характеризует особенности греческого полиса того времени, в котором усиливается обособленность и индивидуализм, требующие расширения границ за счёт подчинения других (рабство) и отстаивания личных интересов (война). Кроме того, оказывается, что всякий атом, взятый сам по себе, уже указывает на своё соотношение с другим атомом и на свою связь с ним при достаточно большом сближении. В таком ракурсе усматривается тенденция атомистов к идее единичности (индивидуальности), поскольку до них античные философы тяготели к всеобщим понятиям и абсолютизировали общие законы жизни и бытия. Этот подход во многом позволил А.Ф. Лосеву характеризовать миф с его сущностной стороны: миф как имя, миф как личность⁶. Так, например, в своей книге «Античная философия истории» А.Ф. Лосев писал: «В отношении такого мифа *логос* является методом различения, разделения или анализа, причём этот анализ никогда не может стать исчерпывающим, поскольку в мифе всегда остаётся нечто самостоятельное и не поддающееся логическому расчленению. Тем не менее *логос* всё же анализирует миф настолько глубоко, что может относиться и ко многим весьма существенным сторонам мифа» [5, с. 165]. По мнению В. Хирша, разумный *логос* не способен постичь идею души живого существа, поскольку подвижная живая душа не укладывается в неподвижный порядок идеи и этим делает такой разумный *логос* проблематичным, а потому этот *логос* порождает *Sagen* (нем. «сказывание», «сказ») как доступную через откровенность истину. Однако разумный *логос* может быть направлен не столько на самопознание, сколько на самореализацию: в этом случае слушание эпоса уходит на второй план, уступая место такому познанию, которое одновременно будет и откровенностью находящейся внутри истины.

Так, максима Сократа «познай себя» становится визитной карточкой античной культуры, в которой микрокосм преимущественно познаёт макрокосм уже не через слушание, как, например, это было в древней Индии, но через проговаривание. Такое проговаривание с оформлением античной философии приобре-

⁶ См.: Лосев А.Ф. Античная философия истории. СПб.: Алетейя, 2000. 256 с.

тает устойчивый спекулятивный характер, регулируемый принимающими различные формы традиционными требованиями социума к личности. Подчеркнём также, что для А.А. Потебни, С.Н. Трубецкого, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, М. Хайдеггера, А.Ф. Лосева, М.К. Мамардашвили и других *логос* в таком аспекте есть репрезентация мифа как истины бытия. Данная тенденция в древнегреческой философской традиции в целом выражена в том, что предметом познания постепенно становится не миф, а космос, однако, как утверждал в диалоге «Тимей» Платон, «космос был создан по тождественному и неизменному [образцу], постижимому с помощью рассудка и разума» [8, с. 510]. Такое видение космоса отличается от его понимания в древнеиндийской философии (санскр. *Брахманда, Джагат, Лока*) тем, что космос у древних греков видится не только в качестве конечного, но и единственного. Древние индусы знали, что Вселенных бесчисленное множество, но ни одна из них неподвластна для понимания человека, и даже «вторичный» творец Вселенной Брахма не может до конца постичь её. Древние греки мыслили Космос уже не так, как древние индусы, но ещё и не так, как его мыслит современный человек: «В конце своего “Тимея” (92с), посвящённого теории мирообразования, Платон восторженно писал: “Восприняв в себя смертные и бессмертные живые существа и пополнившись ими, наш космос стал видимым живым существом, объёмлющим всё видимое, чувственным богом, образом бога умопостигаемого, величайшим и наилучшим, прекраснейшим и совершеннейшим, единым и однородным небом.” Это небо, которое вечно вращается в самом себе при соблюдении точнейшей правильности своих движений, является для Платона сразу и чувственно воспринимаемым космосом, т. е. универсальным телом, идеально организованным, и универсальным живым существом, и видимым божеством» [5, с. 18].

Современный человек не может мыслить мир конечным, однако такое понимание мира – результат абстрагирующего мышления, одной из категорий которого является бесконечность. Чувственно воспринимаемый мир, однако, не может быть бесконечным, что в некоторой степени указывает на теоретичность мировоззрения современного человека. У Гомера, напротив, *космос* конечен в пространстве и имеет конкретную форму, однако это не означает, что за пределами *космоса* – пустота. Не стоит забывать, что тело *космоса* Гомера – живое и разумное, хотя оно уже не выражает индивидуального сознания, в отличие от *Дао* и *Брахмана*. Учитывая, что именно Пифагор впервые использовал понятие *космос* в теоретическом смысле, отметим: для пифагорейцев *космос* одушевлён, един, хотя и составлен из противоположностей предела и беспредельного. *Космос* в понимании Анаксагора вполне материален и телесен⁷. Ясно, что сначала фокус человека с живого мифа был переключён на обладающий телом *космос*, а потом человеческое внимание привлекли исключительно функциональные характеристики космоса, формирующие представления о могущественных законах и механизмах. Так, например, А.Ф. Лосев отмечал, что использование Аристотелем понятия «бог»

⁷ См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики: Ранняя классика. С. 188, 293, 348.

носит совершенно функциональный характер: его задача сводится к характеристике совершенного устройства космоса.

Подход Платона существенно углубил личностные и ценностные аспекты философии эллинизма благодаря излагаемой им теории идей, по сути своей отражающей взгляды древних. Подобно древним мудрецам, Платон полагал, что когда к человеку подступает смерть, умирает его смертная часть (тело), а бессмертная часть (душа) отходит целой и невредимой, сторонясь смерти. Бессмертие, однако, не означает абсолютной свободы, поскольку привязанная к телу душа будет вновь и вновь получать различные тела. Механизм переселения души для Платона проявляется через отношение к Истине, к Богу. С одной стороны, человек сам выбирает ту жизнь, которая ждёт его после смерти тела, но своим выбором он формирует «природу» своего «Я», определяющую его очередной выбор: «... если же он и тогда не перестанет творить зло, ему придётся каждый раз перерождаться в такую животную природу, которая будет соответствовать его порочному складу» [8, с. 524]. Механизм забвения в этом случае обладает абсолютной силой, поскольку под его влиянием душа забывает то, в чём её истинное счастье. Забвение Абсолютной Истины обязательно будет предполагать принятие истины относительной, а потому предоставляемая душе свобода выбора будет всё больше и больше сужаться, трансформируя свободу в необходимость. В целом же, формула реинкарнации, по Платону, такова: «всем остальным предназначены места, соответствующие их главной в жизни заботе» [9, с. 48].

В диалоге «Федр» Платон подробно рассмотрел странствия души. Уподобляя душу управляемой возникшим парной упряжке, философ вторил древнейшим Ведам, в которых также описывались странствия души из тела в тело на колеснице собственного ума. Так, например, в «Катха Упанишад» (1.3.3-4) сказано: «Индивидуальная душа сидит на колеснице материального тела, которой управляет возница-разум. Ум – это вожжи в руках возницы, а чувства – лошади. Под воздействием ума и чувств живое существо то радуется, то страдает. Так утверждают великие мудрецы» [10, с. 324]. В «Бхагавад-Гите» (2.13) Кришна провозглашает: «Воплотившаяся в теле душа постепенно меняет тело ребёнка на тело юноши, а затем на тело старика, и точно так же после смерти она переходит в другое тело. Трезвомыслящего человека такая перемена не смущает» [10, с. 97]. Памятование ценного, таким образом, понимается Платоном в духе древних – как важнейший механизм возвышения души к подлинному бытию, к истине, к Богу. Такое памятование порождает тоску по былому совершенству, которая буквально «окрыляет» душу, придавая ей сил в её стремлении возвыситься, вернуться. Таким образом, видя в активно-волевом начале честолюбие, настойчивость, мужество, а в пассивно-чувственном – голод, жажду, похоть, Платон рассматривал эти начала в качестве препятствия к нравственному совершенствованию человека, препятствия к памятованию истинного и препятствия к преимственности ценностей⁸.

⁸ См.: Платон. Государство // Соч. в 4 т. Т. 3. Ч. 1 / пер. с древнегреч. С.С. Аверинцева, А.Н. Егунова, Н.В. Самсонова; под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. СПб.: Изд-во С.-Петербурга. ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 252–259 [8].

Наиболее яркой частью диалога «Государство» является миф о пещере⁹, в котором Платон наглядно показал то, как в процессе постепенного углубления самоосознания личность выбирает вполне конкретный идеал, полностью теряющий свою рациональную ценность в момент перехода личности от одних стандартов идентичности к другим. В условиях постоянно изменяющегося общества, в котором отсутствует чёткая цель, увеличивается вероятность принятия за истину того, что на абсолютном уровне ею не является. Страсть славы, власти, обогащения, понимаемые в качестве рангов социально значимых экзистенциальных вероятительных смыслов, по своему экзистенциальному статусу могут иметь тот же ранг значимости для личности, что и вера в Бога¹⁰. Следовательно, «несокрытая» истина не уничтожается, а растворяется или теряется в уме наличного человека, сбитого с толку многообразием бесконечного числа относительных истин. В сущности можно говорить о таком количестве типов идентичности (и типов веры), которое соответствует числу относительных истин, в каждом отдельном случае воспринимаемых в качестве абсолютных.

Символ пещеры в седьмой главе диалога «Государство» Платона может быть интерпретирован как символ веры, посредством которого разным личностям соответствуют разные представления об истине, а изменение представлений об истине предполагает соответствующее изменение веры:

– истина теней (полная скованность) достигается посредством слепой веры, утверждающей в человеке иллюзорные представления о себе и окружающем мире;

– истина огня (ослабление оков) достигается посредством рациональной веры, утверждающей в человеке те или иные ролевые альтернативы в соответствии с окружающим миром;

– истина просвета (освобождение от оков) достигается посредством деятельной веры, утверждающей в человеке устремлённость к преодолению всего ложного и омертвевшего в себе и окружающем мире;

– истина света (мир идей) достигается посредством идеальной веры, утверждающей в человеке уникальные качества, благодаря которым личность становится привлекательной и незаменимой для окружающих ее личностей;

– истина просвещения (возвращение) достигается посредством личностной веры, утверждающей в человеке преданность истине (готовность с жертвенной любовью служить ей всей своей жизнью) и сострадание, заботу в отношении всего живого.

Вера переключает человека в мир иных ценностей и смыслов, с которыми воспринимаемые разумом цели уже не согласуются. В смыслоценностном поле веры разум слеп, поэтому интенция личности рано или поздно обратится к Другому. Такой Другой, по мнению Платона, находясь в мире идей и видя вещи как они есть, желает открыть истину узникам пещеры. Парадоксально, но для рож-

⁹ См.: Платон. Государство. С. 349–352.

¹⁰ См.: Евстифеева Е.А., Иванов В.Г. Проблемы веры и традиции: пределы социального планирования. Тверь: Изд-во ТГТУ, 1994. С. 12 [11].

дённому во мраке пещеры принятие бытия света возможно исключительно благодаря разуму, поскольку у рождённого во тьме невежества, по определению, отсутствует даже малейшее представление о свете. Однако оставивший пещеру, отправившийся на поиски света и вернувшийся Другим (изменившимся и преобразившимся) как раз может быть принят исключительно благодаря вере. Необходимо заметить, что Другой сам становится своеобразным символом веры в истину, поскольку соединяет в себе человеческую личность, веру и истину, переживаемые им как причастность, близость к жизненной полноте.

По мнению Платона, первоначальные склонности человека впоследствии извращаются, поэтому ему необходимо специальное воспитание с помощью тех даров, которые человек получает от богов. Далее обратимся к комментариям А.Ф. Лосева относительно предлагаемого Платоном метода: «Те же самые боги, что, как мы сказали, дарованы нам как участники в наших хороводах, дали нам чувство ритма и гармонии, сопряжённое с наслаждением. При помощи этого чувства они движут нами и предводительствуют нашими хороводами, когда мы сплетаемся друг с другом в песнях и плясках. <...> Только подражание добродетельным свойствам как природы человека, так и его обычаев делает хороводы прекрасными. Это и есть подлинная и правильная радость, которая и является главнейшим воспитательным орудием. <...> Всякая пляска должна быть обязательно религиозной и иметь священное значение. <...> Тем, кто бодрствует, пляшет и играет на флейте, оно даёт возможность, с помощью тех богов, кому они приносят благоприятные жертвы, сменить своё неистовое настроение на разумное состояние» [12, с. 134–135, 151, 153]. А.Ф. Лосев отмечал, что Платон размышлял на эти темы не только с идеалистических, но и с идеологических позиций: «Законодатель, по Платону, должен в этом смысле строжайше воздействовать на поэтов и особенно заставлять их создавать такие ритмы и гармонии, которые развивают у людей справедливость, эту самую важную человеческую добродетель. <...> Ради воспитания справедливости можно даже допускать ложь о том, что справедливость всегда хороша, хотя истина в этом отношении была бы прекраснее» [12, с. 135, 136].

В противоположность учению Платона об идеях и его философскому идеализму в целом Аристотель сфокусировал своё внимание на реально существующих предметах окружающего мира, своими новыми акцентами обозначив совершенно не освоенную для своего времени плоскость мышления. Именно Аристотель был тем западноевропейским мыслителем, который первым открыл существование схем рассуждения и умозаключения, положив тем самым начало науке формальной логики. Формализация является одним из влиятельнейших механизмов рациональности, а потому направлена на обезличивание духовного. Пожалуй, именно этим Аристотель существенно отличается от своего учителя Платона, который, в свою очередь, только размышлял над тем, чем жил его учитель Сократ.

Упомянем также Плотина, который с целью знакомства с философией персов и индийцев сопровождал в персидском походе императора Гурдиана III и на её основе синтезировал учения Платона и Аристотеля в диалектическую триаду Единое, Ум и Душа. Неоплатонизм в изложении эллинизированного

египтянина Плотина по своей сути является западноевропейской интерпретацией древневосточных имперсональных религиозно-философских учений об Абсолюте (концепции Брахмана и Ахурамазды). Плотин определил Родину души в Едином, изливающим Себя, не теряя при этом Своей полноты, и неизменно пребывающем в Себе. Единое в понимании античного философа имперсонально и неразлично, однако окружающий человека мир вполне различим. Из текста «Эннеад» Плотина ясно, что этот мир – лишь бледное отражение Единого, характеризуемого по аналогии с древнеиндийскими представлениями о Брахмане и мире Вайкунтх (санскр. вайкунтха – «место, где нет тревог», «божественная обитель»): «Мы же существуем более [полнее] всего, склоняясь к Нему, и наше благо – Там, а пребывание вдалеке от Него есть не что иное, как истощение бытия. Душа упокоивается Там, и быть вовне для души – зло, ибо она восходит в чистое от зол место; и она мыслит Там, и она Там бесстрастна. Там её истинная жизнь; ибо наша нынешняя жизнь, жизнь вне Бога, есть лишь след жизни, отображающий ту Жизнь» [13, с. 313].

Подведём некоторые итоги. Игнорируя авторитет древневосточной философии, античные мыслители не могли не заимствовать присущие ей интеллектуальный опыт, по-своему понятый и трансформированный ими в принцип невозмутимости человека в отношении изменчивости окружающего его мира, универсальный космический закон, понятие судьбы как единства свободы и необходимости, идею как вечную сущность мира вещей. Древнегреческим мыслителям была свойственна не столько практическая, сколько теоретическая направленность философии, что во многом определило отделённость мышления западноевропейского человека от его реальной жизни. Одним из примеров этого может служить единство этики и эстетики как способ переживания гармонии с окружающим миром, который для человека с западноевропейским сознанием заключается в созерцательности мышления (отсюда сохранившиеся в языке устойчивые выражения «точка зрения», «взвидение», «мировоззрение» и т. п.). По мнению А.Ф. Лосева, для античного человека характерно упование своим свободным телом, что во многом объясняет возникающие ценностные трансформации сознания. Ярко выраженная тенденция эллинов к индивидуализму и субъективизму, а также их стремление к обособлению мышления от предшествующей мысли и традиционной религии не ускользнули от взгляда русского исследователя античности, однако благодаря его комментариям, имеющим не только философскую, но и педагогическую ценность, труды древнегреческих философов обретают совершенно иное прочтение.

А.Ф. Лосев, охарактеризовавший миф как утверждение ценности уникальной личностной индивидуальности, писал: «Личность и общество – категории, взаимно предполагающие друг друга. Личность возможна только в обществе, и общество возможно только среди личностей» [14, с. 355]. Можно говорить о том, что формирующаяся современной ценностной средой личность завтра будет стоять во главе общества, своим сознанием определяя направление общественного развития, которое, в свою очередь, естественным образом будет формировать сознание всех остальных личностей. Русский философ, таким образом, оригинально раскрыл учения древнегреческих мыслителей, что в це-

лом позволяет характеризовать их в качестве предпосылок персоналистического подхода к философии или находящихся в той или иной степени приближения к Абсолютной Истине.

Список литературы

1. Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. М.: Аграф, 1997. 320 с.
2. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Ранняя классика / вступ. ст. А.А. Тахо-Годи. М.: Изд-во АСТ; Харьков: Фолио, 2000. 624 с.
3. Омельчук Р.К. Алексей Фёдорович Лосев: жизнь в мифе // Психология и психотехника. М.: Nota Bene, 2013. № 5 (56). С. 424–432.
4. Омельчук Р.К. Онтология веры в философском наследии А.Ф. Лосева // Психология и психотехника. М.: Nota Bene, 2011. № 11 (38). С. 15–25.
5. Лосев А.Ф. Античная философия истории. СПб.: Алетейя, 2000. 256 с.
6. Лосев А.Ф. Гомер / предисл. А.А. Тахо-Годи. М.: Молодая гвардия, 2006. 400 с.
7. Лосев А.Ф. Вещь и имя. Самое само / подгот. текста и общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого; вступ. ст. А.Л. Доброхотова; коммент. А.С. Яковлева. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. 576 с.
8. Платон. Государство. Тимей // Соч.: в 4 т. Т. 3. Ч. 1. / пер. с древнегреч. С.С. Аверинцева, А.Н. Егунова, Н.В. Самсонова; под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2007. 752 с.
9. Платон. Федон // Соч.: в 4 т. Т. 2. / пер. с древнегреч. С.А. Ананьина, С.К. Апта, Т.В. Васильевой и др.; под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2007. 626 с.
10. Прабхупада А.Ч. Бхактиведанта Свами. Бхагавад-Гита как она есть. М.: ББТ, 2005. 816 с.
11. Евстифеева Е.А., Иванов В.Г. Проблемы веры и традиции: пределы социального планирования. Тверь: Изд-во ТГТУ, 1994. 102 с.
12. Лосев А.Ф. Эстетика хороводов в «Законах» Платона // Античность и современность. М.: Наука, 1972. С. 133–153.
13. Плотин. Шестая эннеада. Трактаты VI–IX / пер. с древнегреч. и послесл. Т.Г. Сидаша. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. 416 с.
14. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к Диалектике мифа / сост., подгот. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.: Мысль, 2001. 558 с.

References

1. Mamardashvili, M.K. *Lektsii po antichnoy filosofii* [Lectures on ancient philosophy], Moscow: Agraph, 1997, 320 p.
2. Losev, A.F. *Istoriya antichnoy estetiki: Ranniyaya klassika* [The history of ancient aesthetics: Early Classics], Moscow: AST; Khar'kov: Folio, 2000, 624 p.
3. Omel'chuk, R.K. Aleksey Fedorovich Losev: zhizn' v mife [Aleksei Fedorovich Losev: Life in the myth], in Omel'chuk, R.K. *Psikhologiya i psikhotehnika* [Psychology and Psychotechnics], Moscow: Nota Bene, 2013, no. 5 (56), pp. 424–432.
4. Omel'chuk, R.K. Ontologiya very v filosofskom nasledii A.F. Loseva [Ontology of belief in the philosophical heritage A.F. Losev], in Omel'chuk, R.K. *Psikhologiya i psikhotehnika* [Psychology and Psychotechnics], Moscow: Nota Bene, 2011, no. 11(38), pp. 15–25.
5. Losev, A.F. *Antichnaya filosofiya istorii* [Ancient philosophy of history], Saint-Petersburg: Aleteya, 2000, 256 p.
6. Losev, A.F. *Gomer* [Homer], Moscow: Molodaya gvardiya, 2006, 400 p.
7. Losev, A.F. *Veshch' i imya. Samoe samo* [Thing and a name. Most self], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2008, 576 p.

8. Platon. Gosudarstvo. Timey [State. Timey], in *Sochineniya v 4 t., t. 3, ch. 1* [Works in 4 vol., vol. 3, part 1], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta; Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2007, 752 p.
9. Platon. Fedon [Platon. Fedon], in *Sochineniya v 4 t., t. 2* [Works in 4 vol., vol. 2], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta; Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2007, 626 p.
10. Prabhupada A.Ch. *Bkhaktivedanta Svami. Bkhagavad-Gita kak ona est'* [Bhagavad-Gita As It Is], Moscow: BBT, 2005, 816 p.
11. Evstifeeva, E.A., Ivanov, V.G. *Problemy very i traditsii: predely sotsial'nogo planirovaniya* [The problems of belief and tradition: the limits of social planning], Tver': Izdatel'stvo TGTU, 1994, 102 p.
12. Losev, A.F. *Estetika khorovodov v «Zakonakh» Platona* [Aesthetics roundelays in the «Laws» of Plato], in Losev, A.F. *Antichnost' i sovremennost'* [Antiquity and Modernity], Moscow: Nauka, 1972, pp. 133–153.
13. Plotin. *Shestayaya Enneada. Traktaty VI–IX* [The Six Enneads. Treatises VI–IX], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2005, 416 p.
14. Losev, A.F. *Dialektika mifa. Dopolnenie k Dialektike mifa* [The dialectics of myth. Addition to the Dialectics of Myth], Moscow: Mysl', 2001. 558 p.

