

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

Выпуск 3(51) 2016

Issue 3(51) 2016

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
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
Н.В. Котрелев, ст. науч. сотр., г. Москва, 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
В.В. Сербиненко, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
Е.А. Тахо Годи, д-р филол. 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:

Г.Е. Аляев, д-р филос. наук, г. Полтава, Украина
Р. Гольдт, д-р филол. наук, г. Майнц, Германия
Н.И. Димитрова, д-р филос. наук, г. София, Болгария
П. Дэвидсон, д-р философии, г. Лондон, Великобритания
Э. Ван дер Зверде, д-р философии, г. Неймеген, Нидерланды
Я. Красицки, д-р филос. наук, г. Вроцлав, Польша
Б. Маршадье, д-р славяноведения, г. Париж, Франция
Т. Немет, д-р филос. наук, г. Нью-Йорк, Соединенные Штаты Америки

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>

Информация об опубликованных статьях предоставляется в систему РИНЦ согласно договору № 580-12/2012 ЛО от 13 декабря 2012 г. с ООО «Научная электронная библиотека». Журнал зарегистрирован в базе данных Ulrich's (США).

- © М.В. Максимов, составление, 2016
- © Авторы статей, 2016
- © Ивановский государственный энергетический университет, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

Роцинский С.Б. «Занесший золотой меч над временем».....	6
Дзема А.И. «Век отчаяния» в оценках Вл. Соловьева.....	16
Козловская Н.В., Сергеева Е.В. Философский термин «византизм» в трудах К.Н. Леонтьева и В.С. Соловьева.....	26
Мелих Ю.Б. Между преобразованием и пересозданием реальности. О свободном творчестве у Вл. Соловьева.....	34
Данилова И.Л. Владимир Соловьев и Эммануил Сведенборг.....	46
Димитрова Н.И. Антропологический поворот в западноевропейском богословии второй половины XX века и богочеловеческие мотивы русской религиозной философии.....	57
Назарова О. Новейшие рецепции творчества Вл. Соловьева в Германии: Петер Элен.....	69
Рычков А.Л. Соловьевская тема русского зарубежья: Вл. Соловьев и его последователи в библиотеке-коллекции Н.М. Зернова.....	83
Моисеев В.И. Философия неовсединства: квантовая метафизика абсолютного.....	99

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Ермичев А.А. Об Алексее Александровиче Козлове – нигилисте, который раскаялся.....	108
Бердникова А.Ю. Русский символизм и неолейбницианство (на примере идейных исканий В.Я. Брюсова).....	128
GarzianoSvetlana. La pensée autobiographique dans l'œuvre d'Henri Bergson, de Lev Šestov et de NikolajBerdjaev.....	140
Артамошкина Л.Е. Понятие «энтелехия» в герменевтике культуры: Г. Шпет и В. Пиндер (к истории немецко-русских идейных связей 1920-х гг.) ...	155

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Малинов А.В. Информационный ресурс «русская философия: история, источники, исследования».....	164
Ворочай В.В. Третьи Международные чтения по истории русской философии.....	170

ПОЗДРАВЛЕНИЯ ЮБИЛЯРАМ

80 лет Александру Александровичу Ермичеву.....	177
60 лет Игорю Ивановичу Евлампиеву.....	178

НАШИ АВТОРЫ.....	179
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	182
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ» ...	185
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТРОВ.....	185

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
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
N.V. Kotrelev, Senior Researcher, Moscow, Russia
L.M. Maksimova (responsible secretary), Candidate of Philosophy, Ivanovo, Russia
B.V. Mezhuiev, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia
VI. Moiseev, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia
S.B. Rotsinskiy, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia
V.V. Serbinenko, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia
E.A. Takho-Godi, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia
S.D. Titarenko, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia
D.L. Shukurov, Doctor of Philology, Ivanovo, Russia

International Editorial Board:

G.E. Aliaiev, Doctor of Philosophy, Poltava, Ukraine,
R. Goldt, Doctor of Philology, Mainz, Germany,
N.I. Dimitrova, Doctor of Philosophy, Sofia, Bulgaria,
Davidson P., Doctor of Philosophy, London, United Kingdom
E. van der Zweerde, Doctor of Philosophy, Nijmegen, Netherlands,
Ya. Krasicki, Doctor of Philosophy, Wroclaw, Poland,
B. Marchadier, Slavonic studies doctor, Paris, France,
Nemeth T., Doctor of Philosophy, New York, United States of America

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>

Information about published articles is sent to the Russian Science Citation Index by agreement with «Scientific Electronic Library» Ltd. No. № 580-12/2012 LO of 13.12.2012. The journal is registered in the foreign database Ulrich's Periodicals Directory.

- © M.V. Maksimov, preparation, 2016
- © Authors of Articles, 2016
- © Ivanovo State Power Engineering University, 2016

CONTENT

LEGACY OF V.S. SOLOVYOV: INVESTIGATIONS AND PUBLICATIONS

Rotsinsky S.B. «The brought golden sword over time».....	6
Dzema A.I. «Age of despair» in the estimates of Vl. Solovyov.....	16
Kozlovskaya N.V., Sergeeva E.V. Philosophical term «byzantism» in the works by K.N. Leontyev and V.S. Solovyov.....	26
Melikh Yu.B. Between metamorphosis and re-creation of reality. About free creativity in the work of Vl. Solovyov.....	34
Danilova I.L. Vladimir Solovyov and Emanuel Swedenborg.....	46
Dimitrova N.I. The anthropological turn in European theology of the second half of the 20th century and the godmanhood idea in Russian religious philosophy.....	57
Nazarova O. The newest reception of Vl. Solovyov's oeuvre in Germany: Peter Ehlen.....	69
Rychkov A.I. Solovyov's ideas in Russian emigration: Vl. Solovyov and his followers in the library-collection by N.M. Zernov.....	83
Moiseev V.I. Philosophy of neo-allunity: quantum metaphysics of absolute.....	99

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Ermichyov A.A. About Aleksey Aleksandrovich Kozlov – a nihilist, who repented.....	108
Berdnikova A.Y. Russian symbolism and neo-leibnizianism (on example of Valery Bryusov's theoretical search).....	128
Garziano S. Autobiographical thought in the work of Henri Bergson, Lev Shestov and Nikolai Berdyaev.....	140
Artamoshkina L.E. The concept of «entelechy» in hermeneutic of culture: G. Shpet and V. Pinder (the history of German-Russian ideological relations in 1920).....	155

SCIENTIFIC LIFE

Malinov A. Information resource «Russian philosophy: history, sources, studies».....	164
Vorochay V.V. The third international conference on the history of Russian philosophy.....	170

CONGRATULATIONS ON JUBILEE

Aleksander Aleksandrovich Ermichev is 80.....	177
Igor Ivanovich Evlampiyev is 60.....	178

OUR AUTHORS.....	179
ON «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL.....	182
ON SUBSCRIPTION TO «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL.....	185
INFORMATION FOR AUTHORS.....	185

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

УДК 1:31(47)

ББК 87.3(2)522-685

«ЗАНЕСШИЙ ЗОЛОТОЙ МЕЧ НАД ВРЕМЕНЕМ»

С.Б. РОЦИНСКИЙ

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ
пр. Вернадского, 82, г. Москва, 1195671, Российская Федерация
E-mail: rotsinsky@bk.ru

Философия В.С. Соловьёва рассматривается с точки зрения ее прогностической функции. Показано, что в своем учении Соловьёв предвосхитил постановку, а отчасти и философское решение ряда важнейших проблем нашего времени. Доказывается, что в сочинениях философа содержатся пророческие размышления о перспективах существования человечества как единого и взаимозависимого целого, а также в парадигме целостной системы дано обоснование сущности феномена, получившего впоследствии название глобализации. Показаны особенности философского провиденциализма Соловьёва, который не изображал образы или модели будущего общества, а говорил о тех отношениях, которые будут определять качество совместного бытия людей в будущем сообществе. Проведен анализ использования Соловьёвым мистического, рационально-номологического и эмпирического способов постижения будущего, которое он рассматривал как в эсхатологической, так и в исторической перспективе. Обосновывается вывод, что в системе Соловьёва получили фундаментальное обоснование актуальные в последнее время идеи примирения, взаимопонимания, диалога, неконфронтационного сосуществования людей, народов и государств в составе единого человечества. На основе анализа текстов Соловьёва и конкретных исторических фактов доказывается, что философ достаточно верно предугадал основную мировую тенденцию нашего времени, а именно: в условиях целостного и взаимозависимого мира мирному сосуществованию людей и народов нет разумной альтернативы, поскольку дальнейшее движение по конфронтационному пути грозит планетарной катастрофой. Представлены взгляды Гегеля, М.Хайдеггера, А.Бергсона, К.Поппера, Н.Бердяева на возможность, целесообразность и ценность философских предсказаний и предвидений.

Ключевые слова: *профетизм, философский провиденциализм, способы постижения будущего, примирение, единое человечество, глобализация, коэксистенция, мистическая чуткость, рационально-номологическое осмысление, эмпирическое познание.*

«THE BROUGHT GOLDEN SWORD OVER TIME»

S.B. ROTSINSKY

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
82, Vernadskiy Avenue, Moscow, 1195671, Russian Federation
E-mail: rotsinsky@bk.ru

V.S. Solovyov's philosophy is considered from the point of view of her predictive function. It is shown that Solovyov in his doctrine anticipated statement, and also partly the philosophical solution

of a number of important problems of our time. It is proved that compositions of the philosopher contain prophetic reflections about prospects of existence of mankind as unified and interdependent whole. In this context the philosopher theoretically and methodologically, in a paradigm of complete system has proved essence of the phenomenon which has received subsequently the name of globalization. Features of philosophical providentialism of Solovyov who didn't represent images or models of future society, and spoke about those relations which will define quality of joint life of people in future community are shown. The analysis of use of mystical, rational-nomological and empirical ways of comprehension of the future by Solovyov which he considered both in eschatological, and in historical prospect is carried out. The conclusion is proved that in Solovyov's system ideas of reconciliation, mutual understanding, dialogue, nonconfrontational coexistence of people, people and the states actual recently as a part of unified mankind have received fundamental justification. On the basis of the analysis of texts by Solovyov and concrete historic facts it is proved that the philosopher has rather truly foreseen the main world tendency of our time, namely: in the conditions of the complete and interdependent world peaceful coexistence of people and people don't have reasonable alternative as the further movement on a confrontational way threatens with planetary accident. Hegel, M.Heidegger, A.Bergson, K.Popper, N.Berdyayev's views of an opportunity, expediency and value of philosophical predictions and anticipation are also presented in article.

Key words: *prophetism, philosophical providentialism, ways of comprehension of future, reconciliation, unified mankind, globalization, coexistence, mystical sensibility, rational-nomological comprehension, empirical comprehension.*

Философское наследие может быть востребовано по-разному. Применяв методологию Ницше, можно говорить о монументальном, антикварном и критическом типах отношения к прошлому. Что касается той части отечественной философии, которая была включена в интеллектуальный оборот в последние десятилетия, то можно говорить об использовании всех названных подходов, но преобладающим остается все же «антикварное» отношение к прошлому как к ценному, но бесполезному культурному багажу. Однако кроме этих модусов отношения может быть, по меньшей мере, еще один, заключающийся в обращении к философскому наследию прошлого без оглядки на дату высказывания, с учетом того, что философам свойственно высказываться не только о временном, но и о вечном.

Подобного подхода, несомненно, заслуживает философия Владимира Соловьева. В ней содержатся глубокие и во многом пророческие размышления о *человечестве*, о перспективах существования его как единого и взаимозависимого целого, о необходимых условиях *сосууществования* входящих в его состав наций, народов и культур. Именно в этом контексте философ высказал плодотворные идеи, которые оказались поразительно созвучными императивам нашей эпохи, остро поставившей эти вопросы уже не в отвлеченно-теоретическом плане, а исходя их настоятельного требования реальных обстоятельств.

Философия В.С. Соловьева не вмещается в рамки его времени. Эту «несвоевременность» отмечал биограф философа, поэт и публицист В.Л. Величко. «Соловьев пришел *не в свое время*: либо слишком рано, либо слишком поздно!», – писал он [1, с. 56]. Но более ёмко по этому поводу высказался Александр Блок. По образному выражению поэта, Соловьев был «рыцарем-монахом», «занесшим золотой

меч над временем»¹. Блок усматривал в «явлении Соловьева» уже не «несвоевременность», а «надвременность». И действительно, многие мысли философа относятся к исходу XIX века меньше всего. Философия Соловьева своими глубинными интенциями обращена в будущее, ее отличает пророческая направленность.

Пророческими предсказаниями, или предвидениями того, что ожидает людей на нашей Земле в будущем, богата наша отечественная философия, достаточно вспомнить историко-философские и культурологические концепции Чаадаева, Киреевского, Данилевского, Чернышевского... И не только философия, но и, пожалуй, еще в большей степени художественная литература, особенно поэзия, отличались предощущениями будущего, чуткостью к «подземным гулам», на что обращал внимание, в частности, Николай Бердяев². Надо сказать, что и самому Бердяеву не чужды были пророческие предощущения. В 1907 году он точно предсказал, какие силы победят в предстоящей революции в России: «Плеханов и более разумные “меньшевики” объявлены оппортунистами, побеждаются одержимыми и бесноватыми “большевиками”»³.

Примеров философских построений пророческого свойства можно найти много не только в истории нашей отечественной мысли. Отношение к ним было разное. С одной стороны, философские предсказания и предвидения воспринимались как естественное дело философии. С другой стороны, мнение целого ряда авторитетных авторов сводилось к тому, что заниматься поисками образов будущего – не дело философии.

В частности, Гегель полагал, что философия есть мысль об истекшем времени, она может видеть направление движения, но ей не пристало конструировать модели будущего: «В качестве мысли о мире она появляется лишь после того, как действительность закончила процесс своего формирования и достигла своего завершения. <...> Сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек» [5, с. 56]. Впрочем, как заметил по этому поводу М. Хайдеггер, хотя гегелевская философия и была в определенном смысле завершающей для своего времени, она выступала как опережающее продумывание того пути, по которому двигалась последующая история XIX столетия. Не считая занятие прорицанием делом философии, Хайдеггер, тем не менее, говорил, что «не ей и плестись в хвосте событий с запоздалым всезнайством»⁴.

Более определенную позицию в этом вопросе занимал А. Бергсон, который прямо утверждал, что «если философия не может способствовать тому, чтобы постигать, откуда и куда, собственно, мы идем, то она не стоит и полчасика размышления»⁵. Близок к такому взгляду был К. Ясперс, для которого размыш-

¹ См.: Блок А. Рыцарь-монах // Книга о Владимире Соловьеве. М.: Сов. писатель, 1991. С. 332 [2].

² См.: Бердяев Н.А. О русских классиках. М.: Высш. шк., 1993. С. 317 [3].

³ См. примеч.: Бердяев Н.А. Из психологии русской интеллигенции // Духовный кризис интеллигенции. М.: Канон+, 1998. С. 73 [4]. Об этом предсказании Бердяев вспоминал в своей автобиографической работе «Самопознание» (М.: Междунар. отношения, 1990. С. 125).

⁴ См.: Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 120 [6].

⁵ Цит. по: Франк С.Л. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Изд-во Республика, 1992. С. 499 [7].

ление об историческом будущем представлялось непреложной задачей философии, «ибо отказ от будущего ведет к тому, что образ прошлого становится окончательно завершенным и, следовательно, неверным. Без сознания будущего вообще не может быть философского осознания истории» [8, с. 155]. Прогностическую функцию философии отстаивает и наш современник В.М. Межуев. Проводя сравнение исторической науки и философии истории, он делает вывод, который сводится к следующему: если историк ограничивается описанием прошлого, то философ рассматривает историю в единстве прошлого, и настоящего, и будущего, «пытается схватить историю в ее целостности, всемирности, в свете своего представления о будущем»⁶.

С подобными утверждениями согласны далеко не все. Отрицанию ценности исторических предсказаний, или историцизма, посвятил немало страниц Карл Поппер, исходя из своей сциентистской позиции. Он подверг критике социально-философские построения целого ряда признанных мыслителей, не щадя ни Платона, ни Гегеля. Но, следует заметить, что, критикуя пророчества, фатализм, априорные интуиции или же социальную инженерию марксистского типа, Поппер все же признавал возможность выявления тенденций в прогнозировании будущего.

Между прочим, историософия Соловьева вряд ли подходит под попперовское определение историцизма. Потому что русский мыслитель изображал *не образы или модели* социально-политического устройства будущего общества, а говорил о тех *отношениях*, которые, на его взгляд, будут определять качество совместного бытия людей в будущем. Совершенствование этих отношений он связывал с нравственным преображением людей, с переходом «от человека природного к человеку духовному». Если на первых этапах своего творческого пути философ считал, что для этого достаточно индивидуального совершенствования, то впоследствии он признал необходимым условием прогресса также совершенствование общественных отношений.

В философском профетизме В.С. Соловьева обычно отмечают *мистическую* чуткость к «подземным гулам» и *рациональное* осмысление направленности исторического процесса. Но вполне корректным будет к этому добавить еще его наблюдения *эмпирического* свойства, ибо в постижении будущего Соловьев не изменял своему гносеологическому принципу, состоящему в единстве этих трех способов познания.

Мистический провиденциализм явился наиболее характерным видом профетических интенций Соловьева в области его эсхатологии, софиологии, в учении о Богочеловечестве. Но было бы бессмысленным предпринимать попытки какой-то верификации этих предсказаний, поскольку «длина волны» подобных пророчеств Соловьева – отнюдь не наше время. Метафизические идеалы, как известно, эмпирической проверке не подлежат.

Большого внимания в смысле проверки на последующую актуализацию заслуживают *рациональные* предсказания философа, которые одновременно

⁶ См.: Межуев В.М. Философия истории и историческая наука // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 79 [9].

являются предсказаниями *номологическими*, поскольку основаны на детерминизме, исходящем из действия определенных закономерностей. Историческая необходимость здесь обосновывается философом с помощью рациональных методов. Наиболее характерный пример – использование логического закона гегелевской диалектики в работах «Три силы» и «Философские начала цельного знания» для предсказания перспектив становления единого человечества, или всечеловечества. Выводы заключенной в этих сочинениях историософской концепции очень созвучны с теми явлениями и процессами, которые происходят в современном мире.

Логическая схема данной концепции выстроена по форме диалектической триады тезис – антитезис – синтез. Этим категориям соответствуют три стадии, которые проходит человечество согласно всеобщему «закону всякого развития». Первая стадия характеризуется как первоначальная слитность, обезличенное единство, что до сих пор сохраняется на Востоке. Вторая стадия связана с выделением и обособлением элементов этого единства, которые стремятся к безусловной свободе, что характерно для западного типа жизни. Однако стремление к самоутверждению обособившихся элементов связано с конфликтами, в том числе кровавыми, поэтому сама жизнь требует перехода на новый уровень развития. Третий, завершающий этап развития есть преодоление крайностей первых двух и собирание обособившихся частей в новое, свободное и добровольное единство.

Завершая диалектический цикл, третья стадия мирового процесса призвана восстановить утраченную цельность первой стадии, но сохранив при этом все лучшее, что было добыто на второй стадии. Прежде всего свободу и самоценность личности, общественных институтов, самостоятельность государств и т.п. Иными словами, в истории должен произойти синтез восточного и западного типов жизни, диалектическое соединение солидарности и свободы, единства и множественности, соборности и индивидуальности. «Только такая жизнь, – писал Соловьев об этой высшей стадии развития, – такая культура, которая ничего не исключает, но в своей всецелости совмещает высшую степень единства с полнейшим развитием свободной множественности, только она может... быть, таким образом, действительно общечеловеческой, или вселенской, культурой» [10, с. 176]. Иными словами, на этой завершающей стадии реализуется принцип положительного всеединства, где элементы образовавшегося единства не утрачивают своей свободы и самоценности. «Совершенное всеединство, – пояснял Соловьев, – по самому понятию своему, требует полного равновесия, равноценности и равноправности между единым и всем, между целым и частями, между общим и единичным» [11, с. 543].

Новое единство ни в коем случае не может быть достигнуто принудительно, насильственно, а только по свободному и добровольному почину участников этого единства. Из их отношений начисто исключаются враждебность по отношению друг к другу, жестокие, кровавые конфликты, все разногласия разрешаются мирными средствами. Признавая историческую обусловленность войн и даже видя в отдельных случаях решение ими положительных задач, Соловьев, тем не менее, считал, что со временем войны как «крайняя вражда и ненависть между частями распавшегося человечества» должны быть устранены из чело-

веческих отношений. «Разум запрещает бросать это орудие, пока оно нужно, – писал Соловьев, – но совесть обязывает стараться, чтобы оно перестало быть нужным и чтобы естественная организация разделенного на враждующие части человечества действительно переходила в его нравственную, или духовную, организацию» [12, с. 484].

В своих знаменитых «Трех разговорах» философ рисует отнюдь не радужную картину человеческой истории. Легенда о пришествии антихриста зачастую расценивается как крушение надежд Соловьева, которые он вынашивал на протяжении всей своей жизни. Но это не совсем так. Соловьев лишь предупреждает, что путь к всечеловечеству сложен и труден, что он сопряжен с трагическими изломами и жертвами. Ведь в итоге победу торжествует вовсе не антихрист. Повесть отца Пансофия, пишет Соловьев на последней странице «Трех разговоров», «имела предметом не всеобщую катастрофу мироздания, а лишь развязку нашего исторического процесса, состоящую в явлении, прославлении и *крушении антихриста*»⁷.

Свои интуитивные и рационально-номологические предсказания В.С. Соловьев подкреплял *эмпирическими* доводами, исходящими из наблюдений за процессами, которые происходили в современном ему мире. В труде «Оправдание Добра» он писал: «И все эти чудовищные вооружения европейских государств, о чем же они свидетельствуют, как не о том великом вседвляющем страхе перед войной и, следовательно, о близком конце войн?» [12, с. 475]. Это высказывание (вторая половина 90-х годов XIX века), несомненно, адресовалось будущим поколениям, ибо только начиная с середины XX столетия чудовищное накопление оружия на самом деле остановило войны, если иметь в виду войны мировые, а не локальные вооруженные конфликты, которые то и дело вспыхивают в разных местах планеты. Эмпирический аргумент философ использует и в своем предсказании ситуации, которая столетие спустя будет охарактеризована как «целостный и взаимозависимый мир», зачатки которого он находил уже в своем времени: «В настоящее время огромное большинство населения земного шара составляет одно реально связанное тело, солидарное (если еще пока не нравственно, то уже физически) в своих частях... Какой-нибудь промышленный кризис в Нью-Йорке чувствительно отражается сразу в Москве и Калькутте» [12, с. 475].

В целом же, справедливо оценивая историософские предсказания Соловьева и сопоставляя их с сегодняшними реалиями, можно вполне аргументированно говорить о том, что Соловьев был первым отечественным и европейским философом, который теоретически и методологически, *в парадигме целостной системы*, обосновал сущность феномена, получившего впоследствии, хотя и в ином понятийном дискурсе, название *глобализации*. Данный феномен основывается на философском фундаменте всеединства, который в социальной философии В.С. Соловьева есть одновременно онтология и гносеология, историософия и этика взаимосвязанного, взаимозависимого и взаимообусловленного человеческого *со-существования, ко-экзистенции, со-бытия* самоценных чело-

⁷ См.: Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 761 (выделено мной. – С.Р.).

веческих «монад» – индивидуальных, социальных, культурно-исторических – в составе единого человечества.

Переход к таким отношениям, считал Соловьев, будет происходить не сразу. Сперва такие изменения начнут осуществляться в христианском мире, а затем постепенно они охватят всё человечество. И действительно, действие соловьевского закона исторического развития в наибольшей мере прослеживается на примере Европы. Исторический путь ее от античности, через Средние века до эпохи Возрождения – это путь от унитарных форм (первая стадия) к образованию отдельных государств и обретению ими политической самостоятельности (вторая стадия). Этот путь был сопряжен с кровавыми конфликтами, с нескончаемыми войнами – внешними и внутренними, между королями и конфессиями, между государствами и коалициями государств. В течение столетия, с 1540 по 1640 годы, только четыре года были относительно мирными, остальные 96 лет были наполнены военными конфликтами⁸. Но и далеко ходить не надо, достаточно вспомнить две мировые войны в XX веке, в которые были втянуты все европейские государства, и не только европейские.

Вторая мировая война была, надо полагать, последним кровавым столкновением, завершившим второй фазис истории народов Европы. Сегодня на ее территории происходят процессы, очень близкие к тому, что предсказывал Соловьев, говоря о третьей стадии исторического развития. Европейские государства, сохраняя свою политическую и культурную самостоятельность, приходят свободно и добровольно к новому единству – в виде Европейского союза, Европарламента, Совета Европы, единого экономического и валютного пространства и т.п. При всех проблемах и неувязках, которые существуют сегодня, нельзя не признать несомненного прогресса во взаимоотношениях между европейскими государствами. Сегодня невозможно даже представить, чтобы спорные вопросы между ними решались при помощи оружия. И в установлении этих порядков и связей нельзя не видеть параллелей с теми процессами, которые были предсказаны Соловьевым в его «законе всякого развития».

И не только Европа, но и другие цивилизованные народы и государства идут по пути образования единого взаимозависимого мира, становления глобального человечества. И хотя движение по этому пути сопряжено с известными трудностями и проблемами, и пусть не всё происходит буквально по соловьевской схеме – но процесс идет, и его уже не остановить. Ибо альтернативы ему нет, возвращение вспять может означать только одно – самоуничтожение человечества в ядерной войне.

В контексте идеи всечеловечества философ, естественно, рассматривал и Россию. Он выступил с резкой полемикой против сторонников крайнего национализма, ибо увидел, что, утверждая цельность национальную как уникальную особенность России, проповедники этой идеи тем самым расширяли и углубляли разлом между Россией и остальным миром. Для осуществления собственно национального призвания, писал Соловьев, «нам не нужно действовать про-

⁸ См.: Черняк Е.Б. Вековые конфликты. М.: Международные отношения, 1988. С. 229 [13].

тив других наций, но с ними и для них»⁹. «Наша внеевропейская или противоевропейская преднамеренная и искусственная самобытность всегда была и есть лишь пустая претензия; отречься от этой претензии есть для нас первое и необходимое условие всякого успеха», – писал философ [15, с. 262]. Он был убежден, что разногласия между христианскими народами временны, преодолимы в будущем. Говоря о перспективах дальнейших взаимоотношений, философ говорит о том, что сущность истинного христианского дела будет на логическом языке называться синтезом, а на языке нравственном – примирением¹⁰.

Примерно с последней трети XX века в политической жизни цивилизованного мира наступила эпоха коренной смены категорических императивов. Это означает, прежде всего, необходимость согласования национальных интересов с интересами международного сообщества, признание обязательным обеспечение норм поведения и общения, выработанных человеческой культурой. Взаимопонимание, доверие, готовность к диалогу, к компромиссу, ненасилие в разрешении конфликтных ситуаций, демократия, свобода, признание и уважение неотъемлемых прав человека, народа, нации, государства – все эти ценности в последние десятилетия были признаны общечеловеческими. Они и составили понятийную основу той философии, которая получила название «философия нового мышления». И эту философию, диктуемую самой жизнью, не могут не исповедовать нынешние правители, прежде всего, тех государств, на которых лежит главная ответственность за судьбы нашего мира.

Основоположения такой философии мы находим в сочинениях В.С. Соловьева. Мыслитель исходил из того, что есть «философия школы» и есть «философия жизни». Первая, занимаясь исключительно теоретическими вопросами, не имеет прямой связи с общественной жизнью, тогда как вторая философия находится внутри этой жизни, стремится участвовать в ее образовании и преобразовании¹¹. В.С. Библер делает подобное различие при помощи других терминов – философия как «наукоучение» и философия как «логика культуры». Эта вторая философия, которая в последнее время становится все более преобладающей, «актуализируется именно как разум общения (диалога) логик, общения (диалога) культур»¹². Австрийский ученый и философ Кристоф Гюнцль называет мировоззрение последних десятилетий знакомым термином «новое мышление». И вполне резонно утверждает, что угрожающий существованию рода человеческого конфликт между Востоком и Западом «должен быть решен с помощью новой философии, в духе нового мышления ..., иначе этот спор может закончиться атомным уничтожением»¹³.

⁹ См.: Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 246 [14].

¹⁰ См.: Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 315 [16].

¹¹ См.: Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 179 [10].

¹² См.: Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1991. С. 14 [17].

¹³ См.: Гюнцль Кристоф. Новое мышление в преодолении прошлого и созидании будущего. М.: Республика, 1993. С. 18–19 [18].

Разумеется, Владимир Соловьев не был предсказателем конкретных событий, да он и не ставил перед собой такой задачи. Он был философом – отчасти мистиком, отчасти рационалистом, отчасти эмпириком, и в своей «философии жизни» сосредоточивал внимание на вопросах совершенствования человеческих отношений, становления единого человечества, путь к которому лежит через ненасилие, общение, примирение, диалог людей и идей, народов и культур.

В целом же можно говорить о том, что в учении В.С. Соловьева мы находим философские ответы на важнейшие вызовы наступившего XXI века. В них мыслитель, «поднявший золотой меч над временем», достаточно верно предугадал основную мировую тенденцию нашего времени, а именно: в условиях целостного и взаимозависимого мира мирному сосуществованию людей и народов нет разумной альтернативы, поскольку дальнейшее движение по конфронтационному пути грозит планетарной катастрофой.

Список литературы

1. Величко В.Л. Владимир Соловьев. Жизнь и творения // Книга о Владимире Соловьеве. М.: Сов. писатель, 1991. С. 12–76.
2. Блок А. Рыцарь-монах // Книга о Владимире Соловьеве. М.: Сов. писатель, 1991. С. 329–334.
3. Бердяев Н.А. О русских классиках. М.: Высш. шк., 1993. 368 с.
4. Бердяев Н.А. Из психологии русской интеллигенции // Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. М.: Канон+, 1998. С. 67–78.
5. Гегель. Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 с.
6. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 63–176.
7. Франк С.Л. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 471–500.
8. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1991. 527 с.
9. Межуев В.М. Философия истории и историческая наука // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 74–86.
10. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 139–288.
11. Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 493–547.
12. Соловьев В.С. Оправдание Добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47–548.
13. Черняк Е.Б. Вековые конфликты. М.: Междунар. отношения, 1988. 400 с.
14. Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 219–246.
15. Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. 1 // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 259–410.
16. Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 289–323.
17. Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1991. 413 с.
18. Гюнцль Кристоф. Новое мышление в преодолении прошлого и созидании будущего. М.: Республика, 1993. 191 с.

References

1. Velichko, V.L. Vladimir Solov'ev. Zhizn' i tvoreniya [Vladimir Solov'ev. Life and creation], in *Kniga o Vladimire Solov'eve* [Book of Vladimir Solov'ev], Moscow: Sovetskiy pisatel', 1991, pp. 12–76.
2. Blok, A. Rytsar'-monakh [Knight-monk], in *Kniga o Vladimire Solov'eve* [Book of Vladimir Solov'ev], Moscow: Sovetskiy pisatel', 1991, pp. 329–334.
3. Berdyaev, N.A. *O russkikh klassikakh* [About Russian classics], Moscow: Vysshaya shkola, 1993. 368 p.
4. Berdyaev, N.A. Iz psikhologii russkoy intelligentsii [Of psychology of the Russian intelligentsia], in Berdyaev, N.A. *Dukhovnyy krizis intelligentsii* [Spiritual crisis of the intelligentsia], Moscow: Kanon+, 1998, pp. 67–78.
5. Gegel'. *Filosofiya prava* [Philosophy of law], Moscow: Mysl', 1990. 524 p.
6. Khaydegger, M. Evropeyskiy nigilizm [European nihilism], in Khaydegger, M. *Vremya i bytie. Stat'i i vystupleniya* [Time and being. Articles and speeches], Moscow: Respublika, 1993, pp. 63–176.
7. Frank, S.L. Russkoe mirovozzrenie [Russian worldview], in Frank, S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [The spiritual foundations of society], Moscow: Respublika, 1992, pp. 471–500.
8. Yaspers, K. *Smysl i naznachenie istorii* [Meaning and purpose of history], Moscow: Respublika, 1991. 527 p.
9. Mezhuuev, V.M. Filosofiya istorii i istoricheskaya nauka [The philosophy of history and historiography], in *Voprosy filosofii*, 1994, no. 4, pp. 74–86.
10. Solov'ev, V.S. Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya [Philosophical Principles of integral knowledge], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1988, pp. 139–288.
11. Solov'ev, V.S. Smysl lyubvi [The meaning of love], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1988, pp. 493–547.
12. Solov'ev, V.S. Opravdanie Dobra Nравstvennaya filosofiya [Justification of the Good. Moral philosophy], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Mysl', 1988, pp. 47–548.
13. Chernyak, E.B. *Vekovye konflikty* [Age-old conflicts], Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya, 1988. 400 p.
14. Solov'ev, V.S. Russkaya ideya [Russian idea], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Pravda, 1989, pp. 219–246.
15. Solov'ev, V.S. Natsional'nyy vopros v Rossii. Vypusk pervyj [The national question in Russia. Release of the first], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Pravda, 1989, pp. 259–410.
16. Solov'ev, V.S. Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo [Three speeches in memory of Dostoevsky], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1988, pp. 289–323.
17. Bibler, V.S. *Ot naukoucheniya – k logike kul'tury: dva filosofskikh vvedeniya v dvadtsat' pervyy vek* [From the science of knowledge – to the cultural logic: two philosophical introductions in the twenty-first century], Moscow: Politizdat, 1991. 413 p.
18. Gyuntsl', Kristof. *Novoe myshlenie v preodolenii proshlogo i sozidanii budushchego* [New thinking in overcoming the past and creating the future], Moscow: Respublika, 1993. 191 p.

УДК 1(4)(09)
ББК 87.3(4:2)52

«ВЕК ОТЧАЯНИЯ» В ОЦЕНКАХ ВЛ. СОЛОВЬЕВА

А.И. ДЗЕМА

Новороссийский филиал Московского гуманитарно-экономического института
ул. Коммунистическая/Советов, 36/37, г. Новороссийск, 353900, Российская Федерация
E-mail: alexei.dzema@yandex.ru

Анализируются основные оценки состояния западноевропейской философии XIX века, которые дает Вл. Соловьев на различных этапах своего творчества. Сопоставляются такие оценки, как «конец теоретической философии», «кризис западной философии», «конец эпохи завершённых абсолютных систем». Выявляются несоответствия в этих оценках, что объясняется изменением взглядов Соловьёва на необходимость построения философии в виде завершённой системы знания. Прослеживается влияние на позицию Соловьёва со стороны Шеллинга, Конта, Ницше и неокантианства. Подчеркивается ключевое значение, которое имеет для Соловьёва учение Гегеля в контексте осмысления русским философом перелома в развитии философии в Европе. Дан обзор соловьёвского замысла «всеединной науки», созревшего в 80-х гг. XIX века. Этот проект рассматривается как вариант всеохватывающей системы, сравнимый по масштабам с гегелевской. Обсуждаются причины, не давшие ему осуществиться. Указывается историчность критериев системности знания. Прослежена связь ориентации на построение абсолютной системы с ренессансным титанизмом и просвещенческой верой в науку. Раскрываются факторы, обусловившие утрату актуальности проектов энциклопедических систем после Гегеля. Отмечается двойственность отношения Соловьёва к методу априорного дедуктивного конструирования философского знания. Рассматривается трактовка истории философии как поступательного раскрытия идеального содержания. Объясняется несогласие Соловьёва с историко-философскими предпосылками, на которых Гегель основывает притязания своей системы на место кульминационного пункта в процессе самопознания Мирового духа. Делается заключение о состоятельности тезиса Соловьёва о конце эпохи завершённых абсолютных систем.

Ключевые слова: западная философия, теоретическая философия, абсолютная система, конкретное знание, кризис гуманизма, спекулятивное мышление, диалектика, универсализм, периодизация философии.

«AGE OF DESPAIR» IN THE ESTIMATES OF VI. SOLOVYOV

AI. DZEMA

Moscow humanitarian economic Institute Novorossiysk branch
36/37, Kommunisticheskaya St. /Sovetov St., Novorossiysk, 353900, Russian Federation
E-mail: alexei.dzema@yandex.ru

Basic assessments of the state of Western philosophy of the XIX century, which are given by VI. Solovyov at various stages of his work, are analyzed. Such estimates as «the end of theoretical philosophy», «the crisis of Western philosophy», «end of the era of completed absolute systems» are compared. Discrepancies in these estimates caused by changes in Solovyov's attitude to the necessity of building philosophy in the form of a completed system of knowledge are revealed. The influence on Solovyov position by Schelling, Comte, Nietzsche and of neo-Kantianism is shown. The key importance

of Hegel's doctrine for Soloyov in the context of understanding the turning point in the development of philosophy in Europe is underlined. Solov'ev's design of «All-Unity Science», matured in the 80-ies XIX century, is reviewed. This project is considered as an all-inclusive system that is comparable in scale with Hegel's. The causes that have not brought it to realization are discussed. The historicity of the criteria of systematic knowledge is specified. The relationship between orientation to build an absolute system and Renaissance titanism and the Enlightenment faith in science is traced. Factors that led to the loss of relevance of encyclopedic system projects after Hegel are revealed. Duality in of Solovyov's approach to method of a priori deductive construction of philosophical knowledge is noted. It is shown that he understands theoretical thinking as the principle, having a base in itself, and as externally caused phenomenon at the same time. The interpretation of the history of philosophy as the progressive disclosure of the ideal content is considered. Solovyov's disagreement with the historical-philosophical presuppositions, on which Hegel bases the claim of his system to be a culminating point in the process of self-realization of the World spirit is explained. The conclusion about the consistency of Solovyov's thesis about the end of the era of completed absolute systems is made.

Key words: *Western philosophy, theoretical philosophy, absolute system, concrete knowledge, the crisis of humanism, speculative thinking, dialectics, universalism, periodization of philosophy.*

В истории философии есть переходные и драматические периоды, которые неизменно приковывают к себе внимание исследователей. Их рассмотрение позволяет выявить проблемы, актуальные для понимания природы философской мысли. Именно на таких исторических поворотах особенно остро встает вопрос о том, какой новый импульс должна получить философия, чтобы не превратиться в безжизненное умствование и сохранить связь с живой действительностью.

Осмысление перелома, произошедшего в европейской философии в середине XIX века, в творчестве В. С. Соловьева занимает, несомненно, одно из центральных мест. Это естественно, ведь усилиями этой выдающейся личности русская мысль доказала свое единство с судьбами и задачами европейской культуры.

Сопоставим три ключевые оценки Соловьевым указанной эпохи, проследив их изменение в контексте развития его взглядов на необходимость построения философии в виде системы.

Прежде всего, обратимся к интерпретации, согласно которой главное событие, определившее суть радикальной перемены философского настроения в Европе, это конец *теоретической философии*, исчерпавшей свое внутреннее богатство и переходящей в новое качество и состояние – в силу, преобразующую бытие. Как показал Е.Н. Трубецкой, на Соловьева повлиял Шеллинг. По словам Трубецкого, когда после Гегеля наступил «век философского отчаяния», именно Шеллинг в «Философии мифа» объявил о конце теоретической философии, и эту мысль подхватил Вл. Соловьев¹.

У Шеллинга «теоретическая философия» именуется «наукой разума», «рациональной наукой», «негативной философией» и «первой наукой», то есть наукой о первоначале: «Задача науки разума состояла в том, чтобы получить принцип (А⁰) в его для-себя-бытии и свободным от сущего, получить его как прин-

¹ См.: Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В. С. Соловьева. Т. 1. М.: Московский философский фонд, изд-во «Медиум», 1995. С. 46, 61 [1].

цип, т. е. как последний и наивысший предмет (τομύλλιστα ἐπιστητόν²). Теперь нами это достигнуто» [2, с. 444]. Этот принцип был найден в чистом мышлении³. Но теоретическая философия, вследствие созерцательности, «ведет лишь к тому Богу, который представляет собой конец, а потому не может быть действительным»⁴. Этого, разумеется, недостаточно. «Первая наука в своем завершении пришла к чему-то, что уже не могло быть постигнуто с помощью ее метода; она тем самым исчерпала себя и передала то, что под конец оставалось в ней как непознанное и для нее не познаваемое, в качестве задачи для второй науки»⁵, то есть позитивной философии. Позитивная философия начинается с «желания того, что возвышается над бытием»⁶. Принцип, открытый «первой наукой», становится началом преобразования бытия через участие воли.

Соловьев поддерживает в целом шеллингианскую интерпретацию перехода к новой эре философии, отдавая лавры завершителя теоретической фазы Гегелю⁷: «Теоретическое развитие философии достигло ... своего последнего завершения в системе Гегеля» [4, с. 94]. В чем именно это проявилось? В статье (1898 г.), посвященной немецкому классику, отмечается, что Гегель совершил освобождение человеческого духа от субъективности и формальной пустоты самосознания, причем специально в скобках выделено «(опять-таки, конечно, в теории)»⁸.

Вместе с тем Соловьев рассматривает происшедшее и в более широком ключе. То, что для Шеллинга представлялось кризисом теоретической философии, русский мыслитель считает кризисом западной философии вообще⁹. Таким образом, *кризис западной философии* – это вторая оценка, которая охватывает собой не только направление немецкого идеализма, но также учения А. Шопенгауэра и Э. Гартмана и позитивизм. Кризис заключается в неспособности европейской философии достичь цели, продиктованной развитием человечества. В чем же состоит эта цель?

В 70–80-е годы XIX в. Соловьев дает оригинальную интерпретацию истории западной философии и указывает ее смысл – создание всеединой системы знания. Тысячелетиями развивавшаяся мощная интеллектуальная традиция сделала европейскую философию по-настоящему мировой. Но, по Соловьеву, осуществить переход к конкретной истине на Западе не удалось ни в рамках рационализма (его вершиной является философия Гегеля), ни в рамках натурализма (высшей точкой развития которого является философия Конта). Оба направле-

² Наивысшее известное (*греч.*).

³ См.: Шеллинг Ф. В. Философия мифологии. В 2 т. Т. 1. Введение в философию мифологии. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2013. С. 445 [2].

⁴ Там же. С. 442.

⁵ Там же. С. 447.

⁶ Там же.

⁷ Обзор научно-исследовательской литературы о влиянии Гегеля на Соловьева см.: Сидорин В. В. Интерпретация гегелевской диалектики в философии В. С. Соловьева: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М.: ИФ РАН, 2013. 28 с. [3].

⁸ См.: Соловьев В. С. Гегель // Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1990. С. 426 [5].

⁹ См.: Трубецкой Е. Н. Миросозерцание В. С. Соловьева. Т. 1. С. 62.

ния потерпели неудачу, так как вместо цельного знания опирались на ту или иную отвлеченную способность человеческого духа, что завело западноевропейскую философию в тупик. Однако тупик западной культуры не является тупиком для философии, ибо сущность философского мышления универсальна, и оно развивается там, где есть соответствующая почва, богатая свежими идеями. По Соловьеву, развитие философии есть синтез, через который происходит преодоление отвлеченных истин и переход к истине конкретной. Такова форма прогресса в философии.

Формой выражения всеединого знания должна выступить универсальная система науки, подобная системам Гегеля и Конта. Между тем гегелевская энциклопедия философских наук слишком абстрактна, а система Конта, хотя и претендует на охват всего содержания положительного знания, лишена внутреннего единства. В связи с этим Соловьев выдвигает проект цельного знания, которое бы сохранило внутреннее логическое единство гегелевской системы, но при этом исходило бы не из абстрактных понятий, а из конкретной, сущей реальности, то есть Всеединства.

Исследователь В.В. Сидорин высказывает мнение, что «в отличие от Гегеля, Соловьев не ставил перед собой задачи создания “энциклопедического проекта”»¹⁰. Но очевидно, что Соловьев наследует у Просвещения веру в науку и в 80-х гг. разделяет замысел Гегеля и Конта: «сама идея создать общий план [или общую систему] для всего научного [здания] знания безусловно верна. Без такого плана мы имеем только куски науки, а не саму науку» [7, с. 248]¹¹.

При этом, как показало время, проект всеединого знания не был доведен до завершения ни Вл. Соловьевым, ни его последователями. В последние годы жизни философ утратил уверенность в том, что прогресс несет нам лучшее будущее, в котором «цельная наука» поможет «исцелить природу и человечество»¹². Это отразилось в третьей, заключительной оценке эпохи «философского перепутья», выраженной в следующем тезисе: «Законченные, “абсолютные” системы отжили свой век»¹³. Его он высказывает в своей последней работе «Теоретическая философия»¹⁴. В ней Соловьев наносит удар по фундаменту, на которых зиждется претензия системы на абсолютность (само собой, в центре внимания оказывается гегелевское учение), включая трактовку истории философии как поступательного и прогрессивного осуществления идеального содержания. Причем бьет он и по принципам, которые совсем недавно сам ставил в заслугу немецкому идеализму. Эти принципы он ясно формулирует в статье о Гегеле: «Философия, как откровение абсолютного

¹⁰ См.: Сидорин В.В. В.С. Соловьев и Г.В.Ф. Гегель: диалектические аспекты «Философских начал цельного знания» // Соловьёвские исследования. 2014. Вып. 2(42). С. 78 [6].

¹¹ Как справедливо утверждает в одной статье, пусть Соловьева «сложно назвать “русским Гегелем”, но размах его планов и стремление к систематизации действительно напрямую отсылает к тотальному рационализму Гегеля» [8, с. 72].

¹² См.: Соловьев В.С. Об истинной науке // Козырев А.П. Соловьев и гностики. М.: Изд. Савин С.А., 2007. С. 248 [7].

¹³ См.: Соловьев В.С. Теоретическая философия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1990. С. 824 [9].

¹⁴ Там же. С. 757–831.

в абсолютной форме, принимается Гегелем не в виде совокупности различных систем, а как постепенное осуществление единой истинной системы. Все когда-либо выступавшие философские начала и воззрения представляли в конкретно-исторической форме последовательные моменты и категории Гегелевой логики и философии духа. <...> Таким образом замыкается круг этой всеобъемлющей и самодовлеющей системы, единственной по своему формальному совершенству во всей умственной истории человечества» [5, с. 437]. Подлинным содержанием философии как духовной деятельности у Гегеля является самопознание Абсолюта, и философия выступает элементом его саморазвития. «Наука есть самотворчество разума»¹⁵, и этот разум есть субстанция, субъект и процесс.

Для защиты тезиса о «конце абсолютных систем» в «Теоретической философии» (1897–1899) Соловьёв выдвигает следующие положения. Им отрицается существование моносубъекта как субстанции философского мышления, в связи с чем идея развивающегося Абсолюта объявляется нелепой. Пусть философия и собирательное дело, но здесь невозможен единый план и один архитектор. Между тем сам принцип развития и единства философии Соловьёв все же сохраняет, но только в качестве общего ориентира, указывающего на общую цель: «Достоинство философии... в ее бесконечности, не в том, что достигнуто, а в замысле и решении познать саму истину» [9, с. 826]. Признается «становящийся разум истины», но он никак не гарантирует линейно-прогрессивного развития философии через восходящую последовательность синтезов. В истории мы имеем дело с не всегда успешными попытками индивидов познать истину, то есть выйти за рамки собственной эмпирической ограниченности и утвердиться в безусловном. Поскольку эта позиция высказывается в последние годы жизни Соловьёва, ее резонно считать наиболее зрелой. Если принять во внимание название работы, в которой она оглашена, то перед нами явное несоответствие первой и третьей оценки. Вряд ли Соловьёв назвал бы свой последний труд «Теоретическая философия», если бы остался верен убеждению о ее конце. Значит, Соловьёв все же намеревается показать, что теоретическая философия может развиваться и вне абсолютных систем. Иными словами, конец «абсолютных систем» означает не завершение теоретической философии, а ставит задачу ее построения вне рамок таких систем. В частичной оппозиции новый взгляд Соловьёва находится и по отношению к идее «кризиса западной философии», если подразумевать под ней неспособность европейской спекулятивной метафизики и позитивизма произвести на свет по-настоящему всеединую науку.

Объединяет все подходы неизменно исключительное значение, которое в представлении Соловьёва имеет учение Гегеля применительно к поворотному пункту истории западной философии. Хотя взгляды на место Гегеля в истории философии меняются. В один период Гегель для Соловьёва – это мыслитель, чье учение может рассматриваться как вклад в подготовку положительной системы цельного знания. В другой, поздний период, Гегель – выдающийся завершитель эпохи, после которой никакие «абсолютные системы» невозможны.

¹⁵ См.: Соловьёв В.С. Гегель. С. 429.

Если строить предположения по поводу того, кто мог посеять сомнение в Соловьеве в перспективах строительства законченной системы, то на ум приходит Ницше, провозгласивший: «Я не доверяю всем систематикам и сторонюсь их. Воля к системе есть недостаток честности» [10, с. 560]. Об асистемности не только философии, но и самого темперамента Ницше ярко высказывался Стефан Цвейг¹⁶, и, учитывая сходство мироощущений и глубокое сочувствие идеям Ницше со стороны Соловьева, полагаем, что наше допущение не лишено оснований.

А.Ф. Лосев обнаруживает в «Теоретической философии» терминологическое влияние неокантианства. Правда, по мнению Лосева, оно было чисто внешним, и рассуждения в трактате «мало чем отличаются от философских рассуждений раннего Соловьева»¹⁷. На наш взгляд, терминология отразила все же определенное содержательное сходство неокантианской идеи устремленного в бесконечность процесса познания при недостижимости абсолютной, окончательной научной истины с размышлениями Соловьева о том, что отличие философии от частных наук и искусства, а также главное ее достоинство – в ее бесконечности¹⁸. В этой связи процесс философского познания не может остановиться на какой-либо завершенной системе, претендующей на истину в последней инстанции.

Здесь уместно сказать о двойственности, присущей соловьевской концепции всеединства, которую замечают Е. Трубецкой и другие ее исследователи. Состоит она в том, что Соловьев, с одной стороны, предпринял попытку дедуктивного конструирования определений Абсолюта и исторического процесса, демонстрируя пресловутую «волю к системе». С другой стороны, многие важные элементы его учения добыты как раз в обход априорным схемам. «По существу, все определения, которые Соловьев придает Абсолюту как бы в результате дедуктивных выводов, – пишет И.И. Евлампиев, – на самом деле всего лишь внешний покров для интуитивного знания, не допускающего прямолинейной абстрактно-рациональной интерпретации» [13, с. 223]. То есть диалектическая метода была для Соловьева средством обоснования известных определений, а не их источником¹⁹.

¹⁶ «Иммануил Кант живет с познаванием как с законной женой, с которой он сожительствует в течение сорока лет, на одном и том же духовном ложе зачинает и приживает целое поколение немецких философских систем, до сих пор доживающих свой век в нашем мире. Его отношение к истине можно определить как строгую моногамию, и этот принцип унаследовали все его духовные сыновья – Шеллинг, Фихте, Гегель и Шопенгауэр. Их влечение к философии лишено и намека на демонизм: это – воля к высшему порядку, к системе, честная немецкая воля к дисциплине духа, к архитектурной упорядоченности бытия. <...> У Ницше страсть к познаванию – продукт совсем другого темперамента, противоположного полюса чувств. Его отношение к истине исполнено демонизма, трепетная, напоенная горячим дыханием, гонимая нервами, любознательная жажда, которая ничем не удовлетворяется, никогда не иссякает, нигде не останавливается, ни на каком результате, и, получив ответ, нетерпеливо и безудержно стремится вперед, вновь и вновь вопрошая. Никакое познание не может привлечь его надолго, нет истины, которой он принес бы клятву верности, с которой бы он обручился как со “своей системой”, со “своим учением”» [11].

¹⁷ См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2009. С. 133 [12].

¹⁸ См.: Соловьев В.С. Теоретическая философия. С. 826.

¹⁹ См.: Сидорин В.В. В.С. Соловьев и Г.В.Ф. Гегель: диалектические аспекты «Философских начал цельного знания» // Соловьёвские исследования. 2014. Вып. 2(42). С. 72 [6].

Обращение Соловьева в последние годы жизни к переосмыслению основ теоретической философии возобновляет вопрос о статусе теоретического мышления, о его отношении к действительности и Истине. Способна ли чистая мысль открыть доступ к Истине и сущему как таковому? От Парменида до Гегеля учения, дедуцировавшие определения всеобщего из разума, опирались на стержневой принцип тождества мышления и бытия, положительно отвечая на поставленный вопрос. Другие учения, например позитивизм, наоборот, полагали, что достичь истинного знания мышление может лишь получив содержание откуда-то извне. Соловьев не присоединяется до конца ни к первой, ни ко второй позиции. Он утверждает, что «теоретическая философия должна иметь свою исходную точку в себе самой, процесс мышления в ней должен начинаться с самого начала»²⁰. Но тут же поясняет: чистая мысль не творит все содержание из себя, а только обладает бесконечной проверочной силой, подвергающей все сомнению ради отыскания истины. Далее он уже рассматривает мышление как нечто обусловленное, как реакцию на что-то другое, не способную быть началом самой себя²¹. Как видно, в этом рассуждении конец не сходится с началом. Логический разрыв показывает: Соловьеву не удалось окончательно встать над сформулированной им самим противоположностью рационализма и эмпиризма. Отсюда двойственное отношение к диалектике, чистому мышлению и гегелевской системе.

В то же время сам факт соловьевского «искушения диалектикой» говорит о ценности, которой обладало для Соловьева систематическое мышление как таковое. С какой бы стороны русский мыслитель не критиковал Гегеля и прочих систематических философов, он осознавал: система – это не прихоть, а, пожалуй, единственный способ серьезного осмысления философских проблем. Другое дело, что критерии систематичности мышления могут варьироваться.

Интуиция, по которой в основании мира лежат не произвольные действия духов и богов, а система вечных принципов, познав которую человек раскрывает подлинные причины вещей, исходит от родоначальников философии – греков. Философское мышление, направленное на постижение единства мира, должно соответствовать своему предмету, то есть обладать целостностью, быть системой. Тем не менее системы, удовлетворяющей строгим критериям научности Нового времени, мы не находим ни в античной, ни в средневековой философии. Это означает, что в понятие «система знания» в разные эпохи вкладывался свой особенный смысл.

Расцвет эпохи великих систем, закончившийся на Гегеле, пришелся на вторую половину XVIII – первую половину XIX века. Думается, что предпосылки осознанного и целенаправленного системосозидания, где индивид, по словам Вл. Соловьева, выступает единоличным «архитектором» своего «умственного сооружения» и вступает в соревнование с другими мыслителями, были заложены уже в эпоху Возрождения с присущим ей индивидуализмом и титанизмом. В попытке узнать «все обо всем» творческие умы стремились сравняться с Богом.

²⁰ См.: Соловьев В.С. Теоретическая философия. С. 764.

²¹ Там же. С. 807.