УДК 141:41(47)
ББК 87.3(2)63,4

ТЕИЗМ КАК «ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ» (ПО РАБОТАМ А.Ф. ЛОСЕВА)

О.В. РЯСНОВА

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,
ул. Новокузнецкая, д. 236, г. Москва, 115184, Российская Федерация
E-mail: or-0383@yandex.ru

Рассматривается философско-религиозная теистическая концепция Алексея Федоровича Лосева. Подчеркивается апологетическая значимость трудов философа. Указывается на единство философии, филологии и религии в творчестве Лосева. Проводится сравнительный анализ различных подходов к проблеме антиномичности бытия и сознания. Утверждается особое значение эпохи античности как важного этапа на пути к теистической концепции. Дается диалектическая характеристика личности философа. На основе личностного критерия выявляются различия между платоновским идеализмом и христианским персонализмом. Универсальность категории Единого для важнейших философско-религиозных систем рассматривается как аргумент присутствия в мире личного Бога. На основе субстанционального и атрибутивного понимания личности раскрываются понятия абсолютного и относительного теизма. Приводится лосевское обоснование теизма с позиций абсолютной диалектики. Показывается соответствие христианского монотеизма требованиям строгой диалектики.

Ключевые слова: *теистическая концепция А.Ф. Лосева, религиозная философия, диалектический метод, антиномии, философия платонизма, Единое, абсолютный и относительный теизм, личность, субстанциональное и атрибутивное понимание личности, христианский монотеизм.*

**THEISM AS A «DIALECTICAL NECESSITY»
(ON WORKS OF A.F. LOSEV)**

O.V. RYASNOVA

Orthodox St. Tikhon Humanitarian University
23b, Novokuzneckaya St., Moscow, 115184, Russian Federation
E-mail: or-0383@yandex.ru

The article explores the philosopho-religious theistic conception of Alexei Fedorovich Losev. The stress is given to the apologetic significance of the works of the philosopher. The unity of philosophy, philology and religion in Losev's works is brought to the front. A comparative analysis of different approaches to the problem of antinomy of being and consciousness is given. It shows special importance of antiquity as a necessary stage on the way to the theistic conception. In this article the dialectical characterization of the individual is given. The differences between Plato's idealistic philosophy and Christian personalism are specified on the basis of personal criteria. The universality of category of Single for the most important philosophical and religious systems is considered as an argument of personal God's presence in the world. The concepts of absolute and relative theism are discussed on the basis of substantial and attribute understanding of personality. The substantiation of theism by A.F. Losev is given from the perspective of absolute dialectics. The correspondence of Christian monotheism to the strict requirements of dialectics is shown.

Key words: *theistic concept of A.F. Losev, religious philosophy, dialectical method, antinomies, the Platonic philosophy, a Single, absolute and relative theism, personality, substantial and attribute understanding of personality, Christian monotheism.*

Суть философско-религиозной теистической концепции Алексея Федоровича Лосева заключается в том, что *теизм*, т.е. концепция личного Бога, может быть доказан *диалектически*.

Философско-религиоведческий аспект творчества А.Ф. Лосева представляется нам особенно важным. Живое, неабстрактное философствование Лосева являет собой редкий пример христианской апологетики высокого философского уровня. В нынешний век преобладания интеллектуализма над авторитетом внутреннего опыта и голоса сердца подобный подход к проблеме веры не может не найти своего практического применения. «Жатва многа, а делателей мало», и хочется надеяться, что книги Алексея Федоровича Лосева станут настоящей философской школой для современных миссионеров, современных делателей.

Творчество А.Ф. Лосева – прекрасный пример соединения двух сфер человеческой жизни – философии и религии. За строчками любого лосевского текста ясно чувствуется спокойная, зрячая вера автора.

Русская философия знала многих религиозных мыслителей, но вот монашествующего философа, за исключением К.Н. Леонтьева (он принял монашество всего за несколько месяцев до смерти), пожалуй, мы не найдем. Как всякий христианин и монах и как подлинный философ, *любящий мудрость*, Алексей Федорович боролся со всем неумным, ложным, угодническим, несвободным.

«Перед нами – живое философствование живого человека, и, следовательно, ему принципиально свойственен какой-то единый одухотворяющий центр, от которого и расходятся лучи разной силы и разного смысла – по разным на-

правлениям» [1, с. 291], – эти слова Лосева о Платоне относятся и к нему самому. Думается, что именно такая философия может быть названа *религиозной*.

Многие темы, над которыми работал А.Ф. Лосев, прямо относятся к области религиозной: имяславие (ономатодоксия); историческое значение Ареопагитик; ангелология и другие.

О неразрывности религиозного и философского в жизни и творчестве Лосева говорит последняя работа философа «Реальность общего. Слово о Кирилле и Мефодии». Незадолго до смерти он пишет, что чувствует реальную общность со своим гимназическим прошлым, церковным праздником славянских просветителей, со всеми «священными предметами» долгой и необычайной своей жизни. Это «Слово» так и осталось бы просто словом, нахлынувшим воспоминанием, но ведь Алексей Федорович умер в этот самый церковный праздник. Так, и своей жизнью и своей смертью он подтверждает ту самую *реальность*, которую защищал, в которую верил и к которой стремился, – реальность горнего мира. Эта реальность сама себя утверждает в человеческой судьбе.

Филология для А.Ф. Лосева – часть его философского инструментария. Именно глубокий филологический анализ позволяет автору найти ту самую «красную нить», которая пронизывает собою века античности и связывает их – хотя с известными оговорками – с христианской эпохой.

Если слово – носитель смысла, пусть даже и частичного, то исследование терминологии является, по выражению А.Л. Доброхотова, своеобразным поиском «явленности Абсолютного в относительном мире»¹.

Приведем лишь несколько цитат из огромного множества лосевских текстов: «Эйдос ... есть смысл. Эйдос есть как раз ответ на вопрос: что такое данная вещь, или *что значит* данная вещь?»; «Эйдос есть *смысл* сущности, выраженность ее»; «Сущность есть *смысл* бытия, а не самое бытие. <...> Сущность есть отраженное (рефлексируемое) бытие» [3, с. 362; 4, с. 425; 3, с. 363]. В этих точных, напряженных формулировках автор передает то самое «Абсолютное», что содержится в сложных, нередко бессистемных работах античных философов: «вещей *истина*» – так именуется Христос в общем тропаре святителям.

Диалектика для А.Ф. Лосева является не одним из видов философской методологии, а универсальным способом достижения истины. В своем понимании диалектики Лосев следует единой линии, которая имеет своё начало в античности, в философии Платона и продолжается в новой эре Дионисием Ареопагитом и другими великими христианскими диалектиками.

Как «жизнь смысла» диалектика присутствует в Библии. Построенной на идее антиномичности может считаться Книга Иова². Послание к Римлянам сравнивается у Флоренского с разрывной бомбой против рассудка, заряженной антиномиями³. Здесь справедливо замечание о подвиге веры, который над-

¹ См.: Доброхотов А.Л. «Волны смысла», или генология А.Ф. Лосева в трактате «Самое само» // Лосев А.Ф. Вещь и имя. Самое само. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 19 [2].

² См.: Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2005. С. 145 [5].

³ Там же.

лежит совершить рассудку, чтобы эта «разрывная бомба» не погубила его. Должно быть, в этом и есть соль библейской диалектики. «Осколки истины» связываются воедино не логическими приемами, а усилием воли, «самопожертвованием» рассудка ради сверхлогической истины. Другой пример некоего «третьего решения» мы видим в ответах Христа на лукавые вопросы фарисеев или недоумения учеников: «Кто согрешил, он или родители его? <...> Не согрешил ни он, ни родители его, но *это для того*, чтобы на нем явились дела Божии», – отвечает Господь о слепорожденном (Ин. 9:2 – 3).

К осмыслению основных категорий диалектики – антиномий – обращались многие философы, в том числе и современники А.Ф. Лосева.

По о. Павлу Флоренскому, антиномичность бытия есть, прежде всего, отражение антиномичности человеческого познания, расколотого грехом и лишь у святых в какой-то степени обретающего целостность. На земле нет целостной истины, а есть лишь отдельные ее фрагменты, неконгруэнтные друг с другом⁴. Отсюда – и антиномичность догматов.

Полемизуя с о. Павлом, В. Биbihин обращает внимание на то, что распознавать противоречия в мире – это свойство рассудка. По утверждению В. Биbihина, «высшее не видит в этих антиномиях антиномию»⁵. Рассуждая диалектически, философ приходит к выводу: если рассудок способен усматривать в бытии противоречия, «трещины», значит, у него есть *знание о целом*. В. Биbihин не связывает понятие Целого с божественным началом и не дает ответа на вопрос, откуда у рассудка опыт Целого.

В книге «Поэтика ранневизантийской литературы» (1977) С.С. Аверинцев пишет о том, что стихотворная рифма обязана своим появлением именно антиномиям греческой диалектики. «Литературным предком» стихотворной рифмы был древний *гомеотелевт* – смысловые созвучия окончаний. Автор показывает это на примере текста акафиста Божией Матери:

Радуйся, чрез тебя радость сияет!
Радуйся, чрез тебя горесть истает!..

«Радость» и «горесть», «сияет» и «истает» – это, по С.С. Аверинцеву, разные и в то же время взаимодополняющие друг друга по смыслу «обозначения противоположных полюсов мирового бытия»⁶. Чудесное соединение несоединимого – дело Божие. Смысл такого рассечения бытия – тоже дело Божие, *Божий суд*, в результате которого должно произойти самоопределение добра и зла.

А.Ф. Лосев не ставит антиномичность восприятия истины в прямую зависимость от нравственного начала: «Жизненный нерв диалектической противоречивости – в абстрактности самой философии» [3, с. 550]. С Флоренским Лосев сходится в признании антиномичности обязательным спутником познания, но не соглашается с его тезисом о «ненужности» логических принципов.

⁴ См.: Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. С. 146–147.

⁵ См.: Биbihин В.В. Внутренняя форма слова. СПб.: Наука, 2008. С. 25 [6].

⁶ См.: Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Coda, 1997. С. 248 [7].

Четыре разных подхода к теме антиномичности бытия и познания, вкратце рассмотренных нами выше, в целом, похожи. Отличие – в формулировках причин этой антиномичности, рассуждая о которых о. Павел Флоренский выступает по преимуществу как богослов, С. Аверинцев – как филолог, Вл. Библихин – по преимуществу как философ-гуманист; А.Ф. Лосев – как диалектик.

Тема античности важна в контексте нашей темы в силу того, что именно там «неуверенная и не освещенная Светом Истинным мысль философа достигла почти христианских откровений...»⁷.

В занятиях Лосева античностью можно увидеть действие Промысла: ценой собственной трагической судьбы, многолетнего систематического труда («ни дня без написанной строчки») Лосев осуществил анализ всей тысячелетней античной культуры, продемонстрировал необходимость перехода к иным типам культур, базирующихся на интуициях *личности*, человеческой или Абсолютной. В этом его христианский и научный подвиг.

Античности посвящен фундаментальный восьмитомный труд А.Ф. Лосева «История античной эстетики», издававшийся на протяжении почти тридцати лет.

В эстетике философ видел поле взаимодействия диалектики идеи и материи. Поэтому «История античной эстетики» – не статичное описание античных «древностей», а живой процесс развития, кристаллизации всеобщих вопросов бытия человечества. Более того, художник при этом «в определенном смысле выступает лишь посредником, орудием самовыражения смысла»⁸.

Священник Павел Флоренский утверждал, что принцип эстетизма, «своеобразное художество», составляет суть православия. Красота есть «сила, пронизывающая все слои бытия», и именно в религии она выражается более всего⁹. Для Лосева области эстетики и онтологии неразделимы.

В контексте нашей работы категория эстетики важна потому, что самим своим существованием искусство обязано человеческой *личности*; именно через эту личность возможно выражение смысла. Саму категорию *эстетического* Лосев определяет как систему особых отношений созерцающего объекта и субъекта. В целом, по убеждению философа, эстетический опыт является «одной из существенных форм опыта выражения метафизической реальности в конкретно чувственных формах земной жизни»¹⁰.

Показывая совпадение логического и исторического, в «Истории античной эстетики» Лосев четко разграничивает «языческий материализм», плато-

⁷ См.: Лосев А.Ф. Эрос у Платона / Бытие – имя – космос / сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. С. 32 [8].

⁸ См.: Бычков В.В. Выражение невыразимого, или Иррациональное в свете *ratio* // Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы. М.: Академический Проект, 2010. С. 20 [9].

⁹ См.: Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. С. 449.

¹⁰ См.: Бычков В.В. Эстетическая теория А.Ф. Лосева // Алексей Федорович Лосев / под ред. А.А. Тахо-Годи и Е.А. Тахо-Годи. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. С. 58 [10].

низм, который есть «прельщенность телом», и онтологический персонализм зарождающегося христианства.

Одним из основных тезисов А.Ф. Лосева является то, что для античного мышления, кроме идеально сформированного чувственно-материального космоса, вообще ничего идеального не существует¹¹.

Античный интеллект лишь обобщает вещи, но не создает их. Даже античные боги, заключает Лосев, не способны создавать вещи, более того, они сами являются порождением вещественного мира, земли¹². Раб и рабовладелец в античном мире – это не самодостаточные личности, а лишь *части* целого, подобно *телу* и *интеллекту*.

На принципе общинно-родовых отношений основано и обобщение стихий, законов природы, отсюда и антропоморфность античных богов.

Платонизм для Лосева – это явление греческого язычества. Однако, несмотря на своё язычество, «Платон – идеалист, потому что он конструирует чувственно-материальный космос при помощи абстрактных понятий. <...> Идея у него, как и у Аристотеля, отлична от материи. Но по существу своему, то есть по своему содержанию, эта идея есть не что иное, как смысл самих же материальных вещей» [16, с. 348].

«*Духовная телесность*» – так называет Лосев откровение платоновского гения. «Откровение» – потому что, считает А.Ф. Лосев, оно осталось для него самого не вполне осознанным. Платон еще не знал, что это путь не человеческий, а богочеловеческий, и у него не хватало зрения, чтобы увидеть и назвать предмет до конца... Еще не наступило время простоты галилейских рыбаков, и еще не знал мир о Слове Божиим. Воскресения мертвых чаял он *бессознательно*¹³.

Аристотель, по убеждению Лосева, не является антагонистом Платона. Если у Платона характер соединения эйдоса и материи, пишет А.Ф. Лосев, можно сравнить с любовью и браком, то у Аристотеля вместо любви и брака – рабство материального бытия перед идеей. Космос прекрасен, так как он раб своего абсолютного господина – мирового Ума. И античный человек в этом космосе только играл роль личности, но по своей сути не был личностью¹⁴.

Видя связь платонизма и христианства, Алексей Федорович не стремится отождествить их искусственно. Для выявления сущности платонизма философ использует именно личностный критерий. Главная антиномия христианства – антиномия тварного и нетварного – дана Откровением. Платонизм, заявивший об *иерархичности* бытия, не видел «*разрыва* в единой цепи бытия»¹⁵. Отсюда совсем иные представления о Боге, личности, материи.

¹¹ См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн.1. М.: Искусство, 1992. С. 365 [16].

¹² Там же. С. 366.

¹³ См.: Лосев А.Ф. Эрос у Платона. С. 32.

¹⁴ См.: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / сост. А.А.Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1993. С. 645 [1].

¹⁵ См.: Задорнов Александр, свящ. Религиозно-философские взгляды А.Ф. Лосева: дис. ... канд. богословия. Сергиев Посад, 2002. С. 67 [11].

Неоплатонизм, по Лосеву, представляет собой вершину человеческого философствования, но – вне Откровения, отсюда и его неизбежный конец. Античность исчерпала себя в неизбежном космологизме. Гибель античной философии – требование строгой диалектики.

Особое значение для нашей темы имеет проблема Единого, поскольку в контексте именно этой категории теистические интуиции античных философов оказались наиболее верными.

Категория Единого появляется в античности рано, уже досократики связывают с ним происхождение элементов космоса. В дальнейшем понятие Единого получает разработку в философии Платона и затем в неоплатонизме. В завершённом и – совершенном виде оно предстает в философии Плотина как беспредикатный носитель всех свойств действительности.

Впервые в античной философии *диалектика* такого *Единого*, или *Одного*, которое охватывало бы всю действительность и тем самым оказалось бы выше нее, возникла у Платона, в учении которого «категории не вытягиваются в одну непрерывную линию, но располагаются концентрическими кругами вокруг *Одного*» [1, с. 645].

Для А.Ф. Лосева принципиально важной особенностью античного Единого является его безличность. Однако важно заметить, что само существующее Единое является тем, что делает возможным личность, ибо существующий сам по себе эйдос черпает силу самости, как и способность бытия, в Едином.

Единое – это исходная категория в античной триаде *Единое – Ум – Душа*. Согласно неоплатоническому иерархическому принципу, *Единое* в данной триаде обладает наибольшей полнотой, это «сверхбытие», «онтологический» источник для следующих категорий. По мнению А.Л. Доброхотова, эта триада «оказалась плохой формой для теологического содержания и провоцировала периодически возникавшие – как на Востоке, так и на Западе – богословско-философские конфликты» [12, с. 386]. Действительно, как отмечал Н.К. Гаврюшин, именно неоплатонизм был умозрительной основой реставрации язычества в последние века Римской империи и на закате Византии, и именно платонизм был основой еретических учений Иоанна Итала и проч.¹⁶

Новостью в неоплатонизме было учение *Ямвлиха* о необходимости различать в *Первоедином* его действительное «сверх», т.е. абсолютно непознаваемую сторону, апофатизм, и ту относительную познаваемость *Единого*, которая все еще далека от полноценных качеств, но которая уже расчленима в виде чисел.

Другим важным аспектом платоновской диалектики Единого было учение о субъективно-человеческом восхождении к Первоединому, или *учение о теургии*. Теургия, т.е. обожение, превращение в того или иного бога, излагается в трактате «О египетских мистериях»¹⁷.

¹⁶ См.: Гаврюшин Н.К. По следам рыцарей Софии. М.: СТАР ИНТЕР, 1998. С.16 [13].

¹⁷ См.: Ямвлих. О египетских мистериях / пер. с древнегреч., вступ. ст. Л.Ю. Лукомского. М.: Изд-во АО «Х.Г.С.», 1995. 288 с. [18].

Итоговый обзор темы Единого в его конструктивно-диалектическом плане и в его теургически-мифологическом содержании принадлежит, по Лосеву, Проклу¹⁸. Алексей Федорович переводил «Первоосновы теологии» Прокла и отмечал важность этого трактата для развития философской мысли как на Востоке (Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Симеон Новый Богослов), так и на Западе (Иоанн Скот Эригена, Фома Аквинский).

Таким образом, развитие темы Единого в античной философии явилось важной вехой на пути формирования представлений об Абсолюте. В завершённом и – совершенном виде Единое предстает в философии Плотина как беспредикатный носитель всех свойств действительности.

Рассматривая проблему Единого, нельзя не упомянуть работу А.Ф. Лосева «Самое само», которую А.Л. Доброхотов называет одним из самых ясных и «простых» произведений философа¹⁹. Этот необычный термин, заимствованный А.Ф. Лосевым из текстов Платона, означает «самое главное – сущность вещей...»²⁰.

Самое само есть «явленность Абсолютного в относительном мире»²¹. Как утверждает А.Ф. Лосев, каждая эпоха в истории философии обладает учением о самом самом. Это и древнеиндийский *Атман-Брахман* Упанишад, и античное *Единое* Платона и неоплатоников. К нему обращены гимны *Ареопагитик*, о нем говорит Николай Кузанский в своей философии «совпадения противоположностей». Дальнейшая европейская мысль представляет собой не что иное, как освобождение логики от абсолютной трансцендентности и все большее и большее приближение ее к человеческому имманентизму, вплоть до того момента, когда Гегель сам Абсолют начнет понимать не больше и не меньше как систему диалектических категорий. Дробление и рационализация Единого есть путь *относительного теизма*.

А.Ф. Лосев различает теизм *абсолютный* и теизм *относительный*, ограниченный. Первому виду теизма соответствует *субстанциональное* понимание личности, второму – *атрибутивное*. При субстанциональном понимании личность является самостоятельной, первичной по отношению к природным характеристикам субстанции. Это значит, что личность невозможно определить или измерить через природные свойства. Бог является Абсолютной Личностью, поскольку Он абсолютно свободен по отношению к собственному бытию и не определяется внутренней или внешней необходимостью. Атрибутивное понимание предполагает вторичность, неабсолютность личности, когда она является лишь ролью, лишь частью человеческого существа.

Античная личность, как утверждает Лосев, есть порождение чувственно-материального космоса. Личность в античности носила на себе печать матери-

¹⁸ См.: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 499–500.