Преобладающее значение в Новое время получила просвещенческая вера в науку, то есть знание, добытое с помощью метода, который гарантирует его достоверность. Проект универсальной науки был, как известно, предложен французскими энциклопедистами, но именно Гегель достиг цели, к которой стремилась новоевропейская философия. Была создана всеобъемлющая, наукообразная система мысли, позволяющая посредством диалектического метода постичь каждый фрагмент мира в контексте единства бытия и мышления. Неслучайно Гегель называет свой главный труд «Энциклопедия философских наук», ведь в его понимании энциклопедия – это не коллекция сведений, структурированная внешним образом, например по алфавиту, а содержательно взаимосвязанная цельность научного знания.

По Гегелю, разум и действительность совпадают, а субстанцией-субъектом мира является мысль, Мировой разум. Принцип идеализма здесь достигает предела. Учение Гегеля заявило о себе как о новом уровне самопознания Мирового духа, благодаря чему наука в широком смысле слова должна, по идее, перейти на качественно новый уровень. Такое учение должно было обладать громадным гравитационным полем, удерживать в единстве, если не вбирать в себя, всё знание. Но произошло обратное. Со второй половины XIX века мощный импульс получил процесс рассеивания, дробления целостности. Вселенная знания расширялась, и ее миры все более удалялись друг от друга. И в этой Вселенной система Гегеля уже не могла претендовать на роль всеохватывающей науки или вечной философии. Гегель завершает просвещенческий проект универсальной науки, и именно в этом ключе следует понимать тезис «Теоретической философии» о конце эпохи великих систем. Дальнейшее развитие философии напоминает не организованное движение, а, скорее, разброд, поиск новых путей, построенный на отрицании Гегеля (а значит, и определяемый этим отталкиванием). Этот поиск шел по направлениям: от рационализма к иррационализму и волюнтаризму (философия жизни: А. Шопенгауэр, Ф. Ницше; экзистенциализм); от идеализма к материализму (Л. Фейербах, К. Маркс, Ф. Энгельс); от спекулятивного (самодостаточного) мышления к познанию, основанному на фактах и опыте (позитивизм); от изучения сознания к исследованию бессознательного (психоанализ); от принципа тотальной системы к принципу человеческой уникальности и свободы (персонализм, неотомизм, экзистенциализм); от наукообразности к новым формам (сочетание философии с искусством, религией, философские эссе и пр.).

Возникает закономерный вопрос: почему после Гегеля никому не удалось воплотить свой проект философии в форме универсальной науки? Что такого произошло с философией, наукой и культурой в XIX веке, что сделало неосуществимыми подобные начинания? На наш взгляд, здесь сыграли свою роль несколько факторов.

В философии Гегеля получили законченное выражение новоевропейские идеи гуманизма, веры в прогресс, человеческий разум, а также идея Бога как предмета философии. Гегель гуманист, так как верит в то, что человек способен вместить в себя высшее начало – Мировой дух, стать его проводником на выс-

шей стадии самопознания. Это в знаменитом исследовании²² показывает И.А. Ильин: в философии Гегеля человек оказывается границей Абсолюта, что приводит к кризису теодицеи, а значит, метафизики, основанной на идее Бога, гуманизме, прогрессе и пр. Этот кризис, который отчасти подготовила философия Гегеля, породил пустоту в сфере ценностей и, как следствие, «экзистенциальный протест» (термин П. Тиллиха²³). Отрицание философии Гегеля во второй половине XIX века было, по сути, отрицанием пустоты, своеобразным отрицанием отрицания.

Нельзя обойти вниманием и то обстоятельство, что нараставшие по экспоненте объемы частнонаучных знаний, процесс специализации и дифференциации наук, в том числе начавшийся процесс выделения гуманитарных наук из философии, существенно сдвинули демаркационную линию между философией и частными дисциплинами. В результате стало невозможным дальнейшее построение умозрительных систем энциклопедического типа, то есть таких, которые, подобно гегелевской, претендовали бы на тотальный охват знания.

Таким образом, вывод Соловьева об отсутствии перспектив у попыток продолжить дело Гегеля в плане системостроительства был адекватен сложившейся ситуации. Но этим не достигается окончательная ясность в вопросе о том, чем для Соловьева является в итоге абсолютная система Гегеля – достижением, нацеленным на будущее, или окрыляющей, но тщетной претензией человеческого разума, которую необходимо оставить в прошлом?²⁴ Думается, однозначного ответа мы не получим, поскольку его попросту нет. Даже там, где критика немецкого мыслителя достигает максимального накала, а приговор его системе кажется бесповоротным, Соловьев остается под чарами его диалектики. Эта смесь восхищения и отрицания присутствует и в «Теоретической философии», о чем красноречиво говорят следующие строки: «Между философами, подходившими к истине, нет большего, чем Гегель, но и наименьший между философами, исходящими из истины, больше его» [9, с. 829].

Список литературы

1. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С. Соловьева. Т. 1. М.: Московский философский фонд, изд-во «Медиум», 1995. 604 с.

²² См.: Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В 2 т. СПб.: Наука, 1994. 541 с. [14].

²³ Следуя П. Тиллиху, мы различаем экзистенциальную позицию (точку зрения), экзистенциальный протест (бунт) и экзистенциальную философию (экзистенциализм). Экзистенциальная позиция по тем или иным вопросам свойственна практически каждому философу, и Гегелю в том числе. Экзистенциальный протест – это постгегелевская философия до Первой мировой войны. Экзистенциализм – особое направление в философии. См. об этом подробнее: Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 88–99 [15].

²⁴ Соловьев сравнивает гегельянство с грандиозным фонтаном, который чем выше поднимается, тем стремительнее падает обратно к эмпирической действительности (см.: Соловьев В.С. Теоретическая философия. С. 829).

2. Шеллинг Ф.В. *Философия мифологии*. В 2 т. Т. 1. Введение в философию мифологии. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2013. 480 с.
3. Сидорин В.В. *Интерпретация гегелевской диалектики в философии В.С. Соловьева*: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М.: ИФ РАН, 2013. 28 с.
4. Соловьев В.С. *Кризис западной философии (против позитивистов)* // Соловьев В.С. *Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 3–138.*
5. Соловьев В.С. *Гегель* // Соловьев В.С. *Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 419–441.*
6. Сидорин В.В. В.С. Соловьев и Г.В.Ф. Гегель: диалектические аспекты «Философских начал цельного знания» // *Соловьёвские исследования*. 2014. Вып. 2(42). С. 67–80.
7. Соловьев В.С. *Об истинной науке* // Козырев А.П. *Соловьев и гностики*. М.: Изд. Савин С.А., 2007. С. 239–267.
8. Тройно-Фунтусова Н.В. Л. Шестов: Вл. Соловьев и искушение диалектикой // *Вестник ХНУ имени В.Н. Каразина. № 917. Сер.: Философия. Философские перипетии*. 2010. С. 67–72.
9. Соловьев В.С. *Теоретическая философия* // Соловьев В.С. *Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 757–831.*
10. Ницше Ф. *Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. 829 с.*
11. Цвейг С. Фридрих Ницше [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://lib.ru/INPROZ/CWEJG/nietzsche.txt>, свободный.
12. Лосев А.Ф. *Владимир Соловьев и его время*. М.: Молодая гвардия, 2009. 617 с.
13. Евлампиев И.И. *История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Ч. I*. СПб.: Алетейя, 2000. 415 с.
14. Ильин И.А. *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*. В 2 т. СПб.: Наука, 1994. 541 с.
15. Тиллих П. *Избранное: Теология культуры*. М.: Юрист, 1995. 479 с.

References

1. Trubetskoy, E.N. *Mirosozertsanie V.S. Solov'eva. T. 1* [The world-concept of Vl. Solov'ev. Vol. 1], Moscow: Moskovskiy filosofskiy fond, izdatel'stvo «Medium», 1995. 604 p.
2. Shelling, F.V. *Filosofiya mifologii v 2 t., t. 1. Vvedenie v filosofiyu mifologii* [The philosophy of mythology in 2 vol., vol. 1. Introduction to the philosophy of mythology], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo S.-Peterburgskogo universiteta, 2013. 480 p.
3. Sidorin, V.V. *Interpretatsiya gegelevskoy dialektiki v filosofii Vladimira Solov'eva*. Avtoref. diss. kand. fil. nauk [The Interpretation of Hegel's Dialectic in Vladimir Solov'ev's Philosophy. Cand. philos. sci. diss.], Moscow, 2013. 28 p.
4. Solov'ev, V.S. *Krizis zapadnoy filosofii (protiv pozitivistov)* [The crisis of Western philosophy (against the positivists)], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1990, pp. 3–138.
5. Solov'ev, V.S. *Gegel' [Hegel]*, in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Mysl', 1990, pp. 419–441.
6. Sidorin, V.V. V.S. Solov'ev i G.V.F. Gegel': dialekticheskie aspekty «Filosofskikh nachal tsel'nogo znaniya» [Solovyov and G.W.F. Hegel: the dialectical aspects of «Philosophical principles of integral knowledge»], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2014, issue 2(42), pp. 67–80.
7. Solov'ev, V.S. *Ob istinnoy nauke* [About true science], in Kozyrev, A.P. *Solov'ev i gnostiki* [Solov'ev and the Gnostics], Moscow: Izdatel' Savin S.A., 2007, pp. 239–267.
8. Troyno-Funtusova, N.V. L. Shestov: Vl. Solov'ev i iskushenie dialektikoy [L. Shestov: Vl. Solov'ev and the temptation of dialectics], in *Vestnik KhNU imeni V.N. Karazina. № 917. Seriya: Filosofiya. Filosofskie peripetii*, 2010, pp. 67–72.
9. Solov'ev, V.S. *Teoreticheskaya filosofiya* [Theoretical philosophy], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Mysl', 1990, pp. 757–831.
10. Nitsshe, F. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1990. 829 p.

11. Tsveyg, C. *Fridrikh Nitsshe*. Available at: <http://lib.ru/INPROZ/CWEJG/nietzsche.txt>
12. Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Solov'ev and his time], Moscow: Molodaya gvardiya, 2009. 617 p.
13. Evlampiev, I.I. *Istoriya russkoy metafiziki v XIX–XX vekakh. Russkaya filosofiya v poiskakh absolyuta. Chast' I* [History of Russian metaphysics in the XIX–XX centuries. Russian philosophy in search of the absolute. Part I], Saint-Petersburg: Aleteyya, 2000. 415 p.
14. П'ин, I.A. *Filosofiya Gegelya kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka, v 2 t.* [Hegel's philosophy as the doctrine of concreteness of God and man, in 2 vol.], Saint-Petersburg: Nauka, 1994. 541 p.
15. Tillikh, P. *Izbrannoe: Teologiya kul'tury* [Selected. Theology of culture], Moscow: Yurist, 1995. 479 p.

УДК 1:27(47)
ББК 87.3(2)522

ФИЛОСОФСКИЙ ТЕРМИН «ВИЗАНТИЗМ» В ТРУДАХ К.Н. ЛЕОНТЬЕВА И В.С. СОЛОВЬЕВА

Н.В. КОЗЛОВСКАЯ

Институт лингвистических исследований РАН
Тучков пер., д. 9, г. Санкт-Петербург, 199053, Российская Федерация
E-mail: saga@kodeks.com

Е.В. СЕРГЕЕВА

Российский государственный педагогический университет имени А.И. Герцена
наб. Мойки, д. 48, г. Санкт-Петербург, 191186, Российская Федерация
E-mail: elenavsergeeva@gmail.com

Рассматривается проблема содержательной стороны философского термина, которая относится к числу наименее изученных в современной лингвистике. Объектом анализа является термин «византизм» в произведениях двух русских философов: К.Н. Леонтьева и В.С. Соловьёва. Утверждается, что философский термин и философская терминосистема могут носить авторский характер, обусловленный соотносительностью философских понятий с мировоззрением конкретного мыслителя. Используются методы анализа терминологических дефиниций и контекстуального анализа. Рассматривается специфика значения авторского термина «византизм» в двух философских терминосистемах: К.Н. Леонтьев, которому традиционно приписывается авторство философского термина «византизм», использует лексику в двух значениях: 1) как особый тип правления, употребляя историко-культурологический термин, принятый в научном дискурсе того времени; 2) в дискурсивной функции, переосмысляя его и внося авторское начало; В.С. Соловьёв употребляет этот термин преимущественно с явно выраженной отрицательной оценкой. Анализируется содержательное наполнение авторского философского термина с несколькими родовыми идентификаторами: самодержавие, православие, авторское начало. Сделан вывод о наличии в значении термина субъективного компонента, связанного с положительной оценкой характеризуемого явления. Анализ авторского философского термина «византизм» демонстрирует, что один и тот же философский термин в текстах различных авторов может иметь различное содержательное наполнение.

Ключевые слова: религиозно-философский дискурс, философский термин, авторский термин, философская терминосистема, коннотация, византизм, интерпретационный вариант, аксиологическая функция.

PHILOSOPHICAL TERM «BYZANTISM» IN THE WORKS BY K.N. LEONTYEV AND V.S. SOLOVYOV

N.V.KOZLOVSKAYA

Institute for Linguistic Studies
Russian Academy of Sciences
9, Tuchkov, Saint-Petersburg, 199053, Russian Federation
E-mail: saga@kodeks.com

E.V.SERGEEVA

Herzen State Pedagogical University of Russia
48, Moyka emb., Saint-Petersburg, 191186, Russian Federation
E-mail: elenav.sergeeva@gmail.com

The article considers the problem of the conceptual side of the philosophical term which comes under less investigated in the present-day linguistics. The object of the analysis is the term «byzantism» in the works of the two Russian philosophers K.N. Leontyev and V.S. Solovyov. It is stated that philosophical term and philosophical term system can carry authorial sense determined by the correspondence of philosophical notions with the concrete thinker's ideology. Terminological definitions analysis and contextual analysis methods are used. Specifics of the meaning of the authorial term «byzantism» is considered in the two philosophical term systems: K.N. Leontyev; to whom the term «byzantism» is traditionally ascribed, uses the lexical item in two meanings: 1) as a special type of rule, using historical-culturological term admitted in the scientific discourse of that time; 2) in the discourse function rethinking it and contributing authorial basis; V.S. Solovyov uses this term mostly with expressive negative assessment. Conceptual sense of the authorial philosophical with several generic identifiers are analysed: autocracy, Orthodoxy, authorial sense. It is concluded that there is a subjective component in the meaning of the term which is connected with positive assessment of the phenomenon characterized. The analysis of the authorial philosophical term «byzantism» demonstrates that one and the same philosophical term in the texts by different authors may have various conceptual sense.

Key words: religious-philosophical discourse, philosophical term, authorial term, philosophical term system, connotation, byzantism, interpretational variant, axiological function.

В последнее время значительно вырос интерес лингвистов к различным аспектам анализа русского философского текста. К числу наименее изученных относится проблема содержательной стороны философского термина.

Семантические особенности философского термина выражаются в наличии субъективного компонента значения в работах разных философов. Неотъемлемым свойством философской терминологии является изменение содержания дефиниции, обусловленное развитием философской мысли.

Соотнесенность терминов с мировоззрением конкретного мыслителя позволяет говорить об авторских философских терминосистемах, изучение и лексикографическое описание которых составляют важную задачу современного терминоведения.

Одной из самых сложных в изучении русской философской терминологии следует признать проблему определения понятия «авторский термин». Известный исследователь русского философского текста Н.М. Азарова называет авторскими терминами, «появившиеся первоначально в текстах одного философа и актуализирующие в настоящее время связь с текстом этого философа»¹. В.Д. Табанакова вводит новую трактовку понятия – авторский термин есть дискурсивная функция термина: «Понятие “авторский термин” расширяется до авторского концепта, авторской предикации, авторской интерпретации специального понятия в тексте и дискурсе. <...> Авторским станет центральное специальное понятие, несущее основную идею, концепцию, смысловую нагрузку в тексте. Это всегда новый ракурс, новый аспект... Он выстраивает свою логико-понятийную систему» [9, с. 6].

Под этим углом зрения лексема «византизм» в коллективном языковом сознании воспринимается как авторский философский термин К.Н. Леонтьева, что подтверждается содержанием терминофиксирующих текстов (словарей, учебников, энциклопедий). Этот факт зафиксирован, к примеру, в энциклопедии «Русская философия» под ред. М.А. Маслина. Отметим, что этот термин нельзя считать «первоначально появившимся в текстах одного философа», так как он был известен и до К.Н. Леонтьева: данные Национального корпуса русского языка и электронного ресурса «Библиотека лексикографа» свидетельствуют о том, что ранее лексема «византизм» неоднократно встречается у А.И. Герцена, Н.С. Лескова и других авторов.

Отметим также, что лексема «византизм» (и ее синоним-дублет «византизм») с середины XIX века употреблялась в научном дискурсе как нейтральный собственно исторический или культурологический термин.

Для уточнения значения термина обратимся к текстам произведений К.Н. Леонтьева, в которых раскрывается понятие «византизм»: «Византизм и славянство» (1875 г.); Передовые статьи «Варшавского дневника» 1880 года (1880 г.); «Письма о восточных делах» (1882 г.) и др. Примеры словоупотреблений К.Н. Леонтьева извлечены из оффлайн-электронного ресурса «Библиотека лексикографа» (далее в тексте – БибЛекс), в котором представлены все произведения К.Н. Леонтьева.

Данные контекстуального анализа позволяют говорить о том, что К.Н. Леонтьев использует два значения слова «византизм». Первое – «старый византизм»; «кесаризм византийский» – в целом совпадает со значением слова «византизм» как научного термина, целостное определение которого как историко-культурологического термина находим у И.И. Соколова: «Под византизмом вообще нужно понимать всю совокупность особенностей в церковно-государственной жизни Византии, характеризующих эту Империю своеобразными культурно-историческими чертами внутреннего устройства и быта, в отличие от иных европейских государств. Византизм, другими словами, есть син-

¹ См.: Азарова Н.М. Язык философии и язык поэзии: движение навстречу. М.: Гнозис, 2010. С. 62 [1].

тез характеристических свойств Византии как особого, самостоятельного государства, основной дух и характер ее церковно-религиозного строя, принципы политического быта, основное направление и задачи местной культуры, идеалы господствующего населения и т. п.» [5, с. 12].

Византийский тип правления К.Н. Леонтьев оценивал очень высоко: «Это счастливое сочетание очень древнего, привычного (т. е. римской диктатуры и муниципальности) с самым новым и увлекательным (т. е. с христианством) и дало возможность первому Христианскому Государству устоять так долго на почве расшатанной, полусгнившей, среди самых неблагоприятных обстоятельств» [3]. Термин «византизм» в данном значении используется К.Н. Леонтьевым только для анализа исторического материала.

Второе значение – главное для мыслителя – совокупность охранительных идей, реализуемых в государстве, в религии, в нравственном мире; сложное, многоаспектное понятие с несколькими родовыми идентификаторами: «Византизм в государстве значит самодержавие. В религии он значит христианство с определенными чертами, отличающими его от западных церквей, от ересей и расколов... <...> Византизм есть сильнейшая антитеза идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всесвободы, земного всесовершенства и вседовольства» [3].

«Византизм» как авторский философский термин раскрывается в произведениях К.Н. Леонтьева через интегральные компоненты: «идея», «общая идея», «культура», «основа своеобразной культуры», «средство охранения (славянства)». Наполняется термин за счёт следующих содержательных компонентов значения: самодержавная власть, православие без ересей и расколов, особого рода образованность и культура. Очень важен для Леонтьева функциональный компонент значения термина: средство охранения славянства; крепкое дисциплинирующее начало; якорь всеславянского охранения. Одной из ярких особенностей идиостиля Леонтьева является контрастность изобразительного ряда, которая проявляется, в частности, в раскрытии смысла понятий через большое количество противопоставлений, включенных в текстово-контекстуальную дефиницию. В первую очередь византизм – идеологически и терминологически – противопоставлен европеизму, «отходящей романо-германской цивилизации», идеям «всечеловечества» и «всесвободы».

Текстовые парадигматические связи лексемы «византизм» в произведениях Леонтьева также могут служить доказательством своеобразия понятийного наполнения. Лексема включена в своеобразную систему родо-видовых отношений терминов: *сербизм, китаизм, азиатизм, русизм, гебраизм, германизм, славизм, всеславизм и др.*

Важную часть значения леонтьевского термина (так называемую «субъективную составляющую семантики») составляет возвышенная коннотация приятия, величия и силы, которая проявляется, к примеру, в следующих микроконтекстах: «дружественный византизм»; «две силы, которыми мы, русские, живем и движемся, – племенное славянство и византизм»; «сколько в византизме было искренности, теплоты, геройства и поэзии»; «византизм дал нам силу перенести татарский погром и долгое данничество»; «византизм дал нам всю силу нашу в

борьбе с Польшей, со шведами, с Францией и с Турцией»; «лег в основу нашей великорусской государственности, который и вразумил, и согрел...».

Авторский философский термин «византизм» с подчёркнуто позитивной коннотацией ограничен религиозно-философским дискурсом Леонтьева и его последователей.

Критиками концепции К.Н. Леонтьева используются интерпретационные варианты термина «византизм» с негативной коннотацией. Если у Леонтьева византизм – «общая идея» и «средство охранения», то у Вл. Соловьёва – «идеал сложной принудительной организации общества». Сохраняется характерное для теории К.Н. Леонтьева противопоставление, однако с иной аксиологической оценкой. Его византизм, напомним, есть антитеза «земной всесвободы». Но если у Леонтьева византизм, не включающий свободу, оценивается положительно, то у его идейных оппонентов это главный объект неприятия: «У Леонтьева совершенно отсутствует идея свободы, к которой приводит нас и религия, и философия, и наука. <...> Оригинальное творчество требует презируемой Леонтьевым свободы, а этот несчастный человек дошёл до того, что возложил надежду свою, надежду отчаяния, на хорошо организованную полицию, на физическое насилие, к которому питал какую-то извращённую страсть» [2]. Здесь контекстом наводится и усиливается тот же семантический компонент, который есть в интерпретации термина Вл. Соловьёвым: принудительная организация общества – насилие. Меняется и синтагматическое окружение термина и его производных: мрачный византизм, византийская гниль, мертвящий византизм (Н. Бердяев), проповедь византизма (В. Соловьёв).

На наш взгляд, в этом несовпадении взглядов проявляется аксиологическая функция философии, заключающаяся в оценке явлений окружающего мира с точки зрения различных ценностей. Разность аксиологических оценок порождает разницу в текстовом употреблении и в содержательном наполнении авторских философских терминов у К.Н. Леонтьева и его критиков.

В философской системе Вл. Соловьёва в семантической структуре термина «византизм» есть семантический компонент «принуждение», или «насилие», что становится основой неприятия философом этого понятия.

В.С. Соловьёв в статьях «Памяти К.Н. Леонтьева», «Византизм и Россия», «Великий спор и христианская политика» определяет философский термин «византизм» как понятие из сферы не только церковной и государственной, но и нравственной. Неслучайно у этого философа, обычно употребляющего лексему «византизм» без каких-либо определений, мы находим словосочетания только с прилагательными церковный (церковный византизм), политический (политический византизм), московский в значении «относящийся к московскому государству» (московский византизм) и старый в значении «относящийся к прошлому времени, не современный, устарелый» (старый византизм):

«Россия... получила и церковный византизм, т. е. известный традиционализм и буквализм, утверждение временных и случайных форм религии наряду с вечными и существенными, местного предания наряду с вселенским» [7];

«Этой ненавистной ему Европе он противопоставлял то старый византизм, то еще не существующую и неведомую культуру будущего» [8];

«Если таким образом “наилучшая религия” пригласилась вместе с римским правом для укрепления политического византизма, то сам византизм во всем своем составе есть наилучшее и даже единственно пригодное средство для охранения России и славянства. Таково заключение Леонтьева...» [8].

Показательно, что в смысловое содержание термина у В.С. Соловьева, несмотря на ясную внутреннюю форму слова «византизм», никогда не входит семантический компонент «национальность», так как для него это понятие – феномен прежде всего наднациональный.

Термин «византизм» в философских произведениях В.С. Соловьева многозначен. В соответствии с контекстами употребления можно выделить 8 основных значений, часто весьма близких друг другу содержательно, но тем не менее явно различающихся значимыми смысловыми компонентами:

1. Византизм – церковно-государственный строй в Византии, при котором «иерархия греческой церкви ... отказалась от своей обязанности представлять перед своим государством вечную правду», находясь «вполне в руках светской власти»² [7].

2. Византизм – церковно-государственный строй (в любой стране), для которого характерно императорское управление церковью, гибельное для государства.

Наиболее показательный пример употребления термина в этом значении – следующий контекст: «...в действительности верховное управление византийскую церковь принадлежит всецело и безраздельно императорам, которым кроме царских воздаются и архиерейские почести. Этот существенный и характерный для византизма церковно-государственный строй был если не причиной, то главным условием искажения самой царской власти в Восточной империи, – ее превращения из христианской в “Навуходоносорову”, а следовательно – и рокового крушения Византии» [7].

3. Византизм – мировоззрение и государственное устройство, превращающее веру в придаток государства. О подобном превращении В.С. Соловьев пишет: «Если таким образом “наилучшая религия” пригласилась вместе с римским правом для укрепления политического византизма...» [8].

4. Византизм – искажение и омертвление христианства, связанное с абсолютизацией прошлого, буквализмом и абсолютизацией незначимых элементов религиозного учения. Это значение представлено в контекстах, весьма показательных для демонстрации взглядов философа: «Таково было отношение византизма к делу христианства. Существенное и вечное в религиозной форме остается, конечно, и здесь, но уже не занимает более сознание, не интересует волю, – на первый план выступает случайное и преходящее, тщательно консервируемое; и самый поток христианского предания, загражденный мертвящим буквализмом, уже не является в своем всемирном бесконечном просторе, но скрывается за частными особенностями временных и местных уставов» [7]; «...визан-

² См.: Соловьев В.С. Византизм и Россия [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/solovyov/solovv12.htm>. Дата обращения – 25.05.2015.

тизм, т. е. смешение вечных и существенных форм Церкви с временными и случайными, вселенского предания с местным») [6].

Философ сам определяет церковный византизм как «известный традиционализм и буквализм, утверждение временных и случайных форм религии наряду с вечными и существенными, местного предания наряду с вселенским». Поэтому закономерно, что еще одно понимание византизма В. Соловьевым связано с его религиозной составляющей.

5. Византизм – отклонение от истинного христианства. Приведем наиболее показательный пример: «Итак, византизм уклоняется от полноты христианства не в том, что почитает Церковь как сверхчеловеческую святыню, сохраняемую преданием (ибо она такова и есть прежде всего), а в том, что, выделяя элемент предания из жизненной целостности Вселенской Церкви, он ограничивает самое это церковное предание, приурочивает его к одной части Церкви и к одному давно прошедшему времени, превращает вселенское предание в предание местной старины» [8].

6. Византизм – религиозно-государственное устройство, вызвавшее обособление церквей и русский раскол. В.С. Соловьев утверждает, что именно византизм в Московском государстве стал причиной церковного раскола: «Движение к партикуляризму в церкви не остановилось на византизме, но последовательно шло дальше. После того как вселенское православие превратилось в византийское, или греко-восточное, из него начали выступать новые национальные обособления. В этом отношении наш русский раскол старообрядчества есть лишь дальнейшее последствие византизма...» [6].

7. Византизм – причина исчезновения независимости церкви и сращения ее аппарата с государственным: «<...> Воображают, что церковная иерархия лишилась независимости и авторитета вследствие учреждения синода, тогда как совершенно ясно, что синод мог и должен был быть учрежден вследствие того, что иерархия уже прежде лишилась самостоятельности и авторитета. Церковное управление уже на деле превратилось в отрасль государственного прежде, чем было объявлено в этом качестве официально» [7].

8. Византизм – идеология и этика отрицания гуманизма и соборности. Показательно, что именно в статье, посвященной К. Леонтьеву, В. Соловьев предельно ясно демонстрирует свое резко отрицательное отношение к византизму. Он пишет: «В нравственном мире византизм характеризуется как отрицание высокого значения человеческой личности, а также как отрицание идеи единого человечества» [8].

Приведенные цитаты из произведений В.С. Соловьева демонстрируют, что термин «византизм» обладает у философа явно выраженной отрицательной аксиологической оценкой.

Следует отметить, что критика византизма, связанного с отрицанием высокого значения самостоятельно мыслящей личности, искажением истинного христианства и превращением веры в придаток государства, которую мы видим в текстах В.С. Соловьева, становится особенно актуальной в начале XXI в.

Итак, анализ контекстов у К.Н. Леонтьева и В.С. Соловьева, включающих авторский философский термин «византизм», демонстрирует, что один и тот же философский термин, употребленный в текстах авторов, создавших собственные

философские учения, воплощенные, в частности, в авторских терминосистемах, может иметь различные интерпретационные варианты. В этом проявляется антиномия синхронии и диахронии, означающая несовпадение понятийного содержания философского термина в разных плоскостях времени и в разных, в том числе личностных, терминосистемах: форма термина остается неизменной, а содержательное наполнение меняется, часто в очень короткий период времени.

Список литературы

1. Азарова Н.М. Язык философии и язык поэзии: движение навстречу. М.: Гнозис, 2010. 228 с.
2. Бердяев Н.А. К. Леонтьев – философ реакционной романтики [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://vehi.net/leontev/berduyaev.html>. Дата обращения – 20.03.2016.
3. БибЛекс: Бурькин А.А., сост. Библиотека лексикографа: электронный ресурс Словарного отдела ИЛИ РАН (Версия 2016).
4. Русская философия: энциклопедия / под ред. М.А. Маслина; сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков. М.: Алгоритм, 2007. 736 с.
5. Соколов И.И. О византинизме в церковно-историческом отношении. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. 272 с.
6. Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vehi.net/soloviev/spor/05.html>. Дата обращения – 20.05.2015.
7. Соловьев В.С. Византизм и Россия [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/solovyov/solovv12.htm>. Дата обращения – 25.05.2015.
8. Соловьев В.С. Памяти К.Н. Леонтьева [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vehi.net/soloviev/leontiev.html>. Дата обращения – 30.05.2015.
9. Табанакова В.Д. Авторский термин: знаю, интерпретирую, перевожу. Тюмень: Изд-во ТГУ, 2013.

References

1. Azarova, N.M. *Yazyk filosofii i yazyk poezii: dvizhenie navstrechu* [Language of philosophy and language of poetry: moving towards each other], Moscow: Gnozis, 2010. 228 p.
2. Berdyayev, N.A. *K. Leont'ev – filosof reaktivnoy romantiki* [Konstantin Leontiev as a philosopher of conservative romance]. Available at: <http://vehi.net/leontev/berduyaev.html>
3. Burykin, A.A. *Biblioteka leksikografa: elektronnyy resurs Slovarnogo otdela ILI RAN* [Lexicographer's Library: an electronic resource of the Vocabulary Department (Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences)]. (Versiya 2016)
4. *Russkaya filosofiya: entsiklopediya* [Russian philosophy: Encyclopedia], Moscow: Algoritm, 2007. 736 p.
5. Sokolov, I.I. *O vizantinizme v tserkovno-istoricheskoy otnoshenii* [About Byzantinism in the church-historical sense], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2003. 272 p.
6. Solov'ev, V.S. *Velikiy spor i khristianskaya politika* [The Great Debate and Christian politics]. Available at: <http://www.vehi.net/soloviev/spor/05.html>
7. Solov'ev, V.S. *Vizantizm i Rossiya* [Byzantium and Russia]. Available at: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/solovyov/solovv12.htm>
8. Solov'ev, V.S. *Pamyati K.N. Leont'eva* [In memory of K.N. Leontyev]. Available at: <http://www.vehi.net/soloviev/leontiev.html>
9. Tabanakova, V.D. *Avtorskiy termin: znayu, interpretiruyu, perevozh* [How to understand, interpret and translate the author terms], Tyumen': Izdatel'stvo TGU, 2013.

УДК 111(47)
ББК 87.3(2)522-685

МЕЖДУ ПРЕОБРАЖЕНИЕМ И ПЕРЕСОЗДАНИЕМ РЕАЛЬНОСТИ. О СВОБОДНОМ ТВОРЧЕСТВЕ У ВЛ. СОЛОВЬЕВА

Ю.Б. МЕЛИХ

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4, Философский факультет, Г-527 ауд.
(Учебно-научный корп. Шуваловский), г. Москва, ГСП-1, 119991, Российская Федерация
E-mail: yuliamelikh@yahoo.com

Рассматривается тема творчества, которая задается Соловьевым в «Критике отвлеченных начал» как одна из центральных в отечественной философии XX века. Основываясь на утверждении Соловьева о существующем бытии как ложном и его призыве к «организации действительности», что является задачей «творческой мысли», т. е. эстетической, и означает пересоздание существующей действительности, выявляется и анализируется проблемное поле между пересозданием и преобразованием действительности. Основной вопрос исследования – насколько возникающая проблема осознается Соловьевым и разрешается им. Тема творчества рассматривается также в соотношении с пониманием свободы и так называемого «софиологического монизма и детерминизма» (В.В. Зеньковский) и непреодоленности «сильной рационалистической струи» (Е.Н. Трубецкой) у Соловьева. Рассматриваются точки зрения Л. Венцлера, с одной стороны, и В.В. Зеньковского и Л. Шестова, с другой, на наличие свободы в философском творчестве Вл. Соловьева.

Ключевые слова: преобразование, пересоздание реальности, свобода, онтология, софиология, всеединство, «свободное творчество» Вл. Соловьева.

BETWEEN METAMORPHOSIS AND RE-CREATION OF REALITY. ABOUT FREE CREATIVITY IN THE WORK OF VI. SOLOVYOV

Yu.B. MELIKH

M.V. Lomonosov Moscow State University (MSU)
d. 27, korp. 4, Lomonosovskiy prospekt, Faculty of Philosophy, G-527 aud.
(Uchebno-nauchnyy korp. Shuvalovskiy), Moscow, GSP-1, 119991, Russian Federation
E-mail: yuliamelikh@yahoo.com

The article considers the topic of creativity, which was posed by Solovyov in his «Critique of Abstract Principles», as one of the central topics of Russian philosophy in the 20th century. Based on Solovyov's claim about the existing being as a false one as well as his call for the «organization of reality», which is the task of the «creative thought», i. e. the aesthetical one, and means «in its entirety, as free theurgy, ... to re-create existing reality», the problem area between metamorphosis and re-creation of reality is revealed and analyzed. Whether the arisen problem is realized by Solov'ev and whether it is resolved – that's the main question of research in the article. The topic of creativity is examined also in correlation with the understanding of freedom as well as the so-called «sophiological monism and determinism» (V.V. Zen'kovskiy) and «strong rationalistic stream» (E.N. Trubetskoy) in Solov'ev. L. Wenzler acts as an advocate for freedom in the work of Solov'ev, opposing popular reproaches of V.V. Zen'kovskiy and L. Shestov against unfreedom in Solovyov.

Key words: *metamorphosis, re-creation of reality, free creativity, freedom, ontology, sophiology, all-unity, freedom in the work of Vl. Solov'ev.*

Весной 1929 года в Давосе на летнем семинаре в рамках международных университетских курсов, где традиционно обсуждались современные проблемы философии, состоялась дискуссия между 55-летним Эрнстом Кассирером, автором книги «Философия символических форм», приглашенным в качестве представителя «идеалистической философии культуры», и представителем, следуя определению организаторов семинара, «нового и революционного направления», 40-летним Мартином Хайдеггером¹. Интерес к семинару и к своей персоне Хайдеггер воспринимал как «взвинченный», и во избежание ненужной сенсационности, как это отмечается в его письме к Элизабет Блохманн, он решает «полностью сконцентрироваться на Канте как на главной теме и основном пункте преткновения противоположных философских позиций. Отчасти следуя гегелевской трактовке применения рассудочных категорий к безусловным предметам разума (т.е. для познания Бога, свободы и бессмертия души), как важнейшей и наиболее интересной части “Критики чистого разума”, Хайдеггер с первых слов утверждает, что именно в этом пункте “Трансцендентальной логики” и заключается действительный интерес и проблема критической философии Канта – не в “негативной форме” ограниченной формальной логики, не в логике необходимой субъективной видимости, но в Логике Истины, или, как выражается Хайдеггер, в *онтологическом преобразовании кантовской “Диалектики”*» [1, с. 308]². Именно это утверждение Хайдеггера и становится основанием для нашего обращения к его позиции.

Еще до знакомства с этим текстом мною исследовалось онтологическое и эстетическое преодоление философии неокантрианца Вильгельма Виндельбанда у мыслителей Серебряного века. Хайдеггер спорит с неокантрианцем Кассирером. Но причем здесь Вл. Соловьев? Дело в том, что Соловьев, так же, как и Хайдеггер, преодолевает философию Канта через ее *онтологическое преобразование*. Темы свободы и логики истины также являются центральными в философии Соловьева, только обсуждались они гораздо раньше, поэтому в отечественной философии в начале прошлого века преодоление Канта осуществляется через обращение к Вл. Соловьеву как к мыслителю, который преодолевает Канта через онтологическое преобразование посредством идеи *всеединства* и *софиологии*. Но Вл. Соловьев предлагает и другое направление преодоления Канта, такое же, по которому пойдет и немецкая философия именно в неокантрианстве, отказываясь от онтологии, – это эстетическое преодоление, посредством обоснования *пересоздания* реальности в творчестве, свободной теургии. По этому пути пойдут русские неокантрианцы, в первую очередь Ф.А. Степун. Идею отрицания бытия и его пересоздания в творчестве будет обосновывать и

¹См.: Литвинский В.М. Комментарии к семинару «Мартин Хайдеггер – Эрнст Кассирер» // Фауст и Заратустра: сб. статей: пер. с нем. СПб.: Азбука, 2001. С. 307 [1].

²Литвинский здесь кратко передает изложение Р. Сафранского в книге: Safranski R. Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. München: Hanser, 1994. S. 221–223 [2].

Н.А. Бердяев. Таким образом, в творчестве Вл. Соловьёва прослеживаются два направления, которые у Хайдеггера определяются как позиции, содержащие основной пункт преткновения философии XX века. Каковы эти позиции? С одной стороны, Кассирер говорит о том, что «неокантианство следует рассматривать в функциональных терминах, а не как субстанциальную сущность. По существу, это не философия в виде системы доктрин, а определенный способ постановки философских вопросов» (курсив наш. – Ю.М.) [3, с. 130]. С другой стороны, Хайдеггер предлагает онтологическое преобразование философии Канта. Он, характеризуя общую черту неокантианства и называя имена его представителей Когена, Виндельбанда, Риккерта, Эрдмана, Рилья, отправляет читателя к истокам этого течения, одним из которых «является то затруднение философии, когда она столкнулась с вопросом, что же осталось у нее из всей совокупности познания. Казалось, что осталось только это *познание* науки, а не того, *что существует*. Эта перспектива определила все движение “назад к Канту”» (курсив наш. – Ю.М.) [3, с. 130]. И Хайдеггер предлагает свое толкование Канта: «На Канта стали смотреть как на теоретика физико-математической эпистемологии. Тем не менее Кант никогда не намеревался предложить теорию естествознания. Его намерением было *показать проблему метафизики как онтологии* (курсив наш. – Ю.М.)» [3, с. 130]. Свою задачу Хайдеггер видит «в том, чтобы конструктивно интегрировать это положительное ядро его “Критики чистого разума” с такой онтологией. Благодаря моей *онтологической интерпретации* кантовской “Диалектики”, – утверждает Хайдеггер, – я, думаю, могу показать, что проблема “бытия” является в действительности позитивной проблемой “Трансцендентальной Логики”, хотя кажется, что она присутствует там только в негативной форме» (курсив наш. – Ю.М.) [3, с. 130]. Может показаться, что Хайдеггер не включает в решение им проблемы онтологии позицию Гегеля, но в данном случае это связано с концентрацией проблематики вокруг Канта, из которой выводится возникшее противостояние. Мы так же не станем затрагивать здесь влияние Гегеля на Соловьёва.

То, что в неокантианстве, по существу, происходит отказ от онтологии, формулирует Бердяев, критикуя книгу Виндельбанда «Прелюдии». Н.А. Бердяев начинает с констатации того, что сделал Виндельбанд, который, по его мнению, модернизировал Канта и очистил его от «проблематических и хлопотливых “вещей в себе”, от тайны трансцендентного бытия» и оставил только «нормы, ценности», только «сам разум»³. Суть переворота, произведенного Кантом, Виндельбанд, по мнению Бердяева, видит в том, что «всякое знание, и философское знание, не есть учение о бытии, о сущем, об объективной действительности, о реальном, а лишь учение о самом разуме, о нормальном сознании», то есть в «разрыве с реалистическим пониманием познания, с допущением трансцендентного бытия, как предмета познания, со всякой онтологией»⁴. Таким образом, конста-

³ См.: Бердяев Н.А. Кризис рационализма в современной философии (Виндельбанд. Прелюдии) // Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis*. Опыт философии, социальные и литературные (1900–1906 г.). СПб.: Издание М.В. Пирожкова, 1907. С. 292 [4].

⁴ Там же.

тирует Бердяев, «разуму противостояло великое ничто». Виндельбанд решает исходную гносеологическую проблему отношения бытия и познания упразднением бытия «и ищет противоядие против субъективизма и солипсизма в нормативности мышления, разума»⁵. Такое решение «умерщвляет бытие, ведет к иллюзионизму и нигилизму, несет с собой дух небытия»⁶. Быть неокантианцем означает, по существу, не решать проблем бытия, онтологии.

Ф.А. Степун, один из самых известных неокантианцев в России, дает очень емкую характеристику того, что дало толчок к обращению к трансцендентализму и философии Канта, а также и основного направления его дальнейшего развития или преодоления: «Что же, в сущности, сделал Кант? Говоря кратко, он превратил трансцендентное в трансцендентальное, он переложил горизонт философии так, что абсолютное осталось как бы за ее горизонтом. (Этим своим шагом он решительно ушел от рационализма, ибо окончательно *изъял абсолютное* из ряда *рационально познаваемых* предметов.) (курсив наш. – Ю.М.)» [5, с. 715]. И далее: «Неокантианство ... усилило иррациональный момент классической системы. ... оно разомкнуло законченный круг категорий и начало вытягивать его в бесконечную спираль» [5, с. 716–717] – произошло, по замечанию Рихарда Кронера, ученика Виндельбанда, «превращение проблем бытия в проблемы ценностей»⁷. То, что неокантианцы в России осознают недостаток в онтологии, демонстрирует Степун, который обращается именно к Соловьеву для включения в свои философские построения положительного всеединства. Соловьев действительно начинает построение своей системы с понятия «бытия», за что его критикует Е.Н. Трубецкой: «Из чистого понятия „бытия“ невозможно вывести ту троичность отношений, которая, по Соловьеву, составляет свойство всякого живого существа. Что живое существо не только есть, но есть *для себя* и *наслаждается* своим бытием, – об этом мы знаем *из опыта, из наблюдения* над живыми и сознающими себя существами. Из чистого понятия “бытия” эти свойства живого существа никакими рассуждениями выведены быть не могут» [7, с. 318]. Решение, по Трубецкому, состоит в том, что необходимо начинать не с бытия, а с опыта и самонаблюдения *индивидуального* сознания. В отличие от Соловьева, для которого принцип «всеединого сущего» был основным, Трубецкой утверждает: «...истина есть *всеединое сознание, а не всеединое сущее*»⁸.

Вернемся к Хайдеггеру, который также начинает с бытия, а не с сознания, и обосновывает необходимость такого начала. Он указывает на самодостаточность разума и в то же время его связь с существованием у Канта: «Для Канта разум человека автономен и самодостаточен; он не может вырваться как в мир абсо-

⁵ См.: Бердяев Н.А. Кризис рационализма в современной философии (Виндельбанд. Прелюдии). С. 293.

⁶ Там же. С. 294.

⁷ См.: Kroner R. Kritizismus und erkenntnistheoretische Resignation // Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg. 1. bis 5. September 1908. Hrsg. v. Th. Elsenhans. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1909. S. 827 [6].

⁸ См.: Трубецкой Е.Н. Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М.: Путь. Издание автора. Тип. «Русская печатня», 1917. С. 321 [8].

лутного и вечного, так и в мир предметов. Эта “промежуточность” типична для практического разума. Кантовскую этику нельзя понять правильно, если не уяснить эту внутреннюю связь закона существованием. Верно, что в законе есть что-то такое, что выходит за сферу ощущений. Тем не менее остается вопрос: какова *внутренняя структура самого существования*, является ли оно конечным или бесконечным? Вот вопрос, который вводит в суть проблемы. Именно в том, что выбрать для конституирования бесконечного, раскрывается характер конечного» (курсив наш. – Ю.М.) [3, с. 132–133]. Таким образом, выбор определяет, задает предмет, но конституируется предмет через а priori, с чем никак не соглашается Е.Н. Трубецкой, настаивая на опыте. Соловьев, как мы знаем, делает свой выбор – это учение о св. Троице, триединство, из которого он стремится вывести всеединство.

Уточняя конституирование бытия, Хайдеггер отсылает к Канту, у которого это «воображение схематизма *exhibitio originaria* (первоначальное изображение. – Ю.М.), и это “порождение”, хотя в одном смысле оно творческая способность, есть также *exhibitio* и, таким образом, зависит от того, что оно берет себе. Таким образом, человек никогда не является абсолютным и бесконечным в творении самого бытия, но лишь постольку, поскольку он вовлечен в его постижение. Это бесконечное онтологического существенно связано с опытом онтического» [3, с. 133]. Таким образом, решение Хайдеггера – это вовлеченность в постижение бытия, а не его творение. И в этом пункте его позиция расходится и с Соловьевым, и с неокантианцами. Хайдеггер, указывая на универсальную способность к творчеству, которая реализуется индивидуально, видит свою задачу в выявлении *внутренней* структуры бытия, подобно тому, как Кант выявил трансцендентальные категории мышления. Он так же, как и Кант, выносит за горизонт тему Бога: «Онтология есть указатель конечного: здесь нечего делать Богу»⁹. Можно дать разъяснения пониманию «экзистенции» и «быть» самого Хайдеггера: «b) „Экзистенция“ фундаментально-онтологическая (*fundamentalontologisch*), то есть соотнесена с истиной самого бытия, и только так! быть; c) это значит не трансцендентально-философское (*transzendental-philosophische*) направление критического кантовского идеализма» [9, р. 440]. Хайдеггер расстраивает структуру бытия, вводит «экзистенциально-онтологическую» (*existenzial-ontologische*) его трактовку и раскрывает в нем «экзистенциальные конституции» (*existenziale Konstitutionen*). Для их обозначения он разрабатывает собственную экзистенциальную терминологию, вводя термины «при-сутствия», «со-бытия», «бытия-в-мире», использует антропологическую, но безликую терминологию: «повседневность», «говорят», «любопытство», «заброшенность», «бытие-к-смерти» и т.д. Свою онтологию он строит, опираясь на феноменологию, вовлекая тем самым в структуру бытия переживания, что не делает Соловьев, который обращается к идее Софии. Его софиология призвана стать посредником, соединяющим мышление и душу с космосом и Абсолютом. Соловьев разрабатывает метафизику *одохотворенного* софийного космоса и через нее возвращает трансцендентное в филосо-

⁹ См.: Мартин Хайдеггер – Эрнст Кассирер. Семинар // Фауст и Заратустра: сб. статей: пер. с нем. СПб.: Азбука, 2001. С. 133 [3].

фию. Идея Софии близка к пониманию «народной души» у Виндельбанда, но, в отличие от последней, она мыслится Соловьевым с позиции ее онтологического статуса, она преодолевает отрыв сознания от бытия, решая трудности неокантианства, и связывает онтологию с русской мыслью. Именно через софиологию и идею всеединства Вл. Соловьева русские неокантианцы и их оппоненты и предпримут онтологическое и эстетическое преодоление философии Виндельбанда. Виндельбанд превозносит роль личности философа в осознании ценностей культуры и их объединении в мировоззрении. Идеи реализуются только тогда, когда они *осознаются*, являясь результатом мыслительной деятельности философа, который, в отличие от остальных мыслящих существ, осмысливая весь объем имеющейся литературы, своей «духовной одаренностью и энергией характера в состоянии найти *объединяющую взаимосвязь своих* представлений посредством *собственных* усилий мысли» (курсив наш. – Ю.М.)¹⁰. Как неокантианец Степун, так и неохристианский мистик Бердяев в дальнейшем будут развивать именно это положение Виндельбанда, подчеркивая, что в космосе роль творца ценностей и форм культуры исполняет философ, «возвещая человечеству» с точки зрения вечности новые моменты Абсолютного, создающиеся «свободно творящей мощью человеческого духа»¹¹.

**Софиология и свободная теургия Вл. Соловьева
как посредники онтологического и эстетического преодоления ценностной
теории мировоззрения**

Идея Софии, ее философская разработка, призвана не только соединить действительность с точки зрения вечности, вернуть трансцендентное и реальность как одухотворенность в горизонт философии, но и связать с ними индивидуального субъекта. Соловьев мыслит Софию как «второе произведенное единство, противостоящее первоначальному единству божественного Логоса, [которое] есть, как мы знаем, душа мира или идеальное человечество (София), которое содержит в себе и собою связывает все особенные живые существа или души» [11, с. 140]. Сущность Софии заключается в достижении полноты бытия: «Представляя собою реализацию божественного начала, будучи его образом и подобием, первообразное человечество или душа мира есть вместе и единое и все; она занимает посредствующее место между множественностью живых существ ... и безусловным единством Божества... Как живое средоточие или душа всех тварей и вместе с тем реальная форма Божества – сущий субъект тварного бытия и сущий объект божественного действия;...всеединое человечество или душа мира есть существо двойственное: заключая в себе и божественное начало и тварное бытие, она не определяется исключительно ни тем, ни другим и, следовательно,

¹⁰ См.: Windelband W. Was ist Philosophie? (Über Begriff und Geschichte der Philosophie) // Windelband W. Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie. Freiburg i. Br.-Tübingen: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1884. S. 49 [10].

¹¹ См.: Степун Ф.А. Открытое письмо Андрею Белому по поводу статьи «Круговое движение» // Кант: pro et contra СПб.: РХГИ, 2005. С. 717 [5].

пребывает свободно...» [11, с. 140]. Как свободное существо, София может избрать направление своего стремления: сохранить свое единство с высшим, божественным началом, или же отпасть от него, утвердив себя вне Бога и вместо Бога. Сделав выбор, душа мира «ниспадает из всеединого средоточия Божественного бытия на множественную окружность творения, теряя свою свободу и свою власть над этим творением.....всемирный организм превращается в механическую совокупность атомов»¹², в мир зла, разъединения и страдания. Учением о Софии Соловьев решает проблему действительности, которая возможна и конституируется только через нее. Она также связывает мир и индивида и объясняет несовершенство мира падшестью Софии. Мир, по Соловьеву, находится не в истине, и выход из него возможен только через его пересоздание, что, по Соловьеву, является эстетической задачей. Познание же мира как всеединства осложнено его искаженностью, ложностью. Соловьев пишет: «...уже один тот основной факт, что мир, в котором мы существуем, вместо того чтобы быть реализацией нашего глубочайшего божественного существа, есть для нас мир внешний и чуждый, очевидно, означает, что в нашей действительности нет истины, что мы живем не в истине, а потому и не познаем истину. Конечно, истина вечно есть в Боге, но поскольку в нас нет Бога, мы и живем не в истине: не только наше познание ложно, ложно само наше бытие, сама наша действительность» [12, с. 351–352]. Тема логики истины, ее отношения к бытию ставится и Хайдеггером в центр философии, как это отмечалось выше. Он пишет: «Сама истина наиболее глубоко совпадает со структурой трансценденции, потому что существовать – значит существовать в качестве бытия, которое открыто другим так же, как себе. Мы существа, которые открывают себя [другим] существам. Удерживать себя в открытости бытия есть то, что я называю “быть в истине”. Но я иду дальше: благодаря конечности этого способа человеческого “бытия-в-истине” оно есть также “небытие-в-истине”. Неистинность наиболее глубинное свойство существования» [3, с. 133]. Преодоление неистинности существования не является задачей Хайдеггера, ее ставит Соловьев: «...для истинной *организации знания* необходима *организация действительности*. А это уже есть задача не познания, как мысли воспринимающей, а мысли созидющей или творчества» [12, с. 352]. Завершающим элементом выстраиваемой схемы является формулировка задачи искусства, которая «в полноте своей, как свободной теургии, состоит ... в том, чтобы *пересоздать* существующую действительность, на место данных внешних отношений между божественным, человеческим и природным элементами установить в общем и частностях, во всем и каждом, внутренние органические отношения этих трех начал» (курсив наш. – Ю.М.) [12, с. 352]. Здесь мы сталкиваемся с противоречием системы Соловьева: с одной стороны – софийность мира, обеспечивающая соотнесенность его с божественным бытием и действительностью (онтологию) и связь с индивидом, с другой – несовершенство действительности, разрешаемое только пересозданием, то есть отказом от

¹² См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева; под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. 3. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1912. С. 142 [11].

сущего и тем самым от софийности. Противоречие системы Соловьева предоставляет возможность различного ее преодоления: с одной стороны – развивать метафизику и онтологию всеединства, усиливая значение индивидуального, убежденности и веры, с другой – обосновывать пересоздание реальности, видеть реальность как результат свободного культурного творчества.

В эстетическом преодолении Степун уходит от темы народной, *общей души* и развивает идею «*поэтически содрогнувшегося*» индивидуального сознания философа-поэта (см. «*dichterisch erschüttertes Bewusstsein*» у Штефана Георге)¹³, способного соприкоснуться с вечностью. Именно *разрыв* между *установкой нормального сознания и создаваемыми, существующими общими нормами, идеалами культуры* станет камнем преткновения и слабости русских неокантианцев, которые даже не будут говорить о народной душе и общем сознании, а сделают ударение, в первую очередь, на ценностях культуры, порождаемых творческим индивидуальным сознанием поэта-теурга, или философа. Если введение понятия «нормальное сознание» Виндельбандом должно было преодолеть солипсизм, на что указывает Бердяев, то отказ от него и от понятия «народная душа» возвращает солипсизм и усиливает релятивизм создаваемых форм культурного космоса. Степун, хотя и понимает, что проникновение ко всеохватывающей целостности возможно только в религиозности, «в теоретической философии, – как замечает Д.И. Чижевский, подписавшись псевдонимом Прокофьев, в отзыве на книгу Степуна «Жизнь и творчество», – под маской романтической формы – возвращается к трансцендентальной философии, к “сознанию границ”»¹⁴, свойственному критицизму и означающему для Степуна невозможность проникнуть к *ядру личности*, в котором «дано подлинное всеединство, каким никогда не может быть и стать никакое объективированное, “предметное” единство»¹⁵.

Результат философских поисков Соловьева и Степуна оказывается одинаковым: оба считают преодоление несовершенства мира эстетической задачей, оба видят ее решение в пересоздании действительности. Пересоздание означает отказ от существующей реальности. Разница позиции Степуна по отношению к Соловьеву состоит в том, что Степун более радикально отрицает реальность, видит умаленность, ошибочность всякой культуры, что и неудивительно в эпоху нигилизма и усиливающегося кризиса культуры в начале прошлого столетия.

Соловьев – это и есть свобода. Адвокат свободы философии Соловьева в Германии

Русская философия присутствует в Германии в лицах отдельных мыслителей и в общих темах. *Владимир Соловьев* и его творчество – связующее зве-

¹³ См.: Kolk R. Das schöne Leben. Stefan George und sein Kreis in Heidelberg // Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der «geistigen Geselligkeit» eines «Weltdorfes»: 1850–1950. Hrsg. von H. Treiber und K. Sauerland. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995. S. 319 [13].

¹⁴ См.: Прокофьев П. (Чижевский Д.И.) [Рец. на:] Ф. Степун. Жизнь и творчество. Берлин, 1923. С. 252 // Степун Ф.А. Жизнь и творчество. Избранные сочинения. М.: Астрел, 2009. С. 713 [14].

¹⁵ Там же. С. 711.

но этого присутствия. Трудно найти в Германии исследование какой-либо темы, философской системы и даже поэзии, в котором бы не затрагивалось наследие Вл. Соловьева. «Бесспорно, – пишет один из самых известных исследователей творчества Соловьева в Германии, Людвиг Венцлер, – что труд Соловьева представляет собой такой уровень и вес, что ему также в рамках всей европейской истории духа полагается выдающееся значение» [15, р. 14]. Особенно следует выделить то, что Венцлер *опровергает* расхожую в России критику Соловьева Л. Шестовым и В.В. Зеньковским (начало которой было положено еще Е.Н. Трубецким) за его «сильную рационалистическую струю» и, как следствие, отказ от свободы в пользу разума и, таким образом, ограничение и даже отказ от свободы индивида. В первую очередь, Венцлер обращает внимание на то, что в трудах Соловьева мы не находим «понятийного определения свободы в узком смысле» по той причине, что «свобода составляет смысл бытия в его целостности, поэтому и ее “понятие” может быть найдено только в понимании и истолковании, проходящих через всю совокупность действительности и в особенности в сфере истории»¹⁶. Отсутствие строго понятийного, рационального определения свободы свидетельствует о ее присутствии в мышлении, и не только у самого Соловьева, который в своих статьях для философского словаря, как отмечает Венцлер, «неслучайно» отсылает при определении свободы в разделе «Свобода воли» к другим своим статьям: «Этика», «Теодицея», «Зло». Только в совокупности всех человечески-нравственных отношений и всей истории, а также и в отношении к Богу необходимо говорить как о свободе, так и о зле. Эти указания на различные аспекты и проблемы, возникающие в различных сферах, на взаимосвязи, которые приводят к их взаиморазъяснению, осуществляются без того, чтобы «эти взаимосвязи изначально систематически и сознательно были разработаны Соловьёвым»¹⁷.

Следующий существенный момент в расхождении понимания творчества Соловьева в России и Германии связан с тем, что Венцлер удостаивает Соловьева называться, прежде всего, «пророческим *мыслителем* и *адвокатом свободы*». Эта оценка, по его мнению, должна быть сохранена и по отношению к острой критике Соловьева Л. Шестовым, который упрекает первого в том, что он сделал человека «пленником разума»: «Хотя он всегда твердил, что больше всего на свете он любит свободу, человеческая свобода на самом деле казалась ему страшным чудовищем... Соловьёв, как мы знаем, всеми силами добивался того, чтоб отнять у человека его свободу, доказывая ему, что он не может преодолеть самоочевидности и обязан видеть свое назначение в покорности правилам»¹⁸. Для Венцлера такая критика представляется сильно «преуве-

¹⁶ См.: Wenzler L. Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. Freiburg-München: Alber, 1978. S. 359 [15].

¹⁷ См.: Ibid. S. 360.

¹⁸ Венцлер цитирует из работы Л. Шестова «Умозрение и Апокалипсис (Религиозная философия Вл. Соловьёва)» по немецкому изданию: Schestow L. Spekulation und Apokalypse. Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjows // Schestow L. Spekulation und Offenbarung. Essays und kritische Betrachtungen. Deutsch von H. Ruoff. Hamburg-München: Heinrich Ellemann, 1963. S. 131 [16].

личной, если же совсем не обоснованной». Основанием же для упреков является ряд утверждений Шестова, которые Венцлер характеризует как «одно-сторонне-абстрактное» понимание «отношения между разумом и откровением так же, как и между индивидуальной свободой и общими нормами и образованиями этой свободы. Шестов утверждает безусловное и непреодолимое *противоречие* между человеческим разумом и Божественным откровением»¹⁹, а попытку оправдать веру и религию разумом считает «приведением их на суд разума» и тем самым разрешением откровения в спекуляции и сведением его к ничто. По такой же логике непреодолимости противоречия между индивидуальной свободой и идеями или историческими необходимостями, Шестов утверждает, что Соловьев пожертвовал человеческой свободой в угоду общим и необходимым норм и идеи единства²⁰. Венцлер в свою очередь указывает на то, что Шестов не видит взаимонеобходимости этого отношения, которое не может быть разрешено или снято одной из сторон. Шестов даже не допускает, что «человеческий разум, как ищущий и вопрошающий разум, мог бы представлять собой уже первоначальный образ Богом-начатого-бытия (des Von-Gott-angegangenen-Seins)» [15, p. 364]. Венцлер соглашается, что Соловьев специально не тематизирует проблему «как мыслить свободу», но, и здесь Венцлер делает существенное замечание, Соловьев «пережил» свободу в своем опыте философского творчества таким образом, что «его наследие представляет *drama libertatis*. В этой *drama libertatis* Соловьев боролся за то, чтобы его мысли о свободе не стали пленниками его собственных тенденций... Происходящая свобода и заодно, тем самым, происходящая история, как собственно образ свободы, исходит из того источника, который *не* находится в том, что может предложить разум мыслителю»²¹. Такое видение у Соловьева связано с тем, что он изначально основоположением разума признавал веру.

В критике Соловьева часто ссылаются и на положения Зеньковского, которые также оспариваются Венцлером. Не предлагая определения свободы, а описывая «свободу в ее происхождении, в образах ее исполнения», Соловьев, как считает Венцлер, «указывает» на то, что «свобода *не есть предмет*, не есть предмет ни *внутри* системы, ни *противоположно* мышлению, а является *состоянием* и *способом* происходящего действительности в целом; на самом деле Соловьев ни в коем случае не только не “остаётся в плену монистической концепции”, – как это утверждает Зеньковский²², – а именно потому, что он переживает границы и апории мышления в обращении со свободой и с этими трудностями бо-

¹⁹ См.: Wenzler L. Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. Freiburg-München: Alber, 1978. S. 363.

²⁰ Венцлер ссылается на следующие страницы указанной работы Шестова (Shestov L. Spekulation und Apokalypse. Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjows): S. 1, 70, 71, 95–96, 98–100, 105, 109, 112–113.

²¹ См.: Wenzler L. Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. Freiburg-München: Alber, 1978. S. 365.

²² Венцлер ссылается на: Зеньковский В.В. Идея всеединства в философии Владимира Соловьева // Православная мысль. 1955. № 10. С. 57 [17].

рется, <он> образует *новую возможность мышления* свободы: мышление, которое больше не понимает себя как реконструкцию и овладение своим предметом, а как захваченное самим происходящим на службу свободы и посредством этого само превращающееся в момент происходящей свободы» [15, р. 366]. Трактовка свободы у Соловьева близка к ее пониманию у Хайдеггера, так мы замыкаем круг рассуждений о Соловьеве. Хайдеггер задается вопросом: «"Как возможна свобода?" Бессмысленный вопрос, так как свобода не является просто другим объектом, который должен быть встречен теоретическим познанием. Ей можно посмотреть в лицо только в процессе философствования. Все это может значить только, что нет и не может быть какой бы то ни было свободы иначе как в актах освобождения. Единственный верный для человека способ обрести свободу состоит в этом освобождении свободы в человеке» [3, с. 135]. Соглашаясь с толкованием Людвигом Венцлером понимания свободы Соловьевым, можно утверждать, что «личность и творчество Соловьева – это и есть свобода». Я думаю, что в лице немецкого исследователя Соловьев нашел адвоката, отстаивающего наличие свободы в его философии, что упорно оспаривается отечественными исследователями его творчества.

Список литературы

1. Литвинский В.М. Комментарии к семинару «Мартин Хайдеггер – Эрнст Кассирер» // Фауст и Заратустра: сб. статей: пер. с нем. СПб.: Азбука, 2001. С. 307–310.
2. Safranski R. Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. München: Hanser, 1994. 520 s.
3. Мартин Хайдеггер – Эрнст Кассирер. Семинар // Фауст и Заратустра: сб. статей: пер. с нем. СПб.: Азбука, 2001. С. 130–141.
4. Бердяев Н.А. Кризис рационализма в современной философии (Виндельбанд. Прелюдии) // Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906 г.). СПб.: Издание М.В. Пирожкова, 1907. С. 290–304.
5. Степун Ф.А. Открытое письмо Андрею Белому по поводу статьи «Круговое движение» // Кант: pro et contra СПб.: РХГИ, 2005. С. 710–722.
6. Kroner R. Kritizismus und erkenntnistheoretische Resignation // Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg. 1. bis 5. September 1908. Hrsg. v. Th. Elsenhans. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1909. S. 823–828.
7. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С. Соловьева. М.: Издание автора. Товарищество тип. А.И. Мамонтова, 1913. Т. 1. 631 с.
8. Трубецкой Е.Н. Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М.: Путь: Издание автора. Тип. «Русская печатня», 1917. 335 с.
9. Heidegger M. Anhang. Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors // Heidegger M. Sein und Zeit. Mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang. 17. Auflage (Unveränderter Nachdruck der fünfzehnten, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehenen Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang). Tübingen: Niemeyer, 1993. S. 439–445.
10. Windelband W. Was ist Philosophie? (Über Begriff und Geschichte der Philosophie) // Windelband W. Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie. Freiburg i. Br.-Tübingen: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1884. S. 1–53.
11. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева / под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. 3. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1912. С. 1–181.

12. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 2 / под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», б/д [1911]. С. V–XVI. 1–370.
13. Kolk R. Das schöne Leben. Stefan George und sein Kreis in Heidelberg // Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der «geistigen Geselligkeit» eines «Weltdorfes»: 1850–1950. Hrsg. von H. Treiber und K. Sauerland. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995. S. 310–327.
14. Прокофьев П. (Чижевский Д.И.) [Рец. на:] Ф. Степун. Жизнь и творчество. Берлин, 1923. С. 252 // Степун Ф.А. Жизнь и творчество. Избранные сочинения. М.: Астрел, 2009. С. 711–714.
15. Wenzler L. Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. Freiburg-München: Alber, 1978. 463 S. (Symposion, Bd. 59).
16. Schestow L. Spekulation und Apokalypse. Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjows // Schestow L. Spekulation und Offenbarung. Essays und kritische Betrachtungen. Deutsch von H. Ruoff. Hamburg-München: Heinrich Ellemann, 1963. S. 34–136.
17. Зеньковский В.В. Идея всеединства в философии Владимира Соловьева // Православная мысль. 1955. № 10. С. 45–59.

References

1. Litvinskiy, V.M. Kommentarii k seminaru «Martin Khaydegger – Ernst Kassirer» [Commentaries on the seminar «Martin Heidegger – Ernst Cassirer»], in *Sbornik statey «Faust i Zaratustra»* [Collection of works «Faust and Zarathustra»], Saint-Petersburg: Azbuka, 2001, pp. 307–310.
2. Safranski, R. Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, München: Hanser, 1994. 520 p.
3. Martin Khaydegger – Ernst Kassirer. Seminar [Martin Heidegger – Ernst Cassirer. Seminar], in *Faust i Zaratustra: sbornik statey* [Faust and Zarathustra: collection of works], Saint-Petersburg: Azbuka, 2001, pp. 130–141.
4. Berdyaev, N.A. Krizis ratsionalizma v sovremennoy filosofii (Vindel'band. Preljudii) [The crisis of rationalism in modern philosophy (Windelband. Preludes)], in Berdyaev, N.A. *Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskie, sotsial'nye i literaturnye (1900–1906 g.)* [Sub specie aeternitatis. Philosophical, social and literary essays (1900–1906)], Saint-Petersburg: Izdanie M.V. Pirozhkova, 1907, pp. 290–304.
5. Stepun, F.A. Otkrytoe pis'mo Andreyu Belomu po povodu stat'i «Krugovoe dvizhenie» [Open letter to Andrei Belyj on the occasion of the article «Circular movement»], in *Kant: pro et contra*, Saint-Petersburg: RKhGI, 2005, pp. 710–722.
6. Kroner, R. Kritizismus und erkenntnistheoretische Resignation. Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg. 1. bis 5. September 1908, Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1909, pp. 823–828.
7. Trubetskoy, E.N. *Mirosozertsanie Vl.S. Solov'eva* [The worldview of V.I.S. Soloviev], Moscow: Izdanie avtora Tovarishhestvo tip. A.I. Mamontova, 1913, vol. 1. 631 p.
8. Trubetskoy, E.N. *Metafizicheskie predpolozheniya poznaniya. Opyt preodoleniya Kanta i kantianstva* [The metaphysical presuppositions of knowledge. An attempt to overcome Kant and Kantianism], Moscow: Put': Izdanie avtora Tip. «Russkaya pechatnya», 1917. 335 p.
9. Heidegger, M. Anhang. Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors, in Heidegger, M. Sein und Zeit. Mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang, 17. Auflage (Unveränderter Nachdruck der fünfzehnten, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehenen Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang), Tübingen: Niemeyer, 1993, pp. 439–445.
10. Windelband, W. Was ist Philosophie? (Über Begriff und Geschichte der Philosophie), in Windelband, W. Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie, Freiburg i. Br.-Tübingen: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1884, pp. 1–53.

11. Solov'ev, V.S. Chteniya o Bogochelovechestve [Lectures on Godmanhood], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy*, t. 3 [Collected works, vol. 3], Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe Tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1912, pp. 1–181.
12. Solov'ev, V.S. Kritika otvlechennykh nachal [Critique of Abstract Principles], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy*, t. 2 [Collected works, vol. 2], Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe Tovarishchestvo «Prosveshchenie», n.d. [1911], pp. V–XVI, 1–370.
13. Kolk, R. Das schöne Leben. Stefan George und sein Kreis in Heidelberg, in Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der «geistigen Geselligkeit» eines «Weltdorfes»: 1850–1950. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995, pp. 310–327.
14. Prokof'ev, P. (Chizhevskiy D.I.) [Rets. na:] F. Stepun. Zhizn' i tvorchestvo. Berlin. 1923. S. 252 [(Review on:) F. Stepun. Life and creativity. Berlin. 1923. 252 p.], in Stepun, F.A. *Zhizn' i tvorchestvo. Izbrannye sochineniya* [Life and creativity. Selected works], Moscow: Astrel, 2009, pp. 711–714.
15. Wenzler, L. Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev, Freiburg-München: Alber, 1978. 463 p. (Symposium, Bd. 59)
16. Schestow, L. Spekulation und Apokalypse. Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjows, in Schestow, L. *Spekulation und Offenbarung. Essays und kritische Betrachtungen*, Hamburg-München: Heinrich Ellemann, 1963, pp. 34–136.
17. Zen'kovskiy, V.V. Ideya vseidinstva v filosofii Vladimira Solov'eva [The idea of all-unity in the philosophy of Vladimir Solov'ev], in *Pravoslavnaya mysl'*, 1955, no. 10, pp. 45–59.

УДК 14(47:485)

ББК 873(2Рос:4Шве)5

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ И ЭММАНУИЛ СВЕДЕНБОРГ

И.Л. ДАНИЛОВА

Центр преподавания языков в Гётеборге

Herkulesgatan, 9, Göteborg, 40273, Sweden

E-mail: irinadanilova@educ.goteborg.se

Рассматривается связь мировоззрений русского философа Вл. Соловьёва и шведского учёного, богослова и мистика XVIII в. Э. Сведенборга. Отмечается, что этому вопросу было уделено внимание в работах А.Ф. Лосева и в книге С.М. Соловьёва, где подчеркнут интерес молодого философа к мистическим идеям Сведенборга, однако вопрос об отношении Вл. Соловьёва к идеям Сведенборга на завершающем этапе творчества остался открытым. Исследуется анализ учения Сведенборга Вл. Соловьёвым в статье «Сведенборг», опубликованной в 1900 г. Выявляются основные черты, характеризующие восприятие Соловьёвым учения шведского мыслителя, подчёркивается внимание к его субъективному мистическому опыту и нравственному пафосу сведенборгианской теософии, направленной на совершенствование человечества. Утверждается, что выводы, сделанные Вл. Соловьёвым, не оставляют места для обвинения Сведенборга в шарлатанстве или сумасшествии, но раскрывают присутствующий его учению своеобразный синтез недиалектического идеализма и реализма естествоиспытателя. В заключение сопоставляются философские концепции всеединства и богочеловечества, изложенные Соловьёвым в сочинениях «Философские начала цельного знания», «Чтения о Богочеловечестве» и «Оправдание добра», с воззрениями Сведенборга. Сделан вывод о том, что Вл. Соловьёв выстраивает теории синтеза знаний, воссоединения Бога и человечества, а также преодоления зла сознательным предпочтением добра, предлагает новое, более совершенное решение проблем, волновавших Сведенборга.

Ключевые слова: *Вл. Соловьёв и Э. Сведенборг, история науки, история философии, синтез философских учений, религиозная философия, теософия, всеединство, Богочеловечество, нравственное развитие.*

VLADIMIR SOLOVYOV AND EMANUEL SWEDENBORG

IRINA L. DANILOVA

Språkcentrum i Göteborg

9, Herkulesgatan, Göteborg, 40273, Sweden

E-mail: irina.danilova@educ.goteborg.se

This article discusses the question of the relation of the worldviews of Russian philosopher V. Solovyov and the Swedish scholar, theologian and mystic of the 18th century E. Swedenborg. It is noted, that this issue was observed in the A. Losev's works and in the book of S. Solovyov, which pointed out the young philosopher's interest in the mystical ideas of Swedenborg. However, the question of the relation of V. Solovyov's ideas to Swedenborg's thoughts at the final part of his authorship remained open. The critical analysis of Swedenborg's thoughts in the article «Swedenborg» by V. Solovyov, published in 1900, is explored. The article reveals important features in the perception of Swedenborg's ideas by Solovyov, who pays tribute to his subjective mystical experience and appreciates the moral pathos of his theosophy, aimed at the improvement of Humanity. V. Solovyov does not allow thoughts for accusations to Swedenborg in deception or madness, but reveal a kind of synthesis of non-dialectical idealism and natural realism at his doctrine. In conclusion, we compare philosophical concepts of All-Unity and Divine Humanity in Solovyov's «The Philosophical Principles of Integral Knowledge», «Lectures on God-manhood» and «Justification of the Good» with the Swedenborg's ideas. It is concluded that V. Solovyov at the turn of XIX–XX centuries creates the theory of knowledge synthesis, of the reunification of God and humanity, as well as of overcoming evil by conscious preference for good, offers a new, more perfect solution to the problems that agitated Swedenborg.

Key words: V. Solov'ov and E. Swedenborg, history of science, history of philosophy, the synthesis of philosophical knowledge, religious philosophy, theosophy, All-Unity, Divine Humanity, moral development.

Вопрос о связи мировоззрений основателя русской философии всеединства Владимира Соловьёва и шведского богослова и мистика Эммануила Сведенборга представляет особый интерес для нашего исследования. Бесспорно их различие, но хорошо известен интерес Соловьёва к учению «старого теософического христианства» Сведенборга, искавшего выхода за пределы двух совершенно различных систем понимания мира: натурфилософской и традиционно-богословской. Вл. Соловьёв дал анализ и философскую оценку оригинального учения шведского теософа, указав при этом в конце жизненного пути на несовместимость своих собственных взглядов с воззрениями Сведенборга.

Владимир Сергеевич Соловьёв обладал широчайшим кругозором и уникальной творческой способностью к синтезу философских учений в трудах, касающихся вопросов философии, религии, истории и общественного развития. Идеи Эммануила Сведенборга оказали на него своеобразное влияние. Бесспорно, они были устаревшими для философа конца XIX в., но в то же время дали Вл. Соловьёву творческий импульс в 1870-е годы, о чём мы можем судить, читая его записи.

Основным материалом для анализа особенностей прочтения и оценки Соловьёвым наследия Сведенборга служат упоминания о Сведенборге в ранних работах Вл. Соловьёва и его очерк «Сведенборг», опубликованный в 1900 году в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона¹.

Нам представляется очень интересной задача показать, каким образом в очерке о Сведенборге раскрываются суть и смысл интереса Вл. Соловьёва к миропониманию шведского теософа и философии XVII века; а также, как Соловьёв, критикуя, показывает логику развития сведенборгианской «герменевтики» мироздания и отсутствие в ней собственно философии в строгом понимании философа конца XIX века.

Что касается первых отзывов Вл. Соловьёва о Сведенборге, есть два авторитетных свидетельства о том, что он изучал труды Сведенборга уже в начале 1870-х годов. Первое свидетельство – в книге С.М. Соловьёва «Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция», где приведена отрывочная запись, сделанная Соловьёвым во время первого путешествия в Лондон – Каир, то есть в период страстного увлечения молодого философа мистическим образом Софии. В этот период Сведенборг получает очень эмоциональную и субъективную оценку: «Одобряю мнение Сведенборга о ничтожестве *mentis humanae, quoad est in suo proportio* (человеческого разума самого по себе)» [2, с. 98]. И далее: «Мировой процесс безусловно необходим и целесообразен. Случайность и произвол только в человеческом невежестве. Доселе (до меня) теософические системы, обладавшие духовными основами, не имели истинной идеи мирового процесса: они или совсем игнорировали его (неоплатонизм, Сведенборг), или же допускали в нём элемент случайности и произвола (грехопадение)» [2, с. 98].

Эти высказывания вовсе не были предназначены для печати, они свидетельствуют об утверждении точки зрения Вл. Соловьёва на процесс развития идей и о поиске собственного места в этом процессе. С.М. Соловьёв в статье, посвященной жизни и творчеству Вл. Соловьёва, пишет: «Учения Бёме и Сведенборга суть полное и высшее теософическое выражение старого христианства. Положительная философия Шеллинга – есть первый зародыш, слабый и несовершенный, нового христианства, или вселенской религии вечного завета» [2, с. 99]. К третьему этапу Вл. Соловьёв относит и себя.

Другое свидетельство и оценку этого факта в контексте творческо-философской биографии Вл. Соловьёва дает А.Ф. Лосев в книге «Владимир Соловьёв и его время», анализируя философские источники, сформировавшие мировоззрение русского философа. Лосев приводит те же записи молодого философа из архива С.М. Соловьёва, но оценивает их иначе и раскрывает связь намеченных в юности прозрений с мощным развитием всей философской системы Вл. Соловьёва. Причина обращения к Бёме и Сведенборгу была в том, что классическая философия XIX века казалась тогда живому, одухотворённому интуицией уму молодого Соловьёва слишком абстрактной и формализо-

¹ В данной статье мы обращаемся к первому изданию статьи о Сведенборге: Соловьёв В. Сведенборг // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1900. Т. 29(57). С. 75–80 [1].

ванной, ему «с самого начала хотелось создать такую философию, в которой логическая и систематическая точность совмещались бы и с его интимным отношением к бытию»².

И всё же А.Ф. Лосев считает, что Вл. Соловьёв в теософии вообще не нуждался, потому что мыслил совершенно самостоятельно, но при этом мы находим нить, позволяющую понять связь теософии Сведенборга и философии Вл. Соловьёва: притяжение и интерес исходили из творческой потребности молодого философа прикоснуться к интимному, провидческому, основанному на глубокой вере в истинность божественного творения наследию Сведенборга.

Видимо, познакомившись с некоторыми произведениями Сведенборга в студенческие годы (так как в университете, по свидетельству А.Ф. Лосева³, их можно было найти), Владимир Соловьёв потом возвращался к ним по мере душевной потребности как к художественной литературе. Например, в 1887 году он сообщает А.Ф. Аксаковой, что вместо французских романов на ночь читает Сведенборга по-латыни⁴, хоть и в шутку свидетельствуя о сохранившемся и в зрелые годы интересе к шведскому теософу.

Но только в самом конце жизни Вл. Соловьёв открывает перед читателем всё своё знание и понимание наследия Сведенборга в статье «Сведенборг», именно в этой работе он отдаёт дань уважения его личности. Текст статьи свидетельствует о тщательном изучении существовавших биографических трудов о Сведенборге, написанных в XIX веке. В списке литературы к статье указано 18 ссылок на биографические исследования, принадлежащие немецким и английским исследователям: Тафелю (1845 г.), Шааршмидту (1862 г.), Маттеру (1863 г.), Уайту (1874 г.), Викинсону (1849 г.), Пакстон Худу (1854 г.), а также защитникам и критикам его религиозных воззрений: Гёрресу (1827 г.), Хидмаршу (1861 г.) и Брикману (1880 г.). Однако в большинстве случаев в библиографическом списке, к сожалению, отсутствуют названия книг и их выходные данные⁵. Строго говоря, необходима большая источниковедческая работа по уточнению данных об использованной Вл. Соловьёвым литературе и о всём процессе работы над этой статьёй.

На основе изученных биографических материалов Соловьёв подробно излагает историю жизни Э. Сведенборга, а также создаёт объективный реалистический портрет его многогранной личности. От автора требовалась, прежде всего, историческая объективность и максимально возможная точность фактов. Однако Вл. Соловьёв не избегает эмоциональной оценки и подчёркивает, что Сведенборг был очень одарённым человеком, совместившим занятия инженера, учёного-исследователя, поэта и знатока поэзии, писателя-духовидца, а в итоге называет Сведенборга самым замечательным после Якоба Бёме теософом новых времён.

² См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М.: Молодая гвардия, 2000. С. 161 [3].

³ Там же. С. 160.

⁴ См.: Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. С. 242 [2].

⁵ См.: Соловьёв В.С. Сведенборг // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. С. 80.

Жизнь Сведенборга содержала загадку, которую его биографы пытались разгадать на протяжении более двухсот лет: как могло случиться, что ум Э. Сведенборга от науки о земной эволюции форм жизни повернулся к описанию бытия небесного, жизни ангелов и демонов?

Эммануил Сведенборг (1688–1772) обладал универсальным умом, был разносторонне образован. Его отец – священник Еспер Сведберг, служил при дворе Карла XII, а позднее стал епископом в Скаре, старейшем христианском центре Швеции. Сын избрал другой путь, питая в молодости неприязнь к протестантскому богословию. Он закончил философский факультет университета в Уппсале, изучал математику, химию, астрономию и естественные науки, одним из первых начал заниматься минералогией и физиологией мозга. В молодости был на службе у короля Карла XII и писал труды по минералогии (горному делу), металлургии, по механике и строительству сухих доков, даже был членом правительства, в связи с этим занимался и экономическими вопросами.

Описывая учёные труды молодого Сведенборга, касающиеся математики, астрономии и экономики, Владимир Соловьёв приводит пять основных правил жизни, которыми руководствовался юноша: 1) часто читать Слово Божие и размышлять о нем; 2) во всем полагаться на волю Божественного Провидения; 3) во всем соблюдать требования приличия; 4) иметь всегда чистую совесть; 5) верно исполнять обязанности своей публичной службы и стараться во всем быть полезным обществу. Таким образом, Соловьёв повествует о личности сильной, преданной Богу и своему долгу общественного деятеля.

Естественно возникает вопрос, почему атмосфера научных исследований не уничтожила его мистицизма? Это было время Ньютона, золотой век экспериментов и научной эмпирики. Казалось бы, это время должно было быть отмечено рационализмом. Однако не случайно мистицизм тоже был естественным настроением среди учёных XVIII века. Химия выросла из алхимии, естествознание постепенно развилось из натурфилософии XVII века, имевшей черты магии и кабаллистики. Кроме того, абсолютно реальной была вера в привидения и спиритизм, Ньютон наряду с механикой занимался алхимией, а учитель Сведенборга инженер Польхем занимался магией⁶.

Это было переходное время, когда научные открытия ещё не выстроились в цельную картину мира, способную последовательно объяснить связь явлений природы, законов механики и движения планет, строения человеческого тела и духовно-мыслительных способностей человека. Личность Сведенборга и его ум оказались в равной степени обращены к познанию как естественных законов видимого мира природы, так и метафизических истоков всего существующего в Божественном замысле.

⁶ Об этом свидетельствуют многие биографы Сведенборга, но особенно обстоятельно анализируют связь взглядов Сведенборга с европейской наукой XVII в. Мартин Ламм и Ларс Бергквист (см.: Bergquist L. *Ansiktets ängel och Den Stora Människan*. Stockholm: Natur och kultur, 2001. С. 37–41 [4]; Lamm M. *Swedenborg. En studie över hans utveckling till mystiker och andeskådare*. Johanneshov: Hammarström & Åberg, 1984. С. 20–62 [5]).

Вл. Соловьёв очень кратко касается значения главных трудов Сведенборга, где тот предлагает свою гипотезу единства природного мира. Это «Opera Philosophica et Mineralia» (1733–1734 гг.)⁷ и «Oeconomia Regni Animalis» (1738–1741 гг.)⁸. При этом он отмечает, что в 1734 г. Сведенборг издал в Дрездене «Prodromus philosophiae rationalis», где критиковал рационализм, что тот «трактует о бесконечности – против Декарта, о цели в природе – против Бэкона, и о связи между телом и душой – против Лейбница, с его «предустановленной гармонией»», но своих положительных взглядов по этим трём вопросам не излагает⁹.

Шведский исследователь наследия Сведенборга Мартин Ламм помогает нам понять логику развития взглядов Сведенборга, преодолевшего ограниченность натурфилософии в этих трудах. В первом труде «Opera Philosophica et Mineralia» Сведенборг ещё допускает действие механического принципа, как у Декарта и Польхема, и мир представлен как запущенный Богом механизм, подчиняющийся законам механики, а начало движения коренится в Бесконечном Божественном¹⁰. В «Oeconomia Regni Animalis» все формы жизни описаны как акт Творения, как способы оформления, испробованные Богом в его небесной лаборатории, чтобы создать человека. Сведенборг одухотворил телесность, в то время как его современники – мистики Ф. Хоффман и Г.-Е. Сталь – по-старинке писали о том, что болезни приносят демоны и положение звёзд влияет на ход болезни¹¹. Согласно Ламму, Сведенборг был прогрессивен, потому что отказался от механистического принципа единства мира и утверждал «органический», идущий от Бога и одухотворённый Богом. Таким образом, Сведенборг не следовал ни за натурфилософами, ни за приверженцами механистической теории¹².

Следовательно, отношение Сведенборга к Богу и божественному творению, его вера в бессмертие души, в органическую связь минерального и животного мира с человеком и Богом не вступали в противоречие с занятиями естественными науками, потому что во всех своих научных трудах он стремился доказать истинность божественного откровения, которая утверждалась в Библии.

Вл. Соловьёв подробно описывает «замечательную душевно-телесную перемену» в Сведенборге, открывшую для него «новое, религиозное поприще, с которым преимущественно связано его имя в потомстве»¹³, когда Сведенборг был призван Христом, чтобы объяснить людям внутренний и духовный смысл писаний. Соловьёв сохраняет всё описание этого события таким, как оно изображено

⁷ По свидетельству Л. Бергквиста, в каталоге книг, принадлежавших Э. Сведенборгу, есть фолио «Opera Mineralia», изданное в Дрездене в 1734 г. (см.: Bergquist L. Biblioteket i lusthuset. Tio uppsatser om Swedenborg. Stockholm: Natur och kultur, 1996. С. 266 [6]).

⁸ М. Ламм (см.: Lamm M. Swedenborg. En studie över hans utveckling till mystiker och andeskådare. I texten begagnade förkortningar. Johanneshov: Hammarström & Åberg, 1984. С. XXII [7]) ссылается на книгу «Oeconomia Regni Animalis», изданную в Стокгольме в 1911 г.

⁹ См.: Соловьёв В.С. Сведенборг // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. С. 76.

¹⁰ См.: Lamm M. Swedenborg. En studie över hans utveckling till mystiker och andeskådare. С. 49.

¹¹ Там же. С. 45–48.

¹² Там же. С. 63.

¹³ См.: Соловьёв В.С. Сведенборг // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. С. 76.

самим Сведенборгом и передано в многочисленных биографиях. Однако добавляет, что это было в том возрасте – 57 лет, в котором впоследствии Кант создал свою «Критику чистого разума», подчёркивая тем самым, что это был возраст зрелости, когда Сведенборг как мыслитель осознаёт истинное направление своего пути, чтобы начать утверждение собственной концепции мироздания.

Это событие Соловьёв оценивает именно как акт осознания истины в жизни Сведенборга, а истина заключалась в том, что мистическое сознание Сведенборга ожидало этого качественного перехода, ибо внутренней целью его исследований было постижение божественной тайны, понимание и видение которой он излагает в «Arcana Caelestia» («Небесные тайны», 1749–1756 гг.) и в многочисленных толкованиях Апокалипсиса Иоанна Богослова.

Вера Сведенборга в свои возможности как человека и как творения Бога опиралась на убеждение, что первый человек Адам изначально обладал данной ему создателем интуицией и цельностью понимания мира, которая была отнята после грехопадения Адама¹⁴. Для него целью всех его усилий было восполнение потерянного знания и подтверждение библейского учения, а не его опровержение. И в дальнейшем он каждый день записывает свои видения и описывает общение с запредельным миром, невидимым для других.

«После “Arcana Caelestia” Сведенборг издал ряд сочинений, в которых, с постоянными ссылками на Библию и на соответствующие §§ своего главного сочинения, но уже не в форме непрерывного комментария, он излагал и разъяснял отдельные стороны и пункты своего теософского учения», – пишет Вл. Соловьёв [1, с. 77]. Он перечисляет 20 теософских сочинений Сведенборга, подробно не останавливаясь на них, но даёт им общую оценку: изо всех этих многочисленных томов можно извлечь одну своеобразную и стройную теософическую систему.

Эта система, по мнению Соловьёва, строится на следующих принципах и не лишена противоречий, происходящих от того, что прямолинейный (недиалектический) идеализм сочетается в мировоззрении Сведенборга с реализмом естествоиспытателя¹⁵:

– учение Сведенборга о предметах божественных не имело никаких книжных источников. Даже в Библии находил он основания для своих мыслей лишь при условии своего толкования, которое из них не вытекало. Следовательно, оно субъективно;

– оригинальность теософского учения Сведенборга не исключает, однако, существенных аналогий (не более того) между ним и другими известными (нам, но не ему) учениями, а именно, некоторыми системами гностицизма и особенно еврейской каббалой;

– Бог, по Сведенборгу, вечно имеет свою определенную и существенную форму, которая есть форма человеческого тела. *Бог вечно существует как Великий человек.* И при этом учение Сведенборга есть абсолютное христианство. Теософской космологии и космогонии мы у него не находим;

¹⁴ См.: Lamm M. Swedenborg. En studie över hans utveckling till mystiker och andeskådare. С. 41.

¹⁵ Далее для удобства изложения упорядочены и перечислены по пунктам основные моменты критики Вл. Соловьёва, которые в его очерке рассыпаны в тексте статьи «Сведенборг» [1].

– но всё же он раньше Канта понял и признал относительный, субъективный характер нашего пространства, времени и всего определяемого ими механического порядка явлений;

– Сведенборг различает два способа являемого бытия: *истинный*, или действительный, по которому внешняя предметность создается своим соответствием внутреннему состоянию; и *кажущийся*, или ложный способ бытия;

– источник, или рассадник, неба и ада есть земное человечество, которое, по Сведенборгу, населяет не только нашу, но и другие планеты, или земли;

– вообще учение не даёт ясного и определенного ответа на философский вопрос о первоначальном и общем происхождении земного, натурального, или внешнего, мира и о его метафизической связи с подлинно-сущим – универсальным человеком;

– сущность нравственного добра, по Сведенборгу, состоит в любви к Богу и к ближнему, а нравственного зла – в любви к своей самости и к миру. Нравственное учение Сведенборга было теологически безупречно (по отзыву, между прочим, московского митрополита Филарета), но философского решения спора между фатализмом и свободой он не дал;

– в области собственно теологии особенно замечательна у Сведенборга его замена Троицы одним Христом. Чуждый греческой философии и всякой диалектики, обладающий умом сухим и трезвым, с формально-рассудочными приемами мышления, Сведенборг не понимал умозрительных основ церковного догмата и видел в нем простое трехбожие, которое его возмущало. Но Соловьёв доказывает, что на самом деле Сведенборг, следуя библейскому учению, даже не принимая догмата о Троице, вносит в образ Христа «ту троичность в божестве, которая несомненно указывается в священных текстах. В нём соединяется Божественное как такое (*Divium*), Божественно-человеческое или Божественно-рациональное, а также Божественно-природное. Сущность воплощения состояла в том, что божественно-природный элемент в Христе вошел в наш земной мир, облекшись природно-человеческим, а затем рационально-человеческими элементами Иисуса. Дело Христа было реальным столкновением небес и ада в земном человечестве;

– обычные сношения Сведенборга с разными сферами загробной жизни, ввиду его правдивого и серьезного характера, имеют полную *субъективную* достоверность, оценка же их реального значения зависит от общих точек зрения. В некоторых случаях сам Сведенборг впадал в оценку ошибочную.

Приведённый нами анализ теософской системы Сведенборга, данный Вл. Соловьёвым, свидетельствует о серьёзном несовпадении взглядов двух философов, о критическом отношении Вл. Соловьёва в зрелый период творчества к теориям и свидетельствам Сведенборга. Более того, учение Сведенборга кажется ему достаточно субъективным и даже примитивным, оно лишено диалектики и не даёт ответа на вопрос «о первоначальном и общем происхождении земного, натурального, или внешнего, мира и о его метафизической связи с подлинно-сущим – универсальным человеком», а лишь указывает на наличие этой связи. Заметим, что в очерке ни разу не упоминается образ Софии, так как у Сведенборга его нет.

С другой стороны, критикуя Сведенборга, выполняя задачи, поставленные перед ним редакцией издания, Соловьёв совсем ничего не пишет о связи своих собственных работ с его теософией. Нам представляется, что всё же основные идеи Сведенборга *объективно созвучны* главным темам, разработанным Вл. Соловьёвым.

Если рассмотреть процесс становления философской системы, о которой мы получаем представление из «Философских начал цельного знания», мы увидим, что в 1875–1880 годы он отдавал должное мистицизму, включая его наряду с эмпиризмом и рационализмом как органическую часть в систему «синтетической» философии, или цельного знания. Тогда ему казалось, что «система цельного знания» включает свободную теософию и мистицизм имеет в общей системе взглядов первенствующее значение. «Но это мистическое знание может быть только основой истинной философии, оно ещё не образует системы синтетической философии, того, что я назвал цельным знанием», – признавал философ [8, с. 304–307]. Однако стремление Вл. Соловьёва к поиску синтеза знаний, полученных из разнородных источников, было родственно страстному желанию Сведенборга к достижению синтеза данных естественных наук и открывшейся ему мистическим путём теософской картины мира.

Представление о «цельном знании» своей эпохи сформировалось у Сведенборга к концу 1740-х годов, но оно напоминало фантастическую картину, в которой материальное сплетается с идеальным, а античный идеализм с христианством, основанным на толковании Ветхого Завета. Синтез его знаний и мистического опыта был достигнут в 1745 году после завершения работы над «*Regnum animale*» («Животное царство») и в процессе создания «*De Cultu et Amore Dei*» («Поклонение и любовь к Богу»).

Прежде всего, в основе миропонимания Сведенборга было представление о соответствиях, пронизывающих пространства небесное и земное, о том, что все земные предметы и явления имеют соответствия в небесном мире и являются символами небесного порядка¹⁶. Исследователи наследия Сведенборга едины в том, что он был хорошо знаком с неоплатонизмом и каббалой, но не следовал им, а творчески переосмыслил древние учения.

В 1744 году он начал публиковать в Лондоне «*De Cultu et Amore Dei*», где изложил свою гипотезу о происхождении планет. В 1749 году, работая над книгой «*Andliga erfarenheter*» («Духовный опыт»), он написал, что единство мира предстало ему как непрерывный поток сил, которые пронизывают всё в мире, в том числе и человеческое тело. Но если бы небесный поток (небесная энергия) воздействовал на простого человека прямо, то это бы убило человечество. Потому на небесах существует посредник – тело «Великого человека» (*Homo Maximus*), или Христа, через которое осуществляется связь небесной энергии и земного человеческого мира. Следовательно, «цельное знание» для Сведенборга было достижимо через познание отношений трёх названных компонентов: небесной энергии – *Homo Maximus* – законов земной жизни¹⁷.

¹⁶ См.: Lamm M. Swedenborg. En studie över hans utveckling till mystiker och andeskådare. С. 85–110.

¹⁷ См.: Bergquist L. Ansiktets ängel och Den Stora Människan. С. 29–54.

В вопросе о вере в созидательные силы человечества и достижения единства с Богом у Вл. Соловьёва и Э. Сведенборга тоже есть точки соприкосновения. Соловьёв, выражая своё видение гармонизации общественной жизни и развития человечества, словно завершает мысль Сведенборга о возможности воссоединения человечества и «Великого человека» через укрепление веры.

В «Чтениях о Богочеловечестве» (1881 г.) Вл. Соловьёв ставит вопрос о преодолении наступившего в его время религиозного кризиса и кризиса веры. С его точки зрения, поскольку человек способен к духовному процессу и стремится к осознанию сущности божественного промысла, он является единственным средством сознательной связи Бога и тварного мира. Следствием взаимодействия Бога и человека является весь исторический ход развития верований и мировых религий, и религиозный процесс, понятый как стремление человечества к божественной истине, остановить невозможно (Чтения 2 и 3)¹⁸. Кризис веры, настигавший человечество при исчерпанности понимания божественного Логоса в определённый исторический момент, преодолевался новым откровением, дававшим импульс для обновления богопознания в человеческом мире (Чтение 10)¹⁹.

Отдельная личность тоже имеет огромное значение в этом процессе. «Чтобы божественное начало одолело злую волю и жизнь человека, необходимо, чтобы оно само явилось для души как живая личная сила, могущая проникнуть в душу и овладеть ею; необходимо, чтобы божественный Логос не влиял только на душу извне, а родился в самой душе, не ограничивая и не просвещая, а перерождая её», – утверждает Соловьёв [9, с. 178]. Именно такое понимание лучше всего объясняет, что произошло с душой и личностью Эммануила Сведенборга, когда он пережил переворот научного мышления к пророческому дару. Следовательно, для Соловьёва опыт Сведенборга – один из ярких случаев восприятия душой человека божественного Логоса.

Эта же мысль подтверждается в «Оправдании добра» (1897 г.), написанном в последний период жизни Вл. Соловьёва, где философ уделяет большое внимание необходимому условию духовной жизни и веры – нравственной целостности личности и активному постижению на основе стремления к свободе, а также осуществлению через человеческую личность Божественного нравственного принципа. В понимании нравственного предназначения человечества взгляды Вл. Соловьёва и Э. Сведенборга исходят из одного корня: из веры в возможность единения человека и Бога, из веры в преобразование человека и человечества по воле Божией.

Для Соловьёва основа нравственного преобразования – внутренняя свобода человека в добровольном и сознательном предпочтении добра и окончательном соединении с Божественным²⁰, для Сведенборга свобода, дающая людям волю к преображению, воплощается в духовном равновесии между силами неба

¹⁸ См.: Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. Теоретическая философия. М.: Академический проект, 2011. С. 24–50 [9].

¹⁹ Там же. С. 156–177.

²⁰ См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. 8. Изд. 2. СПб., 1914. С. 200–203 [10].

и ада, а также в стремлении человека после земной смерти оказаться на небесах. Такое понимание самой возможности соединения с Богом тоже говорит о соприкосновении концепции богочеловечества у Соловьёва с идеей постижения Бога как предельного совершенства у Сведенборга и с его же идеей необходимости соединения небес с родом человеческим²¹.

И наконец, нельзя оставить без внимания сходство учений Вл. Соловьёва и Э. Сведенборга в стремлении раскрыть таинство самой жизни, представленных каждым из них на языке своего времени. А.Ф. Лосев пишет о своеобразии философской системы Вл. Соловьёва как о философии жизни: «Всю философию Вл. Соловьёва нам надо представлять как философию жизни, сконструированную в виде системы категорий с неизменной материалистической тенденцией» [3, с. 138–139]. Всё учение Э. Сведенборга тоже является высказыванием о единстве Творения, о жизни на Земле, на небесах, в аду, о единстве мира людей, ангелов и духов, регулируемых доброй волей людей, одухотворённых Божественным Провидением.

Список литературы

1. Соловьёв В.С. Сведенборг // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1900. Т. 29(57). С. 75–80.
2. Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. С. 97–105.
3. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М.: Молодая гвардия, 2000. С. 145–183.
4. Bergquist L. Ansiktets ängel och Den Stora Människan. Stockholm: Natur och kultur, 2001. С. 22–92.
5. Lamm M. Swedenborg. En studie över hans utveckling till mystiker och andeskådare. Johanneshov: Hammarström & Åberg, 1984. С. 20–110.
6. Bergquist L. Biblioteket i lusthuset. Tio uppsatser om Swedenborg. Stockholm: Natur och kultur, 1996. С. 245–270.
7. Lamm M. Swedenborg. En studie över hans utveckling till mystiker och andeskådare. I texten begagnade förkortningar. Johanneshov: Hammarström & Åberg, 1984. С. XXII–XXIII.
8. Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. 1. Изд. 2. СПб., 1911. С. 205–406.
9. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. Теоретическая философия. М.: Академический проект, 2011. С. 3–120.
10. Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. 8. Изд. 2. СПб., 1914. С. 3–511.
11. Сведенборг Э. О небесах, о мире духов и об аде. Киев, 1993. С. 112–335.

References

1. Solov'ev, V.S. Swedenborg [Swedenborg], in *Entsiklopedicheskiy slovar' Brokgauza i Efrona* [Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary], Saint-Petersburg, 1900, t. 29(57), pp.75–80.
2. Solov'ev, S.M. *Vladimir Solov'ev. Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya* [Vladimir Solovyov. Life and Creative Evolution], Moscow: Respublika, 1997, pp. 97–105.

²¹ См.: Сведенборг Э. О небесах, о мире духов и об аде. Киев, 1993. С. 291–302 [11].

3. Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Solovyov and His Time], Moscow: Molodaya gvardiya, 2000, pp.145–183.
4. Bergquist, L. *Ansiktets ängel och Den Stora Människan* [Face Angel and Homo Maximus], Stockholm, 2001, pp. 22–92.
5. Lamm, M. *Swedenborg. En studie över hans utveckling till mystiker och andeskådare* [Swedenborg. A Study of his Development to the Mystic and Spirit Watchers], Johanneshov, 1984, pp. 20–110.
6. Bergquist, L. *Biblioteket i lusthuset. Tio uppsatser om Swedenborg* [Library in Belvedere. Ten essays round Swedenborg], Stockholm, 1996, pp. 245–270.
7. Lamm, M. *Swedenborg. En studie över hans utveckling till mystiker och andeskådare* [Swedenborg. A Study of his Development to the Mystic and Spirit Watchers], Johanneshov, 1984, pp. XXII–XXIII.
8. Solov'ev, V.S. *Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya* [Philosophical Principles of Integral Knowledge], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy, t. 1* [Collected Works, vol. 1], Saint-Petersburg, 1911, pp. 205–406.
9. Solov'ev, V.S. *Chteniya o Bogochelovechestve. Teoreticheskaya filosofiya* [Lectures on Godmanhood. Theoretical Philosophy], Moscow: Akademicheskii proekt, 2011, pp. 3–120.
10. Solov'ev, V.S. *Opravdanie dobra* [Justification of the Good], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy, t. 8* [Collected Works, vol. 8], Saint-Petersburg, 1914, pp. 3–511.
11. Swedenborg, E. *O nebesakh, o mire dukhov i ob ade* [Of Heaven, of the World of Spirits and Hell], Kiev, 1993, pp. 112–335.

УДК 111:27(4)

ББК 873(4:2)6-724

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОМ БОГОСЛОВИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА И БОГОЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ МОТИВЫ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Н.И. ДИМИТРОВА

Институт исследований обществ и знаний – Болгарская академия наук
Сердика, 4, г. София, 1000, Болгария
E-mail: ninaivdimitrova@abv.bg

Предлагается сопоставительный анализ двух феноменов религиозной антропологии XX века: антропологического поворота в западноевропейском богословии второй половины XX века и русской интеллектуальной тенденции первой половины XX века. Выявляются характерные черты этих двух явлений. Исследуется присутствие антропологического акцента в обеих тенденциях как фактор метафилософии человека – одной из наиболее значительных тенденций современной философии. Кратко изложены основные положения анонимного христианства Карла Ранера, религиозной философии Пауля Тиллиха, демифологизирующего богословия Рудольфа Бульмана. Выявляется специфика русской интеллектуальной тенденции, в основу которой положена идея Владимира Соловьева о Богочеловечестве и которая состоит в постоянном подчеркивании творческой природы человека. Изложены взгляды Николая Бердяева и Семена Франка, отмечается их значимость в развитии русской философской традиции. Делается вывод, что традиционному

представлению о бесчеловечности Бога русские философы противопоставляют мысль о родстве между Ним и человеком, идею Богочеловечества, чуждую западной теологии.

Ключевые слова: религиозная антропология, западное богословие, русская религиозная философия, постхристианский мир, анонимное христианство Карла Ранера, теология культуры Пауля Тиллиха, учение В.С. Соловьёва о Богочеловечестве, трансцендентный Бог, страдающий Бог, христианский гуманизм.

THE ANTHROPOLOGICAL TURN IN EUROPEAN THEOLOGY OF THE SECOND HALF OF THE 20TH CENTURY AND THE GODMANHOOD IDEA IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY

N.I. DIMITROVA

Institute for the Study of Societies and Knowledge at the Bulgarian Academy of Sciences
4, Serdika, Sofia, 1000, Bulgaria
E-mail: ninaivdimitrova@abv.bg

The present article aims to put together two specific phenomena of the XXth century Christian anthropology – the anthropological turn in European theology of the second half of the century and the corresponding Russian intellectual trend of the first half of the 20th century. Both types of religious anthropology are briefly analyzed. The significance of the problem of man in both tendencies is explained by its ability to actually transform anthropology into a special meta-philosophy of man. Karl Rahner's Anonymous Christianity (turning Salvation in something attainable in everyday life), Paul Tillich's religious justifying of culture and Rudlof Bultmann's demythologizing theology are briefly presented. The study is focused on the ideas of Russian religious anthropology, on Vladimir Solovyov's visions about the Godmanhood and its profound impact on twentieth-century Russian thought. The author emphasizes Nikolai Berdyaev's and Simon Frank's contribution in this respect. Russian philosophers were opposed to the idea of a brutal God; they insisted on being related to Him. The author presents their meaning according to which the problem of man can be integrally posited and resolved only in the light of the idea of Godmanhood – an idea that is alien to Western theology.

Key words: *the anthropological turn instituted by European theology, Russian religious philosophy, the post-Christian world, Karl Rahner's anonymous Christianity, Paul Tillich's theology of culture, Vladimir Solovyov's conception of the Godmanhood, a transcendent God, a suffering God, Christian humanism.*

Революция в богословии, определенная Карлом Ранером в начале 60-х гг. XX века как *антропологический поворот*¹, была влиятельным интеллектуальным направлением, рассматриваемым также в качестве *метафилософии человека*. Эта переориентация традиционных теологических воззрений произошла в контексте актуальных тогда дебатов, посвященных судьбе обезбоженного, постхристианского мира.

Повышенное внимание к проблеме взаимоотношения Бога и человека принимало разнообразные формы. Многочисленные творческие усилия были направлены к одной общей цели – *теологии смерти Бога*. Неслучайно популярностью

¹ См.: Losinger A The Anthropological Turn. The Human Orientation of the Theology of Karl Rahner. New York: Fordham University Press, 2000. P. 112 [1].

стали пользоваться *новая христология* Ганса Кюнга, *теология надежды* Юргена Мольтмана, *политическая теология* Йоганна Метца, *радикальная теология* Гарви Кокса, латиноамериканская *теология освобождения*, *феминисткая богословская антропология*, позднее – *нерелигиозное христианство* Джани Ватимо и т.д.

Антропологизация богословия нашла воплощение в идеях Карла Ранера об *анонимном*, или *обыденном*, *повседневном* христианстве. Ранер стремился непосредственно отождествить христианское с человеческим, затаившим в себе (хотя и в неявном, даже скрытом виде) религиозное. Он утверждал, что Спасение достижимо не только в Церкви, но и в мире обыденности, в сфере профанного². Комментируя взгляды этого последнего «великого схоласта», Ганс Кюнг не без иронии отмечает, что «из всех еретиков и схизматиков, иудаистов, мусульман, индуистов и даже атеистов (вполне правоверных), которым согласно непогрешимо сформулированному догмату (“вне церкви нет спасения”) уготован “огонь неугасимый”, вдруг получают “анонимные христиане”, которые всем скопом принадлежат к (римско-католической) церкви и (разумеется) могут сподобиться вечного Спасения» [3, с. 165].

Такая *доступность Спасения* характерна для воззрений и еще одного из участников *антропологического поворота* – протестантского философа и богослова Пауля Тиллиха, отрицающего абсолютную греховность человека. У него смещение христианства на уровень обыденности находит выражение главным образом в его попытках сблизить сакральное и светское и в религиозном «оправдании» светской культуры, обширной области, в которой усматривается Божье присутствие.

В сущности, Тиллих предлагает вариант религиозного экзистенциализма, составляющими которого являются богословие, философия, глубинная психология³, а также, начиная с Достоевского, – литературное творчество. По словам этого немецкого философа и богослова, «с исторической точки зрения можно сказать, что экзистенциальная философия стремится вернуться к докартезианскому подходу, когда еще не была создана ужасающая бездна между “сферами” объективного и субъективного, и сущность объективного может быть обнаружена в глубине субъективности, в которой Бог наиболее близок душе» [4, с. 414].

В своих письмах из тюрьмы, опубликованных посмертно⁴, Дитрих Бонхеффер, казненный за участие в заговоре против Гитлера, выдвигает и более радикальные идеи о «светском» и «безрелигиозном» христианстве: с его точки зрения, *вневременного Бога нет* – он существует, страдая, в обезбоженном мире. Быть христианином – это значит просто быть человеком, в этом отношении мнения Бонхеффера и Ранера совпадают. В результате все более «человеческое» христианство все больше удаляется от трансцендентного и сосредоточивается прежде всего и главным образом на посюстороннем, обыденном, повседневном положении человека в

² См.: Rahner K. Anonymous Christians // Theological Investigations. Vol. VI. Baltimore: Helicon Press, 1969. P. 395–396 [2].

³ См.: Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: Юристъ, 1995. С. 321 [4].

⁴ См.: Бонхеффер Д. Сопrotивление и покорность // Вопросы философии. 1989. № 11. С. 114–167 [5].