¹⁹ См.: Доброхотов А.Л. «Волны смысла», или Генология А.Ф. Лосева в трактате «Самое само». С. 19.

²⁰ См.: Лосев А.Ф. Вещь и имя. Самое само / А.Ф. Лосев; подгот. текста и общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого; вступ. ст. А.Л. Доброхотова; коммент. С.В. Яковлева. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 188 [3].

²¹ Там же.

альности, вещественности и духовной ограниченности. Особенно это видно в учениях представителей последней школы неоплатонизма²².

Лосев описывал личность как максимальную насыщенность бытия, как пересечение наибольшего числа признаков бытия²³. Что же это за признаки?

Философское персоналистическое мировоззрение включает в понятие личности, «во-первых, основу и далее неразложимую целостность, ипостасность; во-вторых, ее надприродность: личность – это дух, субъект, а не объект; в-третьих, самосознание; в-четвертых, самоопределение, или свободу; в-пятых, внутренне присущее личности духовно-нравственное качество, выражающееся в любви, этом трансцендентном горизонте личностного бытия. Причем каждая из этих сторон личности может выражаться и апофатически, и катафатически, согласно православному учению. Эти и, возможно, другие качества бытия личности представляют собой глубокую тайну и явлены людям настолько, насколько Бог пожелал этого» [14].

«Личность существует как самодовлеющая и притом фактическая (а не только идеально-смысловая) субстанция» [16, с. 63]. Диалектически *субстанция* – это синтез *идеи* и *материи*, идеального и реального, именно той антиномии, которая так по-разному разрешается и античностью, и Новым временем.

Личность диалектически определяется как синтез антиномии *субъекта* и *объекта*, причем «невозможно личность свести ни на то, ни на другое»²⁴.

Признание существования Абсолютной Личности имеет действительное значение для многих сфер жизни человека и общества. Это влияние заметно на смысловых уровнях «онтологии (бытие и небытие), христианской мифологии (Бог и сатана), на персоналистическом уровне (Иисус Христос и Антихрист), гносеологическом уровне (путь познания истины – «святость», и ложный путь – «прелесть»), на уровне историософском (христианский и нехристианский типы мифологии), на экзистенциальном уровне («естественный» и «неестественный» образы жизни)²⁵.

Таким образом, учение о человеческой личности и понимание личности Божественной взаимосвязаны. Неверная трактовка античностью Абсолюта как вещественного, ограниченного космоса обедняет языческую теологию и антропологию, ставит их в зависимость от категорий чувственного мира и от космической судьбы. Понимание личности как несводимой ни к природе, ни к субъекту, ни к объекту субстанции является диалектически обоснованным и лежит в основе абсолютного теизма.

В книге «Диалектика мифа» А.Ф. Лосев определяет категорию *чуда* через категорию *личности*.

²² См.: Лосев А.Ф. Историческое значение Ареопагитик // Лосев А.Ф. Избранные труды по имяславия и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложениям трактата «О Божественных именах». СПб.: Изд-во Олега Абышко; Университетская книга, 2009. С. 63 [19].

²³ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 353.

²⁴ Там же. С. 261.

²⁵ См.: Стульцев А.Г. Имяславие: философско-методологические экспликации в учении А.Ф. Лосева: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ростов-н/Д, 2006. С. 14 [20].

Чудо, по А.Ф. Лосеву, совпадение двух планов личности – наличествующего и идеального, данности и заданности. В этом диалектическом синтезе и состоит, по большому счету, цель и смысл истории как существования *во времени*. Это относится и к истории становления отдельной личности, и к истории всего человечества в целом.

Лосев пишет, что для совершения чуда достаточно и одной личности, только двух ее различных планов – идеального и становящегося. Разумеется, из этого не следует делать вывод, будто бы автор отрицает участие в чуде высшей силы. Дело в том, что идеальный план личности – это и есть образ Абсолютной Личности в человеке: «Свет Сый Христе, просвети мя *Тобою*» (Октоих, светилен 8 гласа). Учение об Абсолютной Личности – достижение христианского богословия.

Как утверждал Алексей Федорович, истина одна, а путей к ней бесконечное множество²⁶. Всей своей творческой биографией философ подтверждает это. Необходимость и истинность теизма Лосев выводит исторически, социологически, даже филологически (имеется в виду философия *имени*). В книге «Диалектика мифа» автор ставит задачу дать чисто *диалектическое* обоснование теизма.

Прежде чем обратиться к диалектическому доказательству теизма, необходимо уточнить, в какой «системе координат» мыслит автор. Дело в том, что А.Ф. Лосев различает два вида диалектики – *относительную* и *абсолютную*. Относительная диалектика соблюдает лишь некоторые диалектические принципы, поэтому она не способна на выражение всей их полноты. В абсолютной диалектике все категории достигают своего максимального онтологического и смыслового развития. Необходимость теизма автор доказывает с позиций абсолютной диалектики.

Начать можно с того, что *«особый идеальный мир есть диалектическая необходимость, ... хотя бы потому, что существует мир материальный, чувственный. Следовательно, уже по одному этому Бог с точки зрения диалектики, по крайней мере, может быть»*.

<...>Доказано, что для всякой вещи принципиально должно быть прошлое, настоящее и будущее, как и для всякого бытия, должно быть адекватное ему сознание. Раз есть такое вселенское сознание, то ничто не мешает ему быть и некоей *субстанцией*, т.е. *субъектом*. Итак, диалектически с полной очевидностью вытекает определенная форма объединения понятий вечности, абсолютности, бесконечного предела, сознания (всеведения) и субъекта, т.е. *понятие Бога вытекает с простейшей диалектической необходимостью*. Это понятие, как ясно из предыдущего, является *условием мыслимости* вообще. <...>

Но допустим, что Бог существует. В понятии Бога не мыслится ничего мирового. Значит, с точки зрения диалектики Бог уже есть нечто *вне-мировое* и *до-мировое*. Поэтому *исключен всякий намек на пантеизм. Итак, «теизм есть диалектически-мифологическая необходимость»* [15, с. 270–271].

²⁶ См.: Бибахин В.В. А.Ф. Лосев. С.С. Аверинцев. М., 2004. С. 135 [21].

Если проследить логику А.Ф. Лосева дальше, то мы увидим, что диалектической необходимостью окажутся не только категория *теизма*, но и такие христианские реалии, как *Рай*, *Ад*, *грехопадение* и др. На этом основании автор делает заключение, что абсолютной мифологией и абсолютной диалектикой может быть именно христианство.

Как утверждает Лосев, только в контексте абсолютной диалектики идея и материя достигают своего абсолютного выражения: идея – как абсолютный дух, абсолютная личность; материя – как способная воплотить этот абсолютный дух в себе. Согласно принципам абсолютной диалектики, абсолютный дух, «понимаемый как предельно обобщенная личность, единственен и неповторим»²⁷. Таким образом, монотеизм – диалектически истинная категория. Более того, монотеизм логически предшествует политеизму: «монотеистический персонализм есть логическое условие всякой политеистической мифологии»²⁸.

Абсолютный дух, по Лосеву, обязательно есть личность, а не абсолютизированная природа. «*Яже Жизнь ипостасную* мируи Рождшая...»²⁹, – обращается Церковь к Божией Матери. *Ипостасная Жизнь* – это бытие, у которого есть *Имя*, которое есть *Личность*.

Монотеизм оказался недостижимым для античности. Таким же «формальным и отвлеченным» является тождество христианства и, скажем, дионисийских культов. Растерзание Диониса и распятие Христа, христианское Причастие и каннибализм, языческое понятие «экстаза» и плоды христианской аскетики – всё это сопоставимо по форме, но не по содержанию. Мы знаем, что любой религии свойственен ряд схожих признаков. К ним относятся вера в сверхъестественное, определенная система поклонения культу, телесные и духовные упражнения и т.д. Эта внешняя похожесть – результат психосоматического единства людей.

Подлинное различие религий – в содержании духовного опыта, в его качестве. Лосев делает интересное замечание: «...интеллигентские рационалистические выдумки, вырастающие на отсутствии конкретного и живого опыта, как раз приходят в теософии к утверждению тождества всех религий, что указывает только на чистейший формализм мысли и полное неумение проникнуть в существо как религии вообще, так и каждой религии в отдельности» [1, с. 77]. Как актуальны эти слова в нынешнее время «глобализации», «универсализации» и усреднения духовного опыта разных религий, когда многие люди уверены в том, что «Христос, Будда и Аллах – одно и то же».

В «Дополнении», одном из вариантов заключительной части «Диалектики мифа», Лосев пишет, что *политеизм* есть наиболее простой способ выразить «субъект-объектную необходимость» внутри божества («человеческий» способ решения этой проблемы, как уже говорилось, есть иудаизм, где един-

²⁷ См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. С. 419–420.

²⁸ См.: Протоиерей Алексей Бабурин. Из общения с А.Ф. Лосевым // Алексей Федорович Лосев / под ред. А.А. Тахо-Годи и Е.А. Тахо-Годи. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. С. 147 [17].

²⁹ Октоих, канон на повечерии 7 гласа во вторник.

ственным собеседником Бога предстает еврейский избранный народ). Необходимый для личности процесс общения с другими личностями обеспечивается существованием не одного, а нескольких, многих богов. Христианский *монотеизм* является более «сложным», т.е. менее доступным для ума вариантом решения вопроса: внутренняя социальная жизнь Божества осуществляется благодаря *троичности Божественных Лиц*³⁰.

В рамках теизма как категории абсолютной диалектики можно попробовать мыслить по-иному. «Первое полагание», основание любой философии – бытие. «Бытие, ушедшее вовнутрь, отразившееся в самом себе»³¹, есть сущность. Сущность тоже «имеет свою определенную диалектическую судьбу. Сначала она – число, затем – эйдос и, наконец, символический и магический миф, который есть имя. Имя – стихия разумного общения живых существ в свете смысла и умной гармонии. <...> Именем и словами создан и держится мир. <...> Имя победило мир» [4, с. 181–182]. Категория *имени* подразумевает категорию *личности*, причем здесь имеется в виду личность не человеческая, а Божественная: в последнем предложении легко узнаётся почти дословная евангельская цитата.

А.Ф. Лосев показывает, насколько просто доказать необходимость теизма, если мыслить «чисто диалектически». «Чистота» здесь – и в строгом следовании принципам диалектики, и в отсутствии предвзятой точки зрения, что часто не позволяет людям принять истину. «Люди много потратили усилий на то, чтобы доказать несуществование смысла...»³².

Таким образом, два теизма – относительный и абсолютный – отражают две различные трактовки *личности*. В контексте относительного теизма личность представляется как условная индивидуальность, как такая часть целого, которая тем и ценна, что принадлежит этому целому. Абсолютная диалектика утверждает *абсолютную личность*. «Абсолютность» этой личности в предельно полном развитии всех ее диалектических аспектов – субъектно-объектного, «идеально-реального», становящегося и вечного. Требованием абсолютной диалектики является *единственность абсолютной личности*. Поэтому абсолютная диалектика, утверждая личное начало, не может быть *пантеизмом* и, утверждая единственность этого личного начала, не может быть *политеизмом*. Из этого следует, что только *монотеизм* соответствует требованиям абсолютной диалектики.

Самобытность стиля философа Лосева – в обращении к самым разным дисциплинам и в глубоко продуманном их синтезе, а также в укорененности автора в православной церковной традиции. Поэтому нам кажется, что наиболее глубокой рецепцией идей Лосева будет рецепция религиозная.

При соблюдении всех логических принципов абсолютной диалектики, как показал А.Ф. Лосев, легко выводима не только категория теизма, но и другие

³⁰ См.: Лосев А.Ф. Возможные типы мифологий // Алексей Федорович Лосев: из творческого наследия: современники о мыслителе / подгот. А.А. Тахо-Годи и В.П. Троицкий. М.: Русский мир, 2007. С. 130–152, 147–148 [22].

³¹ См.: Лосев А.Ф. Вещь и имя. Самое само. С. 363.

³² Там же. С. 368.

чисто христианские категории, поскольку абсолютная диалектика как подлинная философия совпадает с христианством как подлинной религией.

Более того, такие общие понятия, как *личность, чудо, монотеизм*, присущие не только православию, оказываются универсальными критериями, которые выявляют расхождения в догматике и традициях разных религиозных систем.

Лосев понимает теизм – концепцию личного Бога – как истину, к которой должно прийти любому добросовестному исследователю, с какой бы отправной точки он не начинал, будь то философия, филология, история или же аскетические подвиги верующего человека. Однако в полноте своей теизм есть религия богооткровенная, поэтому даже самые гениальные человеческие построения недостаточны для того, чтобы система мыслей и действий стала истиной. Алексей Федорович был убежден в том, что «истина не просто ищется, и бытие не просто становится, как это думает новоевропейская мысль. Бытие в самой основе своей не есть искание или становление...» [1, с. 632]. Возможно, философ говорит здесь о феномене веры, но с позиций лосевской абсолютной диалектики «разум неумолимо свидетельствует: Бог есть»³³.

Список литературы

1. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / сост. А.А.Тахо-Годи и И.И.Маханькова. М.: Мысль, 1993. 959 с.
2. Доброхотов А.Л. «Волны смысла», или генология А.Ф. Лосева в трактате «Самое само» // Лосев А.Ф. Вещь и имя. Самое само. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 5–24.
3. Лосев А.Ф. Вещь и имя. Самое само / А.Ф. Лосев; подгот. текста и общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого; вступ. ст. А.Л. Доброхотова; коммент. С.В. Яковлева. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 25–187.
4. Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука / Бытие – имя – космос / сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. 958 с.
5. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2005. 663 с.
6. Бибахин В.В. Внутренняя форма слова. СПб.: Наука, 2008. 420 с.
7. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Coda, 1997. 343 с.
8. Лосев А.Ф. Эрос у Платона / Бытие – имя – космос / сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. 958 с.
9. Бычков В.В. Выражение невыразимого, или Иррациональное в свете ratio // Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы. М.: Академический Проект, 2010. С. 5–30.
10. Бычков В.В. Эстетическая теория А.Ф. Лосева // Алексей Федорович Лосев / под ред. А.А. Тахо-Годи и Е.А. Тахо-Годи. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. С. 31–61.
11. Задорнов Александр, свящ. Религиозно-философские взгляды А.Ф. Лосева: дис. ... канд. богословия. Сергиев Посад, 2002.
12. Доброхотов А.Л. А.Ф. Лосев – философ культуры // Доброхотов А.Л. Избранное. М., 2008. С. 326–336.
13. Гаврюшин Н.К. По следам рыцарей Софии. М.: СТАР ИНТЕР, 1998. 223 с.
14. Аникеева Е.Н. Границы языческого теизма (на примере традиционных индийских религий) [Электронный ресурс] // www.pstbi.ccas.ru

³³ См.: Протоиерей Алексей Бабурин. Из общения с А.Ф. Лосевым. С. 285.

15. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Академический Проект, 2008. 303 с.
16. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. М.: Искусство, 1992. 656 с.
17. Протоиерей Алексей Бабурин. Из общения с А.Ф. Лосевым // Алексей Федорович Лосев / под ред. А.А. Тахо-Годи и Е.А. Тахо-Годи. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. С. 282–287.
18. Ямвлих. О египетских мистериях / пер. с древнегреч., вступ. ст. Л.Ю. Лукомского. М.: Изд-во АО «Х.Г.С.», 1995. 288 с.
19. Лосев А.Ф. Историческое значение Ареопагитик // Лосев А.Ф. Избранные труды по имяславии и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложениям трактата «О Божественных именах». СПб.: Изд-во Олега Абышко; Университетская книга СПб, 2009. С.63.
20. Стульцев А.Г. Имяславие: философско-методологические экспликации в учении А.Ф. Лосева: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2006. С.14.
21. Бибахин В.В. А.Ф. Лосев. С.С. Аверинцев. М., 2004. С. 135.
22. Лосев А.Ф. Возможные типы мифологий // Алексей Федорович Лосев: из творческого наследия: современники о мыслителе / подгот. А.А. Тахо-Годи и В.П. Троицкий. М.: Русский мир, 2007. С. 130–152, 147–148.

References

1. Losev, A.F. *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii* [Sketches of antique symbolism and mythology], Moscow: Mysl', 1993, 959 p.
2. Dobrokhotoy, A.L. «Volny smysla», ili genologiya A.F. Loseva v traktate «Samoe samo» [«Wave of sense» or A.F. Losev's genology in his treatise «It Itself»], in Losev, A.F. *Veshch' i imya. Samoe samo* [Thing and Name. The thing itself], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2008, pp. 5–24.
3. Losev, A.F. *Veshch' i imya. Samoe samo* [Thing and Name. The thing itself], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2008, pp. 25–187.
4. Losev, A.F. *Antichnyy kosmos i sovremennaya nauka* [Antique cosmos and modern science], in *Bytie – imya – kosmos* [Being-name-cosmos], Moscow: Mysl', 1993, 958 p.
5. Florenskiy, P.A. *Stolp i utverzhdienie istiny: Opyt pravoslavnoy teoditsei* [Column and the statement of truth], Moscow: AST, 2005, 663 p.
6. Bibikhin, V.V. *Vnutrennyaya forma slova* [Inner form of the word], Saint-Petersburg: Nauka, 2008, 420 p.
7. Averintsev, S.S. *Poetika rannevizantiyskoy literatury* [Poetics of early Byzantine literature], Moscow: Coda, 1997, 343 p.
8. Losev, A.F. *Eros u Platona* [Eros u Platona], in *Bytie – imya – kosmos* [Being-name-cosmos], Moscow: Mysl', 1993, 958 p.
9. Bychkov, V.V. *Vyrazhenie nevyrazimogo, ili Irratsional'noe v svete ratio* [Expression of inexpressible or irrational in terms of ratio], in Losev, A.F. *Dialektika khudozhestvennoy formy* [The Dialectics of the Artistic Form], Moscow: Akademicheskii Proekt, 2010, pp. 5–30.
10. Bychkov, V.V. *Esteticheskaya teoriya A.F. Loseva* [The Esthetic theory of A.F. Losev], in *Aleksey Fedorovich Losev* [Aleksey Fedorovich Losev], Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), 2009, pp. 31–61.
11. Zadornov, Aleksandr, svyashch. *Religiozno-filosofskie vzglyady A.F. Loseva*. Diss. kand. bogosloviya [Religious views of A.F. Losev. Cand. theol. diss.], Sergiev Posad, 2002.
12. Dobrokhotoy, A.L. *A.F. Losev – filosof kul'tury* [A.F. Losev – philosopher of culture], in Dobrokhotoy, A.L. *Izbrannoe* [Selection of works], Moscow, 2008, pp. 326–336.
13. Gavryushin, N.K. *Po sledam rytsarey Sofii* [In the footsteps of Sophia Knights], Moscow: STAR INTER, 1998. – 223 p.

14. Anikeeva, E.N. *Granitsy yazycheskogo teizma (na primere traditsionnykh indiysskikh religiy)* [The Limits of the pagan theism of terms of the traditional Indian religions]. Available at: www.pstbi.ccas.ru
15. Losev, A.F. *Dialektika mifa* [The Dialectics of Myth], Moscow: Akademicheskii Proekt, 2008, 303 p.
16. Losev, A.F. *Istoriya antichnoy estetiki. Itogi tysyacheletnego razvitiya, v 2 kn., kn. 1* [The History of the antique esthetics, in 2 book, book 1], Moscow: Iskusstvo, 1992, 656 p.
17. Protoierey Aleksiy Baburin. Iz obshcheniya s A.F. Losevym [From conversations with A.F. Losev], in *Aleksey Fedorovich Losev* [Aleksey Fedorovich Losev], Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), 2009, pp. 282–287.
18. Yamvlikh. *O egipetskikh misteriyakh* [About Egyptian Mysteries], Moscow: Izdatel'stvo AO «Kh.G.S.», 1995, 288 p.
19. Losev, A.F. Istoricheskoe znachenie Areopagitik [The Historical meaning of the Areopagitik], in Losev, A.F. *Izbrannye trudy po imyaslaviyu i korpusu sochineniy Dionisiya Areopagita. S prilozheniyam traktata «O Bozhestvennykh imenakh»* [Selection of works on nameblessing and collection of writings of Dionysiy Areopagit], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko; Universitetskaya kniga SPb, 2009, p. 63.
20. Stul'tsev, A.G. *Imyaslavie: filosofsko-metodologicheskie eksplikatsii v uchenii A.F. Loseva*. Avtoref. dis. kand. filos. nauk [Nameblessing: philosophical- methodological explications in A.F. Losev's studies: autoref. Cand. phil. diss.], Rostov-na-Donu, 2006, p. 14.
21. Bibikhin, V.V. *A.F. Losev. S.S. Averintsev* [A.F. Losev. S.S. Averintsev], Moscow, 2004, p. 135.
22. Losev, A.F. *Vozmozhnye tipy mifologiy* [Possible types of mythology], in *Aleksey Fedorovich Losev: iz tvorcheskogo naslediya: sovremenniki o myslitele* [Aleksey Fedorovich Losev: from artistic legacy: contemporaries about the thinker], Moscow: Russkiy mir, 2007, pp. 130–152, 147–148.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

УДК 130.2:82(47)
ББК 87.3(2)53-693:83

**ОНТОЛОГИЯ И ПОЭТИКА: РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ
СИМВОЛИЗМ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА В НОВОМ КЛЮЧЕ
(о книге С.Д. Титаренко «"Фауст нашего века":
мифопоэтика Вячеслава Иванова» (СПб., 2012))**

Т. В. ИГОШЕВА

Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого
Ул. Б.Санкт-Петербургская, д. 41, г. Новгород, 173008, Российская Федерация
E-mail: tigosheva@mail.ru

Дан анализ основного содержания книги С.Д. Титаренко «Фауст нашего века»: мифопоэтика Вячеслава Иванова» (Санкт-Петербург, 2013). Новая книга С.Д. Титаренко представлена в парадигме современного изучения русского религиозно-философского символизма. Раскрывается исследуемый автором феномен универсализации мифопоэтических стратегий поэта и теоретика русского символизма. Показывается, что цель автора монографии – объяснение синтеза религиозного, философского и художественного в структуре мифа как формы художественного мышления Вяч. Иванова. Доказывается актуальность изучения мифопоэтики Вяч. Иванова, так как она выявляет специфику его онтологизма, оригинальность его мифологической теории, которая основана на религиозном мифе и ритуале. Анализируются такие понятия, как поэтическая онтология, символическая реальность, символ и сознание. Определяются ведущие исследовательские задачи и их актуальность. Констатируется обобщающий характер работы. Сделан вывод о перспективности изучения С.Д. Титаренко мифопоэтических стратегий Вяч. Иванова в контексте религиозно-философских традиций.

Ключевые слова: русский символизм, Вячеслав Иванов, религиозно-философская эстетика, миф и ритуал, символ и сознание, поэтическая онтология, неомифологизм, мифопоэтические стратегии, интермедialность, иконология, экфрасис.

**ONTOLOGY AND POETICS: RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL
SYMBOLISM OF VYACHESLAV IVANOV IN NEW PERSPECTIVE
(about Svetlana Titarenko's book «"Faust of Our Century":
Mythopoeitics of Vyacheslav Ivanov» (St.Petersburg, 2012))**

T.V. IGOSHEVA

Yaroslav-the-Wise Novgorod State University
41, B. Sankt-Peterburgskaya St., Novgorod, 173008, Russian Federation
E-mail: tigosheva@mail.ru

The review is devoted to the analysis of the main content of Svetlana Titarenko's book «Faust of Our Century: Mythopoeitics of Vyacheslav Ivanov» (St.Petersburg, 2013). S. Titarenko's new book is presented in the paradigm of modern study of Russian religious and philosophical symbolism. The

review reveals how author investigates the phenomenon of universalization of mythopoetic strategy of the poet and theorist of the Russian symbolism. It is disclosed that S. Titarenko's goal is to explain the synthesis of religious, philosophical and artistic components in the structure of myth as a form of artistic thinking of Vyacheslav Ivanov. Relevance of studying Vyacheslav Ivanov's mythopoetics is stated, as it reveals specifics of his ontologism, originality of his mythological theory, which is based on the religious myth and ritual. Concepts of poetic ontology, symbolical reality, symbol and consciousness are analysed. Key research tasks and their relevance are defined. Generalization of the work is stated. The conclusion is drawn on the potential prospects of S. Titarenko's study of mythopoetical strategy of Vyacheslav Ivanov in the context of religious and philosophical tradition.

Key words: Russian symbolism, Vyacheslav Ivanov religious and philosophical esthetics, myth and ritual, symbol and consciousness, poetic ontology, neomythologism, mythopoetical strategies, intermediality, iconology, ekphrasis.

В 2016 году мировая общественность будет отмечать юбилей Вячеслава Ивановича Иванова (1866–1949) – поэта и прозаика, теоретика русского религиозно-философского символизма, мыслителя, драматурга и творческой личности, во многом определившей направление развития русской литературы Серебряного века. В истории русского символизма фигура Вячеслава Иванова – одна из ключевых, так как он, вслед за Владимиром Соловьёвым, разработал глубоко индивидуальные стратегии мифологизации культуры, отличные от творчества других символистов, например религиозного символизма Александра Блока¹. Если представить, что русский символизм остался бы без Иванова, то его характер, состав, развитие, а также теоретическое осмысление были бы совершенно иными. Будучи одновременно поэтом-символистом, исследователем дионисийского культа, религиозным философом, теоретиком литературы, Иванов и от своего читателя требует огромной активизации культурной памяти, о чем неоднократно писали и говорили С.С. Аверинцев и А.Ф. Лосев. В этом плане показателен выход в свет научной монографии Светланы Титаренко², где впервые на материале поэзии, прозы, теоретического наследия Вяч. Иванова и его книг-исследований: «Эллинская религия страдающего бога» (верстка книги. М., 1917 г.), «Дионис и прадионисийство» (Баку, 1923), «Достоевский: трагедия – миф – мистика» (Тюбинген, 1932) анализируется творческое наследие теоретика русского символизма.

При знакомстве с монографией петербургской исследовательницы приходишь к выводу о том, что глубина и сложность ивановского мира в лице автора рецензируемой книги нашла глубоко заинтересованного исследователя и медиатора-интерпретатора, готового донести до читателя духовные богатства одного из уникальных представителей русского символизма. Во всех многообразных интеллектуально-творческих сферах, где автор «Прозрачности» и «Анимы» оставил печать своей личности, он проявлял сходные страте-

¹ См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 15–25 [1].

² См.: Титаренко С.Д. «Фауст нашего века»: мифопоэтика Вячеслава Иванова. СПб.: ИД «Петрополис», 2012. 654 с. [2].

гии развития мысли и создания текста. С точки зрения Титаренко, мифотворческие стратегии Иванова коренятся в мифе и обряде. В связи с этим необозримый мир мифопоэтики Вяч. Иванова и является главным предметом рассматриваемой монографии.

Монография С.Д. Титаренко – одно из первых масштабных исследований, где творчество Вяч. Иванова рассматривается на материале почти шестидесятилетнего развития, а поэт-мыслитель представлен сразу в нескольких планах: как теоретик символизма и создатель знаменитой «Башни» – литературного салона³, последовательный религиовед – «дионисиец», мифолог и «новый» мифотворец, религиозный философ и литературовед, чей метод становится значимым для последующих поколений филологов (О.М. Фрейденберг, В.Н. Топорова, С.С. Аверинцева, А. Ф. Лосева).

Монографическое исследование выстроено по хронологическому принципу: оно начинается от раннего, допечатного, все еще малоизвестного периода творчества Вяч. Иванова и заканчивается анализом его творчества 1920–1940-х годов. Столь обширное представление материала, вовлеченного в круг исследовательского интереса, говорит о масштабности научного мышления автора работы и о стремлении реконструировать целостную модель творческого пути теоретика русского символизма. Все произведения, о которых заходит речь в книге, рассматриваются сквозь призму формирования, генезиса и трансформации принципов мифопоэтики Вяч. Иванова как системы.

Глава первая «На пути к символизму: поиски мифопоэтического языка в ранний период творчества» посвящена наиболее малоисследованному на сегодняшний день периоду жизни и творчества Иванова. Светлана Титаренко не просто анализирует архивные материалы (в том числе, и ею опубликованные)⁴, она ставит для себя непростую задачу: отыскать круг возможных источников раннего творчества Иванова, важных для формирования фундамента ивановского мировоззрения в целом. Эти источники автор «Мифопоэтики Вячеслава Иванова» обнаруживает в его ранних опытах: фрагментах перевода из «Бхагавадгиты», опубликованного Г.М. Бонгард-Левиным⁵, в текстах неопубликованных поэм (прежде всего, «Ars Mystica»), в образцах интеллектуальной фрагментарной прозы.

В первой же главе рассматривается хранящаяся в Российской Государственной Библиотеке, в личном фонде Вяч. Иванова, «Тетрадь стихотворений и про-

³ См.: Титаренко С.Д. От архетипа – к мифу: Башня как символическая форма у Вяч. Иванова и К.Г. Юнга // Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века. СПб.: Филологический ф-т СПбГУ, 2006. С. 235–277 [3].

⁴ См.: Иванов Вяч. *Ars Mystica* / публ. и текстолог. заметка Е.В. Глухой и С.Д. Титаренко; коммент. С.Д. Титаренко // Символ: Религиозно-философский журнал. Париж; М., 2008. № 53–54. С. 38–63 [4]; Иванов Вяч. Осенние мысли (фрагмент) / публ. С.Д. Титаренко // Там же. С. 66–67 [5]; Иванов Вяч. Прозаические этюды / подгот. текста, публ. и коммент. С.Д. Титаренко // Русская литература. 2011. №4. С. 38–50 [6].

⁵ См.: Титаренко С.Д. К истокам ранних мифопоэтических исканий Вячеслава Иванова: перевод из «Бхагавадгиты» (1884) // Русская литература. 2013. № 1. С. 137–153 [7].

заических этюдов», датирующаяся 1887 годом. При исследовании этого материала автор монографии стремится доказать существование внутренней связи между этой «Тетрадью» и «Интеллектуальным дневником», опубликованным Н.В. Котрелевым⁶. В результате она приходит к вполне обоснованному выводу, что «Тетрадь» содержит записи, непосредственно предваряющие «Интеллектуальный дневник», и по своему характеру является лабораторией раннего творчества поэта, где он разрабатывает важнейшие для его творческого сознания темы. Центральное положение в первой главе занимает особенно интересный (хочется даже сказать – захватывающий) разговор о неопубликованной самим Вяч. Ивановым поэме «Ars Mystica». Автор выявляет круг вероятных источников для формирования поэтики заглавия этого раннего произведения. Заполняя источниковедческие пробелы, Титаренко определяет, на каком фундаменте вырастает мысль Иванова о теургии как важнейшей составляющей мистического искусства.

Главным героем второй главы монографии «Ритуализованный космос дионисийского мифа: от эстетики религии – к прамифу, мистерии и репрезентациям символической образности» является Дионис. В главе исследуются различные литературоведческие сюжеты, связанные с формированием в творчестве Иванова дионисийского мифа. Дионисийский миф – ядро ивановского сознания и творчества. Более того, без обращения к дионисийскому мифу, перенесенному на почву русского символизма, не обошелся практически ни один из символистов. В этом смысле автор монографии точно замечает, что миф о Дионисе занимает такое же центральное место в культуре русского символизма, что и соловьевский миф о Софии. Она отмечает, что Иванов стремился сделать дионисийский миф каноническим для символистского мышления. Убедительно разворачивая аргументацию, исследовательница доказывает, что Вяч. Иванов был уверен в том, что дионисийский миф нельзя считать формой индивидуальной религии, он укоренен в универсальных структурах сознания человека в его родовом выражении. В главе как две параллельные системы рассматриваются в интересном и впервые столь развернутом сопоставительном анализе теория К.Г. Юнга о «коллективном бессознательном» и дионисийский миф Вяч. Иванова в различных формах его выражения (ритуал, миф, обряд, мистерия, символ и т.д.). Кроме того, как считает автор книги, в ходе изучения дионисийского мифа Иванов извлек продуктивную для него идею «прамифа» как особого архетипа религиозной дионисической жертвы.

Вторая сопоставительная параллель в главе – это Вяч. Иванов и Ницше. Справедливо отмечается различие в понимании дионисийского начала у Ницше и Иванова. Для Иванова, как считает автор, Дионис – это знак погружения в бессознательное и символ его преодоления, а не только переживание «запорогового состояния экстаза» (извечный штамп ивановедения).

⁶ См.: Иванов Вяч. Интеллектуальный дневник. 1888–1889 гг. / подгот. текста Н.В. Котрелева и И.Н. Фрийдмана; примеч. Н.В. Котрелева // Вячеслав Иванов: архивные материалы и исследования. М.: Русские словари, 1999. С. 10–61 [8].

Совершенно новым и неожиданным по вводимому в орбиту иванововедения материалу является раздел, посвященный Пергамскому алтарю Зевса как источнику дионисийского прамифа у Вяч. Иванова. Здесь отмечается, что развернутого экфрасиса Пергамского алтаря у Иванова нет. Но внутреннее обращение к этому величественному античному памятнику, который Иванов рассматривал в Берлинском музее – Пергамоне – в таких работах, как «Эллинская религия страдающего бога» и «Дионис и прадиионисийство», со всей убедительностью и неопровержимостью доказано автором рецензируемого исследования. Титаренко считает, что уникальность горельефов Пергамского алтаря (который она называет «видимый миф»), на котором изображены сцены титаномахии, для Иванова заключается в том, что здесь воплощен архетип страдающего бога. Это античное представление о страдающем боге, визуальное представление столь выразительно в горельефах Пергамона, сыграло особую роль в ивановской трактовке Диониса как страдающего бога.

Во второй главе книги ивановское дионисийство рассматривается в координатах софийного и, прежде всего, неогностического мифов. Особый интерес представляет третья ее часть, в которой представлена блоковая рецепция дионисического комплекса Вяч. Иванова. Это сделано путем анализа блоковых помет на страницах «Эллинской религии страдающего бога». Заключает вторую главу раздел, посвященный поэмам Иванова «Сфинкс» и «Миры возможного», в которых формируется мистериальный дионисийский архетип.

Третья глава «Поэтическая онтология: мифопоэтика книг лирики 1900–1910-х годов и проблема метациклического единства» посвящена анализу центральных не только для самого поэта, но и для русского символизма сборников стихов Вяч. Иванова «Кормчие Звезды», «Прозрачность», «Cor Ardens», «Нежная Тайна – Лелта» в мифопоэтическом аспекте. В центре рассмотрения – поэтика мифологизирования как системообразующий принцип для формирования сверхжанрового единства – книг лирики. Целостный анализ метациклического единства книг проводится в монографии практически впервые в иванововедении. С исключительным интересом читаются те страницы, где автор дает характеристику лирического субъекта Иванова. Здесь историко-литературное исследование органично сочетается с теоретическим. Исследование субъектно-объектной структуры лирического Я Иванова трудно переоценить, поскольку это вопрос, практически вовсе не изученный, и в работе С.Д. Титаренко сделаны очень важные шаги в этом направлении. Автор исследования обнаруживает, что особый тип лирического Я Иванова совершенно особым образом корреспондирует с его поэтической системой в целом: он связан с мифопоэтическим модусом художественности и онтологизмом лирики Вяч. Иванова, где важно не реальное, а универсальное бытие.

Центральное место в главе занимает многосторонний анализ циклообразующих принципов, лежащих в основе книг лирики Вяч. Иванова. В ходе развернутого исследования автор выявляет как циклообразующие механизмы, так и циклообразующие элементы, неадекватные формальным принципам циклообразования. К инвариантам, по мнению Титаренко, принадлежат такие лири-

ческие сюжеты, скрепляющие циклическое единство, как сюжеты смерти–возрождения, инициации, жертвоприношения, трансформации, воссоединения, прозрения и поиска божественного начала, а развитие лирического сюжета внутри цикла осуществляется при помощи принципа противопоставления или диады. Среди вариантных элементов в работе указаны, например, символы-идеогаммы, такие как круг, кругообразное, спираль, сфера, восхождение-нисхождение, лабиринт, лестница, Мировое Древо, Мировой Центр, гора, башня, храм, пещера и т.п.

Четвертая глава «Интермедиальность как стратегия мифотворчества в лирике и поэмах 1910-х годов: от космологии – к космофийи» посвящена к поэмам Иванова 1910-х годов. В центре внимания Титаренко находятся такие произведения, как «Младенчество» и «Человек». Инструментом анализа в главе является интермедиальность, которая понимается как способ передачи *не-сказанного* при помощи особого взаимодействия вербального и визуального планов. Самостоятельное значение в главе имеет рассмотрение экфрасиса-эмблемы у Вяч. Иванова. Несмотря на то, что в последнее время проблема экфрасиса часто привлекает внимание исследователей творчества Иванова, автор монографии обращает особое внимание на практически совсем не изученный вид экфрасиса, обозначенный понятиями «экфрасис-эмблема» и «ико-нический экфрасис».

Анализ ряда произведений экспонирует новые уровни прочтения текстов. Так, например, поэма «Младенчество» уже не раз привлекала к себе внимание исследователей-ивановедов, однако С.Д. Титаренко вскрывает один из потаенных пластов «Младенчества» – представление Иванова о браке биографических родителей как событии, сквозь которое «просвечивает» священный брак – иерогамия. Образ матери в этом контексте понимается как образ избранницы, вступающей в брачные отношения с божеством, развернуто демонстрируется символический параллелизм между образом матери и Девой Марией. А при учете софийно-богородичного иконологического плана образ матери – А.Д. Преображенской – получает статус Вечной Женственности.

Не менее увлекательно разворачивается в главе исследовательский сюжет о наиболее сложном ивановском произведении – поэме «Человек», интермедиальная природа которой, по мнению исследовательницы, связана с определением этого произведения как мелопеи и симфонии. В ходе анализа жанровой природы «Человека» предлагается совершенно новая, глубокая, оригинальная трактовка этого сложнейшего текста Иванова и его «внутренней формы» как реконструкции античной мелопеи в синтезе словесного и музыкального начал. В работе вполне убедительно, с привлечением новых источников доказывается платоническо-пифагорейское и орфико-мистериальное происхождение жанра ивановской поэмы и показана ее близость к симфониям А.Н. Скрябина. Причем имеется в виду не столько «Предварительное действие», на которое уже указывали исследователи, сколько не изученная с точки зрения влияния на Иванова 3-я симфония Скрябина – «Божественная поэма».

К Платону как источнику многих ивановских идей автор монографии обращается на протяжении всей работы. Однако в пятой главе («Жизнь как

искусство и «живая мистерия»: архетипы и универсалии как стратегии мифотворчества и эзотерическая традиция») выделен еще и специальный раздел, где рассматривается философия Платона как источник мифотворческих идей и стратегий Иванова. Главной в этой части является работа с пометами Вяч. Иванова, оставленными им на переводе диалога «Федр», который был выполнен В.Н. Карповым и издан в 1863 г. Вывод, к которому приходит Титаренко в результате анализа ивановских маргиналий, следующий: Иванов создает особый тип комментария (или записей) – перевод Платона на язык символизма.

В главе также предпринята попытка сопоставительного анализа систем Иванова и Юнга с точки зрения архетипа. В результате автор монографии приходит к достоверным, на наш взгляд, и убедительным выводам: комплекс представлений о том, что Юнг назвал архетипами в 1910-е годы, у Иванова начал формироваться еще в 1900-е годы и параллельно с Юнгом. Одним из документов, который доказывает параллельный характер этого процесса, является еще не изученная работа Э.К. Метнера «Миф, мистерия, символ и мистика», где автор показывает близость и сходство исканий символизма и юнгианства. В главе дана конкретная демонстрация того, как рассматривается один и тот же архетип (в работе С.Д. Титаренко – это башня) в интеллектуальных системах Иванова и Юнга.

Весьма интересным и, видимо, невероятно трудным и потому смелым и, может быть, даже дерзким представляется анализ «автоматического» письма Вяч. Иванова. Спонтанность, определенная «бессвязность» и «отключенность сознания» в практике «автоматического» письма – эти черты весьма специфического текста вроде бы не позволяют применить к нему какие бы то ни было приемы филологического анализа, однако исследовательница преодолевает трудности, которые могли бы отпугнуть многих литературоведов, и приходит к интересным выводам и даже неожиданным результатам. Именно «автоматическое» письмо становится, по мнению Титаренко, тем пределом, к которому в конце концов стремились символисты, декларировавшие отказ от индивидуализма. «Автоматическое» письмо, как убедительно доказывает Титаренко, воплощает идею абсолютной свободы субъекта сознания на основе принципа «выхода из себя», то есть того самого дионисизма, апологетом которого был Иванов.

Глава шестая «Древо и лабиринт: Мифы и сюжеты философской и исследовательской прозы 1920–1940-х годов» посвящена позднему периоду творчества Вяч. Иванова. В первой части главы веско аргументирована мысль о том, что символизм для Иванова в поздний период его творчества становится не только методом создания собственно художественных текстов, но и в контексте истории герменевтики – особым, синтетическим методом понимания и интерпретации различных художественных систем. Это показано во втором и третьем разделах этой главы на примерах творчества Достоевского и Гюголя. Этот метод, как показывает автор монографии, обретает у Иванова универсальный характер, вбирающий в себя религиозно-философские, научные и художественные подходы. Особенно полномерно анализ этого синтетического

метода символизма представлен в разговоре об одном из ключевых для понимания мировоззрения Вяч. Иванова произведений – эссе «Анима» (1935)⁷.

Автор монографии показывает, что синтез эстетического, философского и религиозного начал вызвал такой уникальный результат, каким является произведение Вяч. Иванова «Повесть о Светомире царевиче». Исследователи-ивановеды уже обращались к изучению этой повести с точки зрения её фольклорных источников и жанровых образцов⁸. Новый взгляд, предложенный С.Д. Титаренко, дает возможности провести целостный анализ этого загадочного произведения на уровне иконологического плана мотивно-образной и сюжетной систем. Ивановский метод экфрасиса (здесь, прежде всего, обращает на себя внимание экфрасис различных икон и иконографических образцов) в «Повести о Светомире царевиче» обретает новое качество. Экфрасис здесь не самостоятельный жанр, не вставной элемент в рамочную конструкцию основного текста, но парадигма для сюжетной организации и всей сложной мифопоэтической структуры ивановской «Повести».