«этом мире». Бонхеффер объясняет это так: «За последние годы я все больше научаюсь видеть и понимать глубокую посюсторонность христианства. Не homo religiosus, а человек, просто человек – вот что такое христианин, как Иисус был человеком, в отличие, скажем, от Иоанна Предтечи» [5, с. 139].

Философско-богословский экзистенциализм, со специфическим для этого типа умонастроения акцентом на *человеческом*, характерен и для Рудольфа Бульмана и его *теологии бытия-в-мире*. В своей статье об Иисусе он подчеркивает: «Бог не далек от человека, чтобы была нужна техника для приближения к нему, Бог обращается к нему в каждой конкретной ситуации, ибо каждая конкретная ситуация есть миг выбора» [6, с. 60]. Не останавливаясь на его общеизвестных попытках, направленных на *демифологизацию* новозаветных писаний, ограничимся обобщением его основной идеи – христианская Весть должна быть доступна каждому человеку: «Вера – это ответ на Весть. Вера – это отказ от собственных человеческих гарантий и готовность искать гарантии лишь в невидимом мире, в Боге. Иначе говоря, вера – это гарантия там, где никаких гарантий увидеть невозможно...» [6, с. 225–226].

Вряд ли необходимо расширять список авторов, участвующих в *антропологическом повороте*, чтобы прийти к напрашивающемуся выводу: его целью было повысить значимость земного, здешнего бытия, которым, действительно, на протяжении многовековой истории христианства часто пренебрегали и даже жертвовали – единственно во имя трансцендентного, т.е. он был реакцией на крайний трансцендентизм.

Антропологизация богословия неизбежно приводит к усилению его философской составляющей в богословских рассуждениях участвующих в этой идейной революции авторов, несмотря на различия между сформировавшими их конфессиональными традициями. В этом отношении наиболее ярким примером является творчество К. Ранера.

В духе католического синтеза естественной и благодатной истины Ранер соединяет философское знание с Откровением, результатом чего стал знаменитый *сверхъестественный экзистенциал* – предвосприятие (Vorbegriff) бытия, т.е. до-рефлексивное знание в его качестве изначальной обращенности к Богу, в качестве условия («дара») слышать Его Слово. Именно *сверхъестественный экзистенциал* (здесь нельзя не отметить специфическую амальгаму из языка Хайдеггера и богословской терминологии) превращает человека в существо, вслушивающееся в Слово (одно из фундаментальных сочинений Ранера 1942 г. «Hörer des Wortes»). Обратим еще раз внимание на то, чем в сущности является теология Ранера: *это теология Слова*, использующая, с одной стороны, экзистенциальную аналитику «Бытия и времени», а с другой – возможности, предоставляемые *мистикой* для дальнейшей имманентизации теологии. Согласно Ранеру, немецкому католику, «завтрашний» религиозный человек или будет мистиком, или его вообще не будет⁵. Мистика не «выход» к трансцендентному, она ищет божественное в глубине собственного Я.

⁵ Rahner K. Frömmigkeit früher und heute // Rahner K. Schriften zur Theologie. Zur Theologie des geistens Lebens. Fundamentale Fragen. Zürich; Köln: Benziger Verlag, 1966. S. 22.

Ранера часто называют «богословом в философии» и «философом в богословии». Для него философия есть самопонимание человеческой экзистенции, а теология – рефлексия над Откровением. Он стремился показать, как последняя отделяет из *самой себя* пространство для первой, понимаемой в качестве автономной и основной науки. При такой трактовке философы могут оставаться совершенно равнодушными к христианству, могут вообще не быть христианами, могут отрицать христианство, но «все-таки вопросы, развертывание тем, раскрытие новых горизонтов в процессе всего этого диалога содержат гораздо больше христианских элементов, чем мы, малодушные христиане, служащие больше букве, а не духу христианской философии, готовы допустить» [9, с. 79]. Это так, потому что переход от космоцентричной греческой философии к антропоцентричной трансцендентальной философии современного мира, по своему характеру и смыслу, является *христианским*. По своей глубинной природе, теология предполагает философию в качестве условия своей собственной возможности (причем предполагает ее как автономную основную науку). Человек может рапространять то, что он слышал, но то, что надо было распространить, будет услышано только по мере его внутреннего восприятия в рамках целостности его собственной духовной экзистенции: «нефилософская теология была бы плохой теологией..., а плохая теология не в состоянии выполнить свою неотменную миссию – возвешение Откровения»⁶.

Как и Ранер, Пауль Тиллих тоже посвятил отношению *философия – теология* специальный текст, который является частью его сочинения «Систематическая теология» (1955 г.). Согласно Тиллиху, философия интересуется вопросом о реальности в целом, вопросом о структуре бытия, а теология неизбежно задается тем же самым вопросом, так как то, что затрагивает нас предельным образом, должно принадлежать реальности в целом, должно принадлежать бытию. Бытие, которым занимаются соответственно философия и теология, «поворачивается» к ним разными своими сторонами: в первом случае – как «бытие в себе», во втором – как «бытие для нас». Исследуя «бытие в себе», философия, по Тиллиху, пытается «отчуждиться» от него, т.е. стремится к тому, чтобы ее взгляд был объективным и беспристрастным, в отличие от предварительно заявленной причастности теолога: «Каждый творческий философ является тайным (а иногда даже и явным) теологом. Он является теологом в той степени, в какой его экзистенциальная ситуация и его предельная забота формируют его философское видение. Он является теологом в той степени, в какой его интуиция универсального *логоса* структуры реальности как целого сформирована тем частным *логосом*, который открывается ему в его отдельном месте, обнаруживая смысл целого. Он является теологом в той степени, в какой частный *логос* активно воспринимается в пределах особого сообщества. Нет, пожалуй, ни одного исторически значимого философа, который не выказывал бы этих признаков теолога. Однако философ не посягает на то, чтобы стать теологом. Он хочет служить универсальному *логосу*. Он пытается отвернуться от своей соб-

⁶ См.: Бультман Р. Иисус // Путь. 1992. № 2. С. 80 [6].

ственной экзистенциальной ситуации (включая и свою предельную заботу) и занять такую позицию, которая была бы выше всех частных позиций, – позицию чистой реальности» [10, с. 30]. Существует однако такой тип философии, которая не только не исключает человеческую озабоченность, а, наоборот, выдвигает ее в качестве своей специфики. Это – экзистенциальная философия, и она настолько напоминает представление Тиллиха о теологии, что во многих аспектах они начинают выглядеть своеобразными двойниками. В русле этой логики рассматриваемое Тиллихом отношение *философия – теология* в ряде случаев как будто приобретает характеристики *отношения универсальная философия – экзистенциальная философия*. Если рискнуть перевести рассуждения Тиллиха о специфике отношения *философия – теология* на язык Хайдеггера, то и философии и теологии присущ онтологический характер. «Предмет» теологии не христианская вера, теология обращена к Логосу, к Слову, что ни в коем случае неравнозначно *positum* – у Хайдеггера. У Тиллиха и философское и богословское всегда и везде присутствуют одновременно⁷.

В рамках антропологической ориентации религиозной мысли, сформировавшейся в русской философии, ведущей фигурой бесспорно является Владимир Соловьев, чье идейное наследие было одним из важнейших факторов, оказавших влияние на русскую культуру в период Серебряного века. В этой связи стоит вспомнить слова Бориса Вышеславцева: «Нет сомнения в том, что огромный переворот был произведен в сознании русской интеллигенции Вл. Соловьевым. Впервые блестяще образованный русский философ и блестящий писатель заговорил о таких вопросах, которые до тех пор отбрасывались как реакционные и ненаучные» [12, с. 158].

Будучи воодушевленными идеей Богочеловечества, разработанной в творчестве Владимира Соловьева, русские мыслители высказали ряд идей, оказавшихся позднее основополагающими для западноевропейского *антропологического поворота*; а впоследствии, во время своей принудительной эмиграции, они вступили и в прямые контакты с представителями этого направления. Но русскому *антропологическому повороту* была присуща определенная, порожденная особенностями национального самосознания специфика. Ее мы и попытаемся обрисовать, сопоставляя ее с западным вариантом.

Уже первое «чтение» Соловьева о Богочеловечестве начинается с констатации, что современная религия есть вещь очень жалкая⁸. Религиозный синтез, который Соловьев стремился осуществить, был вынужден преодолевать недостатки обоих основных типов христианского исповедания – восточного и западного. Он считал, что если восточный христианский мир привязан к божественному и всячески старается его сохранять, вырабатывая в себе необходимый для этого консервативный и аскетический настрой, то западный израсходует всю свою энергию в ущерб божественной истине. Поэтому созидание Богочеловечества видит-

⁷ См.: O'Meara Th. Tillich and Heidegger. A Structural Relationship // Harvard Theological Review. 1968. № 61. P. 249–261.

⁸ См.: Соловьев В.С. Лекции за Богочеловечество. София: Дилок, 2009. С. 10.

ся Соловьеву возможным только на основе универсальной общехристианской позиции. С целью ее выработки от православия требуется усилить свое внимание к человеческому началу и изменить свое понимание диспозиции *человек – Бог*. В.С. Соловьев пишет: «Человечество обязано не созерцать божество, а само делаться божественным. ... новая религия не может быть только пассивным богопочитанием или богопоклонением, а должно стать активным богодействием, то есть совместным действием Божества и человечества ... » [14, с. 96].

Одной из возможностей преодоления бездны между Богом и человеком (со сходными представлениями столкнулись позднее и критики бартианской теологии) является отбрасывание тезиса об абсолютном всемогуществе Бога и ничтожестве человека перед его лицом. Эта идея характерна для всего интеллектуального творчества Серебряного века, стремившегося к реформированию традиционной религии. Данная ей Семеном Франком характеристика очень точна: «Одно из древнейших, самых упорных и устойчивых представлений об отношении между человеком и Богом – представление, в значительной мере определяющее ветхозаветное религиозное сознание, воспринятое христианством и в несколько иной форме характерное и для античной мысли, – есть идея о ничтожестве человека перед лицом Бога; философски выражаясь, это есть идея одновременно безусловной раздельности и между Богом и человеком и их безусловной разнородности» [15, с. 181]. Этому традиционному представлению о бесчеловечности Бога русские философы противопоставляли свое видение Его человечности, родства между Ним и человеком. Это и есть те богочеловеческие мотивы, которые были внесены в философствование Серебряного века Владимиром Соловьевым. Однако Бердяев еще тогда обратил внимание на проблематичность существования богочеловеческой идеи на протяжении истории христианства в целом: «Проблема человека может быть целостно поставлена и решена лишь в свете идеи Богочеловечества. Даже в христианстве с трудом вмещалась полнота богочеловеческой истины. Естественное мышление легко склонялось или к монизму, в котором одна природа поглощала другую, или к дуализму, при котором Бог и человек были совершенно разорваны и разделены бездной» [16, с. 8]. Согласно Н.А. Бердяеву, идея Богочеловечества чужда западной теологии; по его мнению, она специфична для русской национальной психологии. Но из-за особенностей традиционного православия, ее отчетливое осознание и разработка в рамках интеллектуального творчества начались только после Соловьева. Это и была одна из целей начавшейся во время Серебряного века *религиозной революции*, восставшей против «исторического христианства».

Вторым доказательством, с помощью которого русские мыслители (в данном тексте мы обратимся к творчеству Н.А. Бердяева и С.Л. Франка как представителей двух важнейших направлений в русской религиозной мысли – *религиозной философии* и *философии религии*) считали возможным обосновать родство между Богом и человеком, является картина Его страданий. Идея страдающего Бога, у которой столь древняя традиция, универсальна и была востребована всегда, когда человечество перетерпевало мучительные и продолжительные страдания. История XX века насыщена страданиями, в результате чего имеет место и такое явление, как *богословие после Освенцима*. В лекции

Ханса Йонаса «Понятие Бога после Освенцима» (1987 г.) идет речь именно о страдающем Боге – идея, которая выходит за рамки не только конфессионального, но и христианского воззрения: «Если что-то из того, что я сказал, имеет смысл, то он состоит в том, что отношение Бога к миру, начиная с момента сотворения и сотворения человека, без всякого сомнения содержит в себе страдание со стороны Бога...» [17, с. 57].

Как известно, Бердяев всегда утверждал *Бога страдающего и на Себя принимающего* грехи мира. Известно, что эту же идею равным образом разделял и Семен Франк. Комментируя эту сторону его философии, П. Элен утверждает: «Феноменология страдания Франка выходит далеко за границы того, что может быть “отвлеченно” получено и признано в качестве знания. В основе его толкования лежит представление о Боге, который интересуется судьбой человека не только лишь извне, но *соучаствует* в ней» [18, с. 255].

Родство человека и Бога русские философы стремились утвердить не только не признавая господствующую позицию Его по отношению к человеку и подчеркивая Его жертвенность и страдание, но и другим, гораздо более важным с точки зрения нашего исследования способом: в отличие от своих западных коллег, они не столь сосредоточены на сфере действия благодати (ее расширенного охвата), т.е. они рассматривают положение человека не по *горизонтали*, а по *вертикали*; желая сократить расстояние между человеком и Богом, они интересуются, скорее, возвышением человека. Эти их идеи нашли выражение в неустанным подчеркивании творческой природы человека, в которой именно и проявляется его богоподобие. В одном из своих последних сочинений, «Царство Духа и Царство Кесаря» (1947 г.), Бердяев пишет: «Бог рождается в человеке, и человек этим подымается и обогащается. Такова одна сторона богочеловеческой истины, она раскрывается в опыте человека. Но есть другая сторона, менее раскрытая и ясная. Человек рождается в Боге, и этим обогащается божественная жизнь. Есть нужда человека в Боге, и есть нужда Бога в человеке. Это предполагает творческий ответ человека Богу» [19, с. 29].

Бердяев был философом, для которого проблема человека бесспорно является центральной для сознания нашей эпохи; он завоевал всемирную известность благодаря своей апологии творчества, и здесь нельзя не отметить этот факт его биографии. Он был убежден, что учение о человеке как творце есть творческая задача современной мысли, творческий акт человека, в сущности, не требует оправдания; он оправдывает, а не оправдывается. С ранних лет, начиная со «Смысла творчества» (1916 г.), и до последнего своего дыхания Бердяев не уставал защищать призвание человека как творца. Таким же категорически убежденным в творческой природе человека был и Семен Франк, который оспаривал традиционное религиозное учение (имея в виду Августина и Фому Аквинского), согласно которому понятие «творец» может быть отнесено единственно к Богу. В подтверждение укажем на примечательный короткий отрывок из его книги «Реальность и человек» (1956 г.). В ней Франк определяет творчество как «активность, в которой из его души и с помощью его усилий рождается нечто *новое*, доселе небывалое. В области художественной, познавательной, нравственной, политической человек в этом смысле облада-

ет способностью к творчеству, есть творец» [14, с. 226]. А под написанным им о гении⁹ мог бы подписаться и Бердяев, который в религиозном отношении приравнивал гения к святому.

Еще одной характерной чертой русского варианта *антропологического поворота* является защита христианского гуманизма; она была результатом синтеза ренессансного гуманизма и традиционных христианских воззрений. «Мы должны, – пишет Бердяев, – утверждать творческий христианский гуманизм, гуманизм теоандрический, связанный с откровением о Богочеловечестве» [16, с. 25]. Такой же христианский гуманизм утверждал и Франк, отрицавший позиции как безрелигиозного гуманизма, так и ветхозаветного трансцендентизма. Поскольку роль христианского гуманизма в качестве доминирующей составляющей русской религиозно-философской мысли давно проанализирована многочисленными исследователями, ограничимся только ее упоминанием.

Увеличение значения философской составляющей в христианской антропологии в целом было важным результатом, достигнутым, в том числе, благодаря русскому варианту антропологического поворота. Эта новая роль философии прямо вытекала из повышенной значимости, придаваемой *человеку* в рамках отношения *человек – Бог*. Философия есть человеческий ответ Богу – так русские философы заново истолковывали средневековый афоризм *Ipsa philosophia Christus*. Анализируя неортодоксальную теологию Карла Барта, Бердяев отмечает как главное возражение, которое должно быть сделано против бартианской теологии, то, что его богосознание и богоотношение остаются ветхозаветно-библейскими, а христианство не есть религия Богочеловечности. С этим связано и понимание того, что между религиозным откровением и философией – библейская теология, совершенно свободная от всякой философии. Комментируя, в частности, книгу «*Got und Mensch*» (1930 г.) *бартианца* Эмиля Бруннера, посвященную отношениям Бога и человека, Бердяев обобщает: «Вот что непреодолимо для Бруннера, как непреодолимо ни для кого: откровение двучленно, а не одночленно, оно предполагает не только Того, Кто открывается, но и того, кому открывается, не только Бога, но и человека, и человек не может быть только пассивным слушателем в восприятии откровения, человек активно реагирует на то, что ему открывается свыше, и ему открывается в соответствии со структурой его сознания. И поскольку человек имеет активную и творческую реакцию на откоро-

⁹ Франк говорит: «Иногда гений творит *почти* просто, как безвольный медиум действующей в нем высшей силы; в других случаях художник употребляет долгие мучительные усилия, делает многократные пробы, чтобы выразить (или, что то же, – подлинно, адекватно воспринять) то, что ему дано свыше. <...> Художники, мыслители, нравственные и политические гении-творцы могут совсем не иметь религиозного опыта в точном смысле слова. Процесс творчества отличается от состояния молитвенного созерцания, предстояния души Богу или восприятия Бога. Сами художники говорят не о действии Бога, а в неопределенной форме о вдохновляющей их высшей духовной силе – о “музе” или “демоне” (в античном смысле духа, сверхчеловеческого, божественного существа). Художник (и вообще творец) не ищет и не созерцает Бога, не стремится умышленно к просветлению своей души, к ее сближению с Богом; его задача – иная, именно само творчество – создание новых форм бытия, новых воплощений идеальных начал, тающихся в его духе» [15, с. 228–229].

вение своей мыслью, ... он неизбежно имеет философию в восприятии откровения. Это связано с учением о человеке в свете идеи Богочеловечества, которое недостаточно раскрыто Бруннером и бартианской школой» [20, с. 124].

В условиях европейского духовного климата Бердяев отдает должное заслугам богословия и, точнее, его попыткам создать в своих рамках интегральную теорию человека; в то же время он подчеркивает, что «теология всегда вводила в свою сферу очень сильный философский элемент, но как бы контрабандным путем и не сознаваясь в этом»¹⁰. А соответствующей пафосу *антропологического поворота*, согласно Бердяеву, является экзистенциальная философия (религиозный экзистенциализм). Для него *экзистенциальная диалектика божественного и человеческого* была не только парадигмой мышления, которой он всегда оставался верен, но и его неизменной жизненной позицией.

Для Семена Франка, как хорошо известно, философия была типом знания, от которого он никогда не стал бы отказываться, меняя его на богословие. (Всю свою жизнь Франк пытался объединить философию с богословием, но так и не смог достичь желаемого синтеза...) Философия – мыслящее познание бытия – органически связана с религией, она не отделена от нее непроходимой бездной; и «вместе с тем именно в силу этого возможно – а потому и необходимо, – отмечает Франк, – философское осмысление самого религиозного опыта и его предмета, Бога»¹¹.

Согласно Франку, в состав религиозного опыта входит и элемент иного порядка – элемент живого знания, которое можно назвать *метафизическим опытом*: «Религиозный опыт имеет сторону, в которой он совпадает с метафизическим опытом. И нам остается только идти дальше – точнее, глубже – по пути, который открыл нам сферу “реальности”, чтобы получить возможность философски осмыслить идею Бога. При всей разнородности отдельных сфер или содержаний опыта – все они имеют сторону, в которой они сливаются в единый, всеобъемлющий опыт реальности, вне которой немыслима сама философия; этот опыт хотя и не вполне совпадает с тем, что Паскаль называл знанием “сердца”; но все же сродни ему» [15, с. 146].

Современный исследователь творчества Франка Петер Элен как-то заметил, что Франк обращается к тому вопросу, который стал господствовать в богословском дискурсе второй половины XX столетия: «Значимые с точки зрения богословия высказывания С.Л. Франка, в особенности о трансцендировании человеческого духа к непостижимому и об общем откровении Бога в опыте трансценденции, обнаруживают некоторые моменты поразительного сходства с мышлением Карла Ранера...» [18, с. 226]. После внимательного анализа, обозначив точки соприкосновения между католическим мыслителем и русским философом, Петер Элен приходит к выводу, что «Ранер и Франк как философы мыслили в общем ключе. Оба стремятся продемонстрировать, что каждый человек, живущий в служении “истине”, может получить вечное спасение; оба подчеркивают, что спасительный поступок Христа имеет силу для людей всех времен» [18, с. 294].

¹⁰ См.: Франк С.Л. Реальность и человек. София: ГАЛ-ИКО, 1992. С. 3 [15].

¹¹ Там же. С. 147.

Плодотворным, но выходящим за рамки данного исследования был бы сопоставительный анализ взглядов Франка и Тиллиха, экзистенциальных типов философствования Бердяева и Тиллиха, а также сопоставление концепций Франка и Бердяева с учениями представителей католической философии. Общими моментами в их теориях являются: смещение акцента с трансцендентности на имманентность Бога; стремление обосновать христианский гуманизм; повышенная ценность (обоснованная по-разному) философской составляющей интегрального учения о человеке. Специфичным же для русской антропологической традиции, базирующейся на идеях Соловьева о Богочеловечестве, было то, что русские мыслители стремились сократить расстояние между человеком и Богом, аргументируя тезис о более высоком статусе человека и возрождая древнюю идею о человеке как *малом боге*: «Человекообразность бытия и Божества есть снизу увиденная истина, которая сверху открывается как создание Богом человека по своему образу и подобию. Человек – микрокосм и микротеос. Бог есть макроантропос. Человечность Бога есть специфическое откровение христианства, отличающее его от всех других религий. Христианство – религия Богочеловечества» [17].

Список литературы

1. Losinger A. The Anthropological Turn. The Human Orientation of the Theology of Karl Rahner. New York: Fordham University Press, 2000. 112 p.
2. Rahner K. Anonymous Christians // Theological Investigations. Vol. VI. Baltimore: Helicon Press, 1969. P. 390–398.
3. Кюн Г. Теология на пути к новой парадигме // Путь. 1992. № 2. С. 160–182.
4. Тиллих П. Теология культуры // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: Юристъ, 1995. С. 236–395.
5. Бонхеффер Д. Соппротивление и покорность // Вопросы философии. 1989. № 11. С. 114–167.
6. Бультман Р. Иисус // Путь. 1992. № 2. С. 3–136.
7. Бультман Р. Иисус Христос и мифология // Бультман Р. Избранное. Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004. С. 211–248.
8. Rahner K. Frömmigkeit früher und heute // Rahner, K. Schriften zur Theologie. Zur Theologie des geistens Lebens. Fundamentale Fragen. Zürich; Köln: Benziger Verlag, 1966. S. 11–31.
9. Rahner K. Philosophy and Theology // Rahner K. Theological Investigations. Vol. VI. London, Darton: Longman & Todd, 1969. P. 28–45.
10. Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 463 с.
11. O'Meara Th. Tillich and Heidegger. A Structural Relationship // Harvard Theological Review. 1968. № 61. P. 249–261.
12. Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М.: Республика, 1994. С. 153–324.
13. Соловьев В.С. Лекции за Богочеловечество. София: Дилок, 2009. 324 с.
14. Соловьев В.С. Духовные основы жизни. Брюссель, 1958. 143 с.
15. Франк С.Л. Реальность и человек. София: ГАЛ-ИКО, 1992. 334 с.
16. Бердяев Н.А. Проблема человека (к построению христианской антропологии) // Путь. 1936. № 50. С. 3–26.
17. Йонас Х. Понятието за Бога след Аушвиц. Един еврейски глас // Йонас Х. Гностицизъм, екзистенциализъм и nihilизъм. Към онтологическото основаване на една оценка на бъдещето. София: Философска библиотека «Семинар 333», 2006. С. 50–66.

18. Элен П. Семен Л. Франк. Философ христианского гуманизма / пер. с нем. О. Назаровой. М.: Идея-Пресс, 2012. 304 с.
19. Бердяев Н.А. Царство Духа и Царство Кесаря. Париж: YMCA-press, 1951. 165 с.
20. Бердяев Н.А. Emil Brunner. Got und Mensch. Vier Untersuchungen über das personhafte Sein, 1930 // Путь. 1930. № 24. С. 122–124.

References

1. Losinger, A. *The Anthropological Turn. The Human Orientation of the Theology of Karl Rahner*. New York: Fordham University Press. 2000. 112 p.
2. Rahner, K. *Anonymous Christians*, in *Theological Investigations*, vol. VI. Baltimore, Helicon Press, 1969, pp. 390–398.
3. Kyung, G. *Teologiya na puti k novoy paradigme [Towards a New Paradigm in Theology]*, in *Put'*, 1992, no. 2, pp. 160–182.
4. Tillikh, P. *Teologiya kul'tury [Theology of Culture]*, in Tillikh, P. *Izbrannoe. Teologiya kul'tury [Selected. Theology of Culture]*, Moscow: Yurist, 1995, pp. 236–395.
5. Bonkheffer, D. *Soprotivlenie i pokornost' [Resistance and Submission]*, in *Voprosy filosofii*, 1989, no. 11, pp. 114–167.
6. Bul'tman, R. *Iisus [Jesus]*, in *Put'*, 1992, no. 2, pp. 3–136.
7. Bul'tman, R. *Iisus Khristos i mifologiya [Jesus Christ and Mythology]*, in Bul'tman, R. *Izbrannoe. Vera i ponimanie [Selected. Faith and Understanding]*, Moscow: ROSSPЭN, 2004, pp. 211–248.
8. Rahner, K. *Frömmigkeit früher und heute*, in Rahner, K. *Schriften zur Theologie. Zur Theologie des geistens Lebens. Fundamentale Fragen*. Zürich; Köln: Benziger Verlag, 1966, pp. 11–31.
9. Rahner, K. *Philosophy and Theology*, in Rahner K. *Theological Investigations*. Vol. VI. London, Darton: Longman & Todd, 1969, pp. 28–45.
10. Tillikh, P. *Sistematicheskaya teologiya. T. 1 [Systematic Theology. Vol. 1]*, Moscow; Saint-Petersburg: Universitetskaya kniga, 2000. 463 p.
11. O'Meara, Th. *Tillich and Heidegger. A Structural Relationship*, in *Harvard Theological Review*, 1968, no. 61, pp. 249–261.
12. Vysheslavtsev, B.P. *Vechnoe v russkoy filosofii [The Eternal in Russian Philosophy]*, in Vysheslavtsev, B.P. *Etika preobrazhennogo erosa [The Ethics of transformed Eros]*, Moscow: Respublika, 1994, pp. 153–324.
13. Solov'ov, V.S. *Lektsii za Bogochovechestvoto [Lectures on Godmanhood]*, Sofiya: Dilok, 2009. 324 p.
14. Solov'ev, V.S. *Dukhovnye osnovy zhizni [The Spiritual Basis of Life]*, Bryussel', 1958. 143 p.
15. Frank, S.L. *Realnost i chovek [Reality and Man]*, Sofiya: GAL-IKQ 1992. 334 p.
16. Berdyaev, N.A. *Problema cheloveka (k postroeniyu khristianskoy antropologii) [The Problem of Man (Towards a Christian Anthropology)]*, in *Put'*, 1936, no. 50, pp. 3–26.
17. Yonas, Kh. *Ponyatiето za Boga sled Aushvits. Edin evreyski glas [The Concept of God after Auschwitz. A Jewish Voice]*, in Yonas, Kh. *Gnostitsiz"m, ekzistentsializ"m i nikhiliz"m. K"m ontologicheskoto osnovavane na edna otsenka na b"descheto [Gnosticism, Existentialism and Nihilism. Towards the Ontological Foundation to an Assessment of Future]*, Sofiya: Filosofska biblioteka «Seminar 333», 2006, pp. 50–66.
18. Elen, P. *Semen L. Frank. Filosof khristianskogo gumanizma [Semen L. Frank: Philosopher of Christian Humanism]*, Moscow: Ideya-Press, 2012. 304 p.
19. Berdyaev, N.A. *Tsarstvo Dukha i Tsarstvo Kesarya [The Realm of Spirit and the Realm of Caesar]*, Paris: YMCA-press, 1951. 165 p.
20. Berdyaev, N.A. *Emil Brunner. Got und Mensch. Vier Untersuchungen über das personhafte Sein*, 1930, in *Put'*, 1930, no. 24, pp. 122–124.

УДК 111(47)
ББК 87.3(2)522-685

НОВЕЙШАЯ РЕЦЕПЦИЯ ТВОРЧЕСТВА ВЛ. СОЛОВЬЕВА В ГЕРМАНИИ: ПЕТЕР ЭЛЕН¹

ОКСАНА НАЗАРОВА

Институт персонального тренинга и консультирования
Zielstattstr, 9, München, 81379, Deutschland
E-mail: ap-image@mail.ru

Затрагивается тема, вызывающая особый интерес у отечественных исследователей русской философии, а именно, восприятие русской философии в Западной Европе, и в первую очередь в Германии. Владимир Соловьёв относится к числу немногих русских философов, творчество которых удостоилось перевода на немецкий язык и тем самым сделалось доступным немецкой научной общественности. С привлечением материалов, собранных в диссертации Д. Белкина «Рецепция Владимира Соловьёва в Германии» (Тюбинген, 2000), дается характеристика разностороннего спектра восприятия творчества русского философа в немецкоязычном культурном пространстве. Указывается на то, что, в отличие от Достоевского, известного широкой публике, внимание к творчеству Соловьёва на Западе определяется преимущественно личными интересами исследователя. Утверждается, что известный в России немецкий католический философ Петер Элен рецепирует философию Соловьёва в контексте его личного стремления обосновать и развить концепцию христианского гуманизма, объединяющего веру в Бога и веру в человека. Раскрывается точка зрения Элена, согласно которой центральное понятие философии Соловьёва «богочеловечество» рассматривается как «предтеча» концепции христианского гуманизма, что делает его актуальным в современном контексте, как философском, так и в общественно-политическом. Дается краткий анализ основных понятий философии Соловьёва, к которым Элен относит понятия «богочеловечество», «София», «творение», «мир», «человек», «всеединство как динамическое единство». Рассматривается интерпретация Эленом самого неоднозначного понятия философии Соловьёва – понятия «София» («душа мира»).

Ключевые слова: философия Вл. Соловьёва, П. Элен как историк русской философии, русская философия, всеединство, динамическое всеединство, христианский гуманизм, богочеловечество, София, пантеизм, рецепция творчества.

THE NEWEST RECEPTION OF VI. SOLOVYOV'S OEUVRE IN GERMANY: PETER EHLEN

OXANA NAZAROVA

Institute of personal training and consulting
9, Zielstattstr, Munich, 81379, Germany
E-mail: ap-image@mail.ru

The article touches upon a subject that causes particular interest among domestic researchers of Russian philosophy, namely the perception of Russian philosophy in Western Europe and primarily in

¹ Публикация представляет собой расширенный текст доклада, сделанного автором статьи на Международной научной конференции «На философских перепутьях: наследие Вл.С. Соловьёва в XXI веке» (г. Москва, 19 ноября 2015 года).

Germany. Vladimir Solovyov is one of the few Russian philosophers whose work was merited German translation, and thereby became available to the German scientific community. Involving materials collected in the dissertation of D. Belkin» The Reception of Vladimir Solovyov in Germany» (Tübingen, 2000), the characteristic of a versatile range of perception of creativity of the Russian philosopher in the German-speaking cultural space is given. It is indicated that in contrast to Dostoevsky, known to the public, attention to the works of Solovyov in the West is primarily determined by personal interests of the researcher. It is alleged that known in Russia German Catholic philosopher Peter Ehlen formulates Solovyov's philosophy in the context of his personal desire to justify and develop the concept of Christian humanism that unites faith in God and faith in man. Ehlen's point of view is revealed according to it Solovyov spotlight the notion of «godmanship» and that is why he may be considered as an ancestor of Christian humanism, that makes him relevant both in contemporary and social-political context. A brief analysis of the main concepts of Solovyov's Godmanhood philosophy is given, to which Ehlen considers the concepts of God, creation, world, man, all-unity as a dynamic all-unity. It demonstrates how Ehlen interprets the most ambiguous concept of Solovyov's philosophy – the concept of Sophia (the soul of the world).

Key words: philosophy of Vl. Solovyov, P. Ehlen as a Russian philosophy historian, Russian philosophy, all-unity, dynamic all-unity, Christian humanism, Godmanhood, Sophia, pantheism, reception of Solovyov in Germany

I

Весомость и значимость философа определяется, в том числе, и тем, насколько он известен за рубежами своей родины: переведены ли его тексты на иные языки, в какой мере его творчество заинтересовало зарубежных специалистов да и просто читающую публику. Вопрос об известности и востребованности творческого наследия Владимира Соловьёва в Германии имеет особое значение в силу изначальной связанности русской и немецкой культур. Составить представление об этом нам помогает защищенная в 2000 году на историческом факультете университета г. Тюбингена кандидатская диссертация Дмитрия Белкина «Рецепция Владимира Соловьёва в Германии»².

В своей диссертации автор подчеркивает, что по многочисленности и многосторонности исследований, посвященных творчеству Соловьёва, и по количеству переводов его текстов в Германии нет равных в западном мире³. Изучение его творчества началось в начале прошлого века и практически не прерывается уже на протяжении более ста лет. Принимая во внимание не только число публикаций, но и их качество, можно утверждать, что Соловьёв нашел в Германии свою вторую родину (а в советский период истории – даже первую). И тем не менее, в отличие от Достоевского, который получил известность в широкий круг, рецепция Соловьёва в Германии была и остается «индивидуальной» историей⁴. Это история конкретных личностей, которые в силу тех или иных при-

² Belkin D. Die Rezeption V.S. Solov'evs in Deutschland. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doktor der Philosophie. Tübingen, 2000. В свободном доступе диссертация находится по адресу: <https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/handle/10900/46149>. На русский язык она переведена не была. Автор понимает Германию не в географическом смысле, но имеет в виду немецкоязычное культурно-философское пространство.

³ Под «западным миром» Белкин имеет в виду не только Европу, но и США.

⁴ См.: Belkin D. Die Rezeption V.S. Solov'evs in Deutschland. Tübingen, 2000. S. 12 [1].

чин заинтересовались идеями Владимира Соловьева. Каждый из этих исследователей воспринимал его *по-своему*, расставляя свои акценты и выбирая в многообразии соловьевских идей те, которые привлекали именно его.

Так, например, в начале XX века особый интерес к творчеству Соловьева проявили *антропософы*, и в частности *Рудольф Штейнер*. Именно благодаря их стараниям появился первый четырехтомник Вл. Соловьева (1921–1922)⁵ на немецком языке, хотя качество опубликованных в нем переводов оставляло желать лучшего. Штейнер был озабочен поиском провозвестника новой эры духовного обновления. В отличие от Блаватской, которая искала истину где-то на дальнем Востоке – в Индии, он стремился к тому, чтобы найти «пророка в своем отечестве». И нашел его тоже на Востоке, только на Востоке Европы – в России. Фигура Соловьева отвечала его поискам: христианин, хорошо знакомый с западной культурой, использующий западноевропейский понятийный аппарат. Антропософы до сих пор остаются тем слоем немецких интеллектуалов, который наиболее активно рецепирует Соловьева.

Из всего спектра интересовавшихся философией Соловьева в особую группу можно выделить *религиозных философов*, как католических, так и протестантских. Их отношение к Соловьеву было неоднозначным – от позитивного до резко критического. Обращает на себя внимание то, что среди католических философов позитивное восприятие философии Соловьева было характерно именно для *иезуитов*. В этой связи следует назвать имя *Фридриха Муккермана*⁶ – редактора журнала *Der Gral*⁷, один из специальных номеров которого был посвящен

⁵ Solovjeff W. Ausgewählte Werke. Aus dem Russischen von Harry Köhler. Bd. 1-4. Stuttgart: Der kommende Tag, 1921–1922.

⁶ Muckermann F. (SJ) (1883–1946) – публицист, писатель, оратор, изучал педагогику и германистику, а после вступления в орден иезуитов – философию и теологию. Ф. Фундер упоминает о пребывании Муккермана в России, где он «занимался глубокими литературными и социальными штудиями» [2, с. 7].

⁷ Ежемесячный журнал *Der Gral*, издававшийся с 1906 по 1937 год, являлся печатным органом Союза католических писателей Австрии *Gralbund* («Союз Грааля»), действовавшим также и в Германии. В числе основателей как Союза, так и журнала выступал австрийский писатель и философ культуры Рихард Кралик (1852–1934), посвятивший свою жизнь реализации разработанной им программы обновления культуры путем основания ее (по примеру античности) на двух столпах – религии и народности. Разработанная Краликом программа нашла свое отражение и в названии журнала: «Грааль: католический ежемесячный журнал поэзии и жизни» (*Der Gral: katholische Monatszeitschrift für Dichtung und Leben*). О произведении Кралика «Мировая красота» (*Weltschönheit*) положительно отзывался Лев Толстой в своем эссе «Что такое искусство?». Членом «Союза Грааля» был и молодой М. Хайдеггер. Одним из редакторов журнала *Der Gral* являлся Фридрих Муккерман. С журналом сотрудничал и Семен Франк, опубликовавший в нем три свои статьи: «Сущность и ведущие мотивы русской философии» (1924–1925 гг.), «Это не “русский взгляд” на мир!» (1929–1930 гг.) (в русском переводе были изданы в сборнике статей Франка «Русское мировоззрение» (СПб., 1996), и статья «Максим Горький и марксизм» (*Maxim Gorki und der Marxismus. Zum Tode des Dichters am 18.VI. 1936*, (1935–1936 гг.)) (пока остается непереведенной). (О журнале *Der Gral* см.: Allram R. Studien zum katholischen Literaturstreit «Gral» – «Hochland». Dissertation. Wien, 1956 [3]; Doppler B. Katholische Literatur und Literaturpolitik, Enrica von Handel-Mazzetti. Königstein/Ts: Hain, 1980. 232 s. [4]). Примечательно, что Муккерман принимал участие и в деятельности католического ежемесячно-

Вл. Соловьёву⁸. Муккерман был активным участником католического сопротивления нацистскому режиму, и в послевоенное время его волновала идея возрождения Европы. Основанием этого возрождения должно было послужить объединение европейских народов на основе нового *гуманистического мировоззрения*. Именно идея единства и привлекла его в философии Соловьёва. При чем трактовалось оно и как единство народов, населяющих Европу (и в этом смысле в Соловьёве персонифицировалась надежда на примирение России и Европы), и как единство церквей. Муккерман подчеркивал, что Соловьёв, оставаясь верным сыном православной церкви, показал, что именно *христианство* является той почвой, которая объединяет русский народ и народы Европы. А значит, именно оно должно стать основой нового европейского объединения. Владимир Соловьёв воспринимался Муккерманом как великий *экуменический* мыслитель, как провозвестник идеи всехристианского единства, той идеи, которая католической церковью была документально закреплена позднее на Втором Ватиканском Соборе (1962–1965 гг.)⁹.

Именно такое восприятие Соловьёва – в свете идеи экуменизма – и послужило причиной появления в Германии восьмитомного Собрания сочинений (1953–1980 гг.)¹⁰, которое представляет собой достаточно полное, периодизированное издание, снабженное научными комментариями и – что исключительно важно для адекватного восприятия иноязычного автора – качественно переведенное на немецкий язык. Оно было опубликовано издательством Эриха Вевеля, который, будучи студентом, изучал философию, теологию и историю искусства, а среди его учителей были Э. Гуссерль и М. Хайдеггер¹¹. Верующий католик, он был искренним сторонником идеи единства христианских конфессий, и

го журнала *Hochland* («Горная страна»), модернистская издательская политика которого радикально отличалась от консервативной концепции журнала *Der Gral*, что привело к общественной дискуссии между изданиями, конец которой был положен в 1911 году папской грамотой. С.Л. Франк также публиковался в журнале «Hochland». (См. об этом: Назарова О.А. Тема старчества в публикациях С.Л. Франка // Вестник славянских культур. М., 2012. № 1 (XXIII). С. 12–20 [5]). О жизни Ф. Муккермана см.: www.lwl.org/literaturkommission/alex/index.php?id=00000003&letter=M&layout=2&author_id=0000077. Перу Муккермана принадлежит произведение «Владимир Соловьёв. О встрече России и Запада» [6].

⁸ *Der Gral: katholische Monatsschrift für Dichtung und Leben*. Münster, 1927–1928, Jahrg. 22, Heft 11.

⁹ Имеется в виду в первую очередь декрет *Unitatis Redintegratio* («Восстановление единства»), посвященный экуменизму.

¹⁰ Особая роль в появлении этого собрания сочинений Соловьёва на немецком языке отводится немецкому слависту Лудольфу Мюллеру (1917–2009), переводчику, комментатору и исследователю творчества Вл. Соловьёва. Истории «романа» Мюллера с Соловьёвым, продолжавшегося более 50 лет, Белкин посвящает отдельную главу в своей диссертации (см.: Belkin D. *Die Rezeption v.S. Solov'evs in Deutschland*. S. 209–250).

¹¹ *Wewel E.* (1894–1974) – немецкий журналист, публицист и издатель. Издательство Эриха Вевеля (*Erich Wewel Verlag*) было основано в 1939 году. Однако в силу напряженных отношений с нацистским режимом активная публикационная деятельность стала возможна лишь после окончания Второй мировой войны. Издательство специализировалось на философской и богословской литературе. В числе его авторов были Э. Корет, Л. Мюллер, Йозеф кардинал Ратцингер. Подробнее об Э. Вевеле см.: https://de.wikipedia.org/wiki/Erich_Wewel

именно это сподвигло его на то, чтобы включить Собрание сочинений Вл. Соловьева в свой издательский план.

Особого упоминания заслуживает интерес к Соловьеву, проявленный двумя очень значимыми христианскими философами и богословами XX столетия: Эрихом Пшиварой¹² и Хансом Урсом фон Бальтазаром¹³. Отличительная особенность их восприятия Соловьева состоит в том, что каждый из них по своему интегрировал его идеи в свое собственное философское мировоззрение. Так, например, Бальтазар рассматривал изучение творчества Соловьева в качестве одной из задач современной католической философии, которую он понимал как философию интегративную, т. е. философию, которая должна не разделять, но интегрировать в себя все наиболее значительные явления духовной истории. К таким явлениям им был отнесен и Владимир Соловьев. Многотомное произведение Бальтазара «Великолепие. Богословская эстетика» (1961–1969 гг.)¹⁴ было основано на методе диалога: автор вступал в диалог с теми мыслителями, которых он интегрировал в свою философию. Диалогу с Соловьевым во втором томе этого произведения посвящено семьдесят страниц. Бальтазар был одним из первых исследователей, кто начал проводить параллели между Соловьевым и мыслителями как прошлого, так и современности. Указывая на то, что творческий гений Соловьева объединяет в себе различные аспекты, Бальтазар подчеркивает, что по глубине осуществленного синтеза Соловьев сопоставим с Фомой Аквинским¹⁵. Для философа-схоласта это не просто высокая, но высочайшая оценка.

II

Хорошо известный в России немецкий философ и историк философии *Петер Элен*¹⁶ посвятил творчеству Вл. Соловьева несколько своих

¹² Przywara E. (SJ) (1889–1972) – польско-немецкий католический теолог и религиозный философ. Пытался, применив современные средства мышления, представить экзистенциалистскую философию и томистскую диалектику в качестве синтеза августицианства и кантианства. Внес вклад в развитие и обоснование учения об *Analogia entis*. Основные его произведения: «Religionsphilosophie der katholischen Theologie» (1926 г.); «Gott» (1926 г.); «Das Geheimnis Kierkegaards» (1929 г.); «Kant heute» (1930 г.); «Analogia entis» (1932 г.); «Christliche Existenz» (1934 г.); «Heroisch» (1936 г.).

¹³ Balthasar H.U. v. (SJ) (1905–1988) – швейцарский католический богослов и религиозный философ, издатель, переводчик. Несмотря на то, что Бальтазар никогда не занимался преподавательской деятельностью, он относится к наиболее значимым католическим богословам XX столетия. В качестве консультанта участвовал в подготовке Второго Ватиканского Собора. Его библиография насчитывает 90 книг, 100 переводов, 550 статей (полную библиографию см.: http://www.johannes-verlag.de/jh_hans_urs_von_balthasar.htm).

¹⁴ Balthasar, H.U. v. *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik*. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1961–1969.

¹⁵ См.: Balthasar H.U. v. *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik*. Bd. 2. Fächer der Stile. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1962. S. 17 [7].

¹⁶ Элен П. (SJ) (род. 1934) – эмеритированный профессор Высшей школы философии (г. Мюнхен, Германия), переводчик и один из инициаторов издания сочинений С.Л. Франка на немецком языке. См. о нем: Мелих Ю.Б. Петер Элен // *Русская философия. Энциклопедия* / под ред. М.А. Маслина. Изд. 2-е, дораб. и допол. М.: Терра, Книжный клуб Книговек, 2014. С. 794–795 [8].

статей¹⁷. Каковы же *причины* проявленного им интереса к идейному наследию русского мыслителя?

На мой взгляд, восприятие Эленом Владимира Соловьева имеет *практическую* подоплеку. В своей книге, посвященной Семену Франку, он говорит о том, что философия должна быть способна отвечать «вызовам современности»¹⁸. Для людей его поколения, значительную часть своей жизни проживших в XX веке, таким вызовом стала Вторая мировая война, которую следует воспринимать не только в глобальном смысле – как преступление против человечества, но и как преступление против *человека*. В статье «Освенцим и теология» Элен использует термин «искушение Освенцима», понимая его в широком смысле – как «притязание на то, чтобы, подобно Богу, судить, что есть подлинно человеческая жизнь»¹⁹.

Вопрос о юридической защите прав человека должны решать политики, а задача философов состоит в том, чтобы разработать такое философское миро-

¹⁷ К настоящему времени Эленом написаны следующие статьи о Вл. Соловьеве: «"Империализм" и "становящийся разум истины" в поздней философии Соловьева» (см.: Ehlen P. «Impersonalismus» und die «werdende Vernunft der Wahrheit» in Solov'evs Spätphilosophie // Studies in East European Thought. Dordrecht, 1999. N 51. P. 155–175 [9] (Интернет-источник: https://www.hfph.de/hochschule/lehrende/prof-dr-peter-ehlen-sj/solowjow/ehlen_solowjow_impersonalismus.pdf)); «Понятие "Богочеловечества" в философии Вл.С. Соловьева и С.Л. Франка» (см.: Ehlen P. Der Begriff des «Gottmenschentums» in der Philosophie VS. Solov'evs und S.L. Franks // Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte. Köln, Weimar, Wien, 2000, 4. Jg., Heft 2. S. 41–74 [10]); «Владимир Соловьев. Мистическое единство мира» (см.: Ehlen P. Vladimir Solowjow. Die mystische Einheit der Welt // Stimmen der Zeit. Freiburg in Breisgau, 2003. Heft 7. S. 473–485 [11]); «Идея красоты в философии Владимира Соловьева» (см.: Ehlen P. Die Idee der Schönheit in Vladimir Solov'evs Philosophie // Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche. Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz. Hg. U. Heftrich und G. Ressel. Frankfurt-am-Main, 2003. S. 241–263 [12] (Интернет-источник: https://www.hfph.de/hochschule/lehrende/prof-dr-peter-ehlen-sj/solowjow/ehlen_solovev_schoenheit.pdf)); Рецензия на: Аксель Швайгер. Христианское истолкование истории в модерне. Исследование к историческому мышлению Дж.Д. Кортеса, Эрнеста фон Лазаулькса и Владимира Соловьева (см.: Ehlen P. Rezension zu: Axel Schwaiger: Christliche Geschichtsdeutung in der Moderne. Eine Untersuchung zum Geschichtsdenken Juan Donoso Cortes, Ernst von Lasaulx und Vladimir Solov'ev. Berlin, 2001. 440 s. // Theologie und Philosophie. Freiburg in Breisgau, 2002. Heft 4. S. 584 [13]).

Опубликованный на сайте Высшей школы философии текст «В.С. Соловьев. "Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории" и "Краткая повесть об антихристе"» (W.S. Solowjow. «Drei Gespräche über den Krieg, den Fortschritt und das Ende der Weltgeschichte» und die «Kurze Erzählung vom Antichrist» (Интернет-источник: https://www.hfph.de/hochschule/lehrende/prof-dr-peter-ehlen-sj/solowjow/ehlen_solowjow_krieg_fortschritt_weltgeschichte.pdf)) представляет собой обобщение размышлений Элена касательно философско-богословского творчества Соловьева, возникших в процессе чтения лекций и проведения семинаров.

На русском языке до сих пор увидела свет только одна статья Элена, посвященная Соловьеву, – «Идея богочеловечества в философии Вл. Соловьева» [14].

¹⁸ См.: Элен П. Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма: пер. Оксаны Назаровой. М.: Идея-Пресс, 2012. С. 14 [15].

¹⁹ См.: Элен П. Освенцим и теология / пер. Н.Н. Трубниковой // Вопросы философии. М., 2001. № 4. С. 10–15 [16]. Интернет-источник: <http://ru.convdocs.org/docs/index-122317.html>

воззрение, которое бы дало обоснование *особому онтологическому статусу* человека и *ценности* человеческого бытия, которое не допускало бы – даже в теории – возможности обращения с человеком как с вещью²⁰. Такое мировоззрение, по мнению Элена, возможно лишь в форме *христианского гуманизма*, который подчеркивает неразрывное единство человека и Бога и тем самым закладывает основы для понимания безусловной значимости человеческой личности²¹.

Именно в этом контексте Элен и проявляет интерес к Соловьеву. В первую очередь, он обнаруживает у него ту же *интенцию*, которая является основополагающей и для христианского гуманизма, а именно стремление к преодолению недостатков современной цивилизации, основанной на борьбе эгоистических интересов и потому рискующей погрузиться в хаос²². Указание на то, что смыслообразующим и объединяющим началом современной цивилизации должна быть христианская вера, сопровождается у Соловьева замечанием о том, что христианская религия «не проводит этой веры до конца»²³, поскольку она не вносит свой вклад в практическое преобразование мира и человека. В ней отсутствует *апология человека и мира*. Соответственно, им формулируется задача объединения обоих направлений веры – веры в Бога и веры в человека – в целостности и в истине *Богочеловечества*²⁴.

В философии Соловьева Элен находит тот *категориальный аппарат*, который может быть положен в основу христианского гуманизма. Речь идет в первую очередь о понятиях «Богочеловечество» и «София». Интегрированные в соловьевское учение о творении мира Божественным Логосом, они способны обосновать изначальную положенность творения в Боге и тем самым *помыслить* единство Бога и человека, избегая при этом их смешения в примитивном предметном смысле. Понятие «Богочеловечество» позволяет рассматривать «божественное

²⁰ Так, например, в отчетах «врачей» концлагеря Дахау, в котором проводились эксперименты над людьми в целях исследования изменений, происходящих в человеческом организме при погружении его в ледяную воду, отсутствует понятие «человек», но есть понятие «подопытный» (*Versuchsperson*).

²¹ Заявившая о себе после Второй мировой войны концепция христианского гуманизма продолжает оставаться актуальной и в наши дни, на чем настаивает Элен в своей работе «Освенцим и теология», которая завершается следующими словами: «Искушение, приведшее к Освенциму, в конечном счете можно понять лишь с религиозной точки зрения. Это притязание на то, чтобы, подобно Богу, судить, что есть подлинно человеческая жизнь! XXI столетие дает немало возможностей, чтобы искушение Освенцима вернулось в совершенно новых формах. И чтобы противостоять этому искушению, необходима религиозная вера – вера в то, что Бог присутствует в каждом человеке». (Актуальность христианского гуманизма в послевоенном мире подчеркивал в своей газетной публикации Эмерих Корет, творческая и научная судьба которого, как и у П. Элена, связана с философским факультетом S.J. (с 1971 года – Высшая школа философии). См.: Coreth E. *Christlicher Humanismus der Gegenwart // Die Furche*. Wien, 1946. № 24. S. 1–2 [17]).

²² См.: Ehlen P. *Der Begriff des «Gottmenschentums» in der Philosophie V.S. Solov'evs und S.L. Franks*. S. 48–49.

²³ См.: Соловьев Вл. С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев Вл. С. Чтения о богочеловечестве. Духовные основы жизни. Оправдание добра. Минск: Харвест, 1999. С. 30 [18].

²⁴ Там же.

творчество», или, как говорит Соловьев, «космогонический процесс», как процесс, изначально ориентированный на появление человека, благодаря которому мировая действительность оказывается связанной со своим творцом²⁵.

Презентация русского мыслителя Владимира Соловьева немецкой читающей публике в качестве философа христианского гуманизма сопряжена с рядом проблем. В первую очередь, это проблема терминологическая: из-за отсутствия аналогов в немецком языке основные понятия философии Соловьева воспринимаются как загадочные, «экзотичные», и, соответственно, остаются малопонятными²⁶. Кроме того, возникает проблема с признанием легитимности этих понятий. Она довольно серьезная, если принять во внимание, что статьи Элена о Соловьёве публиковались, в том числе, и в религиозно-философских печатных изданиях²⁷. Это означает, что их читательскую аудиторию составляли не только философы, но и богословы. Понятие «Богочеловечество» несет в себе опасность пантеизма, а понятие «София» может быть ошибочно истолковано как четвертая ипостась Бога. Превратно понятые, эти понятия дают основания для обвинения Соловьева в ереси. Поэтому особое внимание Элен уделяет демонстрации того, что «Богочеловечество» хотя и не является библейским понятием (поскольку в Библии встречается понятие Богочеловек, использованное по отношению к Иисусу Христу), тем не менее отвечает духу христианства и его догматике, и в частности христологическому догмату о нераздельности и неслиянности двух природ – божественной и человеческой – в личности Христа, утвержденному Халкидонским Собором (451 г.). А при помощи понятия «София» – материя Божества, связующее звено между Божественной реальностью и тварным миром – Соловьев вносит свой вклад в христианское учение о творении. Соответственно, оно играет важную роль в решении той задачи, которую ставит перед собой христианский гуманизм, – обосновать особую значимость человеческого бытия и мира.

Понятие «Богочеловечество», впервые использованное Соловьёвым в его «Критике отвлеченных начал» (1880 г.), а затем тематизированное в «Чтениях о Богочеловечестве» (1877–1881 гг.), по мнению Элена, образует стержень философского мировоззрения Соловьёва. Таким образом, Элен присоединяется к тем оценкам данного понятия, которые были высказаны Евгением Трубецким в его работе «Миросозерцание В.С. Соловьёва» (1913) и Алексеем Лосевым, который относит «Чтения о Богочеловечестве» к вершине всей теоретической философии Соловьё-

²⁵ См.: Ehlen P. Der Begriff des «Gottmenschentums» in der Philosophie V.S. Solov'evs und S.L. Franks. S. 167, 169.

²⁶ Элен обсуждает эту проблему в своей статье «Понятие “Богочеловечества” в философии Вл. С. Соловьёва и С.Л. Франка».