В заключение следует еще раз сказать, что книга С.Д. Титаренко представляет собой новаторское исследование, значимое как на своем макроуровне (изучение мифопоэтики как системообразующего фактора в творчестве Вяч. Иванова), так и на микроуровне (в отдельных исследовательских сюжетах, наблюдениях и замечаниях). Это весомый вклад как в современное ивановедение, так и в филологическое и гуманитарное знание о русском символизме в целом. Книга интересна и своим издательским решением: обложка и иллюстрации являются стилизованным воплощением искусства модерна – образы Мирового Древа и графические коды лабиринта воспринимаются здесь как знаки непрерывного стремления к познанию.

Список литературы

1. Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898-1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. 400 с.
2. Титаренко С.Д. «Фауст нашего века»: мифопоэтика Вячеслава Иванова. СПб.: ИД «Петрополис», 2012. 654 с.
3. Титаренко С.Д. От архетипа – к мифу: Башня как символическая форма у Вяч. Иванова и К.Г. Юнга // Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века. СПб.: Филологический ф-т СПбГУ, 2006. С. 235–277.
4. Иванов Вяч. *Ars Mystica* / публ. и текстолог. заметка Е.В. Глухой и С.Д. Титаренко; коммент. С.Д. Титаренко // Символ: Религиозно-философский журнал. Париж; М., 2008. № 53–54. С. 38–63.
5. Иванов Вяч. Осенние мысли (фрагмент) / публ. С.Д. Титаренко // Символ: Религиозно-философский журнал. Париж; М., 2008. № 53–54. С. 66–67.

⁷ См.: Иванов Вяч. ANIMA / пер. С.Л. Франка; подгот. текста, предисл., примеч., коммент. и исследование С.Д. Титаренко; послесл. К.Г. Исупова. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2009. 142 с. [9].

⁸ См.: Топорков А.Л. Источники «Повести о Светомире царевиче» Вяч. Иванова: древняя и средневековая книжность и фольклор. М.: Индрик, 2012. С. 31–32 [10].

6. Иванов Вяч. Прозаические этюды / подгот. текста, публ. и коммент. С.Д. Титаренко // Русская литература. 2011. №4. С. 38–50.
7. Титаренко С.Д. К истокам ранних мифопоэтических исканий Вячеслава Иванова: перевод из «Бхагавадгиты» (1884) // Русская литература. 2013. № 1. С. 137–153.
8. Иванов Вяч. Интеллектуальный дневник. 1888–1889 гг. / подгот. текста Н.В. Котрелева и И.Н. Фридмана; примеч. Н.В. Котрелева // Вячеслав Иванов: архивные материалы и исследование. М.: Русские словари, 1999. С. 10–61.
9. Иванов Вяч. ANIMA / пер. С.Л. Франка; подгот. текста, предисл., примеч., коммент. и исследование С.Д. Титаренко; послес. К.Г. Исупова. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2009. 142 с.
10. Топорков А.Л. Источники «Повести о Светомире царевиче» Вяч. Иванова: древняя и средневековая книжность и фольклор. М.: «Индрик», 2012. 496 с.

References

1. Igosheva, T.V. *Rannyya lirika A.A. Bloka (1898–1904): poetika religioznogo simvolizma* [A.A. Blok's early lyrics (1898–1904): poetics of religious symbolism], Moscow: Global Kom, 2013, 400 p.
2. Titarenko, S.D. «*Faust nashego veka*»: mifopoetika Vyacheslava Ivanova [«Faust of Our Century»: Mythopoetics of Vyacheslav Ivanov], Saint-Petersburg: Petropolis, 2012, 654 p.
3. Titarenko, S.D. Ot arkhetaipa – k mifu: Bashnya kak simvolicheskaya forma u Vyach. Ivanova i K.G. Yunga [From an archetype to the myth: Tower as a symbolical form for Vyach. Ivanov and K.G. Yung], in *Bashnya Vyacheslava Ivanova i kul'tura Serebryanogo veka* [Vyacheslav Ivanov's Tower and culture of the Silver age], Saint-Petersburg: Filologicheskiiy fakul'tet SPbGU, 2006, pp. 235–277.
4. Ivanov, Vyach. *Ars Mystica, in Simvol: Religiozno-filosofskiy zhurnal* [Symbol: Religious and philosophical magazine], Paris; Moscow, 2008, no. 53–54, pp. 38–63.
5. Ivanov, Vyach. Osennie mysli (fragment) [Autumn thoughts (fragment)], in *Simvol: Religiozno-filosofskiy zhurnal* [Symbol: Religious and philosophical magazine], Parizh; Moscow, 2008, no. 53–54, pp. 66–67.
6. Ivanov, Vyach. Prozaicheskie etyudy [Prosaic etudes], in *Russkaya literatura*, 2011, no. 4, pp. 38–50.
7. Titarenko, S.D. K istokam rannikh mifopoeticheskikh iskanii Vyacheslava Ivanova: perevod iz «Bkhagavadgity» (1884) [To sources of early mythopoetic searches of Vyacheslav Ivanov: translation from «Bkhagavadgita» (1884)], in *Russkaya literatura*, 2013, no. 1, pp.137–153.
8. Ivanov, Vyach. Intellektual'nyy dnevnik. 1888–1889 gg. [Intellectual diary. 1888–1889], in *Vyacheslav Ivanov: arkhivnye materialy i issledovaniya* [Vyacheslav Ivanov: archival materials and researches], Moscow: Russkie slovari, 1999, pp. 10–61.
9. Ivanov, Vyach. ANIMA. Saint-Petersburg: Fakul'tet filologii i iskusstv SPbGU, 2009, 142 p.
10. Toporkov, A.L. *Istochniki «Povesti o Svetomire tsareviche» Vyach. Ivanova: drevnyaya i srednevekovaya knizhnost' i fol'klor* [Sources «Stories about Svetomir the tsarevitch» by Vyach. Ivanov: ancient and medieval booklore and folklore], Moscow: Indrik, 2012, 496 p.

УДК 130.2:82(47)
ББК 87.3(2)53-693:83

**ФИЛОСОФИЯ ЛИТЕРАТУРЫ: ИССЛЕДОВАНИЕ
МИФОЛОГИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ ПОЭТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ
(по поводу книги С.Д. Титаренко «"Фауст нашего века":
мифопоэтика Вячеслава Иванова» (СПб., 2012. 654 с.))**

К.Г. ИСУПОВ

Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена
Наб. реки Мойки, д. 48, Санкт-Петербург, 191186, Российская Федерация
E-mail: kgisupov@mail.ru

Анализируется предложенная в монографии С.Д. Титаренко метатворческая концепция Вячеслава Иванова как явление нового философского и филологического мышления XX века. Рассматривается предложенная автором идея синтеза философского, религиозного и художественного в структуре новой мифологии XX века. Предметом анализа являются онтологические основания художественного мира теоретика русского символизма, философия мифа и механизмы порождения мифологической реальности. Главная задача – изучение его философской лирики и прозы как единого текста на основе принципов мифопоэтики. В центре внимания находится проблема диалога и полилога культур, анализа авторских мифов, их вариантов, символических и архетипических образов. В монографии показано, что символы и мифы в художественной системе поэта играют роль интеграторов единства. Делается вывод о том, что рецензируемая книга – это уникальный опыт подведения итогов исследований мифопоэтических оснований русского символизма.

Ключевые слова: *новый филологизм, теория и философия мифа, философия творчества, онтологизм, метафизика сознания, мифологические архетипы, символические универсалии, символ, миф, мифопоэтика.*

**PHILOSOPHY OF LITERATURE: RESEARCH OF MYTHOLOGICAL
REALITY OF POETIC CONSCIOUSNESS
(in relation to Svetlana Titarenko's book «"Faust of Our Century":
Mythopoeitics of Vyacheslav Ivanov» (St.Petersburg, 2012))**

K.G. ISUPOV

The Herzen State Pedagogical University of Russia
48 Moyka River Emb., St.Petersburg, 191186, Russian Federation
E-mail: kgisupov@mail.ru

The article gives analysis of metacreative concept of Vyacheslav Ivanov as the phenomenon of the new philosophical and philological thinking of the XX century that was introduced in Svetlana Titarenko's monograph. It considers the proposed idea of synthesis of philosophy, religion, and art in the structure of new mythology of the XX century. The ontological foundation of the artistic world of the theorist of the Russian symbolism, philosophy of the myth and mechanisms of mythological reality generation become a subject of the analysis. The major task is to study his philosophic lyrics and prose as united text on the basis of mythopoeic principles. The major topics are the problem of dialogue and polylogue of cultures, and the problem of author's myths analysis and their variants, symbolic and archetypal images. The monograph proves that symbols and myths in poet's artistic system play a role

of unity integrators. It is concluded that the book under review is a unique record of summarizing research of the mythopoetical sources of the Russian symbolism.

Key words: new philology, theory and philosophy of myth, philosophy of creativity, ontologism, metaphysics of consciousness, mythological archetypes, symbolical universalia, symbol, myth, mythopoetic.

Последние десятилетия XX–XXI веков отмечены напряженным вниманием наук гуманитарного цикла к большим стилям искусства, которые во многом были обусловлены вкладом литературы как искусства слова. Филология, основанная прежде всего на методах философской герменевтики как опыте толкования сложных текстов с закодированным словом, благодаря немногим инициаторам ее кардинального обновления (от символистов до М. Бахтина и современных исследователей), как-то быстро повзрослела. Ученые обрели универсальные языки описания материала, о которых мечтали еще Луллий, Лейбниц. Этой универсализации поспособствовала не столько компетенция проверенных филологических методов в их новых сочетаниях, сколько собственно литература и ее религиозно-философская наполненность. К концу XX века структурная антропология, аналитическая психология, герменевтические штудии и семиотика раздвинули горизонты филологических исследований, а разговоры о приоритетных территориях разных наук о человеке постепенно затихли. Но особую услугу оказали здесь символисты, заботы которых о создании текстов настолько слились с ауторефлексией по поводу этой работы, что стало возможным относиться к их творчеству как метатворчеству. Ими были даны обетования нового научного знания, и чем более ярко оно было окрашено личными пристрастиями, тем более серьезные посулы новой общей (синтетической) науки о творческом человеке оно содержало. Эту новую общую науку можно называть по-разному: аксиологией культуры, философией эстетического освоения мира или еще как-то. Дело не в названии, а в том новом филологизме, который всячески оберегается, расширяется в многовекторных проблемных перспективах, составляя новое эпистемологическое ядро теоретико-литературного сознания наших дней (к месту в этой связи пришлось удачное выражение Э. Ауэрбаха – «философия литературы»).

Творчество Вяч. Иванова в этом смысле являет собой благодатнейший материал; его ум так уж был устроен, что поэтическое слово и слово о слове, его философия слова и механизмы ее порождения оказались на равных и встретились наконец в общем проблемном поле исследования его мифопоэтики в ее истоках и генезисе. Такое исследование и представляет собой недавно вышедшая книга С.Д. Титаренко¹.

В формулах практической герменевтики Вяч. Иванова, предъявленных в книге Титаренко, убедительно определены процедуры перекодировки и ассоциативно-исторического преобразования первичных универсалий образного

¹ См.: Титаренко С.Д. «Фауст нашего века»: мифопоэтика Вячеслава Иванова. СПб.: ИД «Петрополис», 2012. 654 с. [1]

сознания в контекстах запросов новой литературной школы. С.Д. Титаренко охотно подхватывает методологические инициативы своего «автора» и «героя», учится у него – и в результате мы имеем яркие анализы трактата «Анима», прокомментированного автором книги и впервые изданного в России в переводе С.Л. Франка², мелопеи «Человек», образцов «автоматического письма», ранее, на основе архивов, также публиковавшихся С.Д. Титаренко³, «Повести о Светомире царевиче». Значимость исследований «Повести о Светомире царевиче», проведенных Титаренко, уже была отмечена литературоведами, например А.Л. Топорковым⁴.

Хочется сразу подчеркнуть, что рассматриваемая книга С.Д. Титаренко – это не только историко-литературный тип работы, где заданы параметры почти шестидесятилетней эволюции поэта-мыслителя при изначальной установке на присущий ему синтез философского, религиозного и художественного начал, но и опыт подведения итогов исследований мифопоэтических оснований русского символизма и Серебряного века в целом. Автор книги стремилась показать актуальность формирования мифопоэтики Вячеслава Иванова как стратегии, альтернативной аристотелевской и становящейся онтологией самопознающего «фаустовского» сознания. В связи с этим слова А. Белого о Вяч. Иванове как «Фаусте нашего века» приобретают непреходящее значение. Поэтому книга Титаренко является продолжением диалога о Вяч. Иванове, начатого мыслителями XX века.

Свое исследование Светлана Дмитриевна начинает с наименее освещенного в уже имеющихся публикациях раннего периода творчества поэта-мыслителя: 1894–1900-х годов. Уже тогда, как убедительно показано в книге, определились основные объекты интереса и тот комплекс традиций, которым Вяч. Иванов не изменял до конца жизни: платонизм, немецкий идеализм и романтизм, творчество Данте и Гёте, музыка Вагнера, философия Шеллинга, Шопенгауэра и Ницше, а также философия Соловьева. Владимир Соловьев – магическое имя в творчестве Вячеслава Иванова. Притяжение к его идеям показано в книге Титаренко на протяжении всего творчества Иванова. Если прибавить сюда общение с коллегами по литературному цеху, учебу в Москве и Берлине, блистательное знание отечественной классики, санскритские штудии, работу над мистическими и оккультными текстами, мы определимся в составе той исходной творческой почвы, на которой возрастал антиквизированный космос нашего поэта и мыслителя, что убедительно показано в книге на основе анализа важнейших контекстов и творческих принципов начинающего поэта.

² См.: Иванов Вяч. ANIMA / пер. С.Л. Франка; подгот. текста, предисл., примеч., коммент. и исследование С.Д. Титаренко; послесл. К.Г. Исупова. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2009 [2].

³ См.: Титаренко С.Д. Автоматическое письмо у Владимира Соловьева и Вячеслава Иванова: архетипы мистического сознания и традиции глоссологии // Русская антропологическая школа. Труды / под ред. Вяч. Вс. Иванова. Вып. 4. Ч. 1. М.: РГГУ, 2007. С. 147–189 [3].

⁴ См.: Топорков А.Л. Источники «Повести о Светомире царевиче» Вяч. Иванова: древняя и средневековая книжность и фольклор. М.: Индрик, 2012. С. 31–32 [4].

С.Д. Титаренко проявляет склонность к многофакторному комментарию. Это сказалось, в частности, в подробном анализе поэмы-трактата 1889 года «Ars Mystica», опубликованной ею совместно с Е.В. Глухой, а также прокомментированной ею впервые⁵. Здесь нашли место и рассуждения о поэтике экфрасиса, и трактовки окказиональных оттенков термина «теургия», и полезные расширения ритуалемы «мистерия». Действительно, как следует из поэмы-трактата, Иванов не только сохранил значение «мистерии» как старинного культового действия, но и насыщал это словечко «соборными» контекстами всенародного зрелищного энтузиазма; пройдет немного времени, и контексты эти почти сольются с теми смыслами, которые усмотрены в «мистерии» ивановским единомышленником – А.Н. Скрябиным (гл. 4, раздел IV). Порой затруднительно указать на точные ориентиры, которыми руководствовался Вяч. Иванов при осмыслении тех или иных феноменов культуры. Поразительный случай для истории нашей философской литературы: Вяч. Иванов столь стремительно составил для себя основные арабески мирового эстетического опыта, что с первых своих сборников, первых эссе и «Эллинской религии страдающего бога» явился к началу XX века готовым и во всеоружии ослепительной компетентности, как Афина Паллада из головы Зевса. Само это явление Иванова – его текстов и его личности – было мощным метафизическим прорывом в то самое «реалиора» внутри культурной реальности, которое у Вяч. Иванова оказалось убедительнее и перспективнее всех остальных реальностей вместе взятых, как справедливо отмечено Д. Мицкевичем⁶. В этом факте есть нечто провиденциальное для оправдания, искупления и спасения нашей культуры в ее неясном, но, несомненно, трагическом будущем.

Параллельные русскому символизму искания Вяч. Иванова показаны полномасштабно в первой главе книги «На пути к символизму: поиски мифопоэтического языка в ранний период творчества». Здесь рассматриваются ранние искания поэта в фокусе преломления исторического, философского и религиозного начал. Не случайно главу завершает раздел, в котором автор говорит о том, что архетипическая идея Рима как Музея Памяти в раннем творчестве поэта основывается на мифе о вечном возвращении. Во второй главе работы дается анализ поисков Вяч. Иванова с параллельными разъяснениями его индивидуальных стремлений, отличных от исканий Ницше, Вл. Соловьева, мифологов XIX – начала XX столетия. Особое значение получает здесь результат усвоения русским мыслителем и поэтом трудов представителей ритуально-мифологической школы, и прежде всего Дж. Фрэзера, определивших его стремление к созданию авторских мономифов. Автор обращается к осмыслению одной из сложных работ раннего В.С. Соловьева «Мифологический процесс в

⁵ См.: Иванов Вяч. *Ars Mystica* / публ. и текстолог. заметка Е.В. Глухой и С.Д. Титаренко; коммент. С.Д. Титаренко // Символ: Религиозно-философский журнал. Париж; М., 2008. № 53–54. С. 38–63 [5].

⁶ См.: Мицкевич Д.Н. «Реалиоризм» Вячеслава Иванова // Христианство и русская литература: взаимодействие этнокультурных и религиозно-этических традиций в русской мысли и литературе. Сб. 6. СПб.: Наука, 2010. С. 254–342 [6].

древнем язычестве» и показывает, что увлечение Вяч. Иванова идеями религиозного синкретизма подкрепляется у него важнейшим методологическим принципом: осмыслением их из глубины идей исторической поэтики Веселовского. В работе показано, что обрядовый сюжет перерабатывается у Вяч. Иванова в миф о Дионисе, который становится для него центральным архетипом религиозного сознания, подкрепляется софийным мифом Соловьёва и получает оригинальное воплощение в многообразных образах символического звучания и в формировании мистериальных ритуалов.

Здесь трудно удержаться от некоторых уточнений. Чем чаще модерн эксплуатировал традицию античной мистерии, тем последовательнее она теряла роль жанра. Новым контекстом стала трактовка понятия «мистерия» как «состояние мира». Иначе говоря, это форма мифологического или религиозно-мистического осмысления исторической реальности, свойственная Иванову. Он предполагал в своих прожектах всенародное переживание «почвенных» ценностей в открытых мистериальных торжествах. Литургическая жанровая память мистерии подняла последнюю на уровень формы общественного поведения, в рамках которого ряд философов и писателей мыслили создать новую этику христианского общения. Принципом новой этики стал эстетический критерий символично-литургического преображения жизни. В контекстах мистерии осмыслены идеи «театра для себя» как мистерии жизни. Мистериальность мышления, присущая Иванову, как показано в работе С.Д. Титаренко, обусловила и формирование инициационных сюжетов и интермедийных принципов, обратила поэта к ранним прототеатральным действиям как картинам сознания, к особому типу циклообразования, воплощаемому античный способ мировосприятия.

В этом плане, как справедливо считает автор работы, Иванов, создавая поэму-мистирию «Человек», трагедию-мистирию «Прометей», теологическую утопию «Повесть о Светомире царевиче», осуществляет синтез мистериального начала с жанровыми ритуальными принципами в феномене гибридных жанров. Влияние мистерии ощутимо и в книгах-исследованиях: «Эллинская религия страдающего бога», «Дионис и прадионисийство». Ее интуициями пронизано также исследование Вяч. Иванова «Достоевский: трагедия-миф-мистика». В этом плане мистериально-мифологический пласт творчества Вяч. Иванова многообразно проанализирован в работе Титаренко: от ранних поэм («Ars Mystica») до эссе «Анима», статьи «Гоголь и Аристофан» и итоговой прозы – «Повести о Светомире царевиче», написанной экспериментальным стихом версе.

Дихотомия «Иванов и Скрябин» подвергнута в книге детальной и новаторской проработке. Но и здесь не лишним будет добавить: там, где Иванова в его личном экстатическом дионисизме еще останавливала аполлоническая привычка к научному самоконтролю, Скрябина уже ничто не останавливало. Иванов точно уловил в нечеловечески напряженных ритмах Скрябина то сочетание демонизма, мессионизма, эстетства и искреннейшей веры в свой творческий титанизм, которым соблазнился Серебряный век и на котором основал свою эстетическую веру в возможность наяву творить новую космогонию средствами жизнетворческой символики. Скрябин видел себя автором музыкально-синтетичес-

кого Апокалипсиса, завершителем мировой истории и инструментом искупительной всеочищающей катастрофы. Масштабу этого замысла вполне отвечали мессианские амбиции великого музыканта. В монографии С.Д. Титаренко впервые показано влияние пифагорейской философии на Вяч. Иванова, сделан анализ «Божественной поэмы» Скрябина как претекста мелопеи Иванова «Человек». По мнению Титаренко, преодоление титанизма Скрябина венчается у Иванова образами ангелологии или агиократии как царства святых в Эпilogue поэмы. Интермедиаальный образ достигнут за счет особого синэстетизма в соединении архитектурного, музыкального, словесного и иконологического. Вяч. Иванов сумел предать Дионису самое «пифагорейское» из искусств (коль скоро музыка – это аполлонически звучащая геометрия и вещь Мирное Число космических гармоний) на путях кардинального отрицания классического мелоса в пользу неклассического аффекта. Причем числовой символизм понимается в анализируемой работе как сущность запредельного. Исследовательница впервые устанавливает связь поэмы-мистерии с античной формой мелопеи или ритмопеи как музыкально-числовой композиции.

Автор книги систематически и спокойно, шаг за шагом, в каждой главе работы разъясняет содержание и грамматику сочетаний основных мыслеобразов понятийного Органона и эстетического Symbolarium'a Вяч. Иванова, распределяя символы по классам сложности и устанавливая их логическую валентность. Сопоставление проводится и в связи с взаимовлиянием Иванова и Флоренского. Хотя тема «Иванов и Флоренский» специально рассматривалась некоторыми исследователями⁷, в книге она сфокусирована на проблеме поисков Ивановым и Флоренским нового символического языка (Symbolarium). Список символов Иванова, представленный в исследовании, воистину не обозрим; если опубликовать этот перечень в сопоставлении с Symbolarium'ом Флоренского, по алфавиту, вкупе с толкованиями и библиографией по каждому слову, мы получим не просто предметный указатель, но «Словарь русского символизма» с преимущественным обращением к текстам Иванова. Назовем только некоторые: теургия, соборность, Рим и вечное возвращение; лабиринт, пещера и катакомбы; прамиф и восхождение-нисхождение; анамнезис, экстаз и катарсис; жертва и сфинкс; микрокосм и Макрокосм; число и зеркало; крест и круг; пневма и судьба; даимон и младенец; башня и роза; сердце и солнце; свет и форма; андрогин и анима; Мирное Древо и метаморфоз.

Самостоятельную ценность представляет во второй, третьей, четвертой и пятой главах подробное освещение таких кардинальных тем, как мифопоэтически осмысленные софиология и гностицизм, александризм и онтологизм «отраженных культур», палимпсест и звукообраз, циклы и метациклы в композиции поэтических сборников как метатексты, самость, мелос и синэргия, интермедиаальность, эмблемата и экзегеза, божественная игра и т.д. Детально прослежен «фаустовский миф» как отражение в биографии и творчестве Вяч. Иванова стремления к всепознанию.

⁷ См., например: Шишкин А.Б. Реализм Вячеслава Иванова и о. Павла Флоренского // П.А. Флоренский и культура его времени. Marburg: Blaue Horner Verlag, 1995. С. 101–129 [7].

Трудно даже просто перечислить все реальные достоинства книги С.Д. Титаренко, рассчитанные на посвященного читателя. Она написала целую энциклопедию символизма, не ограничиваясь текстами Вяч. Иванова. В этом смысле ее монография шире своего заглавия. Для современных исследователей она станет основным научным источником. Приводимые в библиографии цитируемые труды более чем доказательный пример достойного основания работы. Это круг источников по истории философии, истории религий, мистических и эзотерических учений, истории мировой литературы, труды по аналитической психологии, литературоведению. Есть также множество источников по истории мифа и мифопоэтике. Постраничные сноски в книге основаны в большинстве случаев на цитировании архивов и редких книг, они сопровождаются комментариями и отсылками. Исследование строго продумано логически, оно обнаруживает масштабную осведомленность автора как в наличном опубликованном материале, так и в архивном.

Важнейшая основа работы – ее методологическая выверенность. Работа базируется на глубоком погружении в идеи трудов А.Ф. Лосева. Автор основывает свою книгу не только на таких исследованиях философа, как «Диалектика художественной формы», «Диалектика мифа», «Очерки античного символизма и мифологии», «История эстетики», но и на ранних, опубликованных А.А. Тахо-Годи и Е.А. Тахо-Годи⁸, которые дают возможность понять, как осуществлялся процесс непрерывного становления мифа у Вяч. Иванова. Продуктивны и использованные в работе лосевские наблюдения из области музыкальной эстетики, что дало возможность по-новому посмотреть на «внутреннюю форму» циклообразования как трансформацию мелоса в логос (в структуре сборника «Кормчие звезды» или поэмы «Человек»).

Идеи другого философа, Я.Э. Голосовкера, и его книги «Логика мифа»⁹ дали возможность автору углубить понимание принципа интермедальности у Вяч. Иванова как возможности отражения мифологического сознания через создаваемый воображением «имагинативный» образ «запредельного» и объяснить преодоление поэтом шеллингианско-романтической условности мифа на пути углубления идей и универсалий платонизма и философского наследия В.С. Соловьева.

Важно отметить несомненную значимость философии Платона для анализа мифологического слоя творчества Вяч. Иванова. Тема «Иванов и Платон» актуализирована в работе на основе привлечения архивного материала, в частности ивановских помет на полях диалога «Федр», и играет важную роль в анализе мифопоэтических образов и сюжетов книг лирики и житнетворческих проектов. На этом анализе основана пятая глава книги – «Жизнь как искусство и живая мистерия: архетипы и универсалии как стратегии мифотвор-

⁸ См.: Лосев А.Ф. Высший синтез как счастье и ведение. Общая история религии и мифа. Рождение мифа // Лосев А.Ф. Высший синтез: неизвестный Лосев. М.: ЧеРо, 2005. С. 13–33; 104–113; 146–189 [8].

⁹ См.: Голосовкер Я. Избранное: логика мифа. СПб.: Центр гуманитарных дисциплин, 2010 [9].

чества и эзотерическая традиция». В этой же главе большой интерес представляет сопоставительный анализ исканий Вяч. Иванова и К.Г. Юнга («башенный текст» и «башенный миф»). Значимость изучения этой темы в работах С.Д. Титаренко¹⁰ уже подчеркивалась исследователями, например В. Рудичем¹¹ и Н.К. Бонецкой¹².

Подводя итоги анализа книги С.Д. Титаренко, можно констатировать, что в ней целенаправленно и глубоко показано, что Вяч. Иванов как поэт-мыслитель и последователь идей В.С. Соловьева создает новый филологизм, новую философию литературы как проекцию онтологии художественного сознания.

Список литературы

1. Титаренко С.Д. «Фауст нашего века»: мифопоэтика Вячеслава Иванова. СПб.: ИД «Петрополис», 2012. 654 с.
2. Иванов Вяч. ANIMA / пер. С.Л. Франка; подгот. текста, предисл., примеч., коммент. и исследование С.Д. Титаренко; послесл. К.Г. Исупова. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2009. 142 с.
3. Титаренко С.Д. Автоматическое письмо у Владимира Соловьева и Вячеслава Иванова: архетипы мистического сознания и традиции глоссолалии // Русская антропологическая школа. Труды / под ред. Вяч. Вс. Иванова. Вып. 4. Ч. 1. М.: РГГУ, 2007. С. 147–189.
4. Топорков А.Л. Источники «Повести о Светомире царевиче» Вяч. Иванова: древняя и средневековая книжность и фольклор. М.: Индрик, 2012. 496 с.
5. Иванов Вяч. *Arg Mystica* / публ. и текстолог. заметка Е.В. Глухой и С.Д. Титаренко; коммент. С.Д. Титаренко // Символ: Религиозно-философский журнал. Париж; М., 2008. № 53–54. С. 38–63.
6. Мицкевич Д.Н. «Реалиоризм» Вячеслава Иванова // Христианство и русская литература: взаимодействие этнокультурных и религиозно-этических традиций в русской мысли и литературе. Сб. 6. СПб.: Наука, 2010. С. 254–342.
7. Шишкин А.Б. Реализм Вячеслава Иванова и о. Павла Флоренского // П.А. Флоренский и культура его времени. Marburg: Blaue Horner Verlag, 1995. С. 101–129.
8. Лосев А.Ф. Высший синтез: неизвестный Лосев. М.: ЧеРо, 2005. 264 с.
9. Голосовкер Я. Избранное: логика мифа. СПб.: Центр гуманитарных дисциплин, 2010. 342 с.
10. Титаренко С.Д. От архетипа к мифу: Башня как символическая форма у Вяч. Иванова и К.Г. Юнга // Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века. СПб.: Филологический ф-т СПбГУ, 2006. С. 235–277.
11. Рудич В. Вячеслав Иванов и Томас Манн // Вячеслав Иванов: исследования и материалы. Вып. 1. СПб.: Изд-во Пушкинского дома, 2013. С. 143–173.
12. Бонецкая Н. К. Царь-Девница: феномен Евгении Герцык на фоне эпохи. СПб.: ООО «Полиграф», 2012. 526 с.

¹⁰ См., например: Титаренко С.Д. От архетипа к мифу: Башня как символическая форма у Вяч. Иванова и К.Г. Юнга // Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века. СПб.: Филологический ф-т СПбГУ, 2006. С. 235–277 [10].

¹¹ См.: Рудич В. Вячеслав Иванов и Томас Манн // Вячеслав Иванов: исследования и материалы. Вып. 1. СПб.: Изд-во Пушкинского дома, 2013. С. 165 [11].

¹² См.: Бонецкая Н. К. Царь-Девница: феномен Евгении Герцык на фоне эпохи. СПб.: ООО «Полиграф», 2012. С. 228–230 [12].

References

1. Titarenko, S.D. «*Faust nashego veka*»: *mifopoetika Vyacheslava Ivanova* [Faust of Our Century: Mythopoetics of Vyacheslav Ivanov]: monograph], Saint-Petersburg: ID «Petropolis», 2012, 654 p.
2. Ivanov, Vyach. *ANIMA*. Saint-Petersburg: Fakul'tet filologii i iskusstv SPbGU, 2009, 142 p.
3. Titarenko, S.D. Avtomaticheskoe pis'mo u Vladimira Solov'eva i Vyacheslava Ivanova: arkhetipy misticheskogo soznaniya i traditsii glossolalii [Vladimir Solovyev's and Vyacheslav Ivanov's automatic writing: archetypes of mystical consciousness and tradition of a glossolaliya], in *Trudy «Russkaya antropologicheskaya shkola»* [Writings «Russian anthropological school»], Moscow, 2007, vol. 1, no. 4, pp. 147–189.
4. Toporkov, A.L. *Istochniki «Povesti o Svetomire tsareviche» Vyach. Ivanova: drevnyaya i srednevekovaya knizhnost' i fol'klor* [Sources «Stories about Svetomir the tsarevitch» by Vyach. Ivanov: ancient and medieval booklore and folklore], Moscow: Indrik, 2012, 496 p.
5. Ivanov, Vyach. *Ars Mystica*, in *Simvol: Religiozno-filosofskiy zhurnal* [Symbol: Religious and philosophical magazine], Parizh; Moscow, 2008, no. 53–54, pp. 38–63.
6. Mitskevich, D.N. «Realiorizm» Vyacheslava Ivanova [«Realiorizm» of Vyacheslav Ivanov], in *Khristianstvo i russkaya literatura: vzaimodeystvie etnokul'turnykh i religiozno-eticheskikh traditsiy v russkoy mysli i literature* [Christianity and Russian literature: interaction of ethnocultural, religious and ethical traditions in Russian conception and literature], Saint-Petersburg: Nauka, 2010, no. 6, pp. 254–342.
7. Shishkin, A.B. Realizm Vyacheslava Ivanova i o. Pavla Florenskogo [Vyacheslav Ivanov's and Pavel Florensky's realism], in *P.A. Florenskiy i kul'tura ego vremeni* [P.A. Florensky and culture of his time], Marburg: Blaue Horner Verlag, 1995, pp. 101–129.
8. Losev, A.F. *Vysshiiy sintez: neizvestnyy Losev* [The highest synthesis: unknown Losev: monograph], Moscow: CheRo, 2005, 264 p.
9. Golosovker, Ya. *Izbrannoe: logika mifa* [Selected: logic of the myth: monograph], Saint-Petersburg: Tsentr gumanitarnykh distsiplin, 2010, 342 p.
10. Titarenko, S.D. Ot arkhetipa k mifu: Bashnya kak simvolicheskaya forma u Vyach. Ivanova i K.G. Yunga [From an archetype to the myth: Tower as a symbolical form for Vyach. Ivanov and K.G. Yung], in *Bashnya Vyacheslava Ivanova i kul'tura Serebryanogo veka* [Vyacheslav Ivanov's Tower and culture of the Silver age], Saint-Petersburg: Filologicheskii fakul'tet SPbGU, 2006, pp. 235–277.
11. Rudich, V. Vyacheslav Ivanov i Tomas Mann [Vyacheslav Ivanov and Thomas Mann], in *Vyacheslav Ivanov: issledovaniya i materialy* [Vyacheslav Ivanov: researches and materials], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Pushkinskogo doma, 2013, no. 1, pp. 143–173.
12. Bonetskaya, N.K. *Tsar'-Devitsa: fenomen Evgenii Gertsyk na fone epokhi* [The Tsar-Maiden: Evgenia Gertsyk's phenomenon on the background of the epoch: monograph], Saint-Petersburg: OOO «Poligraf», 2012, 526 p.

КНИЖНАЯ ПОЛКА

В разделе «Книжная полка» представлена информация о книгах, вышедших из печати в текущем году или присланных авторами и составителями в редакцию «Соловьёвских исследований». По своей тематике они соответствуют профилю журнала, публикующему результаты исследований в предметных областях философии, филологии и культурологии.

2013

Алексей Федорович Лосев: Библиографический указатель. К 120-летию со дня рождения / сост. Г.М. Мухамеджанова, Т.В. Чепуренко; отв. за вып. В.В. Ильина; Спецвыпуск Бюллетеня Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева». Вып. 17. М.: Дизайн и полиграфия, 2013. 344 с.

Библиографический указатель содержит наиболее полный перечень печатных трудов А.Ф. Лосева и литературы о нем, опубликованных в нашей стране и за рубежом на русском и иностранных языках за период с 1916 г. по сентябрь 2013 г. Указатель состоит из четырех частей: Часть I. Монографии, статьи, записи бесед; Часть II. Статьи в учебниках, словарях и энциклопедиях; Часть III. Литература о жизни и творчестве А.Ф. Лосева; Часть IV. Вспомогательные указатели (Аннотированный указатель основных работ А.Ф. Лосева; Алфавитный указатель работ А.Ф. Лосева; Указатель имён; Указатель имён мифологических персонажей).

Николай Александрович Бердяев / под ред. В.Н. Поруса. М.: РОССПЭН, 2013. 543 с.

В книге представлены работы о философском наследии Н.А. Бердяева (1874–1948), написанные за последние два десятилетия главным образом отечественными авторами. Рассмотрены важнейшие стороны творчества выдающегося русского мыслителя, не потерявшие актуальность и сегодня: экзистенциальная философия личности и свободы; философия истории и культуры; эстетика и философия искусства; онтология и эсхатология.

Бурмистров К.Ю. Еврейская философия и каббала. История, проблемы, влияния; Рос. Акад. наук; Ин-т философии. М.: ИФРАН, 2013. 266 с.

Книга посвящена практически не разработанной в отечественной науке теме – истории еврейской философской и мистической мысли как целостного феномена, рассматриваемого на протяжении всего периода его существования. При анализе различных школ и тенденций в развитии еврейской мысли показано их принципиальное единство, общие базовые элементы, лежащие в основе еврейского типа рефлексии – как философской, так и мистической. На значительном фактическом материале в книге рассмотрены также примеры рецепции идей еврейского мистицизма европейской мыслью Нового и Новейшего времени.

Волкогонова О.Д. Константин Леонтьев. М.: Молодая гвардия, 2013 (Сер. «Жизнь замечательных людей»). 453 с.

Книга посвящена выдающемуся русскому мыслителю Константину Николаевичу Леонтьеву (1831–1891). Описание событийной стороны жизни К.Н. Леонтьева переплетено с рассмотрением эволюции взглядов мыслителя на основе анализа его творчества, архивных материалов, общественных дискуссий, воспоминаний современников.

Максимилиан Волошин. Звезда-полюнь / Вкладыш-предисловие Н.М. Мирошниченко; подгот. к изд. Н.М. Мирошниченко, И.Н. Палаш. Коктебель-Харьков: Золотые страницы, 2013. 67 с.

Представлена реконструкция сочинения М. Волошина по верстке издательства «ОРЫ» 1907 года.

XVI Волошинские чтения. Международная научно-практическая конференция «Совопросник века сего...»; Научный коллоквиум «Марина Цветаева: судьба и творчество»; Научно-культурологическая конференция «Киммерийский топос: мифы и реальность»: сборник научных статей / Ред. кол.: Л.М. Борисова, В.А. Гусев, В.П. Казарин, Н.М. Мирошниченко [гл. ред.] и др.; сост.: Н.М. Мирошниченко, Т.М. Свидова. Симферополь: Антиква, 2013. 568 с.

Сборник содержит материалы XVI Волошинских чтений (май 2011 г.), конференции «Киммерийский топос: мифы и реальность» (сентябрь 2012 г.), а также статьи, посвященные личности и творчеству Максимилиана Волошина.

Борис Петрович Вышеславцев / под ред. А.И. Алешина. М.: РОССПЭН, 2013. 359 с.

В книге, посвященной замечательному отечественному философу, блестящему представителю русского Ренессанса начала XX века – Борису Петровичу Вышеславцеву (1877–1954), публикуются статьи, раскрывающие самые различные грани творческой деятельности мыслителя. Высланный из страны в 1922 году, он посвятил свою творческую деятельность дальнейшему развитию русской религиозно-философской традиции, живо откликался на события современности, выступал с непримиримой критикой тоталитарной советско-большевистской системы, культуры индустриализма, подчиняющего человеческую жизнь машине и бюрократии.

Генезис и пути развития русской и украинской философской мысли / под общ. ред. Г.Е. Аляева, Н.А. Куценко, Т.Д. Суходуб. Полтава: ООО «АСМИ», 2013. 562 с.

В монографии рассматриваются вопросы становления и развития русской и украинской философской мысли, начиная со времен Киевской Руси и вплоть до XX в., ее связи с европейской философской традицией и современной культурой.

Александр Иванович Герцен и исторические судьбы России: материалы Международной научной конференции к 200-летию А.И. Герцена (Институт философии РАН, 20–21 июня 2012 г.). М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. 392 с.

В книгу вошли доклады ведущих герценоведов России и Европы (А. Валицкого, Ж. Нива, К. Амаиер, А. Кара-Мурзы, И. Пантина и др.), посвященные различным аспектам наследия А.И. Герцена (1812–1870).

Глазков А.П. Эсхатологическая историософия в русской религиозной философии: от славянофилов к неопатристическому синтезу / М-во образования и науки Российской Федерации, Астраханский гос. ун-т. Астрахань: Астраханский ун-т, 2013. 199 с.

В монографии рассматривается процесс концептуализации основных идей эсхатологической историософии в русской философской мысли XIX–XX вв., определяются причины типологических различий между ее направлениями. Проблематика эсхатологической историософии выявляется в сравнительном анализе трудов П.Я. Чаадаева, А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, В.С. Соловьева, Игнатия Брянчанинова, Г.В. Флоровского.

Громов М.Н. Изборник 70. Тверь: Альфа-пресс, 2013. 560 с.

В книге представлены сорок избранных публикаций Михаила Николаевича Громова – известного специалиста по отечественной философии, истории, культуре и отдельным персоналиям, написанных и изданных в течение последних сорока лет в России и за рубежом, а также список его основных трудов по различной тематике.

Грот Н.Я. Сочинения: в 4 т. Т. 1 / ред. Н.Г. Мозговая, А.Г. Волков, вступ. ст. Б.К. Матюшко, указат. В.Э. Туренко. Мелитополь: Изд. дом МГТ, 2013. 462 с.

В первый том собрания сочинений Николая Яковлевича Грота (1852–1899), выдающегося философа и психолога второй половины XIX в., основателя (1889) и редактора (1889–1896) журнала «Вопросы философии и психологии», включены произведения одесского и московского периодов его творчества: «Джордано Бруно и пантеизм» (Одесса, 1885), «О душе в связи с современными учениями о силе. Опыт философского построения» (Одесса, 1886), «Значение чувства в познании и деятельности человека» (М., 1889), «Основные моменты в развитии новой философии» (М., 1894). Публикациям сочинений Н.Я. Грота предпослана обширная статья украинского исследователя Б.К. Матюшко «Монодуализм Н.Я. Грота: примирение противоположностей».

Историко-философский ежегодник'2011 / Ин-т философии РАН. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. 472 с.

В выпуске «Историко-философского ежегодника 2011» представлены статьи по проблемам античной философии и доксографии, о связи античной философии и медицины, о соотношении философии поздней античности и христианства. В статьях, посвященных философии Нового времени, рассматриваются идеи картезианцев, ведется дискуссия об отношении И. Канта к проекту онтологии и о его вкладе в развитие философской антропологии. В разделе, посвященном философии XX века, предметом анализа являются следующие темы: психологизм и феноменологическая философия;

отражение итальянской философии в наиболее значительных журналах Италии. История отечественной философии представлена статьей и переводом раздела монографии Манон де Куртен, посвященных философско-историческим концепциям Г. Гегеля и В.С. Соловьева, исследованиями евразийства, наследия Г. Флоровского и малоизученных фигур отечественной мысли (Алексей Боровой, Яков Друскин).