²⁷ Например, *Stimmen der Zeit* («Голоса времени») – журнал христианской культуры. Основанный в 1871 году, он представляет собой старейший культурный журнал Германии. Редакционная политика журнала состоит в том, чтобы сочетать на его страницах дискуссии на традиционные церковно-богословские темы с обсуждением актуальных общественно-политических проблем, а также современных достижений в естественных науках, литературе, кино и искусстве. Об истории журнала см.: http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/geschichte/geschichte_der_zeitschrift_html

ва, отведя этой вершине, тем не менее, всего две страницы в своей семисотстраничной книге «Владимир Соловьев и его время» (1990 г.)²⁸. Именно в заполнении существующего пробела, в реконструкции философии Соловьева как философии Богочеловечества, Элен и видит смысл своих историко-философских штудий.

Петер Элен полагает, что причиной недостаточной изученности понятия «Богочеловечество» в соловьевоведении является исключительная сложность философствования русского мыслителя. Данное понятие следует понимать из контекста – принимая во внимание основную *интенцию* (логику) философии Соловьева. В согласии с этим методологическим принципом Элен и разъясняет *смысл* понятия «Богочеловечество», опираясь при этом в первую очередь на «Чтения о Богочеловечестве»²⁹.

Убеждение Соловьева и основополагающий постулат его философии Богочеловечества состоит в том, что человек вместе со своим миром положен в Боге. Однако каким образом можно помыслить это положенное бытие мира в Боге? Не желая рассматривать отношение Бога и мира в примитивном предметном смысле, Соловьев осуществляет умозрительное истолкование понятия Бытия в выражении «Бог есть»³⁰. Бог понимается в нем как *Абсолютно существе*³¹. Таковым он является в том случае, если он ничем не ограничен, поскольку, как утверждает Соловьев, он является «единством *всего*» сущего, *всеединством*, которое в положительном смысле имеет в себе все. Если бы Бог не был единством всего сущего, сотворенного, мир находился бы *вне* его, ограничивая его извне и нарушая тем самым принцип его абсолютности. Творение же не ограничивает Бога. Оно принадлежит к полноте Божества. А значит, оно должно быть *в* Боге.

Возникают вопросы: если сотворенное положено в Боге, каким образом оно может отличаться от Бога? Не является ли пантеизм неизбежным следствием данного хода мысли? Ответ Соловьева (как его воспроизводит Элен) состоит в следующем: различие между Богом и миром не должно быть помыслено так, что оно подавляет единство – и единство не должно быть помыслено так, чтобы его следствием являлось смешение³²; сотворенный мир должен пониматься не как отличный от Бога, но в то же время и не как отпавший от Бога. Творение поэтому должно трактоваться как «*акт самоопределения абсолютно сущего*»³³.

Акт творения означает, что Бог, будучи вечной жизнью, является *вечным действием*. Поэтому акт творения должен мыслиться как *вечный акт*. И в качестве такового он включает в себя и вечность сотворенного. (При этом вечность понимается в смысле *сверхвременности*, а не как непрекращающаяся длительность.)

²⁸ См.: Ehlen P. Der Begriff des «Gottmenschentums» in der Philosophie V.S. Solov'evs und S.L. Franks. S. 46–47.

²⁹ Нижеследующее изложение будет основано преимущественно на статье П. Элена «Понятие “Богочеловечества” в философии Вл. С. Соловьева и С.Л. Франка».

³⁰ См.: Соловьев Вл.С. Чтения о богочеловечестве. С. 80.

³¹ Там же. С. 101.

³² См.: Ehlen P. Der Begriff des «Gottmenschentums» in der Philosophie V.S. Solov'evs und S.L. Franks. S. 52.

³³ См.: Соловьев Вл.С. Чтения о богочеловечестве. С. 100.

Если творение вечно, в чем тогда состоит его творящее бытие? Соловьев решает эту проблему при помощи различения «в Абсолюте» «абсолютно сущего» и его «содержания», или «идеи». В вечном акте творения Бог полагает свое содержание в *действительность*. Это означает, что творение является «самоосуществлением» Бога, однако не в том смысле, что Бог становится тем, чем он раньше не был, оно является «вечным» актом, посредством которого Бог осуществляет все, что есть, или сам становится всем благодаря тому, что он раскрывает сам себя.

По мнению Соловьева, условие того, что Бог себя – свое содержание – *выражает* в творении (и в этом смысле – *осуществляет* себя), состоит в том, что сам Бог является *динамическим принципом* – вечным Логосом, в котором Бог выражает себя *для себя*. Божье «Слово» – это вечное действие.

Если Бог извечно высказывает свое Слово и посредством этого Слова творит мир, то следует предположить и «вечное существование реальных элементов, воспринимающих божественное действие», а также «и существование мира как подлежащего божественному действию, как *дающего в себе место* божественному единству»³⁴. Творение происходит из Абсолютно Единого и является его «содержанием»³⁵. Оно представляет собой не простую «сумму отдельных безразличных существ»³⁶, но неотделимое от Бога «целое», которое может быть помыслено как «живой организм»³⁷, который сам есть Бог. Прообразом этого «организма» – объединенного с Богом творения – является Христос, ибо в личности Христа мир навечно объединен с божественным действием, с Логосом.

Основополагающий постулат осуществленной Соловьевым миродицеи, согласно которому мир был желаем извечно и спроектирован для того, чтобы воспринять божественное действие, более всего имеет отношение к *человеку*. Творение, или, как говорит Соловьев, космогонический процесс, изначально ориентировано на сотворение человека³⁸. В человеке мир становится подлинным образом Бога, поскольку лишь благодаря ему мир способен ответить своему творцу.

По мнению Элена, основные положения учения Соловьева о творении можно обобщить следующим образом: «Собственное же, то есть произведенное единство этого мира, – центр мира и вместе с тем окружность Божества и есть человечество» [18, с. 139].

Говоря о том, что спекуляция о *Софии*, безусловно, является «наиболее самовольным» вкладом Соловьева в учение о творении³⁹, Элен обращает внима-

³⁴ См.: Соловьев Вл.С. Чтения о богочеловечестве. С. 139.

³⁵ В краткой статье нет возможности изложить предпринимаемую Эленом «апологию» Соловьева в отношении проблем пантеизма и теодицеи, неизбежно связанных с основными постулатами его философствования. Опровержение упреков в пантеизме, выдвигаемых философии Соловьева, осуществляется в статье Элена «Понятие “Богочеловечества” в философии Вл.С. Соловьева и С.Л. Франка». Проблему теодицеи Элен затрагивает в своей статье «Идея Богочеловечества в философии Вл. Соловьева».

³⁶ Идея, лежащая в основе эгоистического мировоззрения, которому оппонирует Соловьев.

³⁷ См.: Соловьев Вл. С. Чтения о богочеловечестве. С. 130.

³⁸ Эта идея является одной из основных также и в христианском гуманизме.

³⁹ См.: Ehlen P. Der Begriff des «Gottmenschentums» in der Philosophie V.S. Solov'evs und S.L. Franks. S. 55.

ние на то, что он оставался верен своему учению о Софии на протяжении всей своей жизни, а значит, в этом должен быть определенный *смысл*. Он полагает, что Соловьев в данном случае следовал основополагающей *практической* интенции своего философствования: на основании христианской веры и в то же время по-новому обосновать ценность и значимость человека, поставленные под угрозу в современном обществе.

Вл. Соловьев развивает свою идею, согласно которой «вечный Бог» через свое Слово «вечно осуществляет Себя»⁴⁰. При этом он называет извечно существующее «Иное» Бога, являющееся, как мы видели, его «содержанием», новым именем – Божественная Премудрость, или София⁴¹. В отличие от Логоса как «прямого выражения» Бога, София является *выраженной, осуществленной* идеей абсолютного сущего. Она является действительностью, связанной с Богом благодаря Логосу, или посредством Бога «осуществленным единством» с Богом. София, репрезентирующая принцип действительности мира, или творение, может быть потому названа «телом Божиим», или «материей Божества, проникнутой началом божественного единства»⁴².

Мир является «иным» Бога. Он создан для того, чтобы ответить своему творцу в человеке. Совершенным человеком, в котором Божье действие (его Логос) стало полноценной действительностью, является Христос. В нем Логос окончательно объединен с Софией. София в качестве выражения творения вечно устремлена к этому объединению с Логосом в Христе, Богочеловеке. Каждый человек является членом проникнутой Логосом мировой действительности, или Софии. Он есть «связующее звено между божественным и природным миром»⁴³. Элен ссылается на позднее произведение Соловьева «Три речи в память о Достоевском» (1882–1883 гг.) с тем, чтобы более точно прояснить смысловое значение понятия София: в них Соловьев подчеркивает, что воплощение Божества имеет космическое значение: оно означает «искупление, освящение и обожение материи»⁴⁴. Соответственно, материя должна быть осознана в ее онтологическом значении для того, чтобы человек, из нее происходящий и остающийся связанным с ней, не понимался бы превратно, как случайный продукт бездушной материальной эволюции. Мировая действительность не является ансамблем мертвых сил, она есть «Богоматерия». Таким образом, София есть образ идеального, совершенного, спасенного человечества, «вечно заключающийся в цельном божественном существе, или Христе»⁴⁵.

⁴⁰ См.: Соловьев Вл. С. Чтения о богочеловечестве. С. 129.

⁴¹ Элен указывает на то, что Соловьев развивал свое учение о Софии преимущественно в двух своих текстах – в «Чтениях о Богочеловечестве» и в «России и Вселенской церкви» (1889 г.).

⁴² См.: Соловьев Вл. С. Чтения о богочеловечестве. С. 132.

⁴³ Там же. С. 137.

⁴⁴ См.: Ehlen P. Der Begriff des «Gottmenschentums» in der Philosophie V.S. Solov'evs und S.L. Franks. S. 58.

⁴⁵ См.: Соловьев Вл. С. Чтения о богочеловечестве. С. 138.

III

В заключение хотелось бы отметить, что заслуга Петера Элена как исследователя творчества Владимира Соловьева состоит также и в его участии в издании серии книг под названием «Основы философии»⁴⁶. Это многотомный учебник по истории философии, который публикуется издательством Кольхаммер. В настоящее время издательство осуществляет публикацию уже пятой, полностью переработанной версии этого учебника. Элен участвует в издании этой серии не только в качестве автора статей, но и как автор новой идеи подачи материала. Он является противником восприятия русской философии как философии сугубо национальной – такое восприятие традиционно лежит в основе преподнесения русских философов в немецких учебниках по истории философии⁴⁷. Благодаря стараниям Элена в новом издании данного учебника реализован новаторский принцип, который состоит в том, что российские мыслители размещены рядом с мыслителями западноевропейскими и в соответствии с сущностью их философских учений. Так, например, в томе «Философия XX века» имена Л. Шестова и Н. Бердяева помещены в раздел «Философия экзистенции», философия Франка – в раздел «Новые формы метафизики», а Ленин занял свое место в разделе «Философия общества и политическая философия»⁴⁸. В томе «Философия XIX века»⁴⁹. Соловьев представлен в разделе «Философия идеализма» в одном ряду с Фихте, Шеллингом, Гегелем, Шлегелем, Гумбольдтом и др. Развернутая статья о нем под названием «Динамическое всеединство» написана также Петером Эленом⁵⁰.

Петер Элен относит Владимира Соловьева, наряду с Семеном Франком, к ведущим философам России, тем самым подчеркивая значимость русской философии в европейском философском контексте⁵¹. Более того, по его мнению,

⁴⁶ «Grundkurs der Philosophie»: 19-томная серия по истории философии, целью которой является дать обзор фундаментальных вопросов современного философствования. В ней представлены в системном виде важнейшие области философии и дан обзор истории философии от античности до наших дней. Цель данного издания состоит в том, чтобы ввести читателя в круг философских проблем и побудить к самостоятельному мышлению.

⁴⁷ Основываясь на национальном принципе, русских философов обычно размещают в разделах «Русская философия» или «Философия в России».

⁴⁸ См.: Ehlen P., Haeffner G., Ricken F. Philosophie des 20. Jahrhunderts. Grundkurs Philosophie. Bd. 10. 3., erweiterte und überarbeitete Auflage. Stuttgart: Kohlhammer, 2010. 464 s. [19].

⁴⁹ См.: Ehlen P., Haeffner G., Schmidt J. Philosophie des 19. Jahrhunderts. Grundkurs Philosophie. Bd. 9. 5., erweiterte und überarbeitete Auflage. Stuttgart: Kohlhammer, 2016. 428 s. [20].

⁵⁰ Выдержка из этого раздела, касающаяся анализа эссе Соловьева «Смысл любви», названная «В.С. Соловьев. “Смысл любви”» («W.S. Solowjow. “Der Sinn der Liebe“»), доступна по ссылке: https://www.hfph.de/hochschule/lehrende/prof-dr-peter-ehlen-sj/solowjow/ehlen_solowjow_sinn_der_liebe.pdf. В этом году я планирую перевести для журнала «Соловьёвские исследования» избранные места из раздела, посвященного Соловьеву, опубликованного в томе «Философия 19-го века», что даст читателям возможность более подробно ознакомиться с той интерпретацией, которую дает Петер Элен философии Владимира Соловьева.

⁵¹ См.: Ehlen P. Der Begriff des «Gottmenschentums» in der Philosophie V.S. Solov'evs und S.L. Franks. S. 41. Иоанн Павел II в 2003 году отнес Вл. Соловьева к величайшим русским философам XIX столетия, назвав его пионером и примером диалога христиан Востока и Запада, на что указывает Катапедия (свободная католическая энциклопедия) (см. статью «Владимир Соловьёв»: http://www.kathpedia.com/index.php?title=Wladimir_Solowjew)

основные идеи философии Богочеловечества Вл. Соловьева могут быть использованы в осуществлении концепции христианского гуманизма, что делает его философию актуальной и современной.

Список литературы

1. Belkin D. *Die Rezeption V.S. Solov'evs in Deutschland*. Tübingen, 2000. 384 s.
2. Funder F. In memoriam. Friedrich Muckermann // *Die Furche*. Wien, 20 April 1946. N 16. S. 7
3. Allram R. *Studien zum katholischen Literaturstreit «Gral» – «Hochland»*. Dissertation. Wien, 1956.
4. Doppler B. *Katholische Literatur und Literaturpolitik*, Enrica von Handel-Mazzetti. Königstein/Ts: Hain, 1980. 232 s.
5. Назарова О.А. Тема старчества в публикациях С.Л. Франка // *Вестник славянских культур*. М., 2012. № 1 (XXIII). С. 12–20.
6. Muckermann F. *Wladimir Solowiew. Zur Begegnung zwischen Russland und dem Abendland*. 2 Bände. Olten: Walter, 1945. 210 s.
7. Balthasar H.U. v. *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik*. Bd. 2. Fächer der Stile. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1962. 887 s.
8. Мелих Ю.Б. Петер Элен // *Русская философия. Энциклопедия* / под ред. М.А. Маслина. Изд. 2-е, дораб. и допол. М.: Терра, Книжный клуб Книгобек, 2014. С. 794–795.
9. Ehlen P. «Impersonalismus» und die «werdende Vernunft der Wahrheit» in Solov'evs Spätphilosophie // *Studies in East European Thought*. Dordrecht, 1999. N 51. P. 155–175.
10. Ehlen P. Der Begriff des «Gottmenschentums» in der Philosophie V.S. Solov'evs und S.L. Franks // *Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte*. Köln, Weimar, Wien, 2000, 4. Jg., Heft 2. S. 41–74.
11. Ehlen P. *Wladimir Solowjow. Die mystische Einheit der Welt* // *Stimmen der Zeit*. Freiburg in Breisgau, 2003. Heft 7. S. 473–485.
12. Ehlen P. Die Idee der Schönheit in Vladimir Solov'evs Philosophie // *Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche. Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz*. Hg. U. Heftrich und G. Ressel. Frankfurt-am-Main, 2003. S. 241–263.
13. Ehlen P. Rezension zu: Axel Schwaiger: *Christliche Geschichtsdeutung in der Moderne. Eine Untersuchung zum Geschichtsdenken Juan Donoso Cortes, Ernst von Lasaulx und Vladimir Solov'ev*. Berlin, 2001. 440 s. // *Theologie und Philosophie*. Freiburg in Breisgau, 2002. Heft 4. S. 584.
14. Элен П. Идея богочеловечества в философии Вл. Соловьева: пер. о. Игнатия Крекшина // *Соловьевский сборник*. М.: Феноменология-Герменевтика, 2001. С. 295–317.
15. Элен П. Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма: пер. Оксаны Назаровой. М.: Идея-Пресс, 2012. 304 с.
16. Элен П. Освенцим и теология: пер. Н.Н. Трубниковой // *Вопросы философии*. М., 2001. № 4. С. 10–15.
17. Coreth E. *Christlicher Humanismus der Gegenwart* // *Die Furche*. Wien, 1946. № 24. S. 1–2.
18. Соловьев Вл. С. Чтения о богочеловечестве // *Соловьев Вл.С. Чтения о богочеловечестве. Духовные основы жизни. Оправдание добра*. Минск: Харвест, 1999. 912 с.
19. Ehlen P., Haeffner G., Ricken F. *Philosophie des 20. Jahrhunderts. Grundkurs Philosophie*. Bd. 10. 3., erweiterte und überarbeitete Auflage. Stuttgart: Kohlhammer, 2010. 464 s.
20. Ehlen P., Haeffner G., Schmidt J. *Philosophie des 19. Jahrhunderts. Grundkurs Philosophie*. Bd. 9. 5., erweiterte und überarbeitete Auflage. Stuttgart: Kohlhammer, 2016. 428 s.

References

1. Belkin, D. *Die Rezeption V.S. Solov'evs in Deutschland* [The reception of V.S. Solovyov's in Germany], Tübingen, 2000. 384 p.

2. Funder, F. In memoriam. Friedrich Muckermann [In memoriam. Friedrich Muckermann], in *Die Furche*. Wien, 20 April 1946, no. 16, p. 7.
3. Allram, R. *Studien zum katholischen Literaturstreit «Gral» – «Hochland»* [Studies for Catholic dispute in the literature «Gral» – «Hochland»], Wien, 1956.
4. Doppler, B. *Katholische Literatur und Literaturpolitik, Enrica von Handel-Mazzetti* [Catholic literature and literary policy, Enrica von Handel-Mazzetti], Königstein/Ts: Hain, 1980. 232 p.
5. Nazarova, O.A. Tema starchestva v publikatsiyakh S.L. Franka [Starchestvo subject in publications of S. L. Frank's], in *Vestnik slavyanskikh kul'tur*, Moscow, 2012, no. 1 (XXIII), pp. 12–20.
6. Muckermann, F. Wladimir Solowiew. Zur Begegnung zwischen Russland und dem Abendland. 2 Bände. Olten: Walter, 1945. 210 p.
7. Balthasar, H.U. v. Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik [Glory: A Theological Aesthetics]. Bd. 2. Fächer der Stile [Subjects of Styles], Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1962. 887 p.
8. Melix, Ju.B. Peter Elen [Peter Ehlen], in *Russkaya filosofiya. Entsiklopediya* [Russian philosophy. Encyclopedia], Moscow: Terra Knizhnyy klub Knigovek, 2014, pp. 794–795.
9. Ehlen, P. «Impersonalismus» und die «werdende Vernunft der Wahrheit» in Solov'evs Spätphilosophie [«Impersonalism» and «expectant sense of truth» in later philosophy of Solovyov's], in *Studies in East European Thought*. Dordrecht, 1999, no. 51, pp. 155–175.
10. Ehlen, P. Der Begriff des «Gottmenschentums» in der Philosophie V.S. Solov'evs und S.L. Franks [The concept of «God-manhood» in philosophy of V.S. Solovyov's and S.L. Frank's], in *Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte*. Köln, Weimar, Wien, 2000, 4. Jg., Heft 2, pp. 41–74.
11. Ehlen, P. Wladimir Solowjow. Die mystische Einheit der Welt [Vladimir Solovyov. The mystical unity of the world], in *Stimmen der Zeit*. Freiburg in Breisgau, 2003, Heft 7, pp. 473–485.
12. Ehlen, P. Die Idee der Schönheit in Vladimir Solov'evs Philosophie [The idea of beauty in Philosophy of Vladimir Solovyov's], in *Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche. Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz. Hg. U. Heftrich und G. Ressel*. Frankfurt-am-Main, 2003, pp. 241–263.
13. Ehlen, P. Rezension zu: Axel Schwaiger: Christliche Geschichtsdeutung in der Moderne. Eine Untersuchung zum Geschichtsdenken Juan Donoso Cortes, Ernst von Lasaulx und Vladimir Solov'ev. Berlin 2001, 440 s. [Review to: Axel Schwaiger: Christian interpretation of history in the modern era A study of historical thought of Juan Donoso Cortes, Ernst von Lasaulx and Vladimir Solovyov. Berlin 2001, 440 p.], in *Theologie und Philosophie*. Freiburg in Breisgau, 2002, Heft 4, p. 584.
14. Elen, P. Ideya bogochelovechestva v filosofii Vl. Solov'eva [The idea of God-manhood in philosophy of Vl. Solovyov's], in *Solov'evskiy sbornik* [Collection of Solovyov's], Moscow: Fenomenologiya-Germenevtika, 2001, pp. 295–317.
15. Elen, P. *Semen L. Frank: filosof khristianskogo gumanizma* [Semën L. Frank: philosopher Christian humanism], Moscow: Ideya-Press, 2012. 304 p.
16. Elen, P. Osventsim i teologiya [Auschwitz and Theology], in *Voprosy filosofii*, 2001, no. 4, pp. 10–15.
17. Coreth, E. Christlicher Humanismus der Gegenwart [Christian Humanism of presence], in *Die Furche*. Wien, 1946, no. 24, pp. 1–2.
18. Solov'ev, Vl.S. Chteniya o bogochelovechestve [Reading about God-manhood], in Solov'ev, Vl.S. *Chteniya o bogochelovechestve. Dukhovnye osnovy zhizni. Opravdanie dobra* [Readings about God-manhood. The spiritual foundations of life The Justification of the Good], Minsk: Kharvest, 1999. 912 p.
19. Ehlen, P., Haeffner, G., Ricken, F. Philosophie des 20. Jahrhunderts [20th-century philosophy], in *Grundkurs Philosophie*. Bd. 10. 3., erweiterte und überarbeitete Auflage. Stuttgart: Kohlhammer, 2010. 464 p.
20. Ehlen, P., Haeffner, G., Schmidt, J. *Philosophie des 19. Jahrhunderts* [19th-century philosophy], Stuttgart: Kohlhammer, 2016. 428 p.

УДК 11(47)
ББК 87.3(2)61-07

**СОЛОВЬЕВСКАЯ ТЕМА РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ:
ВЛ. СОЛОВЬЕВ И ЕГО ПОСЛЕДОВАТЕЛИ
В БИБЛИОТЕКЕ-КОЛЛЕКЦИИ Н.М. ЗЕРНОВА**

А.Л. РЫЧКОВ

Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы им. М. Рудомино
ул. Николаямская, д. 1, г. Москва, 109189, Российская Федерация
E-mail: vp102243@list.ru

Рассматривается вопрос о преемственности идей Вл. Соловьева в творчестве видного деятеля экуменического христианского движения русской эмиграции, религиозного философа-богослова и историка православной культуры Николая Михайловича Зернова. Представлен анализ маргиналий Н. Зернова, относящихся к Вл. Соловьеву, в книгах его библиотеки, принадлежащих авторству Вл. Соловьева и его последователей. Отмечено, что Н. Зернов опирался в своей экуменической работе на религиозно-философскую платформу учения Вл. Соловьева о Богочеловечестве, а также его идею об объединении церквей как русской национальной религиозной миссии. Рассмотрены представления Н.М. Зернова и его круга о Вл. Соловьеве как актуальном христианском мыслителе-пророке, предвидевшем наступление катастрофической эпохи. Делается вывод о значительной роли историко-философских идей Вл. Соловьева в становлении экуменического христианского мировоззрения Н. Зернова и его окружения из числа русской послереволюционной эмиграции, связывавших экуменические идеи Вл. Соловьева с чаянием будущего христианского возрождения России. Соловьевский контекст экуменического движения в русском Зарубежье становится очевидным при сопоставительном анализе материалов библиотеки и творческого наследия Н.М. Зернова. Статья является продолжением ранее начатой работы по изучению книжного фонда и маргиналий мемориальной библиотеки Н.М. Зернова, хранящейся в Библиотеке иностранной литературы им. М.И. Рудомино.

Ключевые слова: наследие Вл. Соловьёва, литература русской эмиграции, библиотека Н.М. Зернова, Н.М. Зернов и экуменическое движение, маргиналии, русское Зарубежье, пророк, софиология, Богочеловечество, Вселенская Церковь, Библиотека иностранной литературы им. М.И. Рудомино.

**SOLOVYOV'S IDEAS IN RUSSIAN EMIGRATION: VI. SOLOVYOV
AND HIS FOLLOWERS IN THE LIBRARY-COLLECTION BY N.M. ZERNOV**

A.L. RYCHKOV

M.I. Rudomino All-Russia State Library for Foreign Literature
1, Nikoloyamskaya street, Moscow, 109189, Russian Federation
E-mail: vp102243@list.ru

We consider a question of the succession of ideas Vl. Solovov in the work of the prominent figure in the ecumenical Christian movement of Russian emigration – religious philosopher, theologian and historian of Orthodox culture Nicolas Zernov. The paper presents analysis of marginalia N. Zernov about Solovyov in the books of his library, belonging to the authorship of Vl. Solovyov and his followers. We mention that N. Zernov relied in their ecumenical work on Vl. Solovyov's religious and philosophical

doctrine about Divine Humanity, as well as the United Church as a national Russian religious mission. The article reveals views of N.M. Zernov's and his associates on the persona of Vl. Solovyov as a modern Christian thinker-prophet who predicted the onset of a catastrophic epoch. In the conclusion we mark the significant role of historiosophical idea of Vl. Solovyev in the development of the ecumenical Christian worldview of N. Zernov and its surroundings, members of the Russian post-revolutionary emigration, who compared the ecumenical ideas of Vl. Solovyov with the expectation of a future revival of the Christian Russia. Solovyov's context in the ecumenical movement of Russian émigré culture becomes evident after the comparative analysis of library materials and the creative heritage of N. Zernov. This article is a continuation of previous work on the study of the book fund and marginalia (marginalia) in the memorial library of N. Zernov, stored in the Library of Foreign Literature named after M.I. Rudomino.

Key words: *V.S. Solovyov's legacy, literature of Russian émigré, Nicolas Zernov Library, N.M. Zernov and the ecumenical movement, marginalia, library, ecumenism, Russian émigré, visionary, sophiology, Divine Humanity, Universal Church, M.I. Rudomino Library for Foreign Literature.*

Библиотека профессора Оксфордского университета, видного деятеля экуменического христианского движения русской эмиграции, религиозного философа-богослова и историка православной культуры Николая Михайловича Зернова (1898–1980) после его смерти, согласно завещанию, была передана на родину мыслителя¹ и в настоящее время хранится как специальная коллекция во Всероссийской государственной библиотеке иностранной литературы им. М.И. Рудомино².

Религиозно-философская и просветительская деятельность Н.М. Зернова в эмиграции по сей день остается малоисследованной: его творчеству посвящены отдельные статьи В.С. Жилкина (1998 г.), М.П. Мохначевой (1993 г.), А.А. Пронина (1998 г.)³, участию в Русском студенческом христианском движении уделено внимание в диссертации А.Л. Гуревича (2005 г.)⁴. Анализ роли исто-

¹ О возвращении библиотеки Н.М. Зернова в Россию см.: Гениева Е.Ю. Трудная дорога к храму: Судьбы российских библиотек на рубеже веков. М.: Текст, 2004. С. 75–76 [1]; Жилкин В.С. Библиотека Н.М. Зернова в России // Российское зарубежье: история и современность. М.: Российский институт культурологии, 1998. С. 136–147 [2].

² Ссылки на книги из Коллекции Н.М. Зернова в ВГБИЛ далее по тексту сопровождаются указанием их номера по изданию: Библиотека Николая Михайловича Зернова: Каталог / под науч. ред. свящ. Георгия Чистякова; сост. В.С. Жилкин, Т.А. Прохорова и др. М.: Центр книги, 2008 [3] [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.libfl.ru/about/dept/religion_centre/vgbil_zernov.pdf> (доступ от 01.04.2016)

³ См.: Жилкин В.С. Библиотека Н.М. Зернова в России // Российское зарубежье: история и современность. М.: Российский институт культурологии, 1998; Мохначева М.П. Три возраста российской интеллигенции: Н. Зернов и книга «Три русских пророка» // Поиск новых подходов в изучении интеллигенции: проблемы теории, методологии, источниковедения и историографии: тез. докл. Межгос. науч.-теорет. конф. Иваново, 13–15 сент. 1993 г. Иваново: Изд-во ИвГУ, 1993. С. 266–268 [4]; Пронин А.А. Николай Зернов о роли интеллигенции в истории Отечества // Интеллигенция России в истории XX века: неоконченные споры. К 90-летию сборника «Вехи»: тез. докл. и сообщ. Всерос. науч. конф. Екатеринбург, 24–25 дек. 1998 г. Екатеринбург, 1998. С. 128–129 [5].

⁴ См.: Гуревич А.Л. Культурнорелигиозная деятельность русской эмиграции: (по материалам истории Русского студенческого христианского движения): автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2005 [6].

риософии Вл. Соловьева в творчестве русской эмиграции также представлен крайне фрагментарно, в связи с отдельными персоналиями: Д.С. Мережковским, Л.П. Карсавиным, Н.А. Бердяевым и др. О начавшемся обобщении этого материала свидетельствует недавнее диссертационное исследование Е.В. Надольской (2005 г.)⁵. Теме «Н.М. Зернов и Вл. Соловьев: гнозисные искания Серебряного века» было посвящено обзорное исследование автора настоящей публикации⁶, которая является продолжением ранее начатой работы по изучению мемориальной Библиотеки-Коллекции Н.М. Зернова.

В 1963 году в Лондоне Н.М. Зерновым издана монография «Русское религиозное возрождение XX века», где описано зарождение «светского ордена» русской интеллигенции и его эволюция, а также религиозное обращение части интеллигенции из числа эмигрантов «первой волны» (после 1917 г.). Автор монографии уделил пристальное внимание духовным исканиям русской религиозно-философской мысли, в том числе, особо – Вл. Соловьеву и продолжателям его идей. Отдельное внимание в своих трудах Н.М. Зерновым уделено софийным исканиям русской религиозной философии, при этом особо подчеркивается преемственность соловьевским идеям. Так, Н.М. Зернов пишет: «Сергий Булгаков, а также его друг, о. Павел Флоренский, ушли далеко вперед по пути, впервые намеченному Соловьевым»⁷. Поскольку многие представители российской интеллигенции в эмиграции стремились сохранить или даже продолжить русское религиозное возрождение Серебряного века, в своих книгах⁸ Н.М. Зернов дает подробную характеристику русскому религиозно-философскому Ренессансу, в становлении которого немаловажную роль автор отводит идеям Вл. Соловьева⁹, многие из которых признает пророческими. Этой проблематике Зернов посвятил одну из первых монографий, – «Три русских пророка: Хомяков, Досто-

⁵ См.: Надольская Е.В. Концепция смысла истории В.С. Соловьева и ее значение для русской религиозной философии истории первой половины 20 века: дис. ... канд. филос. наук. Тверь, 2004 [7].

⁶ См.: Рычков А.Л. Н.М. Зернов и Вл. Соловьев: гнозисные искания Серебряного века // Вера. Мысль. Выбор: по материалам Зерновских конференций 2012–2013 гг.: «Философская мысль и религиозный опыт» и «Свобода и выбор в истории мировых религий». М.: Центр книги Рудомино, 2014. С. 39–70 [8].

⁷ См.: Зернов Н.М. Русское религиозное возрождение XX века: пер. с англ. 2-е изд. Париж, 1991. С. 300 [9].

⁸ Это следующие книги Н.М. Зернова: «The Russians and Their Church» (London, 1945); «На переломе. Три поколения одной московской семьи (Семейная хроника Зерновых). 1812–1921 гг.» (под ред. Н.М. Зернова. Париж, 1970); «За рубежом. Белград-Париж-Оксфорд. Хроника семьи Зерновых» (Париж, 1973); «Русские писатели эмиграции» (Бостон, 1973); «Закатные годы. Эпилог хроники семьи Зерновых» (Париж, 1981).

⁹ В понятие о русском культурном Ренессансе Н.М. Зернов включает, в частности, мистическое и софийное богоискательство русских мыслителей первой половины XX столетия, воплощавших искания интеллигенции, преемственно синтезировавших в своем мировоззрении эсхатологические идеи европейских мистиков, а также реформационные искания и историософские воззрения (в особенности – пророческую историософию) Вл. Соловьева, повлиявшие на творчество религиозно-философских мыслителей Серебряного века и послереволюционной эмигрантской волны.

евский, Соловьев» (*Three Russian Prophets (Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev)*. London, 1944). К ней он возвращался и в последующих книгах.

Столь наглядное признание актуальности интуиций религиозной философии Вл. Соловьева нашло закономерное отражение в фондах Зерновской библиотеки, что и стало предметом нашего специального рассмотрения. Был исследован состав книг библиотеки Н.М. Зернова с целью выявления изданий, относящихся к Вл. Соловьеву и его идейным последователям, а также описаны тематические маргиналии Н.М. Зернова в этих книгах. Целью исследования также стало содержание помет в трудах о Вл. Соловьеве и самого Вл. Соловьева и его последователей – религиозных философов С. Булгакова, Н. Бердяева, Л. Карсавина, П. Флоренского, С. Франка. Во всех этих книгах специально выявлялся соловьевский контекст помет. Их анализ позволяет очертить реестр концептов, идей и интуиций Вл. Соловьева, которые оказались близки Н. Зернову как видному и легитимному представителю русского эмигрантского экуменического движения, интересы и просветительская деятельность которого отражает чаяния круга его единомышленников по экуменическому движению в русском зарубежье середины XX века.

Отметим также, что Н. Зернов многие годы работал над созданием фундаментальной монографии «Русские писатели эмиграции» (Бостон, 1973), подводящей итог более чем полувековой творческой деятельности русских религиозных писателей эмиграции, с большинством которых автор был лично знаком или состоял в переписке. Плеяда этих мыслителей составляет второй, неспецифический и более широкий круг, анализ их религиозно-философского творчества в процессе работы над книгой мог предполагать обращение Н. Зернова к Вл. Соловьеву. Работа над включающей главы о Соловьеве-визионере книгой «Три русских пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьев» – еще один закономерный мотив обращения Н. Зернова к наследию философа и его последователей. Поэтому при анализе маргиналий в книгах Библиотеки-Коллекции Н.М. Зернова отмечался вероятный источник интереса к ним со стороны владельца.

Николас Зернов о Владимире Соловьеве

В мемуарной книге «На переломе» (семейная хроника Зерновых) Н.М. Зернов связывает собственное «религиозное пробуждение» с революцией и большевистским террором: «1918-й год был для меня годом религиозного пробуждения, которое коренным образом изменило мое мироощущение и сделало меня иным человеком. <...> Легковеры пренебрегли пророческими писаниями Достоевского и Владимира Соловьева, которые предвидели, что отвергнувший Бога человек сможет построить для себя и для жертв своей тирании только тюрьму (характерно, что “Три Разговора” Владимира Соловьева – строго запрещенная книга в Советской России)»¹⁰.

¹⁰ Катал. № 36. Зернов Н. Обретение церкви // На переломе: Три поколения одной московской семьи: Семейная хроника Зерновых (1812–1921) / под ред. Н.М. Зернова. Париж: YMCA-Press, 1970. С. 350 [10].

Интерес Н.М. Зернова к идеям Вл. Соловьева сохранялся и углублялся на протяжении всей его жизни¹¹. Так, он вспоминает, что в Белградском православном студенческом кружке, собиравшемся с 1921 г. на квартире семьи Зерновых (и ставшем в дальнейшем существенной составной частью РСХД), в числе прочих ему запомнился доклад о поэме Владимира Соловьева «Три свидания»¹². По мере изучения сочинений Вл. Соловьева, первоначальное внимание было уделено Н. Зерновым профетическим мотивам религиозной философии Соловьева, со временем возростал интерес и к экуменическим исканиям мыслителя. В воспоминаниях Зернова сохранилось свидетельство о значительной роли идей Вл. Соловьева в становлении его экуменического христианского мировоззрения в период учебы в Белградском университете: «...готовился я к экзаменам по запискам преподавателей, не имея возможности читать в подлинниках древних и современных богословов. Исключением был Владимир Соловьев (1853–1900). У нас имелось полное собрание его сочинений, и он оставил глубокий след в моем мирозерцании. Хотя мне чуждо было его софианство, зато его понимание Боговоплощения, его истолкование Ветхого Завета и смысла любви стали для меня источником вдохновения. Он подготовил меня к участию в экуменической работе и дал толчок моим идеям об особом призвании русской Церкви в деле примирения между Востоком и Западом» [11, с. 27]¹³. По всей видимости, идеи Соловьева во многом обусловили собою и экуменическую деятельность самого Н.М. Зернова, который, несомненно, связывал восходящие к Вл. Соловьеву экуменические идеи с чаянием будущего христианского возрождения России. И более того, увязывал эти идеи с экуменическими исканиями дореволюционной русской мысли. Так, в книге «Вселенская церковь и русское православие», где предлагается как «объяснение причин разделения, так и разработка пути для примирения» (церквей)¹⁴, в главе об экуменическом движении Н.М. Зернов пишет: «В XIX веке были некоторые выдающиеся русские, как, например, Хомяков, Вл. Соловьев, ген. Киреев и другие, отдавшие много сил на изучение вопроса о христианском единстве» [12, с. 275].

Софийный дар пророчества

Статью «Духовное наследие Вл. Соловьева» в «Вестнике РСХД» последователь учения о Богочеловечестве С. Франк заканчивает словами признания удивив-

¹¹ Собрание книг из библиотеки Н.М. Зернова в Коллекции ВГБИЛ содержит более 40 книг Вл. Соловьева и о нем, часть из них включает маргиналии Н.М. Зернова. Общий обзор этих книг и наличия помет в них см.: Рычков А.Л. Н.М. Зернов и Вл. Соловьев: гнозисные искания Серебряного века. С. 44.

¹² Катал. № 37. Зернов Н. Белградский студенческий кружок и его руководители // За рубежом: Белград – Париж – Оксфорд: Хроника семьи Зерновых (1921–1972). Париж: YMCA-Press, 1973. С. 29 [11].

¹³ Подробнее об этих взглядах см. примеч. 33.

¹⁴ Катал. № 23. Зернов Н. Вселенская церковь и русское православие. Париж: YMCA-Press; Содружество Св. Албания и Преподобного Сергия Радонежского, 1952. С. 6 [12].

тельного провидческого дара философа: «Последнее, на что я хотел бы указать в духовном наследии Соловьёва, есть его поистине изумительное предвидение катастрофической эпохи, в которой мы теперь живем, и – что еще важнее – религиозные выводы, к которым он пришел на основе этого предвидения. <...> И уже накануне смерти, в 1899 году он начинает “Повесть об Антихристе” фразой, которая в то время должна была казаться нелепой фантазией и которая теперь производит поистине потрясающее впечатление: “Двадцатый век был веком великих войн, потрясений и гражданских междоусобиц”»¹⁵. Этим выводом Франк выразил мысль, которая отзывалась болью в личных судьбах и несомненно разделялась многими представителями Серебряного века в эмиграции.

В процессе нашей работы с материалами библиотеки Н.М. Зернова была выявлена отдельная группа книг, связанная с мистическим опытом русских религиозных мыслителей и представлениями о Вл. Соловьёве как визионере. Пророческим представлениям Зернов посвятил специальную монографию «Три русских пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьёв». При рассмотрении этих фигур Н.М. Зернов уделяет внимание их провиденческой одаренности и мистической опыту. При этом, в связи с Вл. Соловьёвым, Зернов подчеркивает, что «мистический опыт – вещь очень личная и практически непередаваемая»¹⁶. В том же ключе он комментирует полемические работы Хомякова, утверждая, что философ в них «исходил из собственного глубинного духовного и мистического опыта православного христианина»¹⁷. Н.М. Зернов говорит о Достоевском как о христианском мыслителе-пророке, подчеркивая, что тот не только «талантливый писатель, он еще и мистик, чьи прозрения о Боге и человеке не уступают в значении наследию любого выдающегося христианского мыслителя»¹⁸. Следует особо отметить, что в библиотеке Н.М. Зернова имеется целый ряд книг, специально посвященных рассмотрению пророческих аспектов в творчестве Вл. Соловьёва и других деятелей русской культуры рубежа XIX–XX веков¹⁹.

Известно, что русскую революцию Н.М. Зернов воспринимал как отражение борьбы атеизма и христианства. В размышлениях о будущем России он уделил особое внимание опыту русских писателей и мыслителей-пророков, в особенности – А.С. Хомякова, Ф.М. Достоевского, Вл. Соловьёва²⁰. В связи с болезненно отзывавшейся на судьбах русской эмиграции темой революции Н. Зернов пишет: «Соловьёв не принадлежал к кругу революционеров; любая форма агрессии была чужда

¹⁵ См.: Франк С. Духовное наследие Вл. Соловьёва // Вестник РСХД. 1950. № 4–5. С. 8–9 [13].

¹⁶ См.: Зернов Н.М. Три русских пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьёв: пер. с англ. М., 1995. С. 139 [14]. Далее Н.М. Зернов указывает на то, что «Достоевского одновременно привлекало и настораживало в Соловьёве необычное сочетание строгой логической мысли с мистической одаренностью» [14, с. 140].

¹⁷ Там же. С. 71

¹⁸ Там же. С. 92.

¹⁹ Обширный перечень этих изданий опубликован нами ранее (см.: Рычков А.Л. Н.М. Зернов и Вл. Соловьёв: гнозисные искания Серебряного века. С. 47–48.

²⁰ См.: Zernov Nicolas. Three Russian Prophets: Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev. London: SCM Press, 1944; Zernov Nicolas. The Russians and Their Church: Published for the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. London: SPCK; New York: Macmillan, 1945.

его натуре, и в своих лекциях он резко осуждал людей, надеявшихся принести русскому народу счастье путём насилия и обмана» [14, с. 141]. В этой книге о русских пророках христианского идеала «нового человека» Н.М. Зернов внимательно рассматривает представления Вл. Соловьева о Софии²¹. По мнению Н.М. Зернова, встреча Вл. Соловьева с Софией стала «величайшим опытом» жизни мыслителя-визионера, который раскрывается не только в философском осмыслении софийного откровения, но и в поэтическом творчестве, в особенности в поэме «Три Свидания»²².

Вероятно, в связи с фундаментальными для русской религиозно-философской мысли софийными исканиями Вл. Соловьева, Н.М. Зернов собрал в своей библиотеке большую подборку изданной в эмиграции литературы о Софии и ее месте в православном богословии²³. Особо отметим изданную в серии «София» (вслед за сочинением самого Вл. Соловьева) книгу одного из наиболее авторитетных специалистов по творчеству Вл. Соловьева Д.Н. Стремоухова «Владимир Соловьев, его миссия и его дело» («Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique»)²⁴, где автор рассматривает истоки теократического утопизма Вл. Соловьева и пытается доказать, что в центре его философии лежит интуиция о Софии. Ряд глав посвящен визионерской встрече Вл. Соловьева с Софией, где глубоко осмыслены софийные идеи, которые исследователь предложил считать смыслообразующими для философии Вл. Соловьева. Близко знакомый Н.М. Зернову со времен Белградского кружка прот. В.В. Зеньковский в своем классическом труде «История русской философии» специально рассматривает этот тезис Д.Н. Стремоухова, подчеркивая близкую экуменическим воззрениям Н.М. Зернова мысль: «Философское творчество Соловьева вообще росло не из одного, а из нескольких корней, – но вместе с тем его уму с чрезвычайной силой преподносилась всегда задача органического синтеза»²⁵. Вл. Соловьев видел такой синтез в области возвращения христианства к «Вселенской церкви» неотделимым от голоса Софии, который, согласно убеждениям последователя его идей С. Булгакова, и есть «зов вселенского христианства»²⁶. В заметках С. Булгакова о своем посещении константинопольской Айя-Софии Н.М. Зернов оставляет свои пометы там, где Булгаков развивает тему своеобразной «экуменической софиологии». Согласно Булгакову, «София есть Храм вселенский и абсолютный, она принадлежит вселенс-

²¹ См.: Зернов Н.М. Три русских пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьев. С. 138–140, 148–156.

²² Там же. С. 149.

²³ Перечень изданий русского Зарубежья о божественной Софии в Коллекции Н.М. Зернова см.: Зернов Н.М. Три русских пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьев. С. 49–50.

²⁴ Катал. № 1080. Strémooukhoff D. Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. Lausanne: L'Âge d'Homme, 1975 (= Collection Sophia).

²⁵ Катал. № 171. Зеньковский В.В. История русской философии. Париж: YMCA-Press, 1950 (репр.). Т. 2. С. 21 [15]. Книга В. Зеньковского была избранно прочитана Н.М. Зерновым, вероятно, сразу после ее получения (дата получения записана Н.М. Зерновым на форзаце: «10 I – 1951»), так как дата получения, владельческая подпись Н.М. Зернова на титуле и исправление даты смерти Вл. Соловьева на стр. 14 (в строке 13 зачеркнуто «авг.» и слева подписано: «июля») сделаны одними и теми же чернилами (рукой Н.М. Зернова).

²⁶ Катал. № 643. Булгаков С.Н., протоиерей. Автобиографические заметки / предисл. и примеч. Л.А. Зандера. – Посмертное изд. Париж: YMCA-Press, cop. 1946. С. 100 [16].

кой Церкви и вселенскому человечеству, и она принадлежит вселенскому будущему Церкви. <...> Да, история здесь внутренне окончится, и станет возможно не от испуга или утомления говорить об “эпilogue истории” – Соловьев *рано* об этом заговорил, хотя и не рано указал молчаливым жестом на уже рдеющий конец. <...> Есть еще история, она не разрешилась, пока мир не увидел христианской Софии» [16, с. 98–99]. Далее Н.М. Зернов подчеркивает мысли С. Булгакова о «двойственной измене Софии, восточной и западной», которую мыслитель называет «исторической неудачей вселенского христианства»²⁷. Особо, двумя чертами, он подчеркивает тезис Булгакова о том, что «кафедрал мира» Айя-София – «сверхнародна» и не может служить лишь поместною церковью: «София была создана раньше великого церковного раскола и возвращена она может быть христианскому миру, лишь когда последний исцелееет от этой раны. Как не понимали этого славянофилы, что невозможно церковной провинции иметь храмом св. Софию?» [16, с. 101]. В приведенных фрагментах размышлений о. С. Булгакову, традиционно соединявшему имена Вл. Соловьёва и Софии²⁸, удастся также соединить в единое целое софиологические искания Вл. Соловьёва с его историософскими и экуменическими идеями, и этот синтез находит живой отклик у Н. Зернова как пример софиологического осмысления идеи о воссоединении церковью Востока и Запада, за которую и сам Зернов всемерно ратовал в эмиграции²⁹. Таким образом, развитие софийных интуиций Вл. Соловьёва представителями религиозно-философской культурной элиты Серебряного века также оказывается предметом скуплезного внимания и осмысления со стороны Н.М. Зернова.

В библиотеке Н.М. Зернова имеется целый ряд книг, частично обращенных к теме Софии и христианского гнозиса в ракурсе «обновленческих» исканий Серебряного века, например: издание переписки А.Н. Шмидт с Вл. Соловьёвым³⁰; богато представленные в коллекции Н. Зернова книги Авраама Самуи-

²⁷ «Двойственная измена Софии, восточная и западная, эта историческая неудача вселенского христианства разразилась над миром потрясающей духовной катастрофой, которую доныне не изжил, но изживает уже мир. <...> Есть и во вселенской церкви свой восток и свой запад, хотя она их объемлет и совокупляет в единый востокзапад, в ‘мире Востока и Запада’. Небрежением этого двуединства поддерживается схизматический дух» [16, с. 100].

²⁸ Так, Н.М. Зернов тремя линиями подчеркивает дневниковую запись С. Булгакова о знакомстве в Нью-Йорке с «Dunphy, который совершенно влился в русскость, пишет thesis о Соловьёве, учится русскому языку и, конечно, интересуется софиологией. Какой-то предопределенный друг» [16, с. 129].

²⁹ В этой связи отметим, что Н.М. Зернов двукратным отчерком отмечает любопытный тезис о. С. Булгакова о том, что «отрыв запада от востока, роковой церковный раскол, духовно обездолил запад более существенным образом нежели восток» [16, с. 112].

³⁰ Катал. № 1078. *Из рукописей Анны Николаевны Шмидт: О будущности. Третий Завет. Из дневника. Письма и пр. С письмами к ней Вл. Соловьёва.* М.: Путь, 1916. Вероятно, книга была важна для Зернова в связи с его работой над ныне наиболее широко известной его монографией «Русское религиозное возрождение XX века». Согласно концепции Зернова, «специфика отечественного религиозного мышления наиболее адекватно передается при помощи категории «Софии, святой Премудрости, идея которой окрасила долгую эволюцию русского христианства» [9, с. 290]. Книга получена Н.М. Зерновым в 1952 г., вероятно, от семьи Н.К. Метнера, так как содержит отметку «Из книг Э.К. Метнера» и многочисленные маргиналии Э.К. Метнера.

ловича Позова (А.С. Позидиса, 1890–1984) – талантливого представителя русского зарубежья, религиозного философа, богослова и последователя исихастской практики Иисусовой молитвы. Работы А.С. Позова предпринимают попытку синтетически объединить религиозно-философские искания Серебряного века, в том числе символистскую «теургию», с практикой «умного деланья». Существенно, что в число русских пророков-визионеров А. Позов включает также и такого «лирического» последователя софийных идей Вл. Соловьева, как Александр Блок, чему посвящено специальное издание, имеющееся в Коллекции Н.М. Зернова³¹. О творчестве младосимволистов, книги которых в изобилии представлены в библиотеке Н.М. Зернова, можно сказать словами самого Н.М. Зернова: «Все это объединялось именем Софии, Святой Премудрости, идея которой окрасила долгую эволюцию русского христианства [9, с. 290]. Скрытой душой мира для Соловьева была Агия София³². О создавших «кружок посвященных»³³ идеям Вл. Соловьева символистах Н.М. Зернов пишет, что их, «однако, более привлекала эзотерическая сторона учения Соловьева о Софии, чем его православие»³⁴. Так, А. Блок воспринимал Софию в образе «мистической невесты. Он испытывал такое же всеохватывающее ощущение ее присутствия, как и учитель его Вл. Соловьев, который был христианином и считал [свою] небесную посетительницу и заступницу Софией» [9, с. 199].

С карандашом в руках: «соловьевские» маргиналии Н. Зернова

Материалом исследования маргиналий Н. Зернова явились книги Библиотеки-Коллекции Н.М. Зернова. Обильные пометы содержат следующие издания, относящиеся к тематической выборке: 6 книг Вл. Соловьева (три на русском и три на английском языках, катал. №№: 1061, 1063, 1065, 1066/2, 4, 5); 8 книг о Вл. Соловьеве (катал. №№: 1063, 1073, 1074, 1076, 1079, 1080, 1081, 1082); 14 книг о С. Булгакова (катал. №№: 643, 643/д, 648, 650, 652, 653, 659, 658/2, 658/3, 662, 671, 672, 673, 682); 2 книги Л. Карсавина (катал. №№: 850, 853); 13 книг Н. Бердяева (катал. №№: 590, 591, 593, 594, 603, 604, 609, 615, 617, 618, 621, 622, 1077); 4 книги П. Флоренского и о нем (катал. №№: 763, 764, 765, 777). В англоязычной «Антологии» эссе Вл. Соловьева пометы содержат как статьи самого Вл. Соловьева, так и предисловие С. Франка³⁵, продолжателя соловьевских философских традиций.

Анализ содержания помет выявил основной вектор интересов Н.М. Зернова в отношении идейного наследия Вл. Соловьева. Не только в трудах мыслителя, но и в книгах Н. Бердяева и других русских религиозных философов Н. Зернов отмечал отсылки об идеях Вл. Соловьева. Как эти пометы, так и маргиналии в соловьевском корпусе книг свидетельствуют о четко направленном интересе

³¹ Катал. № 2436. Позов А.С. Лирический мистицизм Блока. Штуттгарт, 1978.

³² См.: Зернов Н.М. Русское религиозное возрождение XX века. С. 296.

³³ Там же. С. 198.

³⁴ Там же.

³⁵ Кат. № 1068. Soloviev V.S. A Solovyov Anthology / arr. by S.L. Frank; transl. from the Russian by Natalie Duddington. London: SCM Press, 1950. С. 253–256 [17].

Зернова к одной из главных и наиболее щекотливых соловьевских тем – проблеме объединения церквей во Вселенскую Церковь и связанном с ней учении о Богочеловечестве.

Приведем пример из содержания помет в книге С.М. Соловьева «Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева» (1977 г.)³⁶. На обороте обложки – дарственная издателя, дочери русского историка Церкви Михаила Эммануиловича Поснова Ирины Михайловны Посновой: «Сердечное спасибо за Вашу помощь Декабрь 1977 И. Поснова» (датирующая получение книги запись Н. Зернова: «Nicolas Zernov Oxford 15 XII 77»). Дарственная свидетельствует, в частности, об активном участии Н. Зернова в освоении соловьевского наследия русским Зарубежьем.

Н.М. Зернов внимательно, с карандашом в руках, изучает точку зрения Сергея Соловьева, с которым некогда был знаком лично³⁷, на разделение Церквей³⁸. Он выделяет особо отчерками в цитатах из работы Вл. Соловьева «Великий спор и христианская политика» следующее мнение философа: «... самостоятельный характер и значение Восточной Церкви – вне сомнения. <...> Каждая из двух Церквей уже есть Вселенская Церковь, но не в отдельности своей от другой, – а в единстве с нею. Это единство существует на деле, потому что обе Церкви на деле обнимаются богочеловеческими связями святительства, догматического предания и таинств. <...> Каждую из двух исторических половин Церкви должно признать в отдельности за *часть* Церкви, а за целую или Вселенскую Церковь можно признать ее только в соединении с другою половиною – соединении, которое и не нарушалось в области чисто религиозной – по отношению к Христу, в области же общественной и исторической оно нарушено и должно быть восстановлено» [18, с. 224–225].

В анализе критического текста самого С.М. Соловьева Зернов выделяет замечание: «Для Соловьева, по мнению Киреева, со времени разделения церквей Вселенской Церкви нет, она была до разделения и будет вновь по воссоединении ее разделенных половин. Для Киреева Вселенская Церковь со времени разделения была и остается на Востоке» [18, с. 226].