История русской философии: учебник. 3-е изд., перераб. / под общ. ред. М.А. Маслина. М.: ИНФРА-М, 2013. 640 с.

Издание представляет собой концептуальное систематизированное изложение взглядов русских мыслителей XI–XX вв. Книга дает развернутое представление об основных направлениях в истории отечественной философской мысли, ее проблемах, о своеобразии и взаимосвязях с мировой философией.

Карпов В.Н. Сочинения: в 3 т. Т. 1 / под ред. Н.Г. Мозговой, А.Г. Волкова, вступ. ст. Г.А. Поперечной. Мелитополь: Изд. дом МГТ, 2013. 355 с.

В первый том сочинений Василия Николаевича Карпова (1798–1867) – профессора Киевской и Санкт-Петербургской духовных академий, переводчика и комментатора сочинений Платона, вошли наиболее известные его сочинения – «Введение в философию» (1840) и «Философский рационализм Новейшего времени» (1860), а также небольшие работы по психологии и вступительные статьи к сочинениям Платона.

Крохина Н.П. Художественный мир К.Д. Бальмонта: поэтика всеединства. Система образов и мотивов. Шуя, 2013. 250 с.

В монографии исследуется художественный мир К.Д. Бальмонта в его своеобразии, вклад поэта в становление русской поэтической культуры XX века. К.Д. Бальмонт предстает в работе как один из ярких поэтов Серебряного века, воплощающих тайну всеединства, «созвучья» души и мира, присутствие вечного в человеке, чувство мирового таинства, «мудрость мироздания».

Лев Михайлович Лопатин / под ред. О.Т. Ермишина. М.: РОССПЭН, 2013. 319 с.

Сборник статей посвящен творчеству Льва Михайловича Лопатина (1855–1920), профессора Московского университета, председателя Московского психологического общества, редактора (1894–1918) журнала «Вопросы философии и психологии». В издание включены статьи современных исследователей, в которых анализируется философское наследие Л.М. Лопатина. В статьях рассмотрены метафизика, диалектика, логика, проблема веры и разума, этика, антропология, историко-философские идеи в исследованиях Л.М. Лопатина.

Лесевич В.В. Сочинения: в 4 т. / под ред. Н.Г. Мозговой, А.Г. Волкова, вступ. ст. Б.К. Матюшко. Мелитополь: Изд. дом Мелитопольской городской типографии, 2013. 600 с.

В первый том сочинений Владимира Викторовича Лесевича (1837–1905), крупнейшего представителя позитивизма, включены статьи, представляющие первый период его творчества. Они посвящены проблемам эволюции послеконтовского позитивизма, привлечения женщин к медицинской науке и практике. Знакомят широкий круг общественности с достижениями естествознания и техники, историей развития идеи прогресса.

Лоциц Ю.М. Кирилл и Мефодий. М.: Молодая гвардия, 2013 (Сер. «Жизнь замечательных людей»). 355 с.

Биография святых Кирилла и Мефодия, создателей славянской письменности, написана как развёрнутый комментарий к двум древнейшим литературно-историческим памятникам старославянской письменности — «Житию Константина Философа» и «Житию Мефодия» (так называемым пространным житиям солунских братьев). Писатель Юрий Михайлович Лоциц известен как автор книг «Сковорода», «Гончаров» и «Дмитрий Донской», ранее выходивших в серии «Жизнь замечательных людей».

Мирошниченко Е.И. Очерки по истории раннего платонизма в России. Статьи по истории русской философии. СПб.: Изд-во «Алетейя», 2013. 172 с.

Книга посвящена исследованию русского платонизма. Автор рассматривает рецепцию платонических идей в историко-философском контексте, на фоне и в связи с формированием русской философии в первой половине XIX века. На примере А.И. Галича, Н.И. Надеждина, В.Ф. Одоевского, Д.В. Венивитинова, Ф.А. Голубинского, Ф.С. Авсенева, Ф.Ф. Сидонского, И.В. Киреевского и некоторых других мыслителей автор прослеживает пути влияния образа Платона и его философии на историю русской мысли. В книге также представлены три статьи автора по истории русской философии: две о ранних славянофилах, А.С. Хомякове и И.В. Киреевском, и одна о П.А. Флоренском и его гносеологии.

Неокантианство в России: Александр Иванович Введенский, Иван Иванович Лапшин / под ред. В.Н. Брюшинкина, В.С. Поповой. М.: РОССПЭН, 2013. 359 с.

Книга посвящена двум университетским философам Санкт-Петербурга: основателю критической традиции в русской философии А.И. Введенскому (1856–1925) и его последователю И.И. Лапшину (1870–1952). В издание вошли статьи специалистов в области логики, теории познания, культурологии, эстетики, психологии, истории русской философии. Издание содержит библиографию, хронику жизни и творчества философов, редкие фотографии.

Полегаева Т.А. Метафизические поиски В.С. Соловьева: от гностического к феноменологическому проекту богопознания. Белгород: Белгородская Православная Духовная семинария (с миссионерской направленностью), 2013. 148 с.

Представлена реконструкция анализа В.С. Соловьевым кантовской гносеологии, а также интерпретация идей Спинозы, Гегеля, Шопенгауэра, Шеллинга. Исследуется соловьевская рецепция философско-мистической европейской и

христианской мысли, идей гностицизма, каббалы. Проводится сопоставительный анализ интерпретации внутреннего (мистического) опыта в трактовке Платона античных мистерий, в святоотеческом богословии, каббале, учении Шеллинга и в раннем учении В.С. Соловьёва о мистической интуиции. Ранняя мистическая философия В.С. Соловьёва рассматривается в русле общеевропейской философской традиции, испытавшей значительное влияние неортодоксальных мистических направлений. Анализируя концепцию безусловного знания, развиваемую В.С. Соловьёвым в «Теоретической философии», автор предлагает интерпретацию ее как феноменологического проекта богопознания.

Пшебинда Гжегош. Между Краковом, Римом и Москвой. Русская идея в новой Польше: пер. с польск. / ред. Я. Охонько; предисл. Д. Бака. М.: РГГУ, 2013. 384 с.

Книга Гжегожа Пшебинды, профессора русистики Ягеллонского университета и члена редколлегии журнала «Новая Польша», посвящена, главным образом, восприятию русской культуры в Польше после 1991 года. Автор размышляет над присутствием в Польше русской литературы и философской мысли XIX и XX вв. и старается ответить на вопрос, насколько это способствует сегодняшнему диалогу культур и религий в общеевропейском пространстве. Отдельные эссе посвящены В.С. Соловьёву, Ф.М. Достоевскому, Н.В. Гоголю, М.А. Булгакову, А.И. Солженицыну, В.Т. Шаламову, Г.П. Федотову, А.А. Тарковскому, В.С. Гроссману. В ряде статей затрагиваются проблемы трудного диалога между католичеством и православием в последние два десятилетия. Автор размышляет над судьбами произведений выдающихся польских авторов XX века (А. Вата, Ч. Милоша, Г. Герлинга-Грудзинского, Р. Капуцинского) в современной России.

Русский марксизм: Георгий Валентинович Плеханов, Владимир Ильич Ульянов (Ленин) / под ред. А.В. Бузгалина, Б.И. Пружинина. М.: РОССПЭН, 2013. 591 с.

Марксизм – одно из первых неклассических философских учений. Он присутствует в мировой культуре не в качестве музейного экспоната, но как интеллектуальное направление, выявляющее актуальные аспекты в жизни современного общества. Поэтому особенно важным представляется рассмотрение русской версии марксизма в контексте европейской и русской философской культуры. Такого рода попытки предприняты авторами данного тома. Свою цель они видели в том, чтобы раскрыть с разных позиций философские идеи наиболее ярких представителей русского марксизма Г.В. Плеханова (1856–1918) и В.И. Ульянова (Ленина) (1870–1924) в контексте современных проблем гуманитарного знания.

Самарин Ю.Ф. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 1. Литература и история / под общ. ред. А.Н. Николюкина; сост., подгот. текста, коммент., указат. имен А.Н. Николюкина и Т.Ф. Прокопова; вступ. ст. Ю.С. Пивоварова / ИНИОН РАН. СПб.: Росток, 2013. 528 с.

Первый том собрания сочинений выдающегося русского мыслителя и общественного деятеля Юрия Федоровича Самарина (1819–1876) включает исторические и литературно-критические статьи, очерки и рецензии. Один из вождей славянофильства Самарин принял деятельное участие по подготовке государственных документов об отмене крепостного права в России.

Скорородова С.И. *Философия истории Ю.Ф. Самарина в контексте русской философской мысли XIX – первой четверти XX века.* М.: Прометей, 2013. 432 с.

Монография посвящена философии истории выдающегося русского мыслителя и общественного деятеля Юрия Федоровича Самарина (1819–1876). Философия истории Самарина представлена в контексте его мировоззрения, во взаимосвязи с его гносеологическими, онтологическими, антропологическими, этическими, религиозно-философскими и эстетическими взглядами. Значительное внимание в работе уделено анализу политической философии Ю.Ф. Самарина в ее связи с творчеством славянофилов. Философия истории славянофилов и Самарина рассматривается в качестве одного из главных истоков русской философской мысли XIX – первой четверти XX в., оказавших влияние на многие общественные направления, даже мало сознающие своё родство со славянофилами. Монография насыщена впервые вводимыми в научный оборот архивными источниками и малоизвестными документами.

Питирим Александрович Сорокин / под ред. В.В. Сапова. М.: РОССПЭН, 2013. 606 с.

Издание посвящено творческому наследию Питирима Александровича Сорокина (1889–1968). Авторы статей исследуют его социологические, историко-научные и философско-методологические идеи, которые приобретают сегодня особую актуальность для социальных и гуманитарных наук. В книге также представлены историко-биографические исследования и воспоминания современников П.А. Сорокина.

СОФИЯ: Альманах. Вып. 3. Евразийство и А.Ф. Лосев: миф и эйдос в русской мысли. Уфа: Словохотов А.А., 2013. 468 с.

Очередной выпуск альманаха содержит четыре раздела: I. Евразийство: публикации и исследования; II. А.Ф. Лосев: Публикации и исследования; III. История русской философской мысли: публикации, исследования, рецензии. Внимание исследователей наследия В.С. Соловьева привлечет публикация Предисловия В.С. Соловьева к седьмому тому собрания сочинений И.С. Аксакова.

Федор Степун. Письма / сост. В.К. Кантор. М.: РОССПЭН, 2013. 683 с.

В книге опубликована переписка выдающегося представителя русской интеллектуальной культуры двух первых третей XX в. Федора Августовича Степуна (1884–1965) – культурфилософа, мыслителя, писателя, публициста, профессора, соединившего в своем творчестве Россию и Германию. Читатель здесь найдет его письма западным мыслителям и интеллектуалам –

Г. Риккерт, П. Тиллиху, О. Шпенглеру, Г. Кульману, русским писателям и философам – И. Бунину, Б. Зайцеву, С. Франку, Д. Чижевскому, Г. Федотову, В. Вейдле, Д. Шаховскому и др. Особое место в книге занимает его эпистолярный роман с княгиней А.А. Оболенской фон Герсдорф.

Философия. Литература. Искусство: Андрей Белый – Вячеслав Иванов – Александр Скрябин / под ред. К.Г. Исупова. М.: РОССПЭН, 2013. 479 с.

В издание включены тексты современных исследований, в которых под разными углами зрения рассматриваются важнейшие концепты символизма – религиозно-художественного мышления, сформировавшегося на рубеже XIX–XX вв. Особое внимание уделено трем ключевым фигурам Серебряного века – Андрею Белому (1880–1934), Вячеславу Иванову (1866–1949) и Александру Скрябину (1871–1915). Книга содержит библиографический и иллюстративный материал.

Павел Александрович Флоренский / под ред. А.Н. Паршина, О.М. Седых. М., РОССПЭН, 2013. 583 с.

В сборнике представлены статьи исследователей творчества философа Серебряного века священника Павла Александровича Флоренского (1882–1937). В них раскрывается его вклад в философскую и научную мысль XX века. Особое внимание уделено возможностям применения идей П. Флоренского в современном научно-философском познании.

Юрина Н.Г. Литературно-критическая концепция В.С. Соловьёва: истоки, становление, развитие. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2013. 280 с.

В монографии исследуются содержание и особенности эволюции литературно-критической концепции В.С. Соловьёва. Рассматриваются эстетические, теоретико-литературные, историко-культурные и литературно-критические взгляды критика-философа, которые обусловили своеобразие его критических принципов и подходов к анализу художественных текстов.

2012

Волошин М.А. Стихи о терроре / послесл. Н.М. Мирошниченко. Харьков: Золотые страницы, 2012. 70 с.

Репринт с изд.: Берлин, 1928.

А.И. Герцен: pro et contra. Антология / вступ. ст., сост., коммент. К.Г. Исупова, библи. М.Д. Кузьминой. СПб.: РХГА, 2012. 815 с.

Антология представляет объемную историческую панораму восприятия личности Александра Ивановича Герцена (1812–1870) и оценок его творчества и общественной деятельности, начиная от современников и до авторов новейших исследований XXI в. В разноречивых суждениях исследователей Герцен предстает во всей сложности своей философско-исторической позиции. В антологии значительное место заняли труды отечественных

мыслителей-эмигрантов. Завершается сборник рядом исследований авторитетных современных ученых. Издание приурочено к 200-летию со дня рождения А.И. Герцена.

Дэвидсон Памела. Библиография прижизненных публикаций произведений Вячеслава Иванова: 1898–1949 / под ред. К. Ю. Лаппо-Данилевского. СПб.: Каламос, 2012. 340 с.

Вячеслав Иванов (1866–1949), выдающийся поэт, мыслитель, критик и переводчик русского Серебряного века, занял прочное место в европейской культуре после эмиграции в Италию в 1924 г. Предлагаемая библиография прижизненных публикаций его произведений (1898–1949) является первой попыткой собрать все данные о его разносторонней творческой деятельности; она охватывает свыше 620 публикаций. Материал в библиографии расположен в хронологическом порядке под шестью рубриками: стихи; проза; драматургия; письма; переводы и редакторская деятельность; переводы произведений Вяч. Иванова. В подробных указателях собраны списки всех прижизненных публикаций: художественные произведения; статьи и рецензии; письма; переводы и сочинения; отредактированные Вяч. Ивановым, и переводы его произведений.

Достоевский: *Философское мышление, взгляд писателя* / под ред. Стефано Алоэ. СПб.: Дмитрий Буланин, 2012. 491 с.

Очередной выпуск серии подготовлен по итогам симпозиума Международного общества Достоевского, проходившего в Неаполе в 2010 г. В сборник вошли оригинальные научные труды, посвященные творчеству великого писателя, которое рассматривается авторами в различных ракурсах современного литературоведения.

Евлампиев И.И. *Философия человека в творчестве Ф. Достоевского* (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб.: Из-во РХГА, 2012. 585 с.

В монографии осуществляется детальный анализ философского мировоззрения Ф. Достоевского. Главное внимание обращается на понимание писателем сущности человека, его отношений с Богом, миром и другими людьми, а также перспектив исторического развития человечества. В первой части монографии дан анализ раннего творчества Достоевского и характерных для него сложных философских проблем и понимания того, что человеческая личность является центром мироздания. Во второй части рассматривается окончательная система философских представлений Достоевского, которые были выражены в его главных романах, и особенно в романе «Братья Карамазовы». Показано, что новаторская метафизика человека у Достоевского во многом основывается на идеях поздней философской системы И. Фихте и направлена на «восстановление» подлинного смысла учения Иисуса Христа.

Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2008–2009 годы [9] / под ред. М.А. Колерова и Н.С. Плотникова. М.: Изд. дом «Регнум», 2012. 984 с.

Выпуск ежегодника включает статьи:

Н.К. Гаврюшин. «Столп Церкви»: протоиерей Ф.А. Голубинский и его школа.

Татьяна Резвых. Понятие формы в русской философии (Константин Леонтьев и другие).

Роман Мних. Эрнст Кассирер в России (конспект).

Виталий Куренной. Межкультурный трансфер знания: случай «Логоса».

Леонид Кацис. Очерки: 1. Андрей Белый и Густав Шпет о «кризисе культуры». 2. Аарон Штейнберг vs А.А. Мейер: «Система свободы Достоевского».

Регула М. Цвален. Спутники по разным путям: Николай Бердяев и Сергей Булгаков.

М.А. Колеров. Призывал ли о. Сергей Булгаков к еврейским погромам в 1920 году?

М.А. Колеров. К определению социально-политического смысла трактата П.А. Флоренского «Предполагаемое государственное устройство в будущем» (1933).

Содержит следующие публикации и сообщения:

Владимир Яцен. Другая философия: переписка Д.И. Чижевского и Г.В. Флоровского (1926–1932, 1948–1972) как источник по истории русской мысли.

Неизвестные рецензии С. Н. Дурылина на С. Н. Булгакова, И. Зейделя, Ю. Словацкого, Р.М. Рильке, Н.О. Лосского, С.Ф. Кечекьяна, Л.Д. Семёнова в журнале «Путь» (1913–1914).

А.Р. Две рецензии В. И. Экземплярского из журнала «Христианская Мысль» (1916).

В.В. Зеньковский [Рец.:] В.А. Кожевников. Буддизм в сравнении с христианством. Т. I–II. Петроград, 1916.

Татьяна Резвых. С.Н. Дурылин: наброски «Московского сборника» (1922).

В разделе критика и библиография опубликованы:

Л. Кацис. Н. Дмитриева. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки (М., 2007).

Н.А. Дмитриева. Несостоявшаяся полемика, или Об одной «рецензии» в жанре памфлета: ответ Л. Кацису.

Татьяна Резвых. Федор Шперк. Как печально, что во мне так много ненависти... Статьи, очерки, письма / подгот. текста и коммент. Т.В. Савиной. СПб., 2010.

М.А. Колеров. К вопросу об институциональной конкуренции в русской мысли 1910-х гг.: книгоиздательство «Путь» и журнал «Логос».

Лев Платонович Карсавин / под ред. С.С. Хоружего. М.: РОССПЭН, 2012. 527 с.

Книга представляет современную рецепцию творчества Л.П. Карсавина (1882–1952), одного из крупнейших русских религиозных философов XX в., а также известного историка-медиевиста. Обсуждаются его исторические концепции, их новизна для своего времени и актуальность в наши дни. Детально, на базе впервые привлекаемых архивных материалов раскрывается роль Кар-

савина в Евразийском движении. Особое внимание уделяется философии личности Карсавина; большой научный интерес представляет структура письма и поэтика философских текстов Карсавина. Рассматриваются отношения философа с его основными «диалогическими партнерами»: тема католичества у Карсавина, его деятельность в литовской науке и культуре.

Петр Алексеевич Кропоткин / под ред. И.И. Блауберг. М.: РОССПЭН, 2012. 446 с.

В книге освещаются идеи русского философа, классика отечественной и мировой политической мысли Петра Алексеевича Кропоткина (1842–1921). Особое внимание уделяется современному значению его взглядов, которые на протяжении всего XX в. оказывали сильное влияние на анархистское движение разных стран. Авторы всесторонне исследуют этико-философскую, политическую концепции Кропоткина, выявляют основные линии эволюции его воззрений, проводят сравнительный анализ, показывая отличие его идей от представлений других классиков анархизма – М. Штирнера и М. Бакунина.

Лазарев В.В. Идея целостности в русской религиозной философии (середина XIX – начало XX в.). М.: ИФ РАН, 2012. 222 с.

Анализируется круг проблем, к которым было приковано преимущественное внимание русских философов сер. XIX – нач. XX в.: идущее от А.С. Хомякова философское осмысление Божественного Троиинства; русская идея в контексте учений о всеединстве, Богочеловечестве, соборности, разрабатывавшихся В.С. Соловьевым и последующими религиозными мыслителями; историософские концепции, касающиеся судьбы России и имеющие современное звучание; проблемы преодоления зла в мире в связи с непреложностью человеческой свободы выбора между добром и злом; осмысление трагедии земного существования; соотношение Божественной благодати и человеческой свободы.

Логико-гносеологическое направление в отечественной философии: М.И. Каринский, В.Н. Ивановский, Н.А. Васильев / под ред. В.А. Бажанова. М.: РОССПЭН, 2012. 423 с.

В книге собраны исследования последних лет, в которых анализируются особенности развития логико-гносеологического направления русской философии первой половины XX века. Оно представлено такими крупными фигурами, как М.И. Каринский (1840–1917), В.Н. Ивановский (1867–1939) и Н.А. Васильев (1880–1940). На примере этих представителей логико-гносеологического направления показано, что оно включало в себя исследования и в области логики и психологии, философии и методологии науки, причем эти исследования соответствовали уровню мировой логико-философской мысли, а в случае «воображаемой логики» Н.А. Васильева намного опережали ее.

Мотрошилова Н.В. Отечественная философия 50–80-х годов XX века и западная мысль. М.: Академический Проект, 2012. 376 с.

Ключевые тексты по истории философии, написанные Нелей Васильевной Мотрошиловой, объединяет концепция места философии и философов в исторически развивающемся обществе. Ядро этой концепции составляют три основных принципа. Первый – это понятие работающей идеи, второй – то, что сама Н.В. Мотрошилова называет «личностным принципом», и третий – различение трех уровней исторического развития общества: цивилизация, эпоха, историческая ситуация. Такой подход применен автором и в данной книге. Это одна из первых попыток осмыслить роль философов в советском и постсоветском обществе, да и в обществе в целом.