Тема разделения церквей продолжается в книге С.М. Соловьева в главе «Оправдание добра. Византизм и Россия. Тайное присоединение к католической церкви», также содержащей множественные пометы Н. Зернова. Сам ставший католическим священником, С. Соловьев пишет эту главу со знанием обоих церковных «берегов», что может частично определять ракурс помет Зернова в его книге. Н.М. Зернов отчеркивает цитируемое в книге знаменитое письмо Вл. Соловьева к Величко, в котором философ открыто критикует «греко-российскую цер-

³⁶ См.: Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель: Жизнь с Богом, 1977 [18].

³⁷ «Он был человек из иного мира, не имевший ничего общего с другими преподавателями. Он меня очень заинтересовал», – вспоминал Н. Зернов в мемуарной книге «На переломе» (1970 г.) о своем ученическом знакомстве с С.М. Соловьевым, который в 1917 г. преподавал литературу в московской Поливановской гимназии [18, с. 1].

³⁸ См.: Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. С. 224–226.

ковь» как «греко-российскую синагогу» и как учреждение, виновное в сожжении протопопа Аввакума и множестве других грехов. Далее Зернов подчеркивает комментарии С. Соловьева к письму, в которых автор приходит к выводу: «Если католические взгляды сделали невозможным пребывание Соловьева в православной Церкви, то его протестантские взгляды становились стеной между ним и Римом» [18, с. 341]. Н. Зернов отчеркивает дальнейший анализ причин отхода Соловьева от православных «церковных правил» и ставит рядом помету: «1894» <год>. Речь идет о дате отказа Вл. Соловьеву в исповеди протоиереем Орловым. По мнению племянника философа, выделенному Зерновым (*там же*), «... этот факт оказал большое влияние на психологию Соловьева и окончательно поставил его в *status belli* по отношению к греко-российской церкви».

Далее по тексту разбираются письма Соловьева к Тавернье как свидетельство того, «что Соловьев никогда не оставлял мысли о соединении церквей», – этот вывод Зернов особо подчеркивает под строкой с текстом³⁹.

Зернов особо отчеркивает аналогичный тезис на страницах книги Е. Скобцовой «Миросозерцание Вл. Соловьева»⁴⁰: «Для Соловьева <...> Последняя цель человечества есть образование Вселенской Церкви – всемирной организации истинной жизни» [19, с. 28], и далее по тексту: «Для Соловьева сверхнародность христианского периода определяется тем, что перед всем человечеством было поставлено задание Вселенской Церкви, в которой должна была потонуть национальная обособленность. <...> Восточная культура, подчиняющая человека сверхчеловеческой силе, противостоит культуре западной, главным принципом которой является самодеятельность человека» [19, с. 30].

Собрание сочинений самого Вл. Соловьева также содержит пометы, по большей части относящиеся к объединению церквей. Так, том V⁴¹ содержит множественные пометы Н. Зернова в работе «Национальный вопрос в России». Его волнует тема культурного призвания России, поскольку, согласно выделенному провидческому мнению Соловьева, в будущем «должна возникнуть *борьба* не на жизнь, а на смерть между великими народами из-за права культурного насилия. Но исход такой борьбы никак не докажет действительно высшего призвания победителя; ибо перевес военной силы не есть свидетельство культурного превосходства» [20, с. 10].

Другие два вопроса, которые Н. Зернов внимательно, с карандашом, отслеживает в работе Соловьева, – великий спор Востока и Запада, с которым связан и другой национальный «глубокий внутренний недуг – церковный раскол». Вл. Соловьев, как известно, полагал, что история навязала России три великих политических вопроса, «решением которых мы можем или прославить имя Божие и приблизить Его царствие исполнением Его воли, или же погубить свою народ-

³⁹ Далее Зернов отмечает разбор С. Соловьевым указанных писем, а также обстоятельств приглашения перед своей кончиной Вл. Соловьевым православного священника.

⁴⁰ Катал. № 946. Скобцова Е. Миросозерцание Вл. Соловьева. Париж: YMCA-Press, 1929 [19]. Книга поступила в библиотеку Н.М. Зернова в окт. 1958 г. Е. Скобцова в Париже была секретарем Богословской академии у Н. Бердяева и вместе с философом принимала участие в деятельности одного из кружков РСХД.

⁴¹ Катал. № 1066. Соловьев В.С. Собр. соч.: в 10 т. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 1912. Т. V [20].

ную душу и замедлить дело Божие на земле. Эти вопросы суть: польский (или католический), восточный вопрос и еврейский. Эти три вопроса, в тесной связи между собою, суть лишь разные исторические формы того великого спора между Востоком и Западом, который проходит через всю жизнь человечества. К этим трем вопросам сводится вся наша политика, внешняя и внутренняя» [20, с. 170].

В статье Вл. Соловьёва⁴² «Талмуд и новейшая полемическая литература о нем» Зернов подчеркивает, в том числе, вывод в конце статьи: «Те из нас, которые думают, что христианство никогда не достигнет единства в себе и никогда не получит власти над нашею жизнью, тем самым признают бессилие своей религии» [21, с. 32].

Н. Зернов, для которого разделение между христианами «было постоянной личной болью и страданием», стал не только одним из основателей и секретарем (1925–1932 гг.) Русского студенческого христианского движения за рубежом (РСХД) и первым редактором «Вестника РСХД», где всемерно работал над достижением взаимного понимания и сближения между христианами разных конфессий, но и одним из признанных лидеров мирового экуменического движения, расширившим представления о «дозволенном и недозволенном» в отношениях православных с представителями других религий. Тремя основными и органически связанными творческими темами Зернова были размышления о Православии, о христианском единстве и о судьбах России. Религиозно-философской платформой этой деятельности, как свидетельствуют пометы и само творчество Зернова, послужили взгляды Вл. Соловьёва на проблемы и задачи объединения церквей⁴³.

Однако для Н. Зернова вопрос объединения церквей был, как и для Вл. Соловьёва, связан с проблемой грядущей встречи культур во взаимном слиянии, которую ныне мы именуем модным словом «глобализация». Отметим, что эта проблема встречи культур остро стояла перед диаспорой интеллигенции русского Зарубежья.

В англоязычной книге Петра Зубова «Богочеловечество как главная идея философии Владимира Соловьёва»⁴⁴ присутствует множество помет о западной и восточной церквях и Софии. В главе «Место идеи Богочеловечества в структуре философии Соловьёва» Н. Зернов подчеркивает вопрос и размышления П. Зубова, который развивает соловьёвский тезис о том, что западная цивилизация развивалась как антитеза культуре, возникшей под Восточной Церковью. Зернов отмечает тезис П. Зубова: «Их синтез требует оплодотворения Запада с истинным

⁴² Катал. № 1066. Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 10 т. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 1912. Т. VI [21].

⁴³ Вестник РСХД также хранится в Коллекции Зернова в ВГБИЛ. О позиции Вестника РСХД в отношении Вл. Соловьёва и его роли в религиозном обновлении свидетельствует редакционная статья «Памяти Владимира Соловьёва» к 50-летию со дня его смерти: «... не случайно с именем Соловьёва были связаны все религиозно-философские общества, возникшие в России в начале XX в. (Москва, Петербург, Киев) <...> С любовью и благодарностью вспоминаем все «дело» Вл. Соловьёва, – и хотели-бы, чтобы вся русская интеллигенция пошла по тому пути религиозного обновления, религиозного преобразования жизни, на который звал всех Вл. Соловьёв». Этой позиции вторит и помещенная следом статья С. Франка «Духовное наследие Вл. Соловьёва» (Вестник РСХД. 1950. № 4–5. С. 1–2) [22].

⁴⁴ Катал. № 1082. Zouboff Peter P. Godmanhood as the Main Idea of the Philosophy of Vladimir Solovyev. Roughkeepsie (N.Y.), cop. 1944 [23]. – Владычская помета (на франц.): «Николай Зернов 15 июня 1947 Лондон».

духом Христа, вниманием к жизни Св. Духа в себе, богочеловеческой укорененности индивида и, напротив, внедрением западного понимания роли человеческого фактора в общество и культуру христианского Востока. Но как их синтез будет совершен – как могут быть эти двое объединены?» – вопрошает П. Зубов.

Таким образом, вопрос об объединении Церквей сменяется для Зернова вопросом о возможности слияния двух типов культур, образовавшихся вокруг Западной и Восточной Церквей: это один из наиболее актуальных вопросов для судеб русской культуры в новом глобализирующемся XXI веке. И здесь оказывается особенно важным тот духовный и философский опыт русской интеллигенции в эмиграции первых волн, который оказался откликом русского Зарубежья на провидческие идеи Вл. Соловьева о грядущих проблемах неизбежного и соединения восточной и западной христианских культур.

Очевидная корреляция между кругом соловьевских идей, тщательно, с карандашом в руках, проанализированных Н.М. Зерновым, и его социальной и писательской деятельностью позволяет сделать вывод о том, что Н. Зернов опирался в своей экуменической работе на религиозно-философские взгляды Вл. Соловьева об объединении церквей, связанные с историческими представлениями философа. Таким образом, представители русского экуменического движения в эмиграции, одним из лидеров которого был Н.М. Зернов, обращались к религиозно-философскому учению Вл. Соловьева о Богочеловечестве, а также к его идее об объединении церквей как русской национальной религиозной задаче. По целому ряду политических причин не проявленный открыто соловьевский контекст экуменической деятельности Н. Зернова и его сподвижников становится очевидным при сопоставительном анализе материалов его библиотеки, экуменической деятельности в рамках РСХД, а также книг «Москва – третий Рим» (1937 г.), «Три русских пророка» (1944 г.), «Вселенская церковь и русское православие» (1952 г.), «Русское религиозное возрождение XX века» (1963 г.) и других, проникнутых соловьевским духом и его взглядами на религиозную роль русской национальной задачи в устройении Вселенской Церкви⁴⁵. В этой связи автор приходит к выводу о

⁴⁵ Необходимо отметить, что, как православный религиозный мыслитель, Н.М. Зернов Православной церкви в этой предстоящей задаче отводил особую, связующую христианство роль: «В действительности же перед членами Русской Церкви поставлено самой жизнью огромное новое задание – увидеть Церковь как вселенское объединение человечества, несравненно более значительное и мощное, чем все временные государственные образования, ... осознать себя живыми и ответственными членами Вселенской Православной Церкви» (Зернов Н.М. Русская церковь и вселенское православие // Путь. Париж, 1932. № 34. С. 73–75 [24]). Однако, по свидетельству близкого Н. Зернову и соборовавшего его во время смертельной болезни митрополита Диоклийского Каллиста, до конца своих дней Зернов «сохранял совершенную уверенность в том, что неправославные христиане не лишены благодати, а поэтому отвергал как абсурдный и неверный тот подход, согласно которому их просто следует рассматривать как находящихся “вне Церкви”, – однако: Православие было для него уникально» (Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Николай Зернов (1898–1980) // Библиотека Николая Михайловича Зернова: Каталог. М.: Центр книги, 2008. С. 19 [25]).

значительной роли историософских, в том числе связанных с софийной историософией, идей Вл. Соловьёва в становлении экуменического христианского мировоззрения Зернова и его окружения из числа русской послереволюционной эмиграции, связывавших историософские и экуменические идеи Вл. Соловьёва с чаянием будущего христианского возрождения России.

Список литературы

1. Гениева Е.Ю. Трудная дорога к храму: Судьбы российских библиотек на рубеже веков. М.: Текст, 2004.
2. Жилкин В.С. Библиотека Н.М. Зернова в России // Российское зарубежье: история и современность. М.: Российский институт культурологии, 1998. С. 136–147.
3. Библиотека Николая Михайловича Зернова: Каталог / под науч. ред. свящ. Георгия Чистякова; сост. В.С. Жилкин, Т.А. Прохорова и др. М.: Центр книги, 2008.
4. Мохначева М.П. Три возраста российской интеллигенции: Н. Зернов и книга «Три русских пророка» // Поиск новых подходов в изучении интеллигенции: проблемы теории, методологии, источниковедения и историографии: тез. докл. Межгос. науч.-теорет. конф. Иваново, 13–15 сент. 1993 г. Иваново: Изд-во ИвГУ, 1993. С. 266–268.
5. Пронин А.А. Николай Зернов о роли интеллигенции в истории Отечества // Интеллигенция России в истории XX века: неоконченные споры. К 90-летию сборника «Вехи»: тез. докл. и сообщ. Всерос. науч. конф. Екатеринбург, 24–25 дек. 1998 г. Екатеринбург, 1998. С. 128–129.
6. Гуревич А.Л. Культурнорелигиозная деятельность русской эмиграции: (по материалам истории Русского студенческого христианского движения): автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2005.
7. Надольская Е.В. Концепция смысла истории В.С. Соловьёва и ее значение для русской религиозной философии истории первой половины 20 века: дис. ... канд. филос. наук. Тверь, 2004.
8. Рычков А.Л. Н.М. Зернов и Вл. Соловьёв: гнозисные искания Серебряного века // Вера. Мысль. Выбор: по материалам Зерновских конференций 2012–2013 гг.: «Философская мысль и религиозный опыт» и «Свобода и выбор в истории мировых религий». М.: Центр книги Рудомино, 2014. С. 39–70.
9. Зернов Н.М. Русское религиозное возрождение XX века: пер. с англ. 2-е изд. Париж, 1991.
10. Зернов Н. Обретение церкви // На переломе: Три поколения одной московской семьи: Семейная хроника Зерновых (1812–1921) / под ред. Н.М. Зернова. Париж: YMCA-Press, 1970.
11. Зернов Н. Белградский студенческий кружок и его руководители // За рубежом: Белград – Париж – Оксфорд: Хроника семьи Зерновых (1921–1972). Париж: YMCA-Press, 1973.
12. Зернов Н. Вселенская церковь и русское православие. Париж: YMCA-Press; Содружество Св. Албания и Преподобного Сергия Радонежского, 1952.
13. Франк С. Духовное наследие Вл. Соловьёва // Вестн. РСХД. 1950. № 4–5. С. 8–9.
14. Зернов Н.М. Три русских пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьёв: пер. с англ. М., 1995.
15. Зеньковский В.В. История русской философии. Париж: YMCA-Press, 1950 (репр.). Т. 2.
16. Булгаков С.Н. Автобиографические заметки / предисл. и примеч. Л.А. Зандера. Париж: YMCA-Press, 1946.
17. Soloviev V.S. A Solovyov Anthology / arr. by S.L. Frank; transl. from the Russian by Natalie Duddington. London: SCM Press, 1950.

18. Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель: Жизнь с Богом, 1977.
19. Скобцова Е. Мирозерцание Вл. Соловьева. Париж: УМСА-Press, 1929.
20. Соловьев В.С. Собр. соч.: в 10 т. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 1912. Т. V.
21. Соловьев В.С. Собр. соч.: в 10 т. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 1912. Т. VI.
22. «Памяти Владимира Соловьева» (редакционная статья) // Вестник РСХД. 1950. № 4–5. С. 1–2.
23. Zouboff Peter P. Godmanhood as the Main Idea of the Philosophy of Vladimir Solovyev. Roughkeepsie (N.Y.), 1944.
24. Зернов Н.М. Русская церковь и вселенское православие // Путь. Париж, 1932. № 34. С. 73–75.
25. Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Николай Зернов (1898–1980) // Библиотека Николая Михайловича Зернова: Каталог. М.: Центр книги, 2008. С. 8–20.

References

1. Genieva, E.Yu. *Trudnaya doroga k khramu: Sud'by rossiyskikh bibliotek na rubezhe vekov* [Difficult road to the temple: the fates of Russian Libraries at the turn of the century]. Moscow: Tekst, 2004.
2. Zhilkin, V.S. Biblioteka N.M. Zernova v Rossii [N.M. Zernov's Library in Russia], in *Rossiyskoe zarubezh'e: istoriya i sovremennost'* [The Russian Abroad: History and Modernity], Moscow: Rossiyskiy institut kul'turologii, 1998, pp. 136–147.
3. *Biblioteka Nikolaya Mikhaylovicha Zernova: Katalog* [Nikolai Mikhailovich Zernov Library: Catalog]. Moscow: Tsentr knigi, 2008.
4. Mokhnacheva, M.P. Tri vozrasta rossiyskoy intelligentsii: N. Zernov i kniga «Tri russkikh proroka» [Three age of Russian intelligentsia: N. Zernov and the book Three Russian prophet], in *Tezisy dokladov Mezhgocudarstvennoy nauchno-teoreticheskoy konferentsii «Poisk novykh podkhodov v izuchenii intelligentsii: problemy teorii, metodologii, istochnikovedeniya i istoriografii* [The search for new approaches to the study of the intelligentsia: the theory of the problem, methodology, source study and historiography]. Ivanovo: Izdatel'stvo IvGU, 1993, pp. 266–268.
5. Pronin, A.A. Nikolay Zernov o roli intelligentsii v istorii Otechestva [Nikolai Zernov on the role of intellectuals in the history of the Fatherland], in *Tezisy dokladov i soobshcheniy Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii «Intelligentsiya Rossii v istorii XX veka: neokonchennyye spory. K 90-letiyu sbornika "Vekhi"»* [Russian intelligentsia in the history of the twentieth century: the unfinished debate. On the 90th anniversary of the Digest of articles «Vekhi» (Milestones)], Ekaterinburg, 1998, pp. 128–129.
6. Gurevich, A.L. *Kul'turno religioznaya deyatel'nost' russkoy emigratsii: (po materialam istorii Russkogo studentcheskogo khristianskogo dvizheniya)*. Avtoref. diss. kand. ist. nauk [Cultural, religious activities of Russian emigration: (based on the history of Russian Student Christian Movement). Abstract cand. histor. sci. diss.], Moscow, 2005.
7. Nadol'skaya, E.V. *Kontsepsiya smysla istorii B.C. Solov'eva i ee znachenie dlya russkoy religioznoy filosofii istorii pervoy poloviny 20 veka*. Diss. kand. filos. Nauk [The concept of the meaning of history V.S. Solovyov's and its significance for Russian religious philosophy of the history of the first half of the 20th century: Cand. philos. sci. diss.], Tver', 2004.
8. Rychkov, A.L. N.M. Zernov i V.I. Solov'ev: gnozisnye iskaniya Serebryanogo veka [N.M. Zernov and V.I. Solovyov: search for gnosis in the Silver Age], *Vera. Mysl'. Vycher: po materialam Zernovskikh konferentsiy 2012–2013 gg.: «Filosofskaya mysl' i religioznyy opyt» i «Svoboda i vybor v istorii mirovykh religiy»* [Faith. Mind. Selection: based on memory conferences Zernov's 2012–2013 (collected works)], Moscow: Tsentr knigi Rudomino, 2014, pp. 39–70.
9. Zernov, N.M. *Russkoe religioznoe vozrozhdenie XX veka* [The Russian Religious Renaissance of the XX Century], Parizh, 1991.

10. Zernov, N. Obretnie tserkvi [Invention of the Church], in *Na perelome: Tri pokoleniya odnoy moskovskoy sem'i: Semeynaya khronika Zernovykh (1812–1921)* [At the turn: Three generations of one family in Moscow: the Zernov Family Chronicle (1812–1921)], Parizh: YMCA-Press, 1970.
11. Zernov, N. Belgradskiy studencheskiy kruzhok i ego rukovoditeli [Belgrade student group and its leaders], in *Za rubezhom: Belgrad – Parizh – Oksford: Khronika sem'i Zernovykh (1921–1972)* [Abroad: Belgrade – Paris – Oxford: the Zernov Family Chronicle (1921–1972)], Parizh: YMCA-Press, 1973.
12. Zernov, N. *Vselenskaya tserkov' i russkoe pravoslavie* [Of the Churches' Universal and Russian Orthodoxy], Parizh: YMCA-Press; Sodruzhestvo Sv. Albaniya i Prepodobnogo Sergiya Radonezhskogo, 1952.
13. Frank, S. Dukhovnoe nasledie Vl. Solov'eva [Spiritual Heritage Vl. Solovyov], in *Vestnik RSKhD*, 1950, no. 4–5, pp. 8–9.
14. Zernov, N.M. *Tri russkikh proroka: Khomyakov, Dostoevskiy, Solov'ev* [Three Russian Prophets: Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev], Moscow, 1995.
15. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii* [A History of Russian Philosophy], Parizh: YMCA-Press, 1950, vol. 2.
16. Bulgakov, S.N. *Avtobiograficheskie zametki* [Autobiographical notes], Parizh: YMCA-Press, 1946.
17. Solovyov, V.S. *A Solovyov Anthology*, London: SCM Press, 1950.
18. Solovyov, S.M. *Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya Vladimira Solov'eva* [The Life and Creative Evolution of Vladimir Solovyov], Bryussel': Zhizn' s Bogom, 1977.
19. Skobtsova, E. *Mirosozertsanie Vl. Solov'eva* [The Worldview of Vl. Solovyov], Parizh: YMCA-Press, 1929.
20. Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 5* [Works in 10 vol., vol. V], Saint-Petersburg: Prosveshchenie, 1912.
21. Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 6* [Works in 10 vol., vol. VI], Saint-Petersburg: Prosveshchenie, 1912.
22. Pamyati Vladimira Solov'eva [In memory of Vladimir Solovyov's], in *Vestnik RSKhD*, 1950, no. 4–5, pp. 1–2.
23. Zouboff, Peter P. *Godmanhood as the Main Idea of the Philosophy of Vladimir Solovyev*. Poughkeepsie (N.Y.), 1944.
24. Zernov, N.M. *Russkaya tserkov' i vselenskoe pravoslavie* [Russian Church and ecumenical Orthodoxy], *Put'*, Parizh, 1932, no. 34, pp. 73–75.
25. Kallist (Uer), ep. Diokliyskiy. *Nikolay Zernov (1898–1980)* [Nikolai Zernov (1898–1980)], in *Biblioteka Nikolaya Mikhaylovicha Zernova: Katalog* [Nikolai Mikhailovich Zernov Library: Catalog], Moscow: Tsentr knigi, 2008, pp. 8–20.

УДК 11(47)
ББК 87.1:87.3(2)-685

ФИЛОСОФИЯ НЕОВСЕЕДИНСТВА: КВАНТОВАЯ МЕТАФИЗИКА АБСОЛЮТНОГО¹

В.И. МОИСЕЕВ

Московский государственный медико-стоматологический университет
имени А.И. Евдокимова
ул. Бориса Жигулёноква, д. 23, г. Москва, 105275, Российская Федерация
E-mail: vimo@list.ru

Рассматриваются вопросы метафизики, в частности логика Абсолютного. Излагаются основные положения логики Абсолютного с точки зрения обобщения квантовомеханического принципа неопределённости. Такая версия построения метафизики определяется как «квантовая метафизика». С использованием методов логико-философского анализа выдвигается ряд предположений, в частности: в квантовой метафизике Абсолютное выступает как Полнота, дополнительная к любой определённости, и на этой основе решаются разного рода антиномии Абсолютного, прописываются основные положения логики Абсолютного; русская философия всеединства двигалась к построению логики Абсолютного, во многом перекликающейся с идеями квантовой метафизики. В рамках проекта философии неовсеединства подобная тенденция находит своё более строгое оформление. Сделан вывод о важности использования описанной модели Абсолютного для реконструкции наиболее полной метафизической концепции Владимира Соловьёва и русской философии всеединства в целом.

Ключевые слова: Абсолютное, относительное, принцип дополненности, принцип неопределённости, квантовая метафизика, философская логика, логика всеединства, русская философия всеединства, неовсеединство.

PHILOSOPHY OF NEO-ALLUNITY: QUANTUM METAPHYSICS OF ABSOLUTE

V. I. MOISEEV

Moscow State Medical and Dental University by AI. Evdokimov
d. 23, Str. Boris Zhigulenkova, Moscow, 105275, Russian Federation
E-mail: vimo@list.ru

The article deals with metaphysics, in particular logic of Absolute. It outlines the main provisions of the logic of Absolute in terms of generalization of the quantum mechanical uncertainty principle. This version of the metaphysics is defined as a «quantum metaphysics». It is assumed that in quantum metaphysics Absolute acts as Completeness, additional to any certainty. On this basis, different sorts of Absolute's antinomies are solved, the main provisions of the logic of Absolute are demonstrated. It is assumed that the Russian philosophy of allunity moved to the construction of the logic of Absolute in many ways close to the ideas of quantum metaphysics. In the framework of the philosophy of neo-

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 14-03-00825 «Постнеклассическая интегральная философия: образы социального протокола».

allunity, this trend finds its more structural design. The article uses the methods of logical and philosophical analysis. It seems, the described model is important for the reconstruction of the logic of Absolute in metaphysical concept of Vladimir Solovyov and Russian philosophy of allunity as a whole.

Key words: *absolute, relative, the principle of complementarity, the uncertainty principle, quantum metaphysics, philosophical logic, the logic of allunity, Russian philosophy of allunity, neo-allunity.*

В работах ряда авторов в последнее время активно развивается новое философское направление, получившее название «философия неовсеединства»². Здесь ставится задача возродить и развить далее основные философско-метафизические идеи русской философии всеединства на материале современной культуры. Первым этапом развития этого направления была так называемая «логика всеединства» – попытка логико-философской реконструкции идей русской философии всеединства³. Но подобная методология была ещё слишком привязана к историко-философской традиции конкретной исторической школы и носила преимущественно комментаторский характер. Потребность оторваться от комментирования и строить философские конструкции относительно самостоятельно и лежала во многом в основании формирования философии неовсеединства.

Также важной особенностью этой линии является существенная опора на структурную (логико-математическую) методологию представления основных метафизических проблем философии всеединства. В рамках исследовательских проектов философии неовсеединства получено сегодня множество интересных структурно-метафизических конструкций – построена формальная аксиоматическая система Проективно Модальная Онтология, развиты модели субъектных онтологий, техника L-противоречий и т.д.⁴. Все эти структуры направлены на формирование метафизических идей философии всеединства не только как абстрактной категориальной схемы, но и как своеобразного зародыша наукообразной традиции, обладающего своим структурным аппаратом и, возможно, способного в будущем трансформироваться в некоторый новый вид научного знания⁵.

² См.: Моисеев В.И. Логика открытого синтеза. В 2 т. Т. 1. Структура. Природа. Душа. Кн.1–2. СПб.: ИД «Миръ», 2010. 744 с. [1]; Моисеев В.И. Человек и общество: образы синтеза. В 2 т. Т. 1. М.: ИД «Навигатор», 2012. 711 с. [2]; Моисеев В.И., Войцехович В.Э. Транснаука – новая стадия познания // Вестник РФО. 2014. № 2 (70). С. 140–142 [3]; Моисеев В.И., Шашков И.И. Концепт полноты: от математики к философии // Credo New. 2014. № 4(80). С. 101–113 [4]; Моисеев В.И., Шашков И.И. Концепт полноты как версия «философской бесконечности» // Философские науки. 2014. № 10. С. 108–114 [5]; Подзолкова Н.А., Шашков И.И. Интегрально-квантовое моделирование некоторых самообращённых систем // Credo New. 2015. № 3(83). С. 91–106 [6]; Борчиков С.А. Форма «мируму» // Образы постнеклассической интегральной философии. Вып. 1: Материалы 1-й летней школы по интегральной философии и философии неовсеединства: сб. ст. М.: ИД «Навигатор», 2014. С. 10–38 [7].

³ См.: Моисеев В.И. Логика всеединства. М.: ПЕР СЭ, 2002. 415 с. [8].

⁴ См.: Моисеев В.И. Логика открытого синтеза. В 2 т. Т. 1. Структура. Природа. Душа. Кн. 1–2; Моисеев В.И. Человек и общество: образы синтеза. В 2 т. Т. 1.

⁵ См.: Моисеев В.И., Войцехович В.Э. Транснаука – новая стадия познания. С. 140–142.

Более подробно остановимся на одной новой конструкции философии неовсеединства – на идеях так называемой «квантовой метафизики». Речь идёт о проекте нового представления логики Абсолютного – верхнего уровня метафизики всеединства, имеющего дело с Сущим Всеединным (Абсолютным (А)).

Известно, что логика Абсолютного содержит особые трудности при своём рациональном построении и существенно связана с традицией наложения разного рода ограничений («А-эпохе») на логические средства выражения природы Высшего Начала. В качестве таких ограничивающих средств наиболее часто выступают разного рода особые противоречия – антиномии, диалектические противоречия и т.д., которые тесно связаны со стилистикой повышенного состояния неопределённости Абсолютно-сущего (здесь можно вспомнить апофатическую линию в богословии, методологию *docta ignorantia* («учёного незнания») Николая Кузанского, идеи «непостижимого» С.Л. Франка и т.д.).

Нам представляется, что подобный издавна подчёркиваемый рационально-неопределённый статус Абсолютного может быть смоделирован неклассически-рациональными средствами, имеющими свои истоки в логике и методологии квантовой физики. Хотя квантовая физика сама по себе не является метафизической системой, но она содержит в себе философские основания, которые входят в состав научного знания как некоторая инобытийная метафизическая конструкция – матфизика на почве иного. Переводя её инобытийный статус в состояние самостоятельного метафизического само- и полнобытия, мы можем говорить и о некоторой «квантовой метафизике». Особенно это относится к таким философски насыщенным принципам квантовой механики, как принципы дополненности (Бора) и неопределённости (Гейзенберга). Согласно этим принципам, существуют разные полные наборы наблюдаемых событий, выражаемые случайными величинами, меры неопределённости которых регулируются обратным соотношением – чем более определена величина одного полного набора, тем более неопределённа величина другого (дополнительного) полного набора.

Используя аналогию широкого плана, можно было бы предположить своего рода «квантовую» версию метафизики, оперирующую также разными полными наборами состояний. В частности, можно было бы предполагать существование двух фундаментальных дополнительных наборов, в одном из которых (обозначим его как *Д-набор* (от «дефиниция» – определение)) выражены разного рода определённые состояния, т.е. отличные от своих отрицаний; в то время как второй набор (его можно обозначить как *П-набор* (от «полнота»⁶)) содержит в себе единственное состояние («Абсолютное», «Полнота»), дополнительное ко всем состояниям *Д-набора*. Отношение состояний *Д-* и *П-наборов* можно представить подчиняющимся некоторому аналогу принципа неопределённости.

В частности, такого рода конструкция сразу же позволяет нам выразить отмеченную выше методологию А-эпохе. Если мы пытаемся построить сужде-

⁶ См.: Моисеев В.И., Шашков И.И. Концепт полноты: от математики к философии. С. 101–113; Моисеев В.И., Шашков И.И. Концепт полноты как версия «философской бесконечности». С. 108–114.

ние вида «Р(П) – П обладает свойством Р», где Р – состояние из Д-набора (например, предикат Р может выражать полярности «конечность» – «бесконечность», «совершенство» – «несовершенство» и т.д.), а П – состояние П-набора, то, согласно соотношению неопределённостей, полная определённость Р-состояния (предиката) должна будет сопровождаться полной неопределённостью субъекта предикирования П, и наоборот. В подобном виде можно было бы представить своеобразную неклассически-рациональную реконструкцию указанных выше разного рода стилистик А-эпохе.

В этом случае вид метафизики, принимающий идеи Д-, П-наборов и дополнительности между ними, можно было бы обозначать как своего рода «квантовую метафизику», т.е. как версию метафизики, решающую проблему отношения относительного и абсолютного бытия в формах обобщения квантовой методологии.

Основные вопросы, стоящие перед любой логикой Абсолютного, следующие:

- Если Абсолютное существует, то каков смысл относительного бытия?
- Если Абсолютного не существует, то как может существовать относительное бытие, которое есть лишь условное бытие, зависящее от бытия безусловного (Абсолютного)?
- Можно ли считать Абсолютное субъектным или объектным типом бытия?
- Как определено Абсолютное в пространстве и времени (как бесконечность и вечность соответственно)?
- Как Абсолютное может положить границу относительному бытию, которое для всякого тезиса предполагает отличный от него антитезис?
- Каково отношение Абсолютного к полярностям добра и зла?
- В каком отношении находится природа Абсолютного к бытию сознания? и т.д.

Посмотрим, как на поставленные вопросы отвечает квантовая версия метафизики.

В силу того, что Абсолютное мыслится здесь как Полнота П, которая находится в дополнительном отношении к состояниям Д-набора, то последний представляет собой условное бытие, в отношении к которому на всякий тезис найдётся его антитезис. В этом случае дополнительность между П- и Д-наборами означает, что, находясь в рамках Д-набора, мы получаем бытие Абсолютного (Полноты П) как крайне неопределённого состояния, как бы образующего некоторый неопределённый фон условного бытия – своего рода *фон-бытие*. Само же относительное бытие (состояния Д-набора) как бы выступает на этом фоне, очерчивая на нём свои границы, определяясь как своего рода *на-фоне-бытие*.

Концепт *фон-бытия* выражает образ такого бытия, которое выступает как некоторый фон для центрального бытия (подобно существованию фона в картине или зрительном поле, где выделяется центр и периферия). Как в нашем зрительном восприятии существует объект-на-фоне и некоторый фон-для-объекта, так подобно этому можно предполагать, что есть некоторое фоновое бытие, в отношении к которому дано другое, более сильно выделенное, центральное – *на-фоне-бытие*. Без фона объект не существует, но фон и объект существуют порозному. Объект дан явно и выпукло, в то время как фон дан неявно, как некоторое краевое и периферическое бытие (как периферия поля зрения).

Состояния дополнительных наборов с разной степенью (не)определённости можно соотнести с концептами фон- и на-фоне-бытия. В самом деле, чистое состояние некоторого полного набора наблюдаемых дано с высокой определённой и одновременно локально – в тезис-антитезисной дихотомии себя и своего отрицания. Что же касается состояний дополнительного полного набора, то они оказываются высоконеопределёнными в данном наборе, заполняя распределением своих возможных реализаций весь фон возможных состояний.

В этом случае, в рамках Д-набора, Абсолютное *фон-существует*, но не дано как на-фоне-бытие, что отчасти разрешает парадокс одновременного бытия Абсолютного и относительного: *Абсолютное есть ровно настолько (фон-есть), чтобы обеспечить условное бытие относительного и в то же время не обесмыслить его*. Выражением подобного компромисса и оказывается состояние фон-бытия Абсолютного – его как раз и можно понимать как такой вид бытия, который в точности отвечает очерченным требованиям.

Пронизывая на-фоне-бытие относительного, фон-бытие Абсолютного выступает как некий держащий всё фон, но который не настолько проявлен, чтобы поглотить в себе выделенное на нём ограниченное относительное бытие.

Только Полнота, дополнительная к определённости, может остановить безудержную природу последней. Стихия определённости такова, что на всякий тезис она порождает свой антитезис, и конца этому нет. Лишь обращение к некоторому дополнительному принципу бытия – Полноте – может ввести в такое состояние, где тезис и антитезис уже охвачены синтезом-полнотой. Но в представлении Д-набора такая синтетичность окажется неопределённой. И чем более будет масштаб синтеза, тем более будет проявляться его подобие Полноте и, следовательно, размытость в стихии тезис-антитезисного бытия. В самом деле, когда тезисы становятся всё более крупными, приближаясь к масштабам Полноты, они сами и их антитезисы оказываются всё более неопределёнными. В пределе самой Полноты тезисы и антитезисы оказываются полностью неопределёнными, что не позволяет построить трансцендирующий механизм, выводящий за границы тезиса.

Интересно, что неопределённость должна нарастать не только для состояний, приближающихся по своему масштабу к полноте П, но и для тех из них, для которых таковым является антитезис. В определённости тезиса входит, в том числе, определённость антитезиса – если антитезис размыт и нечёток, то таковым является и сам тезис. Отсюда следует, что наиболее определёнными в Д-наборе должны быть некоторые «медиальные» состояния, у которых как они сами, так и их антитезис достаточно определённы.

Когда, например, мы задаём вопрос о начале или конце времени, то мы рассматриваем время как форму Полноты. Начало и конец времени очертят область вечности – как всей полноты времени. В итоге, по мере приближения к началу или концу времени, мы будем приближаться к Полноте, что приведёт к росту неопределённости. Достижение начала или конца времени совпадёт с полной неопределённостью темпоральных определений.

Аналогичная ситуация возникнет с пространством, когда, например, будет поставлен вопрос о всём пространстве. Здесь также проявит себя Полнота в

пространственном своём аспекте. И вновь на таком масштабе бытия выразит себя высокая неопределённость такого состояния.

На этих примерах мы видим, что Полнота может проявлять себя в тех или иных полных аспектах состояний Д-набора – в полном времени или пространстве и т.д. Такие Д-состояния оказываются как бы «малыми полнотами», воспроизводя на своём масштабе природу большой Полноты.

Для малых полнот μ достигается не такая большая мера неопределённости, как для большой Полноты Π , но всё же для них мера неопределённости возрастает, выражая повышенную дополнительность между элементами внутри Д-набора.

Принимая далее, что субъектность и объектность есть частные состояния из Д-набора, мы сразу же можем утверждать, что они не есть большая полнота Π , т.е. последняя не может быть ни субъектом, ни объектом. Например, суждение $S(\Pi)$ – «Полнота Π есть субъект (S)» проявит ту же дополнительность между S и Π , что и вообще дополнительность между P и Π , где P – то или иное состояние из Д-набора. В частности, чем более мы будем приближаться к самой полноте Π , тем более будут становиться неопределёнными её субъектные определения S . То же относится и к объектным характеристикам Полноты.

Отсюда, кстати, вытекает, что Полнота Π не может быть охарактеризована определениями антропоморфного образа «бога» – как некоторого абсолютного субъекта, т.е. состояния $S(\Pi)$, в котором S и Π одинаково определённы.

В то же время можно предполагать, что субъектность, выступая как носительница внутреннего мира, сознания, оказывается выражением одной из малых полнот μ , для которой имеется более высокое сродство с природой большой Полноты Π .

Логика, подобная логике отношения субъектности и объектности к природе Полноты Π , может быть развита для других полярных определений, в частности для полярностей добра и зла. Поскольку это также состояния Д-набора, то в движении к бытию Полноты Π их определённость всё более размывается. В то же время полярность добра в большей мере выступает выражением природы большой Полноты, обнаруживая в своих определениях характеристики малой полноты μ .

Кроме того, мы живём в рамках Д-набора, и для нас все полярности достаточно чётко очерчены, в том числе определения добра и зла достаточно выразимы, особенно в рамках конкретных условий. Подтверждением тому оказывается множество нравственных норм, сформулированных человечеством и не вызывающих особого протеста в рамках своих областей релевантности. Наоборот, природа Полноты Π оказывается для нас высоконеопределённой, приходя в наше дифференцированное бытие как всепроникающий фон онтологической когерентности, не дающий бытию распасться даже в крайних его полярностях. В то же время все эти скрепы даны лишь в ослабленных онтологических определениях фон-бытия, не вполне проникая в дифференцированную «выпуклую» ткань на-фоне-бытия.

Следует отметить, солидаризируясь с идеями «непостижимого» С.Л. Франка, что неопределённость фон-бытия выступает не только как гносеологическое состояние, связанное с чьим-то незнанием, но и оказывается *онтологической неопределённостью*, реальным хаосом самого бытия, «непостижимым по существу».

И, конечно же, все наши теории о большой Полноте П окажутся ограниченными, поскольку мы не можем выйти из определений Д-набора и только внутри него способны моделировать отношение с Полнотой. Но здесь нам на помощь приходят малые полноты p , которые примерно так же относятся к своим полярностям, как большая полнота П к состояниям Д-набора в целом.

Имитируя в той или иной малой полноте p природу большой Полноты П, мы можем некоторым «периферическим зрением» постичь её – вполне в согласии с идеей «учёного незнания» Николая Кузанского.

В частности, когда мы строим в рамках некоторой теории Т образ большой Полноты П, то это, конечно, не сама П, но некоторая – в лучшем случае – малая полнота $p1$, выступающая как элемент объектного языка теории Т. В этом случае, проявляя дополнительность к элементам Д-набора внутри данной теории, малая полнота $p1$ приобретает вполне определённые характеристики в рамках метаязыка. Например, мы говорим об отличии полноты П от состояний Д-набора, о единственности состояния П в П-наборе и т.д., т.е. применяем определённые предикаты Р в суждениях $R(P)$ в отношении к П, чего не может быть для настоящего П, и тогда оказывается, что Р сформулировано лишь для $p1$, т.е. на самом деле используется суждение $R(p1)$, а не $R(P)$, и предикат Р относится к области метаязыка теории Т.

Тогда мы можем расширить средства теории Т, включая в неё метаязыковые структуры и формулируя более глубокий образ малой полноты $p2$, для которого будет выполняться неопределённость и для метаязыковых предикатов первой теории Т.

Но такую процедуру можно всегда продолжить, поскольку для $p2$ возникнут свои метаязыковые предикаты, и т.д. Так начнёт строиться бесконечная цепь малых полнот $p1, p2, p3, \dots$, которая будет стремиться всё лучше ухватить природу большой полноты П. Для такой последовательности можно попытаться применить специальную технику *L-противоречий*⁷, рассматривая бесконечную последовательность $\{p1, p2, p3, \dots\}$ как новый образ полноты p^* , с которым можно работать специальным образом и более верно отражать свойства П.

Но и в этом случае природа большой полноты не будет вполне уловлена, так что мы всегда обречены здесь на «учёное незнание», только в рамках которого можем использовать некоторую символику выражения природы Полноты.

В то же время не стоит отчаиваться, поскольку, зафиксировав некоторый контекст и разделение объектного и метаязыка, мы можем вполне удовлетворительно выражать природу Полноты в рамках объектного языка.

Так начинают выглядеть более сложные контуры логики Абсолютного в свете идей квантовой метафизики. Можно предполагать, что в русской философии всеединства, в первую очередь в работах В.С. Соловьёва, шли поиски более адекватной и полной теории (логики) Абсолютного⁸. Абсолютное было осмыслено как всеединство всех положительных начал, т.е. как некоторый образ Пол-

⁷ См.: Моисеев В.И. Логика всеединства. М.: ПЕР СЭ, 2002. 415 с.

⁸ Там же. С. 75–99.

ноты. А далее начались разного рода проблемы, как это всегда бывает при построении любой логики Абсолютного.

В частности, была отмечена существенная антиномичность Абсолютного, что можно соотнести с идеями высокой неопределённости Полноты при её выражении средствами Д-набора.

Была высказана идея малых полнот p , высокоподобных большой Полноте P , и характер такого подобия был отмечен для феномена жизни, сознания, развития и т.д.

Наконец, была введена динамика «становящегося Абсолютного» как выражение природы большой Полноты, что коррелирует с техникой L-противоречий и использованием бесконечных становящихся последовательностей $\{p_1, p_2, p_3, \dots\}$ малых полнот.

В работах ряда последователей Владимира Соловьёва была продолжена тема развития логики Абсолютного, в частности, как уже отмечалось, в работе Франка «Непостижимое» было введено «непостижимое по существу», намечена методология «учёного незнания» и т.д. Эта же линия повышенно неопределённой природы Абсолютного может быть прослежена в работах С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Л.П. Карсавина, в то время как в более рационалистических построениях других представителей философии всеединства, например А.Ф. Лосева, существует тяготение в большей мере соединять определённую и полную природу абсолютного бытия, хотя это и не удаётся сделать до конца.

В целом можно предполагать, что русская философия всеединства приближалась к формулировке версии логики Абсолютного, которая уже очень близка идеям квантовой метафизики. Однако идеи квантовой физики возникли позднее, и представители русской философии всеединства, жившие уже во второй половине XX века (например, Н.О. Лосский, А.Ф. Лосев), насколько известно, явным образом так и не включили их в свой логико-методологический арсенал. Хотя сами были очень близки к созданию подобной концептуальной системы.

В философии неовсединства можно было бы восполнить это недостающее звено, формулируя идеи квантовой метафизики.

Таким образом, представляется, что квантово-метафизические образы решения проблем в логике Абсолютного могли бы оказаться одной из центральных конструкций философии неовсединства, определяя её как своеобразную версию квантовой метафизики.

Список литературы

1. Моисеев В.И. Логика открытого синтеза. В 2 т. Т. 1. Структура. Природа. Душа. Кн.1–2. СПб.: ИД «Миръ», 2010. 744 с.
2. Моисеев В.И. Человек и общество: образы синтеза. В 2 т. Т. 1. М.: ИД «Навигатор», 2012. 711 с.
3. Моисеев В.И., Войцехович В.Э. Транснаука – новая стадия познания // Вестник РФО. 2014. № 2 (70). С. 140–142.
4. Моисеев В.И., Шашков И.И. Концепт полноты: от математики к философии // Credo New. 2014. № 4(80). С. 101–113.
5. Моисеев В.И., Шашков И.И. Концепт полноты как версия «философской бесконечности» // Философские науки. 2014. № 10. С. 108–114.

6. Подзолкова Н.А., Шашков И.И. Интегрально-квантовое моделирование некоторых самообращённых систем // *Credo New*. 2015. № 3(83). С. 91–106.
7. Борчиков С.А. Форма «мирум» // *Образы постнеклассической интегральной философии*. Вып. 1: Материалы 1-й летней школы по интегральной философии и философии неовсединства: сб. ст. М.: ИД «Навигатор», 2014. С. 10–38.
8. Моисеев В.И. *Логика всеединства*. М.: ПЕР СЭ, 2002. 415 с.

References

1. Moiseev, V.I. *Logika otkrytogo sinteza v 2 t., t. 1. Struktura. Priroda. Dusha* [Logic of open synthesis in 2 vol., vol. 1. Structure. Nature. Soul], Saint-Petersburg: ID «Mir», 2010. 744 p.
2. Moiseev, V.I. *Chelovek i obshchestvo: obrazy sinteza v 2 t., t. 1* [Man and Society: Images of synthesis in 2 vol., vol. 1], Moscow: ID «Navigator», 2012. 711 p.
3. Moiseev, V.I., Voytsekhovich, V.E. *Transnauka – novaya stadiya poznaniya* [Trans Science – a new stage of knowledge], in *Vestnik RFO*, 2014, no. 2(70), pp. 140–142.
4. Moiseev, V.I., Shashkov, I.I. *Kontsept polnoty: ot matematiki k filosofii* [The concept of completeness: from mathematics to philosophy], in *Credo New*, 2014, no. 4(80), pp. 101–113.
5. Moiseev, V.I., Shashkov, I.I. *Kontsept polnoty kak versiya «filosofskoy beskonechnosti»* [The concept of completeness as a version of «philosophical infinite-finiteness»], in *Filosofskie nauki*, 2014, no. 10, pp. 108–114.
6. Podzolkova, N.A., Shashkov, I.I. *Integral'no-kvantovoe modelirovanie nekotorykh samoobrashchennykh sistem* [Integral-quantum simulation of some selfreference systems], in *Credo New*, 2015, no. 3(83), pp. 91–106.
7. Borchikov, S.A. *Forma «mirum»* [Form «Mirum»], in *Obrazy postneklassicheskoy integral'noy filosofii. Vyp. 1: Materialy 1-y letney shkoly po integral'noy filosofii i filosofii neovseinstva: sbornik statey* [Images of postnonclassical integral philosophy. Vol. 1: proceedings of the 1st summer school on integral philosophy and philosophy of neoallunity: collection of articles], Moscow: ID «Navigator», 2014, pp. 10–38.
8. Moiseev, V.I. *Logika vseinstva* [Logic of allunity], Moscow: PER SE, 2002. 415 p.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1:27(47)
ББК 87.3(2)5-8

ОБ АЛЕКСЕЕ АЛЕКСАНДРОВИЧЕ КОЗЛОВЕ – НИГИЛИСТЕ, КОТОРЫЙ РАСКАЯЛСЯ ...

А.А. ЕРМИЧЕВ

Русская христианская гуманитарная академия
Набережная реки Фонтанки, д. 15, г. Санкт-Петербург, 191011, Российская Федерация
E-mail: 7723516@gmail.com

Впервые публикуемые воспоминания историка русской литературы и философии Е.А. Боброва (1867–1933) повествуют о жизни философа-спиритуалиста А.А. Козлова (1881–1901). В молодости фурьерист-социалист и народник, в зрелые годы он стал лояльным подданным империи и философом-метафизиком. Подчеркивается, что историю русской философии, имея в виду ее персоналистический характер, нужно рассматривать не с позиции филиации идей, а в контексте биографии мыслителей, их участия в общественной и культурной жизни России. Утверждается типический характер политического и теоретического «направления» А.А. Козлова и называются его причины.

Ключевые слова: русская философия, персонализм, интеллигенция, народ, нигилизм, консерватизм, спиритуализм, христианство.

ABOUT ALEKSEY ALEKSANDROVICH KOZLOV – A NIHILIST, WHO REPENTED

AA ERMICHYOV

Russian Christian Academy for Humanities
15, Fontanka emb, Saint Petersburg, 191011, Russian Federation
E-mail: 7723516@gmail.com

The memories of the historian of Russian literature and philosophy E.A. Bobrov (1867–1933) published for the first time tell about the life of the philosopher-spiritualist A.A. Kozlov (1881–1901). In his youth years, Kozlov was a Fourierist-socialist and populist, and in later years he became a loyal subject of the empire and the philosopher-metaphysician. It is emphasized here that the history of Russian philosophy, taking into account its personalistic character, should not be viewed from the perspective of filiation of ideas but rather – in the context of the biography of thinkers, their participation in social and cultural life of Russia. A typical character of political and theoretical of Kozlov's 'direction' and its causes are asserted here.

Key words: Russian philosophy, personalism, Intelligentsia, Nihilism, Conservatism, People, Spiritualism, Christianity.

Историки русской философии отличаются от историков русской литературы. Последние найдут какую-нибудь бумажку, допустим счет в ресторане, под-

писанный именем Веневитинова или, упаси Господь, Пушкина, и такой грохот устраивают в связи с таким счастливым событием... Двумя-тремя статьями тут дело не обойдется, а то и конференцию созовут...

Историки русской философии люди другие. Их такие бумажки не интересуют. Им интересны идеи, сочетание идей и, в конечном счете, развитие идей к истине. В советское время этой истиной был марксизм-ленинизм. «А ну-ка Николай Гаврилович, – говорил советский историк русской философии сконфуженному Чернышевскому, – а ну-ка, чуть-чуть привстань на носочки... Посмотри, как ты придвинулся к материалистическому пониманию истории... Опять не дотянул... Ну, ничего. Запишем тебя в предшественники».

Уже и марксизма-ленинизма давно нет, а прежнее идеопоклонство, идущее еще от нашего старого знакомого Егора Федоровича, продолжается. Никак не можем почувствовать мы, что русская философия есть многоголосица напевов, а за каждым из них стоит личность, индивидуальность. Вот один из них переехал из дружелюбной Москвы в холодный Петербург с превосходными тротуарами и завыл по собачьи, отказываясь от Гегеля... Другому, видите ли, София явилась, и, «когда ж проснулся чутко, – дышали розами земля и неба круг». Этой своей Софией много намутил он воды – и поэтической и философской. Вот дядя-благодетель умер, и у юноши возникает идея «общего дела». Личная жизнь авторов мощно определяет историю русской мысли. Мы было попробовали вкус европейской философии с ее «Юм родил Канта, Кант родил Фихте...» и от нее отвернулись. Всякий наш мыслитель начинает всемирную историю философии заново, от себя – ему и дела нет до философии.

Кто признает персоналистический характер русской философии (по Эрну: «Тайна Сущего раскрывается в недрах личности»¹), тот спокойно воспримет публикуемую впервые статью Е.А. Боброва об Алексее Александровиче Козлове (1831–1901) с большим количеством порой шокирующих сведений о его жизни. Но биография А.А. Козлова оказывается типичной для русского интеллигента второй половины XIX века. В молодости поклонник смелых преобразований в морали, участник кружков «красного» оттенка, сторонник позитивизма и материализма, он со временем эволюционирует «вправо» – к законопослушанию, университетской карьере, а в области философии – к спиритуализму и признанию Абсолютного существа с его промыслительной волей.

В прилагаемой статье Е.А. Боброва об Алексее Александровиче Козлове нет ничего теоретического, то есть такого, что восполнило бы недостающее звено в какой-нибудь филиации. Кто любит филиацию, тот может этот материал проигнорировать. Напротив, кто захочет увидеть в Козлове не только философа-профессионала, а русского человека, пришедшего к философии со жгучим требованием осмысления жизни, тот обязательно прочитает эти воспоминания.

Биография А.А. Козлова типична сразу в двух отношениях. Во-первых, его интеллектуальная биография являет собой некую иллюстрацию общего услож-

¹ См.: Эрн В.Ф. Нечто о Логосе «русской философии и научности» // Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С. 90 [1].

нения русской философии, начавшегося в 70-е годы XIX века, и, в частности, поворота ее к метафизике. А.А. Козлов-позитивист постепенно уступает место А.А. Козлову-метафизику. Перенесенная в 1886 г. болезнь окончательно обратила его мысль к Высочайшей субстанции. Во-вторых, вполне типично эволюционировали его общественные симпатии. Направление этой эволюции – от радикализма юношеских лет к политическому консерватизму в зрелые годы – известно на примерах Ю.Н. Говорухи-Отрока, В.И. Кельсиева, Л.А. Тихомирова. Известное дело – все идет по Михаилу Евграфовичу: «Так называемые нигилисты суть не что иное, как титулярные советники в первоначальном диком и нераскаянном состоянии, а титулярные советники суть раскаявшиеся нигилисты» [2, с. 220].

Свой собственный поворот А.А. Козлов, арестованный 20 мая 1866 г. по караказовскому делу, объяснял в показаниях при допросах. Если раньше, по молодости, он, как и другие, в полном согласии с лондонскими брошюрами А.И. Герцена веровал в то, что «русский народ есть наиболее способный к социалистическому быту, что он сохранил общину, демократическую сходку...»² и т.п., то теперь А.А. Козлов думал иначе: «Понял я и настоящие отношения, исполненные доверия и любви народа к монарху и установленным от него властям... Я пришел, наконец, к тому убеждению, что правительство во всех отношениях идет впереди и что человек с умом и любовью к народу может много принести пользы нисколько не выходя из тех рамок, которые постановило правительство во всех своих реформах» [3, с. 41].

Причины таких поворотов весьма индивидуальны и с трудом поддаются анализу. Можно говорить о разочаровании А.А. Козлова в народе, о чем Н.О. Лосский написал так: «Знакомясь с народом во время занятий сельским хозяйством, он пришел к мысли, что в русском народе неистребимы черты холопства и хамства, что он не ищет свободы, а подчиняется или, если может, сам начинает угнетать. “Русский крестьянин, – говорил Козлов, – всегда сидит в лапах у Разуваевых и Колупаевых, а если выбьется из нужды, сам станет Разуваевым”. Он с насмешкою отзывался о сантиментальном отношении народников к крестьянину и говорил, что никто из нас не обязан жертвовать для народа своей культурностью и высшими интересами на том основании, будто бы мы всем обязаны народу» [4, с. 204–205].

Можно иметь в виду другое объяснение. Один из ишутинцев находил, что А.А. Козлов и ему подобные никогда, собственно, и не были социалистами-народниками, а только «завзятыми фурьеристами, и в мысли никогда не приходили к политическому пониманию...»³. И верно. Оказывается, Козлову были симпатичны жирондисты и он знал, что «демонстрации и революционно-мятежные средства» могли бы только помешать освобождению народа.

Наконец, и только вместе с названными обстоятельствами, по-видимому, действовало третье – простое, как мычание, – быт. Усталость от неустроеннос-

² См.: Клевенский М.М. Вертепники // Каторга и ссылка. 1928. № 10 (47). С. 41 [3].

³ См.: Николаев П.Ф. Очерк развития социально-революционного движения в России // Литературное наследство. Т. 87. Из истории русской литературы и общественной мысли 1860–1890 гг. М., 1977. С. 409 [5].

ти, семья и желание устойчивости, быть может, элементарная боязнь наказания... Мало ли что еще...

Как бы то ни было, историки обязательно пишут о Козлове – участнике революционного движения в России и пытаются проследить его связи в «Земле и воле» 60-х годов и в среде ишутинцев. Справка о нем имеется в знаменитом словаре «Деятели революционного движения в России»⁴.

Не обижен вниманием не только Козлов-революционер, но и Козлов-философ. Три классика историографии русской философии – Б.В. Яковенко, В.В. Зеньковский и Н.О. Лосский, находят характер его мышления почти образцовым. «Чтение произведений Козлова оставляет впечатление не только подлинно философского дарования и глубины мысли, но от него всегда веет исключительной трезвостью и честностью мысли» [6, с. 182], – так писал В.В. Зеньковский и пояснял, что даже идея Абсолютного существа родилась у него от запросов чистой мысли, а не веросознания.

На европейский стиль мышления Козлова указывал Б.В. Яковенко: «Козлов является, как раз наоборот, представителем западного рационализма и был одним из подготовителей того философского “западничества”, которое у нас нынче намечается» [7, с. 5].

Что касается современной историографии русской философии, то самым замечательным событием ее следует считать книгу Н.П. Ильина «Трагедия русской философии» (2008 г.). Автор не только определяет русский персонализм в качестве оригинального и целостного явления нашей философии, но и упрямо твердит, что-де оно-то и является подлинным выражением нашего православного философского духа, сводя к нулю Соловьева и иже с ним. При этом Н.П. Ильин реанимировал тезис С.А. Аскольдова, написавшего: «Мы уверенно отмечаем его (то есть Козлова. – А.Е.) значение как одного из *основателей христианской философии в России*» [8, с. 247]. Н.П. Ильин разделяет эту уверенность. Он излагает учение А.А. Козлова о самосознании, эффектно завершая такое изложение следующим цитированием: «Образовать понятие о реальных свойствах и деятельности Бога мы всего лучше можем при посредстве нашего сознания о нашей индивидуальной субстанции и наших свойствах, и деятельности, данных сознанию каждого индивидуума» [9, с. 178].

Автора воспоминаний философа-неолейбнищанца (персоналиста) Е.А. Боброва (1867–1933) не нужно представлять читателю «Соловьевских исследований».

Напомним, что Е.А. Бобров был внимателен к творчеству А.А. Козлова и в первых двух выпусках материалов, исследований и заметок «Философия в России» (Казань, 1899 г.) предложил два ценных исследования – «Жизнь и труды А.А. Козлова» и «О сочинениях А.А. Козлова». В ученых записках Казанского

⁴ См.: Деятели революционного движения в России. Библиографический словарь. От предшественников декабристов до падения царизма / под ред. Вл. Виленского-Сибирякова, Феликса Кона, А.А. Шилова, Б.П. Козьмина и В.И. Невского. Т. 1. От предшественников декабристов до конца «Народной воли». Ч. 1–2. М., 1927–1928.

университета ему принадлежит большая статья «О понятии бытия. Учение Г. Тейхмюллера и А.А. Козлова» (1897 г.). Он высоко ценил анализ философских взглядов Л.Н. Толстого, который был дан А.А. Козловым.

Е.А. Бобров знаком читателю как мемуарист. Очень интересны его воспоминания об Александре Львовиче Блоке – профессоре права Варшавского университета и отце нашего поэта. Они были опубликованы в первой книге в 92 томе «Литературного наследства» «Александр Блок. Новые материалы и исследования»⁵.

Что касается приведенных ниже воспоминаний Е.А. Боброва, то они похожи, скорее, на записи рассказов А.А. Козлова о самом себе. Они довольно откровенны, что свидетельствует о доверительности отношений между собеседниками. Но мы замечаем, что многое в этих рассказах расходится с общеизвестным. Вот два таких расхождения. Первое: в наших записях А.А. Козлов называет себя инициатором ишутинского «Ада», но современные исследователи видят в Козлове скорее сочувственника и спутника ишутинцев, готового им чем-то помочь. Второе: в предлагаемых записях совсем не упоминается важнейший эпизод жизни Алексея Александровича – его отъезд из России на постоянное местожительство во Францию и столь же стремительное возвращение на родину, но уже в Киев. Последовательность приближения Козлова к университетской кафедре, как она изложена здесь, как будто бы исключает отъезд за границу.

Записка Е.А. Боброва «Алексей Александрович Козлов» была написана в 20-е годы, уже в Советское время. Она хранится в рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский дом) Российской академии наук (Фонд № 677. Е. хр. 39). Это пятнадцать страниц машинописного текста с небольшими авторскими правками.

Список литературы

1. Эрн В.Ф. Нечто о Логосе «русской философии и научности» // Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С. 71–108.
2. Салтыков-Щедрин М.Е. Наша общественная жизнь. Декабрь 1863 г. // Салтыков-Щедрин М.Е. Собрание сочинений. В 20 т. Т. 6. М., 1968. С. 180–223.
3. Клевенский М.М. Вертепники // Каторга и ссылка. 1928. № 10(47). С. 18–44.
4. Лосский Н.О. А.А. Козлов и его панпсихизм // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. III (58). С. 183–206.
5. Николаев П.Ф. Очерк развития социально-революционного движения в России // Литературное наследство. Т. 87. Из истории русской литературы и общественной мысли 1860–1890 гг. М., 1977. С. 405–428.
6. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Paris, 1989.
7. Яковенко Б.В. [Рец. на] С. Аскольдов. Алексей Александрович Козлов. В серии «Русские мыслители». М.: Путь, 1912 // Русские ведомости. 1912. 10(23) июля. № 158. С. 3.
8. Аскольдов С.А. Алексей Александрович Козлов. СПб., 1997.
9. Ильин Н.П. Трагедия русской философии. М., 2008.

⁵ См.: Бобров Е.А. Из «воспоминаний» об А.Л. Блоке // Литературное наследство. Александр Блок. Новые материалы и исследования. Кн. 1. М.: Изд-во «Наука», 1980. С. 299–302.

References

1. Ern, V.F. Nechto o Logose «russkoy filosofii i nauchnosti» [Something about the Logos of «Russian Philosophy and sciolism»], in Ern, V.F. *Sochineniya* [Works], Moscow, 1991, pp. 71–108.
2. Saltykov-Shchedrin, M.E. *Nasha obshchestvennaya zhizn'. Dekabr' 1863 g.* [Our societal life. December 1863], in Saltykov-Shchedrin, M.E. *Sobranie sochineniy v 20 t., t. 6* [Collected Works in 20 vol., vol. 6], Moscow, 1968, pp. 180–223.
3. Klevenskiy, M.M. *Vertepniki* [Vertepniki], in *Katorga i ssylka*, 1928, no. 10 (47), pp. 18–44.
4. Losskiy, N.O.A.A. *Kozlov i ego pansikhizm* [A.A. Kozlov and his Pan-psycheism], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1901, issue 3, vol. 58, pp. 183–206.
5. Nikolaev, P.F. *Ocherk razvitiya sotsial'no-revolutsionnogo dvizheniya v Rossii* [An Essay on the History of Russian Social-revolutionary movement], in *Literaturnoe nasledstvo. T. 87. Iz istorii russkoy literatury i obshchestvennoy mysli 1860–1890 gg.* [Literary legacy. Vol. 87: From the History of Literature and societal thought in 1860–1890s.], Moscow, 1977, pp. 405–428.
6. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii* [The History of Russian Philosophy], Paris, 1989, vol. 2.
7. Yakovenko, B.V. [Retsenziya na] S. Askol'dov. *Aleksey Aleksandrovich Kozlov. V serii «Russkie mysliteli»*. Moscow: Put', 1912 [In the series «Russian thinkers». Moscow, Put', 1912], in *Russkie vedomosti*, 1912, July 10(23), no. 158, p. 3.
8. Askol'dov, S.A. *Aleksey Aleksandrovich Kozlov* [Aleksey Aleksandrovich Kozlov], Saint-Petersburg, 1997.
9. П'ин, N.P. *Tragediya russkoy filosofii* [The Tragedy of Russian Philosophy], Moscow, 2008.

Бобров Е.А.

АЛЕКСЕЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ КОЗЛОВ

Одним из наиболее интересных людей, каких я встречал в жизни, был Козлов. Я познакомился с ним в конце его жизни, будучи уже сам доцентом. Он был старше меня без малого лет на 40. В то время он уже был разбит параличом и обыкновенно лежал на постели, вставая с помощью окружающих, только к обеду.

Биография его любопытна. Он был незаконнорожденный сын одного из Пушкиных. Отец поэта, Сергей Львович, и дядя его, Василий Львович, имели двоюродного брата Алексея Михайловича Пушкина¹⁾, тоже мелкого поэта. Отец этого Алексея Михайловича был в свое время сослан в Сибирь за подделку кредитных билетов. Сын Алексея Михайловича, Иван Алексеевич, был по плоти отцом Козлова и приходился поэтам троюродным братом.

По роду своих занятий Иван Алексеевич Пушкин был мировой посредник в одном из уездов в Московской губернии. Он отличался чрезвычайным развратом. В каждом из сел своего участка он завел по одной, а иногда и по две любовницы. Объезжая свой район, он навещал всех своих «приятельниц» по очереди. От одной из его таких «приятельниц», простой крестьянской девушки, и родился мальчик, названный в честь своего деда Алексеем. Иван Алексеевич заботился как-нибудь устроить узаконение своего сына, одного из многих своих незаконных детей. Кроме этих детей, у него была законная семья и куча законных ребят.

Мать Козлова с некоторым денежным вознаграждением была выдана за одного московского мещанина, Александра Козлова, занимавшегося, по пре-

имуществу, управлением дворянских имений. Он был чрезвычайно жестокий человек, ходивший всегда с огромной нагайкой в руке, которой он и бил своих подчиненных.

О его характере можно судить хотя бы из такого факта: услышав, что один из крестьян умышляет покушение на его жизнь, он начал этого парня сечь каждый день и добился своего; через несколько дней этот парень испустил дух под розгами. В руки этого злодея попала нежная кроткая женщина, мать младенца Алексея. Козлов был человек огромной амбиции. Он объявил Алексея своим действительным сыном, уверяя всех, якобы его жена еще до брака принадлежала ему и даже самого мальчика впоследствии старался убедить в том, что он действительно его отец не только по закону, но и по плоти. Вместе с тем он требовал от своей жены, чтобы она прекратила свои прежние отношения с бариним. А так как молодая женщина была слаба характером, а барин настойчив и консервативен, то дело получило трагический оборот. Как-то убедившись самолично в том, что все идет у них по-прежнему, Козлов пустил в ход свою нагайку и тут же засек жену насмерть.

Мальчик остался на руках овдовевшего Козлова. Благодаря своему гордому и неуступчивому характеру, Козлов часто менял места и впадал в нужду. Тогда мальчик переходил на попечение к сестре Козлова, которая жила в Москве в качестве проститутки. Приходилось мальчику жить на счет заработка этой своей названной тетки. Сам Иван Алексеевич Пушкин, хотя и был виной того, что мальчик потерял свою мать, не очень-то, по-видимому, заботился о дальнейшей судьбе Алексея. На помощь мальчику стала приходиться его другая тетка, сестра Ив. Алекс. Пушкина, бывшая замужем за декабристом Челищевым²⁾. Мальчик рос без всякого призора, подвергаясь всем ужасным, развращающим влияниям среды. По преимуществу, заботились о нем те, сменявшие друг друга женщины легкого поведения, которых Козлов брал к себе в дом, не женясь на них. Одна из таких баб развратила мальчика в возрасте 8–9 лет. Страшный Козлов однажды поймал их и опять пустил в ход нагайку. Попало и мальчику и бабе, которую он тут же вышвырнул из дома.

Мальчик с детства обнаруживал самые блестящие способности, как-то легко, почти незаметно, выучился грамоте и с жадностью поглощал все те книжонки, которые могли попасть ему в руки. Его вотчим был великий патриот, поклонник Каткова и «Московских ведомостей»³⁾. Мальчику доставались по преимуществу книги военного содержания, воспевавшие доблести русской армии, и он ими, по его признанию, страшно увлекался. Бывало, рассказывал он мне, читаешь, и дух замирает в ожидании волшебного слова, т.е. пока не скаман্দуют: «в штыки!».

Тетка Челищева, не оставлявшая его своими заботами, решила, что Алексею надо дать образование, именно в виду его смышленности и толковости. Таким образом, на данные ею деньги, его отдали в первую московскую гимназию, где главным заправилой был инспектор, знаменитый «экзекутор» Василий Михайлович Попов, из бурсаков⁴⁾. Вотчим сам повел сдавать мальчика и, несмотря на свою амбицию, в ноги кланялся инспектору, прося его драть мальчишку как можно больше, в личное одолжение родителю. На это инспектор отвечал: «не

проси, братец, мы и без тебя это дело знаем, порем, сколько можем». Просьба названного отца имела то последствие, что там, где прочие отделялись выговором или замечанием, Козлова драли с пояснением инспектора, что это делается по особенной просьбе отца.

Мальчик прошел гимназию блестяще. В старших классах тот же экзекутор Попов оказался к удивлению воспитанников большим либералом, а именно: рекомендовал, напр., читать Гоголя, запрещенного и изгнанного в то время из всех школ⁵). По окончании курса в гимназии молодой Козлов поступил в Московский университет⁶).

По его собственным словам, он очень мало занимался в университете, а больше проводил время за выпивкой в биллиардной игре, преимущественно в пресловутой «Британии», находившейся как раз напротив университета, через переулок. инспектор университета П.С. Нахимов, брат знаменитого севастопольского героя, тоже моряк⁷), упрекал тогдашних студентов: «Часто, брат, через пролив (т.е. переулок) плаваешь».

Учился Козлов на историко-филологическом факультете, где были в то время большие знаменитости, как-то Грановский, Погодин, Шевырев⁸), но ничего из их лекций не вынес по той простой причине, что он не интересовался казенной наукой и не слушал университетских лекций. Часть его времени проходила в трактирах, в чем ему усердно помогали два его двоюродных брата, по фамилии Орфано (греки)⁹). Один Орфано был блестящим офицером какого-то гвардейского полка, другой был студентом юридического факультета. Юрист скоро умер, а старший брат имел странную судьбу. Он бросил военную службу и совершенно изменился в своем мировоззрении. Из житейского практика стал большим религиантом истинно православного мышления; занимал всю жизнь низкие должности конторщика и счетовода в правлении железной дороги; жил чрезвычайно бедно и скудно, занимался литературой и, между прочим, напечатал большое опровержение учения Л.Н. Толстого с православно-церковной точки зрения¹⁰).

Вторым делом, которое очень занимало Козлова в его университетские годы, были социализм и коммунизм. Несмотря на всю строгость их запрещения, эти доктрины очень широко ходили среди студентов. Единственное личное сношение Козлова с Грановским заключалось в том, что он как-то раз пошел к Грановскому на дом просить какую-нибудь книжку по коммунизму, причем Грановский, державшийся буржуазно-либеральной точки зрения, отозвался о коммунизме вообще неуважительно, однако дал ему для прочтения бывшее у него на французском языке сочинение некоей Gattu де Гаммонд, последовательницы Фурье¹¹). В это же время он сделал знакомство с одним человеком, который имел потом на него очень сильное влияние. Это был некий Матвей Свириденко¹²). Он был старше Козлова, уже успел окончить курс и служил мелким чиновником в тогдашнем приказе общественного призрения. Свириденко вообще оказывал большое влияние на молодежь. По указаниям Козлова, Свириденко наиболее по своим воззрениям подходил к нынешним анархистам. Несомненно, что он обладал большим философским дарованием, хотя и ничего не писал. Впоследствии он бросил службу и переехал в Петербург, где занял место приказчика в книжном магазине, в то время

очень модном. Там собиралась вся радикальная молодежь; принадлежал он старообрядцу Кожанчикову¹³). Там же за прилавком стоял этот философ-анархист, по-прежнему собирая вокруг себя мыслящих молодых людей. Неизвестно, как разыгралась бы дальнейшая жизнь Свириденко, если бы он не умер рано. Смерть этого приказчика была отмечена в тогдашних журналах.

Только на последних годах университетского учения Козлов начал заниматься наукой, а именно тем предметом, который счел в близкой связи с его любимыми теориями коммунизма; он стал усердно заниматься политической экономией под руководством популярного в то время профессора, перешедшего из Казанского университета, Ивана Кондратьевича Бабста¹⁴), о котором казанские студенты пели в своих куплетах: «Бабст Иван Кондратьев любит нас как братьев». Занятия Козлова по политической экономии были так успешны, что Бабст предложил ему готовиться к экзамену на ученую степень магистра.

По окончании курса он взял место преподавателя русской словесности в специальном высшем учебном заведении, а именно в Константиновском Межевом институте. Как он сам говорил, занимался он с будущими военными землемерами не литературой, а пропагандой социализма. Любопытнее всего то, что директором института был свирепейший генерал-лейтенант Алексей Львович Апухтин, впоследствии грозный попечитель Варшавского учебного округа¹⁵). И под носом у этого грозного Апухтина Козлов целый ряд лет пропагандировал коммунизм.

К этому времени относится брак Козлова, соответственно моде времени, на простой белошвейке, какой-то Фене. Это был шаг необдуманный, причинивший ему самому впоследствии очень много горя. Феня эта разошлась с ним и ушла жить к старшему Орфано, но ни за что не давала Козлову развода в то время, как у него уже образовалась вторая семья и было трое детей, которых он никак не мог узаконить и так и оставил их незаконнорожденными. Расставшись с Феней, он сделал второй необдуманный шаг, тоже принесший ему великое горе впоследствии, а именно: давая уроки в семье своей благодетельницы тетке двум ее дочерям Маше и Кате, он вступил с ними сразу с обеими в половую связь, а затем свел обеих сестер и поселил их у себя на квартире. К старой почве крепостной половой распущенности присоединилась теория Фурье об омнигамии¹⁶). Козлов до самой смерти оставался убежденным сторонником тройного брака в том его виде, чтобы один мужчина жил сразу вместе на одной квартире с двумя женами. На первый раз он осуществил эту свою идею в сожительстве сразу с двумя сестрами. Из них Катя скоро умерла, а другая кузина, Марья Александровна, осталась его спутницей на всю жизнь. Получив душевное расстройство, она подчас жестоко мучила старика, особенно в период его болезни параличом, когда он бессильный и без возможности самостоятельного движения принужден был лежать на постели и выслушивать ее безумные упреки за погубленную жизнь. На дверях его квартиры всегда были две отдельные доски: А.А. Козлов и М.А. Челищева. Она так и умерла, не сделавшись законной женой и не увидев своих детей узаконенными, в силу непонятого упорства законной жены, швейки Фени, жившей с Орфано.

Козлов вел вообще крайне распущенную жизнь. Он сам мне рассказывал о многих связях, какие он в то время имел и с девушками, и с замужними женщи-

нами. Особенно увлекался он какой-то помещицей, муж которой довел до сведения Козлова через третьих лиц, что он его поймает на месте и – по тогдашней моде – выдерет посреди двора. Козлов был в то время детина огромного роста, вершков в 11 или 12, дюжего богатырского сложения и большой силы. Однажды не посчастливилось любовнику. Муж с целой оравой гайдуков накрыл его на месте преступления. Выскочить в окно из второго этажа и не сломать ног было делом пустым. Пробежал он двор, преследуемый гайдуками с нагайками и ремнями, добежал до калитки, ну, а калитка оказалась предусмотрительно заперта на замок. Предстояло вытерпеть невероятную порку, как было обещано, посередине двора. Но тогда Козлов сделал последнюю попытку: понапер на калитку, приналег своим широким плечом изо всех сил и – о счастье! – калитка подалась, слетела с петель, и узник выскочил на свободу, на улицу. Преследование продолжалось и на улице. Помещик скомандовал своим холоуям: «Словите и затащите во двор», но длинные ноги помогли нашему герою благополучно убраться.

Для характеристики эпохи расскажу другой случай, который наблюдал в Петрозаводске известный этнограф П.Н. Рыбников. Жена губернатора вошла в связь с каким-то инженером. Губернатор отдал полицмейстеру приказание выследить. И вот однажды в момент разгара нежностей ко второму этажу с улицы к окнам приставляются лестницы, вынимаются рамы, пожарники и будочники вскакивают в спальню инженера. Пожарники хватают инженера и вяжут его. За ними по лестнице лезет в тот же дом и протискивается в окошко губернатор (оскорбленный муж). Начинается порка губернаторши. Когда она получила от пожарных рук должную порцию, ей приказано было одеться и под конвоем идти домой, а сам губернатор принимается за своего более счастливого соперника. Его связанного держат полицейские. Сам губернатор начинает таскать его за волосы и умышленно выдирает у него целые пряди из головы. Более половины волос выдрал он у инженера, пока, наконец, гнев его утих. Инженер получил жесточайшую порку у себя в собственном доме, а вся команда пожарных и полицейских под предводительством губернатора отправилась во свояси.

Также рассказывал мне Козлов о своем пьянстве и особенно вспоминал при этом какого-то пьяницу-попа, с которым он дружно поглощал огненную воду. «Батя, выпьем!» – энергично повторял больной Козлов и делал жест, как бы хлопая своего приятеля-попа, по плечу. Когда этот поп упивался до мертвого состояния, тогда Козлов возлагал его к себе на богатырские рамена и нес, как неодошевленную вещь, сдавать попадье.

Полную картину Козлова, его тогдашнего образа жизни дает Лесков в своем романе «Некуда». Козлов имени Лескова не мог выносить и бранил его сквернейшим образом. Когда я раз спросил, за что он так сердит на Лескова, Козлов признался, что он сердится за изображение его Лесковым в этом романе. Согласно пословице – Юпитер, ты сердишься, стало быть, ты неправ – надо думать, что изображение отличалось большой точностью и правдивостью. Я недоумевал, кто же именно из персонажей этого романа соответствует Козлову, на что Козлов с большой досадой ответил мне: «Ну что вы, неужели не понимаете. Бычков, Козлов, не все ли равно». Бычкову, действительно, в романе отведено немало места, как одному из самых характерных представителей молодого по-

колениа. Козлов изображен там, как растрепанный, рыжий субъект, пьяница и дебошир, излагающий самые удивительные парадоксы, из которых упомянем хотя бы только два. Один это: «У женщины, которая живет со мной, есть ребенок. Так какое мне до этого дело!», а другой: «Перерезать всех, кто карман к штанам пришил» (отрицание частной собственности).

Козлов был знаком в эту пору со всеми наиболее интересными и замечательными людьми в Москве, которые почти все обрисованы в «Некуда». Знал он и Рыбникова, в то время яркого революционера, знал А.С. Хомякова который хаживал в кружки революционной молодежи и вел большие диалектические беседы в защиту царя и православия, а также вместе с этим Хомяковым Козлов отправлялся на собеседования к раскольникам и старообрядцам, в которых тогда видели тоже революционеров и пытались поднять их против самодержавия.

Козлов сам в это время начал кое-что писать; печатался, по преимуществу, в московских органах; главным образом, писал по вопросам хозяйства¹⁹). Одно время он был даже редактором журнала «Московский вестник» и содействовал помещению первого рассказа будущего известного народописателя Александра Ивановича Левитова²⁰).

Попадался он и в руки политической полиции²¹), как напр., по делу очень тайного приезда в Москву и Петербург русского эмигранта Василия Ивановича Кельсиева²²); но настоящая беда разразилась над Козловым по делу Каракозова²³). Он был одним из самых главных участников Ишутинского кружка, который назывался «Организация»²⁴). Внутри этой «Организации» Козлов организовал/основал другую еще более конспиративную организацию, более крайнего террористического характера под названием «Ад». Лозунгом этого «Ада» было изречение: «Меч и огонь избрал я орудиями ненависти». Кружок проектировал радикальную политическую и социальную революцию. Он был открыт полицией совершенно неожиданно. Хотя в «Организации» часто разговаривали о цареубийстве, но на практике его пока откладывали. Чохоточный, большой человек огромной воли и большой скрытности, двоюродный брат Ишутина, основателя кружка, Дмитрий Владимирович Каракозов, без ведома кружка и его председателя Ишутина самовольно поехал в Петербург и произвел неудачное покушение выстрелить в Александра II-го при выходе его из ворот Летнего сада на набережную.

Расследование каракозовского дела было поручено знаменитому Михаилу Николаевичу Муравьеву, который только что расправился с Литвой. Муравьев сразу навел ужас на все русское общество. Некрасов тогда из желания отвести удар от себя и от своего журнала «Современник» написал подлейшее стихотворение в честь Муравьева, прося его не щадить крамолы и уверяя, якобы над ним парит сам архистратиг Михаил. Стихи были приняты Муравьевым с презрением.

Постепенно перехватывали всех участников. Муравьев шуток не любил. Он нагнал на Козлова, яростного коммуниста, такого страху, что и через 40 лет после этого следствия Козлов не решался мне рассказывать детали своего процесса²⁶).

Главным образом Муравьев добивался сведений о существовании «Ада». Полиция не была вполне уверена в его существовании; материала было мало.

Козлову удалось убедить Муравьева, что такого тайного, интимного кружка вовсе не существовало. Его выпустили из крепости (Петропавловской). По его словам, процесс представлял собой обычную картину. Все участники болтали и о том, что их спрашивали, и еще более о том, о чем их и не думали спрашивать, выдавая добровольно вещи, о которых правительство само никогда бы и не догадалось. Так, напр., был выболтан дурацкий замысел одного из каракозовцев отравить своего дядю, получить после него наследство и отдать его в пользу кружка.

Ишутин выдавал больше всех. Правда, он так испугался, что впал в неизлечимое умопомешательство, продолжавшееся до самой его смерти в ссылке, в Сибири. Козлов рассказывал мне, что Ишутин почему-то старался припутать к делу не участвовавшую в нем сожительницу Козлова, одну из его кузин, а именно Катю. Только на очной ставке Козлову удалось, несмотря на настояния Ишутина, убедить его, что он неправильно называет в числе присутствовавших на одном заседании Екатерину Челищеву, которую после этого выпустили. Однако, по-видимому, здоровье ее так было потрясено крепостным заключением, что она вскоре после этого и скончалась.

Итак, Козлов вышел из крепости без дальнейшего наказания, но зато с волчьим паспортом, т.е. ему запрещено было поступать на какую бы то ни было государственную службу.

По выходе из крепости Козлов оказался с семьей на руках и без всяких средств к существованию. Зарабатывать ему приходилось совсем неожиданными способами. Подобно своему названному отцу, Козлову, он стал заниматься агрономией и брал на себя управление помещичьими имениями. Иногда он жил у помещиков в качестве домашнего учителя.

Политическую экономию он к тому времени уже бросил, но зато у него проснулся интерес к философии как к науке. Выбор его прежде всего упал на модного в то время мыслителя Эдуарда фон Гартмана²⁷⁾. Гартман был прусский кавалерийский офицер. Лишившись, вследствие болезни, способности самостоятельного передвижения, Гартман обратился к философии. Он восстановил некоторые идеи Шопенгауэра²⁸⁾ и создал при помощи положений, почерпнутых из естественных наук, свою собственную систему под названием «философия бессознательного». В общем эта система характеризовалась как пессимизм, признание всеобщих страданий, проходящих через всю вселенную. Для курьеза укажу, что мне случалось встречать искренних приверженцев Гартмана, убежденных его последователей, которые между прочим глубоко сожалели бога, тоже будто бы страдающего; наравне с миром. Козлов отчасти перевел, а отчасти сокращенно изложил сочинение Гартмана, и эта переработка была напечатана на русском языке в двух томах.

Еще в этой первой своей философской попытке Козлов выказал те свои драгоценные свойства, которые несомненно делали его в свое время самым замечательным писателем философских трудов на русском языке: удивительный дар краткого и в высочайшей степени научного, а вместе с тем общедоступного изложения в соединении с легким, чистым, приятным языком. Критика отзывалась в общем о труде Козлова благоприятно.

Это толкнуло его уже на составление самостоятельного труда под заглавием «Философские этюды», где он поднял вопрос о возможности философии как самобытной науки и об ее историческом генезисе²⁹).

Бесправное существование в России ему, наконец, надоело, и он решил эмигрировать. Перед окончательным отъездом за границу он решил, однако, сделать последнюю попытку. Правда, ему уже было 40 лет, но его начинало все более тянуть к себе научное поприще. Конечно, с таким политическим прошлым трудно было в те времена рассчитывать ему на допущение в университет, но его подстрекал пример его бывшего близкого товарища и друга, тоже политически скомпрометированного, а именно А.А. Котляревского, известного слависта, которому сначала было разрешено принять кафедру в немецком Дерптском университете, а потом удалось перебраться в качестве профессора славяноведения в Киев³⁰). Козлов и решил по пути за границу заехать в Киев и посоветоваться со своим другом насчет возможности научной карьеры для него самого. Котляревский принял это хорошо, но ничего не мог сделать для Козлова по университету без содействия специалиста.

Кафедру философии в Киевском университете в то время занимал весьма любопытный человек, древний старец в возрасте около 70 лет Сильверст Сильверстович Гогоцкий³¹). Гогоцкий, старый попович, пришедший в Киевский университет из Киевской Духовной академии, отчасти в силу своей дряхлости и научной отсталости, отчасти же в силу слабости характера в университете никакой роли не играл и провести ничего не мог. Козлов с помощью Котляревского с ним познакомился, беседовал с ним, но добиться от него не мог ничего. Гогоцкий выражал свое удовольствие приятному знакомству с человеком, так любящим философию, и при последнем свидании с ним радушно повторял с малорусским произношением на «О»: «А Вы ко мне поохаживайте, по-оаживайте». Козлов объяснил, что больше похаживать к нему он не будет, потому что уезжает в Париж. Гогоцкий и с этим согласился. Выручил Козлова совершенно неожиданно случай: он встретился с деканом факультета, профессором русской литературы А.И. Селиным³²). Селин был человеком энергичным и увлекающимся. Он был тоже уже не молод и из дней своей юности вынес сильное увлечение философией Шеллинга. Зашел разговор об этой философии. Козлов, который недавно занимался изучением этой системы, обнаружил в ней большие познания и хорошее понимание. Он блестяще изложил учение Шеллинга о потенциях, чем вполне очаровал своего собеседника, который тут же дал ему слово, что он его пристроит при университете и что уезжать за границу не зачем.

Действительно, благодаря хлопотам настойчивого Селина и его влиянию среди членов факультета Козлова решили допустить к званию приват-доцента философии. Требуемая для этого ученая степень кандидата у Козлова была. Сверх того, надо было прочесть 2 пробных лекции и публично защитить особую диссертацию. В качестве диссертации Козлов представил книгу «Философские этюды». Редкий диспут в провинциальном университете по философии возбудил всеобщий интерес³³). Резать Козлова приехал из Нежина тамошний юный философ Грот. Гогоцкий отнесся к своему будущему пожилому коллеге в общем добросердечно и его не притеснял. Грот и еще какой-то Лебедев пытались

Козлова сбить³⁴). Свои возражения, сделанные на диспуте противникам, Козлов расширил и издал в виде особой книги под названием «Философия, как наука»³⁵). Диспут в общем прошел оживленно и для Козлова блестяще, пробные лекции он провел отлично, и таким образом его дела устроились чрезвычайно удачно.

Политический преступник, каракозовец стал приват-доцентом философии Киевского университета. Гогоцкий уступил ему часть своих курсов; кроме того, Козлов получил занятия в различных средних учебных заведениях, в Женском институте, а также на Высших женских курсах и вышел в обычную колею рядового провинциального профессора. Он оказался хорошим педагогом, студенчество слушало его с удовольствием, ибо он давал несравненно больше и свежее, чем его дряхлый коллега Гогоцкий. Кроме того, всем импонировала и по внешности, и по биографическому прошлому фигура молодого приват-доцента в возрасте, приближавшемся к 50 годам.

Козлов в качестве ученого обнаруживал оживленную деятельность. Он писал много мелких статей и рецензий на философские книги, а, кроме того, специально занимался философской системой одного в высшей степени замечательного немецкого мыслителя, слава которого в то время была в зените, а именно Евгения Дюринга³⁶). Слава Дюринга, как мы знаем, побудила Энгельса напасть на него и написать в опровержение его свою собственную книгу «Анти-Дюринг». В то время Дюринг был, несомненно, самым крупным светилом философской Германии. Он поражал необыкновенным разнообразием и богатством своего научного образования, будучи одновременно социологом, философом, политическим экономом, математиком, физиком и механиком. Его «История принципов механики»³⁷) получила на конкурсе 1-й приз. Он же писал математические исследования, давал новые основы физики и химии, написал в высшей степени оригинальные и любопытные истории философии и политической экономии, составив системы этих наук. Кроме того, он писал о социализме и привлекал к себе симпатии как интеллигенции, так отчасти и рабочих своей деятельностью в качестве практического социалиста. Именно увлечение Дюрингом, как социалистом со стороны рабочих, и побудило Энгельса попытаться сокрушить его авторитет.

Дюринг был известен в то время в значительной степени и в России, и книга Козлова о Дюринге под названием «Философия действительности»³⁸) вовремя и кстати и была публикой раскуплена. Козлову предлагали представить эту прекрасную книгу в качестве диссертации на ученую степень магистра философии³⁸) (магистерский экзамен он уже успел к тому времени выдержать у Гогоцкого), но Козлов готовил уже другую книгу, а именно II-ую часть «Философских этюдов», где возвращался к вопросу об историческом генезисе философской науки, он обрисовал первую великую философскую систему древней Греции, а именно философию Платона. Изучая ученую литературу о системе Платона, он впервые наткнулся на замечательные исследования по Платону дерптского философа Густава Тейхмюллера³⁹), которому суждено было впоследствии произвести в философских убеждениях самого Козлова радикальный переворот. Магистерскую диссертацию Козлов тоже защищал в Киеве у Гогоцкого, при обязательном участии Грота⁴⁰).

Дальнейшая ученая деятельность Козлова продолжалась по линии обработки докторской диссертации, одной из самых замечательных книг по философии, какие до сих пор существуют на русском языке. Она была посвящена Канту. Подготовка воззрений Канта у предшествующих философов Лейбница, Локка и Юма обрисована у Козлова очень удачно. Докторскую диссертацию Козлов уже защищал в Петербургском университете у тамошнего философа профессора М.И. Владиславлева, впоследствии ректора университета, опозорившего себя участием в деляновских преследованиях студенчества⁴⁰). По отзывам очевидцев, защита диссертации Козлова была не вполне удачна⁴¹), что он лично объяснял своим нездоровьем в день защиты.

Вернувшись в Киев, Козлов еще с большим жаром расширял и углублял свою философскую работу. Гогоцкий к тому времени уже умер, Козлову пришлось одному, не имея помощника, обслуживать всю философскую кафедру, читать все философские предметы в университете и на Высших женских курсах. Занимался он чрезвычайно много. Изучая ученую литературу, он начал уже подумывать и о создании своей собственной философской системы.

Кроме того, он сделал первую в России попытку издавать специальный философский журнал⁴²). Не без труда и препятствий со стороны цензуры, как светской, так и духовной, он получил разрешение издавать журнал под названием «Философский трехмесячник», имевший выходить 4 раза в год. Журнал во всех своих частях наполнен был статьями самого издателя. Я принадлежал к числу первых подписчиков этого журнала. Как теперь помню высоко интересные статьи Козлова, в которых он пытался отозваться на явления, наиболее интересовавшие в то время публику. Особенно памятны мне две статьи: во-первых, статья о религии Льва Толстого (тогда как раз был момент наиболее горячего увлечения походом Толстого против церковного христианства)⁴³). Козлов с удивительным тактом и объективностью философски разобрал основы мировоззрения Толстого; во-вторых, статья о «Философии мистики» Дюпреля, в то время самой яркой и модной звезды на небосклоне оккультных наук⁴⁴). Дюпрель делал попытку связать оккультизм с философией Канта. В третьей статье Козлов делал возражения чрезвычайно модному в то время французскому философу и социологу Тарду с его законом подражания⁴⁵). Кроме того, в том же журнале было помещено прекрасное и сжатое изложение систем восточной философии.

Но над Козловым разразился тяжелый удар, и четвертая книжка не вышла во время: его разбил паралич. Чтобы объяснить себе причину этого неожиданного удара, скомкавшего все бытие Козлова, надо взглянуть на его частную жизнь того времени. Как уже было сказано, Козлов был гигант и телом, и душой. Он питал непоколебимую веру в безграничность и неисчерпаемость своих сил физических и духовных. Однако на новое поприще он вступил уже в очень позднем возрасте, требовавшем очень бережного отношения к здоровью.

Но то делал Козлов. Свою энергию он стал подкреплять обильным количеством алкоголя, который он и прежде употреблял, но в меньшей степени. Вторым искушением для него явилась карточная игра. Дни проходили за преподаванием и научными занятиями философией, ночи – за карточной игрой и за ал-

коголем. Особенно близко сошелся с ним на поприще карт тоже крупный ученый, профессор Киевской Духовной академии историк Голубев⁴⁶). Лихо проходило время. Отбыв занятия, Козлов, Голубев и их друзья сходились на ночь, пили, играли и проигрывали друг другу свои в общем все-таки скромные профессорские заработки. Не удерживали Козлова от игры интересы страдающей от того семьи. Дети подрастали, расходы увеличивались, а доходы уменьшались или совсем исчезали в карманах приятелей. За это время жена Козлова, М.А. Челищева, прожила последние крохи на семью.

Но всего этого Козлову было мало. Он захотел еще раз испытать счастье в любви и попытаться применить свои фурьеристические теории на деле. Седой, как лунь, гигант профессор, с седой бородой по пояс, занялся различного рода любовными авантюрами. Одна из таковых описана в романе И.И. Ясинского «Ординарный профессор», где Козлов фигурирует под фамилией Хаврева⁴⁷). В романе Козлов вступает в интимную связь с женой своего коллеги, профессора химии, человека не от мира сего. Убедившись своими глазами в измене жены, химик умирает на месте. Много приключений сходило Козлову с рук сравнительно благополучно, но одна история заставила его сильно страдать.

Каким-то образом в этого старца влюбилась одна из его слушательниц по Высшим женским курсам, отдалась ему и от него забеременела. Козлов мечтал поселить ее вместе с Челищевой и устроить нечто среднее, не то фурьеристскую семью, не то мормонский дом. Однако Челищева энергично воспротивилась, чего до самой смерти не мог ей простить. «Ведь вот, ученая женщина Машенька», шептал он мне на одре своей болезни, заботясь о том, чтобы его слова не слышала Челищева, сидящая в соседней комнате, «умная женщина, а не может понять, как бы хорошо вышло, если бы мы все вместе жили». Поднялся у него скандал сразу и с Челищевой, и с курсисткой. В заключение курсистка, уже родившая к тому времени незаконнорожденного сына, порвала с Козловым отношения. Придумала она ему жестокую месть, – именно заявила Козлову, что она никогда не откроет своему сыну, кто был его отцом. К моему удивлению, Козлов эту месть почувствовал чрезвычайно болезненно. Передавая мне это, разбитый параличом старик 70 с лишним лет плакал горькими слезами и просил меня вмешаться в эту историю, а именно: курсистка вышла потом замуж за какого-то врача и жила где-то в одном из сел Московской губернии. Козлов узнал фамилию ее мужа и его адрес и просил меня поехать к ней для объяснения и упротить ее выяснить ее сыну, кто был его отец. Не знаю, почему это было Козлову так важно. Однако, не предчувствуя из этой экспедиции для себя ничего, кроме крупных неприятностей и изгнания со скандалом, я отклонил от себя поручение.

Водка, постоянные волнения и неприятности, усиленное напряжение мозга при научных занятиях и чтении лекций, отсутствие отдыха и карточный азарт скоро сделали свое дело, и Козлов был поражен сильным параличом, почти умертвившим целую половину его тела. Привезли его, конечно, к «Машеньке», и Машеньке пришлось нести все горькие последствия по закону, однако оставаясь при нем совершенно бесправным и чужим человеком. Благодаря богатырской натуре, сначала Козлов было легко поправился, стал вставать и ходить с палочкой

самостоятельно. Но неудачное, по его мнению, лечение электричеством ухудшило положение. Потом он мог вставать только с чужой помощью и, опираясь на кого-нибудь, с большим трудом продвигать ноги; он мог обедать, сидя за столом, остальное же время принужден был лежать. Существование его было обеспечено пенсией, которую назначили ему, несмотря на кратковременную профессорскую службу, в размере 2/3, т.е. по тогдашним расчетам 200 руб. в год.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Пушкин Сергей Львович (1770–1848) – отец поэта; Пушкин Василий Львович (1766–1830) – дядя поэта; Пушкин Алексей Михайлович (1771–1825) – двоюродный дядя А.С. Пушкина по материнской линии, четвероюродный брат Сергея и Василия Львовича Пушкиных, поэт, переводчик французских драматургов – Расина, Мольера, Ж.Ф. Реньяра. Его сын Иван Алексеевич Пушкин (1804–1871) был отцом А.А. Козлова.

2. Сестра Ивана Алексеевича Пушкина – Наталья Алексеевна Челищева (1806–?), дочь А.М. Пушкина. Ее мужем был штабс-капитан лейб-гвардии Егерского полка, член Союза благоденствия Александр Александрович Челищев (1797–1881). У них было два сына-близнеца Алексей и Владимир и две дочери – Мария и Екатерина

3. Катков Михаил Никифорович (1818 или 1817–1887) – общественный деятель, публицист, издатель, критик. С 1863 г. стал редактором проправительственной газеты «Московские ведомости».

4. Первая Московская гимназия – одна из старейших в России. Ее предшественник – Московское Главное народное училище было открыто в сентябре 1786 г., а в 1804 г. оно было преобразовано в Московскую губернскую гимназию. Воспитанниками гимназии были М.П. Погодин, С.М. Соловьев, А.Н. и М.Н. Островские, В.Ф. Корш, В.Я. Цингер, Н.В. Бугаев и многие другие замечательные деятели русской культуры. Во время обучения А.А. Козлова инспектором гимназии с 1839 по 1849 гг. был Павел Михайлович Попов (мемуарист напугал с именем инспектора). «Высокого роста, внушительной наружности, крайне серьезный, он наводил на многих страх. Многие считали его жестоким... Строгость его имела в виду исправление учеников и обуславливалась тогдашнею суровою системою воспитания детей». Вместе с тем отмечали его способность к очень хорошему преподаванию русской словесности (См. Гобза Г. Столетие Московской 1 гимназии. 1804–1904. Краткий исторический очерк. М., 1903. С. 88).

5. Сведения о «Гоголе, запрещенном и изгнанном из всех школ» из всех школ совершенно необъяснимы. Такого факта просто не было. Козлов в своих воспоминаниях рассказывает, что в гимназии он прочитал «большую часть сочинений Пушкина, Жуковского, Лермонтова и даже многие сочинения Гоголя». В хрестоматии А. Галахова, которой мог пользоваться учащийся I Московской гимназии в 1846 г., Н.В. Гоголь представлен очень полно.

6. А.А. Козлов поступил в Московский университет в августе 1850 г. на математический факультет, а через год перевелся на историко-филологический.

7. Нахимов Платон Степанович (1796–1857) – брат адмирала Павла С. Нахимова. Выйдя в отставку, был инспектором Московского университета с 1834 г. по 1848 г.

8. Грановский Тимофей Николаевич (1813–1855) – историк, преподавал в Московском университете с 1839 г. Погодин Михаил Петрович (1800–1875) – историк, преподавал в Московском университете с 1833 по 1844 г. Шевырев Степан Тимофеевич (1806–1864) – историк литературы, преподавал в Московском университете с 1834 по 1857 г.

9. Братья Орфано – Александр Герасимович (ок. 1834–19020 – офицер гвардии, а затем религиозный писатель и Алексей Герасимович (1837–1891). В 1862 г. они привлекались по делу о связях с лондонскими пропагандистами, а в 1866 г. по каракозовскому делу в связи с устройством в их имении ватной фабрики на артельных началах. Их матерью была Ольга Алексеевна Пушкина, сестра И.А. Пушкина.

10. Сочинение А.Г. Орфано называлось «В чем должна заключаться истинная вера каждого человека. По поводу книги гр. Л.Н. Толстого “В чем вера”». (М., типография Л. и А. Снегиревых, 1887).

11. Гатти де Гамонд (Gatti de Gomonde 1812 – ок. 1854) – французская писательница, автор книги “Realisation d’une commune societaire d’apres la theoire de Ch.Fourier” (1840).

12. Свириденко Матвей Яковлевич (1830–1864) – юрист по образованию, один из наиболее влиятельных участников кружка для изучения и пропаганды демократических и социалистических идей, созданного преподавателями и студентами Московского университета (1855–1858). Члены кружка называли себя «вертепниками». Современники свидетельствуют, что Свириденко на равных полемизировал с А.С. Хомяковым, когда последний посещал «вертепников». В четвертом номере «Отечественных записок» за 1876 г. Г.З. Елисеев во «Внутреннем обозрении» описывал «Либеральные книжные магазины в Петербурге». Один раздел этой статьи был посвящен М.Я. Свириденко.

13. Кожанчиков Дмитрий Ефимович (ок. 1821–1877) – книгопродавец, «Магазин русских и иностранных книг Комиссионера Императорских университетов Св. Владимира в Киеве, Дерптского и Харьковского, Археографической комиссии, Археологической комиссии Д.Е. Кожанчикова» начал работу в 1858 г. Магазин располагался в доме Демидова, напротив Российской Национальной библиотеки (ныне – Невский проспект, 54). Кожанчиков был близок многим деятелям освободительного разночинного движения. Главным приказчиком магазина был М.Я. Свириденко.

14. Бабст Иван Кондратьевич (1823–1881) работал в Казанском университете с 1851 по 1857 гг. С 1856 г. – ординарный профессор политической экономии и статистики. С июня 1857 г. работал в Московском университете.

15. Апухтин Александр Львович (1822–1903) – государственный деятель; в 1864–1879 гг. директор Константиновского Межевого института; в 1879–1897 гг. – попечитель Варшавского Учебного округа. У автора он ошибочно назван Алексеем.

16. В учении французского социалиста Шарля Фурье (1772–1837), популярном у русских в середине XIX века, любовь во множестве ее проявлений утверждается как мощная сила, возбуждающая соревновательность людей в производстве и иной деятельности. Брачные связи будут факультативными. Непостоянство, осуществляемое с согласия любовников, не заключает в себе ничего порочного. Теории долга, морали и духовной цели ведут только к ошибкам. Термин «омнигамия» сложен из двух слов «для всех» и «брак».

17. Рыбников Павел Николаевич (1831–1885) – фольклорист, составитель «Песен, собранных П.Н. Рыбниковым» (ч. 1–4. М. – Петрозаводск – СПб.; 1861–1867). Несколько ранее он вместе с А.А. Козловым были одними из активных «вертепников». В рапорте московского обер-полицмейстера говорилось, что «вообще Рыбников и Козлов образа мыслей весьма вольного, при разговорах о политических предметах рассуждают, что в России следует срывать все сословия, учредить все должности по выборам общества, а не по определению от правительства, изменить по духу времени все законы государства и применить систему держав западных». (Цит. по «Литературные салоны и кружки. Первая половина XIX века. Под редакцией Н.Л. Бродского. М., 2001. С. 365). По личному распоряжению Александра II за «вертепниками» был установлен надзор.

18. Роман Н.С. Лескова «Некуда» был напечатан в журнале «Библиотека для чтения» в 1864 г., а его издания 1865 и 1867 гг. шли под псевдонимом М. Стебницкий. Вопрос об А.А. Козлове как прототипе Бычкова некоторые исследователи решают в соответствии с указанием Е.А. Боброва, сообщенном им на с. 22 «Известий Северо-Кавказского государственного университета». (Т. 3(16) за 1928 г.).

19. Библиографию А.А. Козлова см. во втором выпуске издания Е.А. Боброва «Философия в России. Материалы, исследования и заметки» (Казань, 1899).

20. В данном случае речь идет не о журнале, а о газете «Московский вестник». Есть сведения, что какое-то время А.А. Козлов негласно выполнял обязанности редактора этой

газеты. Что касается первой публикации Александра Ивановича Левитова (1835–1877), то речь идет об отрывке из его рассказа «Сладкое житье», который появился во втором номере газеты за 1861 г.

21. А.А. Козлов трижды привлекал внимание полиции. Как поднадзорный он фигурировал в ее докладах по кружку «вертепников» в 1858 г. после его ареста 23 ноября 1862 г. В таком же качестве он прошел по делу о сношениях с В.И. Кельсиевым. (См. прим. 22). В 1866 г. 20 мая он был арестован второй раз – за связь с ишутинцами. Однако выяснилось, что связь эта не была такой, чтобы подвергнуть подследственного уголовному преследованию. Выйдя из Петропавловской крепости 22 августа, того же года, он попал под негласный надзор полиции с запретом жить в столицах. На следствии Козлов заявил, что он уже давно отказался от прежних воззрений и понимает, как русский народ любит своего государя.

22. Кельсиев Василий Иванович (1853–1872) – с 1859 г. жил в Лондоне, где стал сотрудником Вольной русской типографии А.И. Герцена. В марте–апреле 1862 г. конспиративно ездил в Россию для решения вопроса о транспортировке герценовских изданий и упрочения контактов с русским революционным подпольем. В декабре 1862 г. был вызван в Россию по «делу 32». За отказ явиться приговорен к лишению всех прав и состояний и изгнанию навсегда из России. В том же году разошелся с А.И. Герценом и Н.П. Огаревым, в 1867 г. добровольно отдался русскому правительству. Написал покаянную «Исповедь» и получил прощение. В «Исповеди» назвал Козлова кандидатом в будущие министры. По недостатку улик Козлов отделался надзором.

23. Дело Каракозова – политический процесс в Верховном уголовном суде (10 августа – 1 октября 1866 г.) над участниками кружка Николая Андреевича Ишутина (1840–1879) – тайного общества в Москве 1863–1866 гг. Член этого общества Дмитрий Владимирович Каракозов (1840–1866), не согласовав свои действия с руководителями общества, 4 апреля 1866 г. стрелял в императора Александра II при его выходе из Летнего сада в Петербурге. Следствие по делу каракозовцев (ишутинцев) захватило 2000 человек. Подсудимыми стали 38 участников кружка. Д.В. Каракозов был казнен. Н.А. Ишутин был приговорен к вечной каторге.

24. Собственно кружок ишутинцев – это и есть «Организация». У нее был легальный уровень деятельности – это различные кооперативные мастерские. Но внутри «Организации» был будто бы еще более законспирированный центр – «Ад». Следственная комиссия не обнаружила какой-либо руководящей роли А.А. Козлова в деятельности ишутинской организации. В машинописном тексте над словами «Меч и огонь...» и т.д. чернилами рукой Е.А. Боброва написано: “*Gladium et ignis odri instrumenta sunt*”.

25. Муравьев Михаил Николаевич (1796–1866) – граф, в 1863–1865 гг. – генерал-губернатор Северо-Западного края. Жестоко подавил Польское восстание 1863 г. 16 апреля 1863 г. Н.А. Некрасов, пытаясь спасти журнал «Современник» от запрещения, прочитал стихи в честь М.Н. Муравьева.

26. Относительно «яростного коммуниста» А.А. Козлова и его друзей один из известных ишутинцев, социолог П.Ф. Николаев написал: «все они были завзятые фурьеристы, кажется, и в мысли никогда не приходившие к политическому пониманию, почему прошли бесследно в истории развития социально-революционного дела в России». (П.Ф. Николаев. Очерк развития социально-революционного движения в России // Из истории русской литературы и общественной мысли 1860–1890 гг. Литературное наследство. Т. 87. М., 1977. С. 409). Однако, «страху нагнал»; – это определено. Рассказывали, что А.А. Козлов после освобождения постоянно ходил с небольшим баулом, в котором держал все необходимое на случай внезапного ареста – как это произошло с ним по каракозовскому делу.

27. Гартман (Hartmann) Эдуард (1846–1908) – немецкий философ, который рассматривал Вселенную как неразумный процесс, в котором сознание является орудием бессознательной мировой воли, признаваемой источником жизни и движущей силой развития. В переводе А.А. Козлова и его сокращенном изложении два тома книги Э. Гартмана «Сущность мирового процесса или философия бессознательного» вышли в Петербурге в 1873–1875 гг.

28. Шопенгауэр (Schopenhauer) Артур (1788–1860) – немецкий философ-волюнтарист и иррационалист.

29. «Философские этюды», часть 1. СПб., 1876. Это – по-видимому, скорее историко-философская работа, но имеющая целью доказать право философии на самостоятельное существование.

30. Котляревский Александр Александрович (1836–1881) – славист, этнограф, историк литературы. В юности – член кружка вертепников, в 1862 г. был арестован за встречу с В.И. Кольсиным и полгода провел в Петропавловской крепости. С 1862 г. преподавал в Дерпте; с 1875 г. – профессор Киевского университета.

31. Гогоцкий Сильверст Сильверстович (1813–1889) – богослов, философ, историк философии. С 1848 г. по 1868 г. работал в университете Св. Владимира в Киеве.

32. Селин Александр Иванович (1816–1877) – с 1847 г. – магистр русской словесности, с 1852 г. – доктор славянской филологии, с 1854 г. – ординарный профессор, с 1863 г. – декан историко-филологического факультета Университета Св. Владимира в Киеве.

33. Защита А.А. Козловым диссертации *pro venia legendi* (для получения права чтения) по книжке «Философские этюды» состоялась в среду 27 октября 1876 г. Оппонентами были С.С. Гогоцкий и П.И. Аландский (1844–1883) – историк, специалист классической филологии и истории Древней Греции и Рима.

34. Грот Николай Яковлевич (1852–1899) только весной 1876 г. закончил Петербургский университет и с осени того же года получил кафедру философии в Историко-филологическом институте кн. Безбородко в Нежине. С 1886 г. Н.Я. Грот работал в Московском университете, руководил Московским Психологическим обществом и редактировал журнал «Вопросы философии и психологии».

35. Книга А.А. Козлова «Философия как наука» вышла в свет в 1877 г. В ней А.А. Козлов, возражая своему оппоненту П.И. Аландскому, вспоминает о его собеседнике, каком-то Лебедеве (он же, – пишет Козлов, – мог быть Уткиным или Петуховым), который доводил позицию Аландского до абсурда.

36. Дюринг (Dühring) Евгений (1833–1921) – немецкий философ, экономист и правовед. Популярность социалистических идей Дюринга в рабочем движении в Германии вынудила Ф. Энгельса, одного из основателей марксизма, выступить с рядом статей против него, которые вышли отдельным изданием в 1878 г. под названием «Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный Евгением Дюрингом».