Новиков В.И. Александр Блок. М.: Молодая гвардия, 2012 (Сер. «Жизнь замечательных людей»). 360 с.

Александр Блок (1880–1921) – «прославленный не по программе и вечный вне школ и систем», как справедливо отметил Б. Пастернак. Именно таким предстает великий поэт в книге известного филолога и прозаика Вл. Новикова. Серебряный век показан как замечательная эпоха, а Блок – как мастер вдохновенного житнетворчества, когда литературная работа, дружеские связи, любовные переживания образуют прекрасное целое – поэзию. Богемная жизнь поэта, его необычные отношения с женой, нервная, но литературно плодотворная дружба с Андреем Белым наряду с позицией Блока-гражданина поставлены в центр жизнеописания. И в лирике, и в вершинной поэме Блока «Двенадцать» Вл. Новиков, прежде всего, видит художественную энергию, передающуюся сквозь толщу времени.

Василий Васильевич Розанов / под ред. А.Н. Николюкина. М.: РОССПЭН, 2012. 406 с.

В книге представлены статьи современных российских философов, писателей, литературоведов о творчестве и мирозерцании русского философа и писателя Василия Васильевича Розанова (1856–1919), опубликованные за последние 25 лет.

Созидающая верность: к 90-летию А.А. Тахо-Годи / отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи; Спецвыпуск Бюллетеня Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева». Вып. 16. М.: ГРАНД-ФАИР, 2012. 352 с.

Сборник посвящен 90-летию Азы Алибековны Тахо-Годи – инициатора и основателя Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева», включает статьи известных философов и филологов из России и зарубежных стран. Публикации охватывают широкий круг тем: памятники шумерской эпохи и Древней Греции, «Corpus Areopagiticum», отечественная философия от Г.С. Сковороды до А.Ф. Лосева, русская литература от эпохи Серебряного века до советского времени.

Титаренко С.Д. «Фауст нашего века»: Мифопоэтика Вячеслава Иванова. СПб.: ИД «Петрополис», 2012. 654 с.

В монографии впервые предпринят обобщающий подход к рассмотрению более чем шестидесятилетнего периода творчества поэта, прозаика и мыслителя Серебряного века Вячеслава Ивановича Иванова (1866–1949) в аспекте мифопоэтики как уникальной индивидуально-авторской стратегии. В центре внимания – философия символа и мифа в искусстве и жизни поэта. Анализируются основные мифотворческие принципы, такие как архетипность образов, мотивов и сюжетов, музыкальный и числовой символизм, циклообразование, интермедialность, жанрово-родовой синтез. Особое внимание уделяется онтологическим основаниям мифопоэтики и проблемам ивановской рецепции философско-символических систем Платона, Августина, Шеллинга, Ницше, В.С. Соловьева, идей мистического христианства и гностико-герменевтической эзотерической традиции. Метафизические и художественные искания теоретика русского символизма исследуются в контексте культуры эпохи, выявляются пересечения и соприкосновения его мифопоэтики с психоанализом К.Г. Юнга, философскими построениями П.А. Флоренского, В.Ф. Эрн, С.Л. Франка, музыкальным и теоретическим наследием А.Н. Скрябина.

Топорков А.Л. Источники «Повести о Светомире царевиче» Вяч. Иванова: древняя и средневековая книжность и фольклор. М.: Индрик, 2012. 486 с.

«Повесть о Светомире царевиче» – одно из наиболее оригинальных и значительных произведений Вяч. Иванова (1866–1949), созданных в период его италийской эмиграции. Особая сложность «Повести» обусловлена тем, что Вяч. Иванов искусно вплетает в ее текст цитаты из Библии, «Послания пресвитера Иоанна», сочинений о Франциске Ассизском, «Слова о полку Игореве», повестей о Куликовской битве, русских сказок и духовных стихов. Исследование «Повести о Светомире царевиче» позволило определить, какими источниками пользовался Иванов при работе над повестью и какие функции выполняют в тексте многочисленные цитаты и иные формы «чужого слова».

Утренний свет Николая Новикова / отв. ред. А.Л. Рычков, науч. ред. И.С. Приходько. М.: Центр книги ВГБИЛ имени М.И. Рудомино, 2012. 320 с.

В сборник вошли архивные материалы и научные комментарии, связанные с издательской и просветительской деятельностью Н.И. Новикова (1744–1818), а также его ближайших сподвижников. Впервые воспроизведен второй выпуск журнала «Утренний свет» и опубликована рукопись Д.И. Попова (1840) с материалами к биографии Н.И. Новикова и С.И. Гамалеи. Публикуется малоизвестная работа Александра Блока «Болотов и Новиков». Тексты сопровождаются пояснительными статьями и научным комментарием.

Федор Августович Степун / под ред. В.К. Кантора. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. 399 с.

Книга посвящена выдающемуся представителю русской интеллектуальной культуры двух первых третей XX века, философу, мыслителю, писателю, публицисту, профессору, соединившему в своем творчестве Россию и Гер-

манию, Федору Августовичу Степуну (1884–1965). *Культурфилософская позиция Ф. А. Степуна – одна из самых ярких и незаурядных концепций мыслителей русской эмиграции. Интеллектуальное наследие философа и публициста служит своеобразным ключом к пониманию развития русской и немецкой культуры и истории в XX столетии.*

Петр Бернгардович Струве / под ред. О.А. Жуковой, В.К. Кантора. М.: РОССПЭН, 2012. 327 с.

Издание посвящено выдающемуся представителю русской интеллектуальной культуры конца XIX – первой половины XX в., социальному мыслителю, экономисту, политику Петру Бернгардовичу Струве (1870–1944). Биография П.Б. Струве – одна из самых ярких и неординарных. Интеллектуальное наследие философа и публициста служит ключом к пониманию российской политической истории, выявляя в ней устойчиво повторяющиеся сюжеты. Идеи П.Б. Струве, связанные с поиском продуктивного пути развития России, требуют сегодня нового осмысления.

Федотова С.В. Поэтология Вячеслава Иванова. Тамбов, 2012. 293 с.

В монографии предпринята попытка целостного рассмотрения поэтологии Вячеслава Иванова (1866–1949), занимающего в метапоэтических самоопределениях русского модернизма центральное место. Анализируются автобиографические стратегии, метафизический, мифопоэтический и литургический дискурсы его поэзии. Особое внимание уделяется становлению поэтического самосознания Иванова в ранний период творчества. Дан анализ ряда неизвестных архивных материалов, а также мелопеи «Человек», которая является средоточием ивановской поэтологии.

Фет А.А. Стихотворения Катулла: исследование, перевод и комментарии / [редкол.: Ю.А. Квитко и др.]. 3-е изд., репр. М.: URSS: ЛИБРОКОМ, 2012. 167 с.

Книга содержит работу выдающегося русского поэта и переводчика А.А. Фета (1820–1892), посвященную исследованию творчества Гая Валерия Катулла – одного из наиболее известных поэтов Древнего Рима. Приводится более ста стихотворений Катулла в переводе А.А. Фета, которые сопровождаются подробными объяснениями переводчика. Публикации предпослан краткий очерк жизни Катулла.

Семен Людвигович Франк / под ред. В.Н. Поруса. М.: РОССПЭН, 2012. 589 с.

В книге представлены статьи современных, главным образом отечественных исследователей творчества русского философа С.Л. Франка (1877–1950). Важнейшее место в публикуемых материалах занимают проблемы специфики русской философии, роли ученого в мировом философском процессе.

Чельшев Е.П., Коробко М.Ю. Усадьба Узкое и Владимир Соловьев / Рос. акад. наук; Науч. совет по изучению и охране культурного и природного наследия. М.: Наука, 2012. 161 с.

Книга, включающая широкий и малоизвестный архивный материал, рассказывает о подмосковной усадьбе Узкое, ныне расположенной на юго-западе Москвы. Особое внимание уделено В.С. Соловьеву, скончавшемуся в Узком 31 июля 1900 г., и местам в Москве, связанным с его жизнью и деятельностью. Книга иллюстрирована редкими архивными фотографиями, дающими представление о прошлом и настоящем усадьбы.

Борис Валентинович Яковенко / под ред. А.А. Ермичева. М.: РОССПЭН, 2012. 551 с.

В книге исследуется оригинальная система «трансцендентального плюрализма» Бориса Валентиновича Яковенко (1886–1949), сложившаяся в контексте развития им неокантианства, феноменологии и русского интуитивизма. Другая большая тема – отношение философа к революционным событиям в России 1917–1921 гг. и его понимание социального идеала. Значительное место в книге отведено анализу его оценок истории интеллектуальной и духовной культуры России. Настоящее издание составлено из статей, написанных в разное время отечественными, чешскими и итальянскими учеными.

Составители М.В. Максимов, Л.М. Максимова

НАШИ АВТОРЫ

- Соловьев**
Артем Павлович
канд. филос. наук, доцент кафедры политологии, социологии и философии Башкирской академии государственной службы и управления при Президенте Республики Башкортостан, г. Уфа, Российская Федерация.
E-mail: artstudium@yandex.ru
- Michelson**
Patrick Lally
Ph.D., History, Assistant Professor, Department of Religious Studies Indiana University, Indiana, USA.
E-mail: plmichel@indiana.edu
- Маслин**
Михаил Александрович
д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской философии МГУ им. М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: mmaslin@yandex.ru
- Муза**
Дмитрий Евгеньевич
д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии Донецкого национального технического университета, г. Донецк, Украина.
E-mail: dmuza@mail.ru
- Суходуб**
Татьяна Дмитриевна
канд. филос. наук, профессор кафедры философии науки и культурологии Центра гуманитарного образования Национальной Академии наук Украины, г. Киев, Украина.
E-mail: borftat@mail.ru
- Чекер**
Наталья Валерьевна
канд. филос. наук, доцент кафедры философии Луганского национального аграрного университета, г. Луганск, Украина.
E-mail: tamir73@mail.ru
- Гранин**
Роман Сергеевич
соискатель кафедры философии Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: grrom@mail.ru
- Тахо-Годи**
Елена Аркадьевна
д-р филол. наук, профессор кафедры истории русской литературы филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: takho-godi.elena@yandex.ru

-
- Морозова**
Марта Владимировна
магистрант философского факультета Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: mamlya@rambler.ru
- Омельчук**
Роман Константинович
д-р филос. наук, доцент кафедры социально-экономических дисциплин Восточно-Сибирской государственной академии образования, г. Иркутск, Российская Федерация.
E-mail: r.om@list.ru
- Рянова**
Ольга Владимировна
выпускница миссионерского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: or-0383@yandex.ru
- Игошева**
Татьяна Васильевна
д-р филол. наук, профессор кафедры русской и зарубежной литературы Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород, Российская Федерация.
E-mail: tigosheva@mail.ru
- Исупов**
Константин Глебович
д-р филос. наук, профессор кафедры этики и эстетики Российского государственного университета им. А.И. Герцена, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: kgisupov@mail.ru
- Максимов**
Михаил Викторович
д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии Ивановского государственного энергетического университета, гл. редактор журнала «Соловьёвские исследования», г. Иваново, Российская Федерация.
E-mail: mvmaximov@yandex.ru
- Максимова**
Лариса Михайловна
канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета, г. Иваново, Российская Федерация.
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

О журнале «Соловьёвские исследования»
“Solov’evskie issledovaniya” (ISSN 2076-9210)

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных учёных. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издаётся с 2001 г., в состав его редколлегии входят специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Нидерландов, Польши, Болгарии.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресу: <http://www.ispu.ru/node/6623>

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук.

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, д. 34, ИГЭУ, кафедра философии,
Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва
(Соловьёвский семинар)

т. (4932) 26-97-70

(4932) 26-98-57

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также на:
<http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Главный редактор

Максимов Михаил Викторович,

д-р филос. наук, профессор

т. (4932) 26-97-70

факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaksimov@yandex.ru

La revue «Solov'evskie issledovania» («Recherches sur Soloviev»)

La revue «Solov'evskie issledovania» («Recherches sur Soloviev») est une publication scientifique portant sur des questions d'actualité dans les sciences humaines – la philosophie, la philologie, les études culturelles. Dans la revue on publie les résultats des recherches des scientifiques russes et étrangers. Des matériaux sont reçus en russe, français, allemand et anglais.

Publiée depuis 2001, la revue a un comité de rédaction dont les membres sont les spécialistes des centres philosophiques et scientifiques de la Russie, Allemagne, Bulgarie, France, Grande-Bretagne, Pologne et Pays-Bas.

Périodicité – 4 éditions par an: en mars, en juin, en septembre et en décembre.

Informations sur la revue est disponible à l'Université d'Etat d'Entrégétique d'Ivanovo: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Le texte intégral des versions électroniques de toutes les éditions de la revue depuis 2001 sont disponibles à l'adresse: <http://www.ispu.ru/node/6623>

La revue «Solov'evskie issledovania» («Recherches sur Soloviev») est incluse dans la liste des revues savantes et des publications recommandées par la Commission supérieure d'attestation du Ministère de l'Éducation et de la Science pour la publication des résultats des thèses scientifiques pour obtenir le titre du docteur en sciences.

L'abonnement à la revue scientifique trimestrielle «Соловьёвские исследования» («Solov'evskie issledovania» / «Recherches sur Soloviev») est réalisé à n'importe quel bureau de poste de la Fédération de Russie.

Les conditions de souscription – dans le «Catalogue de l'Agence Rospechat» (section «Journaux de la Russie»).

L'indice pour les abonnés du «Catalogue de l'Agence Rospechat» – 37240.

Rédaction:

ul. Rabfakovskaya, 34, ISPU, Département de philosophie,
Le Centre scientifique de Russie d'étude de l'héritage de V.S. Soloviev
(Le séminaire de Soloviev), Ivanovo, 153003,
la Fédération de Russie
7(4932) 26-97-70 ; 7(4932) 26-98-57
E-mail maximov@philosophy.ispu.ru
koroleva@ispu.ru

Site du séminaire de Soloviev: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

Pour plus d'informations sur les activités actuelles du séminaire de Soloviev voir aussi:

<http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Rédacteur en chef Mikhail Maksimov,
docteur ès sciences philosophiques, professeur titulaire,
chef du département de philosophie
7(4932) 26-97-70
Fax: 7(4932) 38-57-01 ; 7(4932) 26-97-96
E-mail maximov@philosophy.ispu.ru, mvmaksimov@yandex.ru

On «Solovyov Studies» journal

«Solovyov Studies» journal is a scientific publication, devoted to the urgent issues of the Humanities like Philosophy, Philology, and Cultural Studies. Results of the Russian and Foreign research are published in the journal.

The journal has been published since 2001, the foremost authorities from the Philosophy and Science Centers of Russia, Germany, France, the UK, Poland, and Bulgaria are the members of the editorial staff of it.

The journal frequency is 4 issues a year; in March, June, September, December.

You can find the information about the journal on <http://www.ispu.ru/node/8026>

The full electronic version of all the issues since 2001 is on <http://www.ispu.ru/node/6623>

«Solovyov Studies» journal is in the list of the leading reviewed scientific journals and issues published, approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation. The main research results of theses for Candidate Degree and Doctor Degree are published.

You can subscribe to the quarterly «Solovyov Studies» journal in any post office in Russia.

The subscription conditions are in «Rospechat Catalogue» (section «Journals of Russia»).

The subscription zip in «Rospechat Catalogue» is 37240.

The Editorial Office Address

34, Rabfakovskaya st., Ivanovo, 153003, Ivanovo State Power Engineering University, Department of Philosophy, Russian Research Educational Centre of Solovyev's Heritage (The Solovyev Seminar)

Phone: (4932) 26-97-70, (4932) 26-98-57

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

koroleva@ispu.ru

The Solovyev Seminar Site: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

You can find the information about the current activities of the Solovyev Seminar on <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Chief Editor,

Mikhail V. Maksimov

Dr. Philosophy, Professor

Phone: (4932) 26-97-70

fax: (4932) 38-57-01, 26-97-96

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru, mvmaksimov@yandex.ru

О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Копию квитанции необходимо высылать на адрес редколлегии:

153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии, Максиму М.В.,

или по E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук.

Для публикации в «Соловьёвских исследованиях» принимаются научные статьи, обзоры, рецензии и другие материалы, соответствующие тематике журнала и научным направлениям – философия, филология, культурология.

Обязательным условием публикации является **годовая** подписка на журнал «Соловьёвские исследования».

Плата за публикацию статьи в журнале не взимается.

Аспиранты, магистранты и студенты предоставляют на присылаемые статьи отзыв научного руководителя.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ, ПУБЛИКУЕМЫХ В ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

1. Объем статьи – до 1 п.л. (40000 знаков с пробелами, включая аннотацию, список литературы и References), обзоров и рецензий – до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD с распечаткой либо по электронной почте maximov@philosophy.ispu.ru (файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора). Шрифт Times New Roman, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см; нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см; высота – 23,5 см.

2. *Структура статьи* должна быть следующей:

– в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;

– через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, прописными (заглавными) буквами, шрифт полужирный, кегль 11, перенос запрещен (на русском языке);

– через 1.0 интервал ФИО автора/авторов (инициалы ставятся перед фамилией) по центру, прописными (заглавными) буквами, без указания степени и звания, кегль 11, (на русском языке); ниже строчными буквами указывается полное название организации, ее адрес с почтовым индексом, страна (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;

– через 1.0 интервал печатается аннотация (от 100 до 250 слов (700–1600 знаков без пробелов)), кегль 9, курсивом (на русском языке);

- через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсивом (на русском языке);
- через 1.0 интервал на английском языке печатаются: название статьи, автор/авторы (с указанием полного названия организации, ее адреса, страны и адреса электронной почты автора), аннотация и ключевые слова – в той же последовательности и в соответствии с теми же требованиями, что и на русском языке;
- через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, межстрочный интервал по всему тексту – одинарный, отступ абзаца – 1 см (5 знаков), автоматический перенос слов включён, кавычки по всему тексту *только* угловые;
- через 1.0 интервал печатается библиографический список на русском языке (название «Список литературы») и список литературы на латинице (название References) (включают использованную литературу; в библиографическом описании указываются все авторы).

3. Содержание и структура аннотации.

Аннотация должна отражать основное смысловое содержание статьи и её характеристику (с использованием глагольных форм и словосочетаний следующего типа: рассматриваются..., излагаются..., утверждается..., предлагается..., обосновывается...; используются методы..., обосновываются положения (концепции, идеи)..., дается обзор ...; рассмотрены..., изложены..., выявлены..., предложены...; дан анализ..., сделан вывод..., изложена теория (концепция)... и т. п.).

Структура аннотации: 1) состояние вопроса, указание на предмет исследования (Background); 2) материалы и/или методы исследования (Materials and/or methods); 3) результаты (Results); 4) выводы (Conclusion).

В связи с подготовкой журнала к индексированию в Международной информационной аналитической системе Sciverse Scopus редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.

4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). Нумерация Списка литературы и ссылки на нее в тексте выполняются **без применения автоматической расстановки ссылок**.

В библиографическом описании в разделе References заглавия статей из журналов и сборников опускаются (при сохранении заглавий статей необходимо включать в описание их перевод на английский язык); оригинальные названия книжных изданий (монографии, сборники, материалы конференций), изданных на кириллице, даются в транслитерации (курсивом) и на английском языке (в квадратных скобках); выходные данные (город (для книжных изданий), том (vol.), номер (no.), страницы (pp., p.)) переводятся на английский язык. Обязательные выходные данные: для статей из журналов – год, том, номер, страницы; для книжных изданий – место издания, год, количество страниц. Если «Список литературы» содержит все ссылки только на латинице, то раздел References может отсутствовать.

Применяется одна система транслитерации, которая доступна по адресу <http://translit.ru> (в раскрывающемся списке «Варианты» выбираем вариант BGN). Примеры оформления библиографических описаний в разделах «Список литературы» и References размещены на сайте журнала: <http://www.ispu.ru/node/6623>

5. *Оформление ссылок.* Ссылки на цитируемую литературу оформляются в тексте при использовании прямого цитирования в квадратных скобках, например [1, с. 15] – первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника. Если используются приемы непрямого цитирования, то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте – верхним индексом; внизу страницы – под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9, дается библиографическое описание цитируемого источника, например: ¹См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 15–25 [1]). Так же, как подстрочная ссылка (верхним индексом), оформляются и авторские примечания.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объёмом 4500 знаков без пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

- Ф.И.О. полностью;
- ученая степень и ученое звание;
- должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;
- название организации (полное) / места работы;
- почтовый индекс и адрес организации / места работы;
- почтовый индекс и адрес для переписки;
- телефон;
- E-mail.

*Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей.
При отклонении материалов рукописи не возвращаются.*

Гл. редактор, профессор Михаил Максимов
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaksimov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2014. Вып. 1(41)

Редактор С.М. Коткова
Компьютерная верстка и макетирование
Н.В. Королева

Обложка А. Лебедев

Подписано в печать 12.03.2014. Формат 70x100 1/16.
Печать плоская. Усл. печ. л. 16,26. Уч.-изд. л. 16,9.
Тираж 350 экз. Заказ №

ФГБОУВПО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»,
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39.