37. В России работа Е. Дюринга «Критическая история общих принципов механики» вышла в свет в 1873 г.

38. Книга А.А. Козлова «Философия действительности. Изложение системы Дюринга» печаталась в «Киевских университетских исследованиях», а в 1878 г. вышла отдельным изданием. Вывод А.А. Козлова относительно Дюринга был скорее отрицательным: немецкий ученый не сделал «ничего нового, что двигает науку вперед».

39. Тейхмюллер (Teichmüller) Густав (1832–1888) – немецкий философ, преподаватель философии в Дерптском университете с 1871 г. Общеизвестно, что философия А.А. Козлова в значительной степени сформировалась под его влиянием, и повторяет основные посылки немецкого ученого. Е.А. Бобров считал, что статья А.А. Козлова о Тейхмюллере в 24 и 25 томах «Вопросов философии и психологии» за 1894 г. это лучшее, что написано о нем.

40. Защита магистерской диссертации А.А. Козлова «Метод и направление философии Платона» состоялась 7 апреля 1880 г. Официальными оппонентами выступили С.С. Гогоцкий и И.И. Аландский. Через месяц, 8 мая, здесь же защищал магистерскую диссертацию Н.Я. Грот «Психология чувствований в ее истории и главных основах».

41. Защита докторской диссертации А.А. Козлова «Генезис теории пространства и времени у Канта» состоялась в воскресенье 20 мая 1884 г. в одном из зал Петербургского университета. Официальными оппонентами были заведующий кафедрой философии М.И. Владиславлев (1840–1890) и протоиерей, профессор богословия В.Г. Рождественский (1839–1918).

М.И. Владиславлев отличался крайним сервилизмом. Он поддержал Комиссию по переработке университетского устава И.Д. Делянова, которая настаивала на усилении министерского администрирования в университетах.

42. Это издание называлось «Философский трехмесячник». Специальный журнал по философским наукам, издаваемый профессором университета Св. Владимира А.А. Козловым». В 1885–1887 гг. вышло четыре книги журнала.

43. Статья «Религия графа Л.Н. Толстого» была напечатана в первых трех номерах журнала А.А. Козлова (№ 1 за 1885 г., № 2 за 1886 г. и № 3 за 1888 г.)

44. Имеется в виду отклик А.А. Козлова на книгу К. Дюпреля «Философия мистики» в первой книге «Философского трехмесячника».

45. Статья А.А. Козлова «Тард» была напечатана в первой и второй книге «Философского трехмесячника».

46. Голубев Стефан Тимофеевич (1849–1920) – профессор Киевской Духовной академии, писатель. Его работы посвящены истории и обличению русских раскольников и сектантов.

47. Ясинский Иероним Иеронимович (1850–1931) – писатель. Его произведения определяют как бытописание с некоторым налетом обличительности. Роман «Ординарный профессор» был опубликован дважды – в 1893 и 1897 гг.

УДК 11:82(47)

ББК 873(2)53-693

РУССКИЙ СИМВОЛИЗМ И НЕОЛЕЙБНИЦЕАНСТВО (НА ПРИМЕРЕ ИДЕЙНЫХ ИСКАНИЙ В.Я. БРЮСОВА)

А.Ю. БЕРДНИКОВА

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
ул. Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4, г. Москва, 119992, Российская Федерация
E-mail: alexser015@yandex.ru

Рассматривается рецепция идей «Монадологии» Лейбница в русском символизме. Показаны общие предпосылки возникновения символизма и неoleyбницеанства как «ответов» на кризисные «вызовы» эпохи Серебряного века. Дан анализ социокультурного контекста обращения русских мыслителей к философии Запада в русле ревизионистских стратегий рубежа XIX–XX веков («Назад, к Канту!», «Назад, к Лейбницу!», «Назад, к самим вещам!»). В качестве «отправной» точки этих стратегий выбрана магистерская диссертация Владимира Соловьёва «Кризис Западной философии (Против позитивистов)» (1874 г.). Доказывается, что с момента своего появления русский символизм был органично вписан в общий ревизионистский контекст эпохи. С помощью методов системной и теоретической реконструкции определяется место идей Лейбница в творчестве Д.С. Мережковского, Андрея Белого, Федора Сологуба, но более всего – лидера «старших символистов», поэта-декадента Валерия Брюсова (1873–1924). Последовательно освещены все этапы рецепции учения Лейбница в творчестве Брюсова: от «апологии принципа предустановленной гармонии» до полного разочарования. Показано влияние идей Э. Диллмана в выпускном реферате В.Я. Брюсова «Учение Лейбница о познании» (1897 г.). Демонстрируется мистико-религиозный аспект восприятия «Монадологии» в переписке В.Я. Брюсова с М.В. Самыгиным (Марком Криницким). Сделан вывод о том, что трактовка метафизики Лейбница в духе «крайнего индивидуализма», предпринятая Брюсовым, являла собой оригинальный вклад в развитие русской культуры, литературы и философии.

Ключевые слова: Серебряный век, символизм В.Я. Брюсова, эстетика Андрея Белого, монадология Лейбница, предустановленная гармония, неолейбницианство, метафизика.

RUSSIAN SYMBOLISM AND NEO-LEIBNIZIANISM (ON EXAMPLE OF VALERY BRYUSOV'S THEORETICAL SEARCH)

A.Y. BERDNIKOVA

Lomonosov Moscow State University

27-4, Lomonosvsky prospect, Moscow, 119992, Russian Federation

E-mail: alexser015@yandex.ru

The article is dedicated to the reception of Leibnitz's «Monadology» in Russian Symbolism. It shows up the general preconditions for the emergence of Symbolism and Neo-Leibnizianism as a response to the era of crisis. The sociocultural context of the Russian appeal to the Western philosophy has been analyzed in many revisionist strategies («Back to Kant!», «Back to Leibnitz!», «Back to the things themselves!», etc.). Vladimir Solovyov's master's thesis in philosophy «The Crisis of Western Philosophy: Against the Positivists» (1874) is taken as a starting point for these strategies. It is proved that since the moment of its inception Russian Symbolism was an organic part of the general revisionist era. The place of Leibnitz's ideas in works of D.S. Merezhkovsky, Andrey Bely, F. Sologub is demonstrated with the use of the methods of system and theoretical reconstruction. The reception of Leibnizianism in works of Valery Bryusov (1873–1924), the leader of «Senior Symbolists» and decadents is analyzed in a particular way: from the «apology of pre-established harmony» to the complete disappointment. The article also shows the influence of Eduard Dillman's ideas in the Bryusov's graduation essay called «Leibnitz's theory of knowledge» (1897). The mystical and religious treatment of «Monadology» in V. Bryusov and M. Samygin (Mark Krinitzky) correspondence is demonstrated. It is concluded that Bryusov's vision of Leibnitz's metaphysics as an «extremely individualistic» was doubtlessly original contribution to the development of Russian culture, literature and philosophy.

Key words: *Fin de siècle*, Russian Symbolism, V. Bryusov's symbolism, Andrey Bely's aesthetics, Leibnitz's monadology, pre-established harmony, Neo-Leibnizianism, aesthetics, metaphysics.

Начало XX века как в европейской философии (эпоха *findesiècle*), так и в русской мысли (Серебряный век) стало временем, насквозь проникнутым ощущением «кризисности» и тотальной «переоценки ценностей»¹, в результате чего родилось множество «ревиизионистских стратегий» («Назад, к Канту!», «Назад, к Лейбницу!», «Назад, к самим вещам!» и т.д.), призванных стать альтернативой господствовавшему тогда позитивизму, эволюционизму, материализму, марксизму и т.д. Одним из ответов на эти «вызовы времени», а также откликом на начинающее набирать популярность неокантианство² стало русское неолейбнициан-

¹ См.: Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М.: РОССПЭН, 2007. С. 329 [1].

² Вот как об этом писал Е.А. Бобров, ученик Тейхмюллера и автор призыва «Назад, к Лейбницу!»: «С начала 60-х годов в России журналисты во главе с Чернышевским и Писаревым усердно пропагандировали среди русской интеллигенции антропологизм Фейербаха и материализм Бюхнера. К этим влияниям присоединялось через журналистику влияние английского позитивизма и эволюционизма» [2, с. 4].

ство (или «метафизический персонализм»), основоположником которого был переехавший в 1870 г. из Базеля в Дерптский университет профессор Густав Тейхмюллер (1832–1888). Кроме него, как отмечали Т.И. Райнов³ и В.В. Зеньковский⁴ (автор термина «неолейбницеанство»), к этому движению примкнули Е.А. Бобров, Я.Ф. Озе, В.Ф. Лютославский, В.С. Шилкарский, Н.В. Бугаев, П.Е. Астафьев, А.А. Козлов, С.А. Алексеев (Аскольдов), Н.О. Лосский и др.

Отчасти тон ревизионистского «переосмысления прошлого» и обращения к наследию западных философов задал еще В.С. Соловьев в своей магистерской диссертации «Кризис западной философии. Против позитивистов» (1874 г.)⁵. Предпринятая им в этом сочинении попытка преодоления «абстрактных» и «отвлеченных» начал философии и противопоставления им «конкретного всеединого духа»⁶ позволила некоторым современным мыслителям (в частности, С.М. Половинкину) находить в раннем творчестве Соловьева в числе прочих влияний параллели с «Монадологией» Лейбница⁷. После Соловьева, как отмечают некоторые исследователи, в русской мысли четко оформились две магистральные «стратегии», которые можно условно назвать «славянофильской» (русская религиозная философия) и «западнической»⁸.

Направлением, объединившим в синтезе искусства и метафизики обе эти стратегии друг с другом, равным образом как и идеи Владимира Соловьева с ощущением глубокой кризисности эпохи Серебряного века, стал *русский символизм*, зародившийся в 90-х годах XIX века.

В рамках задачи преодоления кризиса культуры символисты нередко обращались к наследию практически всех выдающихся мыслителей прошлых эпох («от Платона до неокантианцев»⁹). «Ревизионистские стратегии» были обозначены в первом программном документе этого движения, «манифесте русского символизма»¹⁰ Дмитрия Сергеевича Мережковского, написанном по результатам двух его публичных лекций в Русском литературном обществе на тему «О причинах упадка русской литературы». В них он провозглашал необходимость искать основы «нового идеализма» взамен «удушающего мертвенного позитивизма, который камнем лежит на нашем сердце»¹¹. Спустя два десятилетия ли-

³ См.: Райнов Т.И. Лейбниц в русской философии второй половины XIX века // Вестник Европы. 1916. Кн. 12. С. 284–298 [3].

⁴ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект; Раритет, 2001. С. 599–642 [4].

⁵ См.: Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. М.: Республика; Культурная революция, 2007. С. 44 [5].

⁶ Там же.

⁷ См.: Половинкин С.М. Владимир Соловьев и русское неолейбницеанство // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 90–96 [6].

⁸ См.: Белов В.Н., Рожков В.П. История русской философии. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2006. С. 144 [7].

⁹ См.: История русской философии / под ред. М.А. Маслина. М.: КДУ, 2008. С. 481 [8].

¹⁰ См.: Кувакин В.А. Религиозная философия в России: начало XX века. М.: Мысль, 1980. С. 77 [9].

¹¹ См.: Мережковский Д.С. О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы // Мережковский Д.С. Полн. собр. соч. в 24 т. Т. XVIII. М., 1914. С. 176 [10].

дер «младосимволистов» и сын автора «Основ эволюционной монадологии» Н.В. Бугаева Андрей Белый посвящает знаменитую серию своих работ «На перевале» кризису во всех сферах общественной и культурной жизни («Кризис жизни» (1916 г.); «Кризис мысли» (1918 г.); «Кризис культуры» (1920 г.); «Кризис сознания» (1920 г.), опубликована не была), где в качестве одного из средств исправления положения дел рассматривает метод *аритмологии*, или теорию прерывных величин (своего отца).

Таким образом, в числе имен идейных вдохновителей русского символизма мы можем увидеть и Лейбница, а также его русских и западных последователей, несмотря на кажущуюся на первый взгляд «неочевидность» этого влияния. К примеру, образ Лейбница как просветителя России, «русского Солона», занимает не последнее место в романе Мережковского «Петр и Алексей» (1904 г.) – третьем и последнем романе из цикла «Христос и Антихрист». Причем здесь «холодное» и «рассудочное» учение немецкого метафизика явно относится автором к противоположным «добр» началам¹². Схожий образ Лейбница в «московской трилогии» Андрея Белого («Московский чудак» (1926 г.), «Москва под ударом» (1926 г.), «Маски» (1930 г.)), прототипом образа одного из героев которой, «профессора чистой математики» Ивана Ивановича Коробкина, был отец поэта Николай Васильевич Бугаев. «Бюстик Лейбница» стоит на столе профессора на видном месте, но почти при каждом упоминании о нем автор делает ремарку «...который явно нам доказал, что наш мир – наилучший»¹³, словно в духе Вольтера подчеркивая несоответствие постулата «предустановленной гармонии» реалиям настоящей жизни. Стоит отметить также, что задолго до выхода этой трилогии Андрей Белый использовал символ монады, взятый вполне в лейбницеанском смысле, при построении своей системы «плюро-дуо-монизма» («Эмблематика смысла», 1909)¹⁴, которую он начал разрабатывать еще до своего знакомства с немецким антропософом Рудольфом Штейнером. Понятие монады, обозначающее «свободную личность», встречается также у Федора Сологуба¹⁵. Кроме этого, в творчестве символистов нередко можно найти отголоски идей близких по духу к Лейбницу западных мыслителей. Так, Н.А. Дмитриева, рассуждая о степени влияния неокантианской эстетики на Вяч. Иванова, соотносит его идеи с «микрокосмизмом» Р.Г. Лотце¹⁶.

Наиболее последовательным и заметным образом влияние идей Лейбница отразилось в творчестве лидера «старших» символистов В.Я. Брюсова (1873–1924).

¹² См.: Мережковский Д.С. Петр и Алексей. М.: Прометей, 1990. 486 с.

¹³ См.: Андрей Белый. Москва / сост., вступ. ст. и примеч. С.И. Тиминой. М.: Сов. Россия, 1989. С. 47 [12].

¹⁴ См.: Андрей Белый. Эмблематика смысла. Предпосылки к теории символизма // Андрей Белый. Символизм как миропонимание / сост., вступ. ст. и примеч. Л.А. Сугай. М.: Республика, 1994. С. 25–90.

¹⁵ См.: Чулков Г.И. Федор Сологуб // Чулков Г.И. Годы странствий. М.: Эллис Лак, 1999. С. 123–138.

¹⁶ См.: Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. С. 334.

К идеям, созвучным «Монадологии» Лейбница, В.Я. Брюсов пришел еще во время своего обучения в Поливановской гимназии. Серьезно увлекаться философией (наравне с математикой) он начал в возрасте 16–18 лет, когда, по собственному признанию, «читал Канта, Шопенгауэра, но более всего заинтересовался системой Спинозы, настолько, что читал “Этику” в подлиннике и написал к ней обширный комментарий»¹⁷. Одной из первых самостоятельных работ по философии стало для него написанное примерно в это же время сочинение «о единице», основное положение которого заключалось в том, что «единица есть отношение равенства, что это условность, можно принять за единицу любое отношение, и тогда перестроить всю математику»¹⁸. Это сочинение, как и многие другие проекты молодого Брюсова, так и осталось незаконченным.

В 1892 г. Брюсов окончил гимназию и поступил на историко-филологический факультет Московского университета. Начав заниматься в кружке у Л.М. Лопатина, он, «разочаровавшись в Спинозе»¹⁹, серьезно увлекся Лейбницем, в учении которого ему прежде всего была близка идея о субстанциальной неповторимости каждой отдельной монады, свободной и постоянно стремящейся к совершенству. Самое раннее обращение поэта к Лейбницу зафиксировано в его дневниковой записи от 25 июля 1895 г.: «Это лето было посвящено... философии, особенно же – Лейбницу»²⁰. В это же время Брюсов вел активную работу над своим первым самостоятельным сборником стихов под названием «Chefs-D’oeuvre» («Шедевры»), ориентируясь на творчество Верлена, Рэмбо, Маллармэ, Метерлинка и полностью придерживаясь при этом своего литературного кредо, сформулированного им двумя годами ранее: «Найти путеводную звезду в тумане. И я вижу ее: это декадентство. Да! Что ни говорить, ложно ли оно, смешно ли, но оно идет вперед, развивается, и будущее будет принадлежать ему, особенно, когда оно найдет достойного вождя. А этим вождем буду Я! Да, Я!»²¹. К этому же времени (1897 г.) относится нереализованный проект сборника статей Брюсова под названием «Философские опыты», план которого должен был выглядеть так: «I. Лейбниц. II. Эдгар По. III. Метерлинк. IV. Идеализм. V. Основание всякой метафизики. VI. Любовь (Двое). VII. Христианство»²² (ключевым ядром здесь была линия «Лейбниц – Э.По – Метерлинк»²³).

Завершается университетский период творчества Брюсова его выпускным рефератом, написанным на тему «Учение Лейбница о познании» (1897 г.), ни

¹⁷ См.: Брюсов В.Я. Дневники. Автобиографическая проза. Письма / сост., вступ. ст. Е.В. Ивановой. М.: ОЛМА-ПРЕСС, Звездный путь, 2002. С. 169 [15].

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. С. 170.

²⁰ См.: В. Брюсов и его корреспонденты: Литературное наследство. Т. 98. Кн. 1. М., 1976. С. 667 [16].

²¹ См.: Литвин Э.С. Валерий Брюсов // История русской литературы. В 4 т. / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1980–1983. Т. 4. Литература конца XIX – начала XX века (1881–1917) / ред. К.Д. Муратова. 1983. С. 498 [17].

²² См.: Брюсов В.Я. Дневники. Автобиографическая проза. Письма. С. 45.

²³ См.: Кульюс С.К. Формирование эстетических взглядов В.Я. Брюсова и философия Лейбница // Типология литературных взаимодействий. Ученые записки Тартусского университета. Тарту, 1983. Вып. 620. С. 50 [18].

разу нигде после защиты не опубликованным. Брюсов, по собственному признанию, во время написания этого реферата «перечитал груды книг о Лейбнице»²⁴, и это привело к тому, что он был оценен профессорами Л.М. Лопатыным и В.И. Герье на «вполне» и «весьма» удовлетворительно, что по меркам тех времен было очень высокой оценкой. По своей структуре, реферат был разбит на две части, в первой из которых Брюсов давал общую характеристику всей метафизики Лейбница, а во второй – уже приступал непосредственно к анализу его гносеологии, опираясь в основном на его полемику с Локком в «Новых опытах о человеческом разумении». В первой части этой работы уже проскальзывает идея отъединенности, изолированности «монады-Я» от всего остального мира, ставшая затем одним из центральных постулатов метафизики Брюсова: «монада не должна иметь окон, так, чтобы все ее состояния были следствием ее природы, все будущее не преминет произойти с монадой, хотя бы вне ее все было уничтожено, только бы осталась она и Бог» [19, Л. 6]. Такая позиция полностью противоречила сложившейся в русском неолейбницианстве тенденции осуждать «принцип предустановленной гармонии» как «наиболее слабое место» в системе Лейбница. Желание «открыть» окна между монадами было центральной и подчас сложно разрешимой проблемой, порождавшей многочисленные дискуссии; к примеру, выяснению этого вопроса было посвящено несколько заседаний Московского психологического общества, что привело впоследствии к появлению «монадологических проектов» Н.В. Бугаева («Основные начала эволюционной монадологии», 1892) и П.Е. Астафьева («Опыт начал критической монадологии», 1893).

Для Брюсова же, с самого детства мучительно переживавшего свою «изолированность» от людей, вследствие чего он начал верить в свою «исключительность» и «непохожесть» на других²⁵, в учении о личности как монаде был важен совершенно иной аспект: не возможность и необходимость непосредственного общения монад друг с другом, а возможность общения «Я» с Богом как Высшей Монадой. «Специфика брюсовской трактовки монадологии Лейбница заключалась в том», – замечает по этому поводу С.К. Кульяс, – «что брюсовское понимание монады фактически оказывалось тождественным понятию личности и давало возможность чисто декадентскому отождествлению себя, как монады, с другой монадой – Богом» [18, с. 55].

Во второй части работы Брюсов взял для себя ролевую модель истолкования идей Лейбница, которую в 1891 году предложил в работе «Новое изложение монадологии Лейбница на основе источников» («Eineneue Darstellung der Leibnizischen Monaden lehre auf Grund der Quellen») немецкий ученый Эдуард Диллман. В отличие от «классических» исследовательских трудов Куно Фишера («История новой философии») и Эдуарда Целлера («История немецкой философии»), он полагал, что определяющую, центральную роль во всей системе взглядов немецкого метафизика играл не онтологический, а *гносеологический* принцип. Рассуждая подобным образом, Диллман условно «отделял» Лейбница

²⁴ См.: Брюсов В.Я. Дневники. Автобиографическая проза. Письма. С. 46.

²⁵ См.: Мочульский К.В. А. Блок, А. Белый, В. Брюсов. М.: Республика, 1997. С. 278 [20].

от его предшественников (Декарта, Спинозы), присоединяя его к «классической немецкой философии» Канта и Гегеля. Брюсов почти дословно усвоил эту идею: «Но истинный ключ к своей философии нашел Лейбниц лишь тогда, когда вопрос онтологический заменил вопросом гносеологическим и вместо того, чтобы спрашивать, что такое бытие, спросил себя, существуют ли законы, по которым мы должны понимать бытие. Мир – лишь представление монады, которая является “живым зеркалом универсума”» [19, Л. 6]. Здесь же, основываясь на идее Лейбница о том, что «вне монад нет ничего»²⁶, Брюсов формулирует основную тезис своей собственной теории познания: «сочетания монад существуют только в нашем представлении и создаются нами самими по законам нашего духа. Все возможное – реально. Отличие реальности от сновидения – в том, что она состоит в связи с прошедшим и дает возможность заключать о будущем. Сон, представляющий связное и последовательное целое (что метафизически вполне возможно), равнозначен действительности» [19, Л. 7].

Это положение он будет отстаивать и развивать в дальнейшем в письмах к своему университетскому другу Михаилу Владимировичу Самыгину (1874–1952), писавшему под псевдонимом Марк Криницкий, опираясь при этом на идеи философа-мистика Карла Дю Преля²⁷ и критикуя Владимира Соловьёва²⁸. С Самыгиным Брюсов познакомился осенью 1894 г. в студенческом кружке любителей западноевропейской литературы²⁹. Несмотря на различия в характерах и убеждениях (Самыгин был «мистиком» и проповедником «неохристианства»³⁰; Брюсов же, воспитанный в строгом материалистическом духе, «никогда ни во что не верил»³¹), почти сразу их объединило глубокое общее увлечение философией. Переписка Брюсова и Самыгина началась в 1896 году, после переезда Самыгина в Тулу, и продолжалась около восьми лет. К концу 1890-х годов основным «камнем преткновения» и предметом споров в переписке друзей становится подчеркнутое стремление Брюсова «примирить» пантеизм Спинозы с плюрализмом Лейбница, становящееся для него практически объектом религиозного культа: «Моей мечтой всегда был пантеон, храм всех богов. Будем молиться и дню, и ночи, и Митре, и Адонису, Христу и Дьяволу»³². В то же время Самыгин был постоянно занят поисками «Великой Тайны» бытия, прямым образом связанной для него с «воссоединением» тварной личности со Христом: «Монада или пустой образ! Не всё ли равно, когда есть Он? И мы принадлежим Ему?

²⁶ См.: Лейбниц Г.В. Монадология / пер. с франц. Е.А. Боброва // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 т. Т. I. М.: Мысль, 1982. С. 419 [21].

²⁷ См.: В. Брюсов и его корреспонденты: Литературное наследство. Т. 98, Кн.1. М., 1976. С. 388 [16].

²⁸ См.: Там же. С. 392–393 [16].

²⁹ См.: Там же. С. 388 [16].

³⁰ См.: Письма В.Я. Брюсова к П.П. Перцову 1894–1896 гг. (к истории раннего символизма). М.: Государственная Академия художественных наук, 1927. С. 12 [22].

³¹ См.: Самыгин М.В. Письма к В.Я. Брюсову. 1898–1899. НИОР РГБ. Ф. 386. К. 102. Ед. хр. 7. 42 л. [23].

³² См.: Брюсов В.Я. Дневники. Автобиографическая проза. Письма. С. 77.

Каков закон нашего с Ним воссоединения? Да не всё ли равно... Ни Лейбниц, ни Спиноза не умолчали об этом воссоединении! Оно было и для них! Он есть! А есть ли мы? Что за вопрос! Мы созерцаем Его, значит, мы Его созерцаем! Что такое бытие, вечность, бессмертие души? Для того, кто коснулся лишь раз хотя бы края Его ризы, всё это праздные вопросы...» [23, Л. 11]. Дружба, державшаяся первоначально на увлечении философскими идеями западных мыслителей, к началу 1900-х годов во многом из-за них же постепенно сходит на «нет». Самыгин обвиняет Брюсова в «грехе пантеизма»³³, что сильно расстраивает и разочаровывает поэта, находящего в этих словах прежде всего *нежелание* верно понять его мысли: «Вы не поняли меня... Не говорю отказываться от добра и зла, но не бояться [зла]! Добро и зло соотносительные понятия, как свобода и необходимость, как правое и левое... Еще не поняли Вы моих слов о Бесконечном Духе. Никогда не говорил я их в пантеистическом смысле... Дух – это я, говорю Вам, *meesmesse*, и наше существование во времени – миг нашего бытия, и наша личность по отношению к нашей единичности как Духа то, что на земном языке называют частью...» [16, с. 397].

В начале 1900-х годов Брюсов замыслил создать «универсальную теорию искусства», где в равной степени были бы развиты все сферы философского знания: метафизика, теория познания, этика и эстетика, – и представлены идеи всех мыслителей, которым он придавал особое значение: Платона, Спинозы, Лейбница, Шопенгауэра, Ницше, Канта, Вл. Соловьева, К. Дю Преля и т.д.: «Разве нам не дороги равно Спиноза и Лейбниц, Спенсер и Шопенгауэр, хотя конечных положений их философии мы не разделяем?... Истинной философии предлежит задача проследить все возможные типы мирозерцаний... Надо лишь сознать, что все возможные мирозерцания равно истинны; надо, найдя свою истину, не удовлетворяться, а искать еще. Мысль – вечный Агасфер, ей нельзя остановиться, ее пути не может быть цели, ибо эта цель – самый путь» [24, с. 57] («Истины. (Начала и намеки)», 1901).

Наравне с не угасающим пока интересом к Лейбницу, сильнее всего в творчестве Брюсова в этот период проявились шопенгаурианские мотивы (на что особое внимание обращает Р.Е. Помирчий³⁴). Об этом мы можем судить по небольшой работе Брюсова «О искусстве» (1897 г.)³⁵: «Человек, как личность, отделен от других как бы неодолимыми преградами. “Я” – нечто довлеющее себе, сила творческая, которая все свое будущее почерпает из себя. Мир есть мое представление. Мне даны только мои мысли, мои ощущения, мои желания – ничего больше и никогда больше. Из этого одиночества душа страстно порывается к общению. В единении с другою для нее блаженство» [26, с. 26]. Эти же мысли

³³ См.: Самыгин М.В. Письма к В.Я. Брюсову. 1898–1899. Л. 41.

³⁴ См.: Помирчий Р.Е. Из идейных исканий Брюсова (Брюсов и Лейбниц) // Брюсовские чтения, 1971. Ереван: Изд-во «Айастан», 1973. С. 157–171.

³⁵ К этой работе Брюсовым был взят эпиграф из «Теодицеи» Лейбница: «Когда какая-либо вещь среди творений Бога кажется нам достойной порицания, мы должны заключить, что она недостаточно нами понята и что мудрец, который постиг бы ее, решил бы, что невозможно даже желать чего-либо лучшего» [25, с. 22].

доминируют и в следующих поэтических сборниках Брюсова: «*Me eumesse*» («Это – я», 1897) и «*Tertia Vigilia*» («Третья стража», 1898–1901). В последнем из них в раздел «Близким» Брюсов поместил в числе прочих и стихотворение-посвящение «К портрету Лейбница», представляя в нем мыслителя в духе своих собственных идей как «непонятого» и «отвергнутого миром»:

О Лейбниц, о мудрец, создатель вещей книг!
Ты – выше мира был, как древние пророки.
Твой век, дивясь тебе, пророчеств не постиг
И с лестью смешивал безумные упреки.

Но ты не проклинал и, тайны от людей
Скрывая в символах, учил их, как детей.
Ты был их детских снов заботливый хранитель.

А после – буйный век глумился над тобой,
И долго ждал ты час, назначенный судьбой...
И вот теперь встаешь, как Властный, как Учитель! [27, с. 128]

Как и следовало ожидать, проект «единой философской системы» у Брюсова не удался, и уже к середине 1900-х годов он разочаровывается в Лейбнице и его идеях, постепенно совсем уходя от «опытов философских» к «опытам литературным». Встретив в декабре 1901 года после выступления Мережковского в Московском психологическом обществе отца Андрея Белого Н.В. Бугаева, Брюсов испытал лишь чувство разочарования в своих прошлых увлечениях: «Бугаев опять говорил с точки зрения монадологии. Мне было это мучительно, ибо я когда-то сам был ученик Лейбница» [15, с. 129]. Рассуждая о своей работе «О искусстве» в письме к еще одному своему давнему другу П.П. Перцову, написанном в октябре 1902 года, он с сожалением констатирует: «Теперь я бы переменял в ней очень многое. Прежде всего лейбницевское...» [22, с. 38].

В целом, причина разочарования Брюсова в «Монадологии», на наш взгляд, кроется в его попытках сочетать взаимоисключающие по своей сути учения Лейбница, Ницше, Канта, Шопенгауэра, Платона, В. Соловьева, французских символистов в единой системе, в результате чего терялась неповторимая специфика каждого из этих учений без создания на их основе новой целостной системы знания. Отсюда же идут и не вполне корректные попытки обозначить позицию Брюсова как «антилейбницеанство»³⁶. При желании можно легко доказать обратное: в отличие от представителей «русского неoleyбницеанства», Брюсов не критиковал принцип предустановленной гармонии, желая при этом «открыть окна» между монадами, а напротив, «радикализировал» его, превращая персоналистически истолкованное учение Лейбница в «крайний индивидуализм». Брю-

³⁶ См.: Кульбюс С.К. Формирование эстетических взглядов В.Я. Брюсова и философия Лейбница. С. 57.

сов был не только университетским учеником лейбницеанца Л.М. Лопатина и исследователя Лейбница В.И. Герье, его фигура как в русской литературе, так и в философии вполне самостоятельна, равно как и предпринятая им попытка использовать идеи немецкого метафизика в качестве фундамента для построения «универсальной теории искусства».

В завершение, говоря о влиянии Лейбница и неолейбницеанства на русский символизм, обратимся к словам стихотворения Федора Сологуба, написанного в 1926 году:

Всегда меж нами есть преграда.
В предустановленной судьбе,
По слову мудреца, монада
Самозамкнулася в себе.

Чего же каждый атом стоит?
Внимай вещаньям мудреца:
В путях вселенской жизни строит
Глагол Небесного Отца

Предустановленной от века
Гармонию душ и тел
Тоску и радость человека,
Его блистательный удел [28, с. 127].

Конечно, символизм и неолейбницеанство – два совершенно отличных друг от друга направления русской мысли. Возможно, и не приходится говорить о прямом и непосредственном влиянии на русский символизм учений Лейбница, Канта и прочих западных и российских мыслителей. Но при этом «дух Лейбница» явно «носился» над русскими символистами, что прекрасно видно в творчестве Валерия Брюсова, Андрея Белого и многих других представителей этого литературно-философского течения, желавших противопоставить кризису «конца эпохи» свое собственное, «универсальное» мировоззрение и обращавшихся ради этого к самым лучшим идеям (как они считали) мыслителей прошлых веков.

Список литературы

1. Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М.: РОССПЭН, 2007. 512 с.
2. Бобров Е.А. Философия в России. Материалы, исследования и заметки. Вып. I. Казань, 1899. 48 с.
3. Райнов Т.И. Лейбниц в русской философии второй половины XIX века // Вестник Европы. 1916. Кн. 12. С. 284–298.
4. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект; Раритет, 2001. 880 с.
5. Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. М.: Республика; Культурная революция, 2007. 477 с.

6. Половинкин С.М. Владимир Соловьев и русское неолейбницеанство // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 90–96.
7. Белов В.Н., Рожков В.П. История русской философии. Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 2006. 284 с.
8. История русской философии / под ред. М.А. Маслина. М.: КДУ, 2008. 640 с.
9. Кувакин В.А. Религиозная философия в России: начало XX века. М.: Мысль, 1980. 309 с.
10. Мережковский Д.С. О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы // Мережковский Д.С. Полн. собр. соч. в 24 т. Т. XVIII. М., 1914. С. 175–272.
11. Мережковский Д.С. Петр и Алексей. М.: Прометей, 1990. 486 с.
12. Андрей Белый. Москва / сост., вступ. ст. и примеч. С.И. Тиминой. М.: Сов. Россия, 1989. 767 с.
13. Андрей Белый. Эмблематика смысла. Предпосылки к теории символизма // Андрей Белый. Символизм как миропонимание / сост., вступ. ст. и примеч. Л.А. Сугай. М.: Республика, 1994. С. 25–90.
14. Чулков Г.И. Федор Сологуб // Чулков Г.И. Годы странствий. М.: Эллис Лак, 1999. С. 123–138.
15. Брюсов В.Я. Дневники. Автобиографическая проза. Письма / сост., вступ. ст. Е.В. Ивановой. М.: ОЛМА-ПРЕСС, Звездный путь, 2002. 415 с.
16. В. Брюсов и его корреспонденты: Литературное наследство. Т. 98. Кн. 1. М., 1976. 832 с.
17. Литвин Э.С. Валерий Брюсов // История русской литературы. В 4 т. / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1980–1983. Т. 4. Литература конца XIX – начала XX века (1881–1917) / ред. К.Д. Муратова. Л., 1983. С. 480–519.
18. Кульюс С.К. Формирование эстетических взглядов В.Я. Брюсова и философия Лейбница // Типология литературных взаимодействий. Ученые записки Тартусского университета. Тарту, 1983. Вып. 620. С. 50–64.
19. Брюсов В.Я. Учение Лейбница о познании. НИОР РГБ. Ф. 385. К. 4. Ед. хр. 28. 40 л.
20. Мочульский К.В. А. Блок, А. Белый, В. Брюсов. М.: Республика, 1997. 480 с.
21. Лейбниц Г.В. Монадология / пер. с франц. Е.А. Боброва // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 т. Т. I. М.: Мысль, 1982. С. 413–430.
22. Письма В.Я. Брюсова к П.П. Перцову 1894–1896 гг. (к истории раннего символизма). М.: Государственная Академия художественных наук, 1927. 79 с.
23. Самыгин М.В. Письма к В.Я. Брюсову. 1898–1899. НИОР РГБ. Ф. 386. К. 102. Ед. хр. 7.42 л.
24. Брюсов В.Я. Истины. (Начала и намеки) // Брюсов В.Я. Собр. соч. в 7 т. Т. 6 / под общ. ред. П.Г. Антокольского. М.: Худож. лит., 1973–1975. С. 55–61.
25. Помирчий Р.Е. Из идейных исканий Брюсова (Брюсов и Лейбниц) // Брюсовские чтения, 1971. Ереван: Изд-во «Айастан», 1973. С. 157–171.
26. Брюсов В.Я. О искусстве // Брюсов В.Я. Собр. соч. в 7 т. Т. 6 / под общ. ред. П.Г. Антокольского. М.: Худож. лит., 1973–1975. С. 22–34.
27. Брюсов В.Я. Собр. соч. в 7 т. Т. 1. Стихотворения, поэмы 1892–1909 / под общ. ред. П.Г. Антокольского. М.: Худож. лит., 1973–1975. С. 139–266.
28. Сологуб Ф. Собрание стихотворений. Т. 7. СПб.: Навьи Чары, 2002. 624 с.

References

1. Dmitrieva, N.A. *Russkoe neokantianstvo: «Marburg» v Rossii. Istoriko-filosofskie ocherki* [Russian Neo-Kantianism: «Marburg in Russia». Historical and philosophical essays], Moscow: ROSSPEN, 2007. 512 p.
2. Bobrov, E.A. *Filosofiya v Rossii. Materialy, issledovaniya i zametki* [Philosophy in Russia. Materials, research and notes], Kazan', 1899, issue I. 48 p.
3. Raynov, T.I. *Leybnits v russkoy filosofii vtoroy poloviny XIX veka* [Leibniz in Russian philosophy of the second half of the century XIX], in *Vestnik Evropy*, 1916, book 12, pp. 284–298.

4. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian Philosophy], Moscow: Akademicheskii proekt; Raritet, 2001. 880 p.
5. Motroshilova, N.V. *Mysliteli Rossii i filosofiya Zapada* [Russian thinkers and philosophy of West], Moscow: Respublika; Kul'turnaya revolyutsiya, 2007. 477p.
6. Polovinkin, S.M. Vladimir Solov'ev i russkoe neoleybnitseanstvo [Vladimir Solovyov and Russian Neo-Leibnizianism], in *Voprosy filosofii*, 2002, no. 2, pp. 90–96.
7. Belov, V.N., Rozhkov, V.P. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian Philosophy], Saratov: Izdatel'stvo Saratovskogo universiteta, 2006. 284 p.
8. Maslin, M.A. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian Philosophy], Moscow: KDU, 2008. 640 p.
9. Kuvakin, V.A. *Religioznaya filosofiya v Rossii: nachalo XX veka* [Religious philosophy in Russia: the beginning of XXth century], Moscow: Mysl', 1980. 309 p.
10. Merezhkovskiy, D.S. O prichinakh upadka i o novykh techeniyakh sovremennoy russkoy literatury [On the reasons for the decline and on the new trends in modern Russian literature], in Merezhkovskiy, D.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 24 t., t. XVIII* [Complete works in 24 vol., vol. XVIII], Moscow, 1914, pp. 175–272.
11. Merezhkovskiy, D.S. *Petr i Aleksey* [Peter and Alexey], Moscow: Prometey, 1990. 486 p.
12. Andrey Belyy. *Moskva* [Moscow], Moscow: Sovetskaya Rossiya, 1989. 767 p.
13. Andrey Belyy. Emblematika smysla Predposylki k teorii simvolizma [Emblematics of sense. The preconditions of Symbolism theory], in Andrey Belyy. *Simvolizmkakmiroponimanie* [Symbolism as a world view], Moscow: Respublika, 1994, pp. 25–90.
14. Chulkov, G.I. Fedor Sologub [Fyodor Sologub], in Chulkov, G.I. *Gody stranstviy* [The years of wandering], Moscow: Ellis Lak, 1999, pp. 123–138.
15. Bryusov, V.Ya. *Dnevnik. Avtobiograficheskaya proza. Pis'ma* [Blogs. Autobiographical fiction. Letters], Moscow: OLMA-PRESS, Zvezdnyy put', 2002. 415 p.
16. V. Bryusov i ego korrespondenty [V. Bryusov and his correspondents], in *Literaturnoe nasledstvo*, Moscow, 1976, vol. 98, book 1. 832 p.
17. Litvin, E.S. Valeriy Bryusov [Valery Bryusov], in *Istoriya russkoy literatury in 4 vol. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie, 1980–1983. Vol. 4. Literatura kontsa XIX – nachala XX veka (1881–1917)* [Literature of the late nineteenth – early twentieth centuries], 1983, pp. 480–519.
18. Kul'yus, S.K. Formirovanie esteticheskikh vzglyadov V.Ya Bryusova i filosofiya Leybnitsa [The formation of Bryusov's ideas and the philosophy of Leibnitz], in *Tipologiya literaturnykh vzaimodeystviy. Uchenye zapiski Tartusskogo universiteta*, Tartu, 1983, issue 620, pp. 50–64.
19. Bryusov, V.Ya. *Uchenie Leybnitsa o poznanii* [Leibniz's theory of knowledge]. NIOR RGB. F. 385. K. 4. Ed. khr. 28. 40 p.
20. Mochul'skiy, K.V. *A. Blok, A. Belyy, V. Bryusov* [A Blok, A Bely, V. Bryusov], Moscow: Respublika, 1997. 480 p.
21. Leybnits, G.V. Monadologiya [Monadology], in Leibnits, G.V. *Sochineniya v 4 t., t. 1* [Works in 4 vol., vol. 1], Moscow: Mysl', 1982, pp. 413–430.
22. *Pis'ma V.Ya. Bryusova k P.P. Pertsovu 1894–1896 gg. (k istorii rannego simvolizma)* [V.Ya Bryusov's letters to P.P. Pertsov of 1894–1896 years. To the history of early Symbolism], Moscow: Gosudarstvennaya Akademiya khudozhestvennykh nauk, 1927. 79 p.
23. Samygin, M.V. *Pis'ma k V.Ya. Bryusovu. 1898–1899* [Letters to V.Ya Bryusov. 1898–1899], NIOR RGB. F. 386. K. 102. Ed. khr. 7. 42 p.
24. Bryusov, V.Ya. Istiny. (Nachala i nameki) [Truth: the sources and hints], in Bryusov, V.Ya. *Sobranie sochineniy v 7 t., t. 6* [Works in 7 vol., vol. 6], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1973–1975, pp. 55–61.
25. Pomirchiy, R.E. Iz ideynykh iskanii Bryusova (Bryusov i Leybnits) [From the Bryusov's ideological search (Bryusov and Leibnitz)], in *Bryusovskie chteniya*, 1971, Erevan: Izdatel'stvo «Ayastan», 1973, pp. 157–171.
26. Bryusov, V.Ya. O iskusstve [About art], in Bryusov, V.Ya. *Sobranie sochineniy v 7 t., t. 6* [Works in 7 vol., vol. 6], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1973–1975, pp. 22–34.

27. Bryusov, V. Ya. *Sobranie sochineniy v 7 t., t. I. Stikhotvoreniya, poemy 1892–1909* [Works in 7 vol., vol. 1. Poems and poetry. 1892–1909], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1973–1975, pp. 139–266.

28. Sologub, F. *Sobranie stikhotvoreniy* [Set of poems], Saint-Petersburg: Nav'i Chary, 2002, vol. 7. 624 p.

УДК 1:82(47)

ББК 87.3(2)53:83

LA PENSÉE AUTOBIOGRAPHIQUE DANS L'ŒUVRE D'HENRI BERGSON, DE LEV ŠESTOV ET DE NIKOLAJ BERDJAEV

SVETLANA GARZIANO

MARGE, Université Jean Moulin Lyon 3,
6 cours Albert Thomas, 69008 LYON, France
E-mail: svetlanagarziano@univ-lyon3.fr

Au début du XX^{ème} siècle la philosophie européenne se penche sur les questions autobiographiques. Dans le présent article, nous testons l'hypothèse selon laquelle la pensée philosophique a influencé le développement du genre autobiographique au XX^{ème} siècle. Un important corpus de textes a été étudié à partir de ce corpus le chercheur a choisi trois concepts philosophiques les plus représentatifs théorisant l'essence de l'écriture autobiographique: les théories d'Henri Bergson, de Lev Šestov et de Nikolaj Berdjajev. La méthode interdisciplinaire de recherche, située à l'intersection de la philosophie et de la théorie littéraire, ainsi que la méthode de recherche sélective de travail et les méthodes d'analyse littéraire et linguistique ont été utilisées. Les exemples choisis montrent que les réflexions philosophiques sur l'autobiographie et ses composantes se situent dans différents ouvrages de Bergson, mais surtout dans «Matière et mémoire» (1896). La pensée philosophique de Bergson a grandement influencé le développement philosophique et esthétique de la culture russe au début du XX^{ème} siècle. Šestov et Berdiaev, philosophes russes émigrés, étudient en profondeur les fondements du genre autobiographique respectivement dans leurs ouvrages «Sur la balance de Job» (1920) et «La connaissance de soi (Essai d'autobiographie philosophique)» (1949), exemple singulier d'une autobiographie écrite par un philosophe en Russie, aussi bien qu'en Europe occidentale.

Mots clés: *pensée autobiographique, autobiographie philosophique, mémoire, concept de vérité la philosophie et la théorie de la littérature, Bergson, L. Šestov et Nicolas Berdiaev sur les spécificités du texte autobiographique, texte artistique autobiographique.*

ВОЗЗРЕНИЯ НА АВТОБИОГРАФИЧЕСКИЙ ЖАНР В ТВОРЧЕСТВЕ А. БЕРГСОНА, Л. ШЕСТОВА И Н. БЕРДЯЕВА

С.А. ГАРЦИАНО

Научно-исследовательский Центр сравнительной литературы MARGE,
Лионский Университет им. Жана Мулена
6 cours Albert Thomas, 69008 LYON, France
E-mail: svetlanagarziano@univ-lyon3.fr

В связи с интересом философской мысли начала XX века к вопросам автобиографизма проверяется гипотеза о том, что философская мысль повлияла на развитие автобиографического жанра в XX веке. Исследован значительный корпус текстов, из которого выделены три самые репрезентативные философские концепции, теоретизирующие сущность автобиографического письма. Изложены воззрения на автобиографическую мысль в теориях А. Бергсона, Л. Шестова и Н. Бердяева. Используются поисково-выборочный метод работы, методы литературно-лингвистического анализа, междисциплинарный метод изучения, находящийся на стыке философии и теории литературы. Приведены примеры, свидетельствующие о том, что в разных работах Бергсона находятся размышления об автобиографическом мышлении и его составляющих. Утверждается, что более систематически эти феномены разъяснены в его основополагающей работе «Материя и память» (1896 г.). Сделан вывод о том, что философская мысль Бергсона значительно повлияла на философско-эстетическое развитие русской культуры в начале XX века. Отмечены исследования этого вопроса в произведениях представителей русского зарубежья Л. Шестова «На весах Иова» (1920 г.) и Н. Бердяева «Самопознание (Опыт философской автобиографии)» (1949 г.). Обосновывается, что книга «Самопознание (Опыт философской автобиографии)» Н. Бердяева является уникальной в своем роде философской автобиографией в европейской культуре.

Ключевые слова: автобиографическая мысль, философская автобиография, память, концепция правды, философия и теория литературы, А. Бергсон, Л. Шестов и Н. Бердяев о специфике автобиографического текста, художественность автобиографического текста.

AUTOBIOGRAPHICAL THOUGHT IN THE WORK OF HENRI BERGSON, LEV SHESTOV AND NIKOLAI BERDYAEV

SVETLANA GARZIANO
Jean Moulin University Lyon 3,
6 cours Albert Thomas, 69008 LYON, France
E-mail: svetlanagarziano@univ-lyon3.fr

At the beginning of the XX century European philosophy was interested in autobiographical questions. In this paper we test the hypothesis that philosophical thought has influenced the development of the autobiographical genre in the XX century. A significant body of texts was viewed and studied and the researcher chose three of the most representative philosophical concepts theorizing autobiographical writing's essence. The paper analyses autobiographical thought in the theories of Henri Bergson, Lev Shestov and Nikolai Berdyaev. An interdisciplinary method of studying located at the intersection of philosophy and literary theory was used, along with a search and sample method of working with cases and methods of literary and linguistic analysis. The chosen examples show that philosophical reflection on the autobiographical and its components can be found in Bergson's various works, but especially in «Matter and Memory» (1896). It has been concluded that Bergson's philosophical thought greatly influenced the philosophical and aesthetic development of Russian culture in the beginning of XX century. Russian émigré philosophers Shestov and Berdyaev study the foundation of the autobiographical genre in depth in their works «In Job's Balances» (1920) and «Self-Knowledge: An Essay in Autobiography» (1949). Berdyaev's book, «Self-Knowledge: An Essay in Autobiography», is a unique example of an autobiography written by a philosopher, not only in Russia but also in Western Europe.

Key words: autobiographical thought, philosophical autobiography, memory, concept of truth, philosophy and theory of literature, Bergson, Shestov and Berdyaev on the specifics of the autobiographical texts, artistry of autobiographical text.

Le début du vingtième siècle est nommé âge d'or de la philosophie en Russie¹. En effet, on observe à cette époque un essor considérable et sans précédent de la pensée philosophique. Le XIX^{ème} siècle est l'époque de la reconnaissance de la psychologie en tant que science autonome qui étudie l'âme ou l'esprit. La psychologie issue de la philosophie et de la médecine devient indépendante dans la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle. A la fin du XIX^{ème} et au début du XX^{ème} siècles, la psychologie connaît un essor considérable et influence, par ses résultats, la pensée philosophique. La référence incontestable de cette époque est, bien évidemment, la philosophie d'Henri Bergson qui a renouvelé la conception de la philosophie, en la conjuguant avec la psychologie, la physiologie et la biologie.

I. La pensée autobiographique d'Henri Bergson

Dans son œuvre, Bergson a mis l'accent sur le «moi» psychologique, sur ses réactions au monde extérieur et sur la perception du monde. Il a conjugué les approches philosophique et psychologique dans l'étude du moi constamment changeant et la description des états mouvants de la conscience. Le philosophe a laissé un héritage philosophique considérable: «Essai sur les données immédiates de la conscience» (1889) (la durée, la liberté, le moi), «Matière et mémoire» (1896) (rapports entre corps et esprit, mémoire et souvenirs), «L'évolution créatrice» (1907) (l'élan de vie ou l'élan vital), «L'énergie spirituelle» (1919) (la conscience, l'âme et le corps, le rêve), «La pensée et le mouvant» (1934) («auto-biographie philosophique»² de Bergson). Dans «L'évolution créatrice», Bergson expose le rôle de la vie. La vie est indéterminée, imprévisible et libre. Ces trois qualificatifs l'opposent à la matière qui est déterminée, prévisible et imposée.

Donnons la définition de l'élan de vie ou vital, concept propre à Bergson qui a beaucoup influencé la pensée philosophique en Russie. L'élan vital est un mouvement qui va du sujet à l'objet, de l'esprit à la matière, ayant l'indétermination et la liberté comme traits caractéristiques et luttant contre le déterminisme de la matière: «L'élan de vie dont nous parlons consiste, en somme, dans une exigence de création. Il ne peut créer absolument, parce qu'il rencontre devant lui la matière, c'est-à-dire le mouvement inverse du sien. Mais il se saisit de cette matière, qui est la nécessité même, et il tend à y introduire la plus grande somme possible d'indétermination et de liberté» [3, c. 708].

L'autobiographie philosophique de Bergson exposée dans les deux introductions de son dernier livre «La pensée et le mouvant» remonte possiblement à l'introduction du «Discours de la méthode» (1637)³ de Descartes qui représente sa vie à la lumière de son

¹ Voir à ce sujet l'article de Dennes M. L'Âge d'argent: âge d'or pour la philosophie? // Modernités russes 7. L'Âge d'argent dans la culture russe. Lyon: Centre d'études slaves André Lirondelle, 2007. S. 27-37 [1].

² Nous avons gardé l'orthographe de l'original: Bergson H. Index des citations que Bergson fait de ses propres œuvres // Œuvres. Paris: Quadrige/PUF, 1963. S. 1579 [2].

³ Cm.: Descartes R. Discours de la méthode // Œuvres et lettres. Paris: Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade, 1987 [4].

étude philosophique. Les six premières parties du «Discours de la méthode» représentent un récit de vocation, un bilan personnel et l'itinéraire intellectuel du philosophe.

Dans la perspective du genre autobiographique, nous nous intéressons tout particulièrement à l'ouvrage «Matière et mémoire» de Bergson. Ce livre décrit les mécanismes que nous pouvons appliquer aux processus de l'écriture autobiographique: perception, souvenir et mémoire. Pour Bergson, dans le souvenir convergent l'esprit et la matière dont l'interaction se déroule dans le temps, et non pas dans l'espace: «... le souvenir [...] représente précisément le point d'intersection entre l'esprit et la matière» [5, c. 5]. Pour le philosophe, la perception et le souvenir sont étroitement liés: «Ces deux actes, perception et souvenir, se pénètrent donc toujours, échangent toujours quelque chose de leurs substances par un phénomène d'endosmose» [5, c. 69]. Bergson évoque l'impossibilité de délimiter le souvenir par rapport à la perception. Le souvenir actualisé reprend, sur un mode virtuel, toutes les propriétés de la perception dans l'ordre de la pensée: «Il est vrai qu'au moment où le souvenir s'actualise ainsi en agissant, il cesse d'être souvenir, il redevient perception» [5, c. 270]. Dans «Matière et mémoire», Bergson énonce trois postulats. Dans le premier, il donne deux formes dans lesquelles survit le passé dans des mécanismes moteurs et dans des souvenirs indépendants. Le deuxième postulat concerne la reconnaissance de l'objet se déroulant dans deux sens inverses: de l'objet au sujet par des mouvements et du sujet à l'objet par des représentations. Le troisième postulat évoque le passage des souvenirs situés dans le temps aux mouvements se trouvant dans l'espace. Bergson donne deux catégories, l'inutile et le rêve, qui permettent de présenter le passé sous forme d'images: «Pour évoquer le passé sous forme d'images, il faut pouvoir s'abstraire de l'action présente, il faut savoir attacher du prix à l'inutile, il faut vouloir rêver» [5, c. 87]. Le souvenir résulte de la reconnaissance de la perception: «... le souvenir ne surgit qu'une fois la perception reconnue» [5, c. 98]. Le processus de remémoration émanant du sujet et allant vers l'objet comprend les étapes suivantes: perception → souvenir-image → souvenir pur. Le souvenir pur se présente sous la forme d'une image «colorée et vivante». L'acte de se souvenir est une transposition double, dans le temps et dans l'espace, et cette transposition suit le schéma suivant: présent → passé en général → région précise du passé «Nous avons conscience d'un acte sui generis par lequel nous nous détachons du présent pour nous replacer d'abord dans le passé en général, puis dans une certaine région du passé...» [5, c. 148]. Le souvenir en s'actualisant et en perdurant se transforme en une image. Mais le mouvement n'est pas réversible. L'image ne peut transporter le sujet au passé qu'au cas où elle est issue du passé «Imaginer n'est pas se souvenir. Sans doute un souvenir, à mesure qu'il s'actualise, tend à vivre dans une image; mais la réciproque n'est pas vraie, et l'image pure et simple ne me reportera au passé que si c'est en effet dans le passé que je suis allé la chercher» [5, c. 150]. Bergson distingue la durée vécue par la conscience du temps homogène et indépendant. La durée est caractérisée par un rythme à «élasticité inégale».

La perception synthétise et immobilise le passé. Le processus de la perception peut être comparé aux instantanés photographiques: «Percevoir consiste donc, en

somme, à condenser des périodes énormes d'une existence infiniment diluée en quelques moments plus différenciés d'une vie plus intense, et à résumer ainsi une très longue histoire. Percevoir signifie immobiliser» [5, c. 233]. L'espace et le temps homogènes sont, pour Bergson, des schémas de l'«action» sur la matière qui se traduisent en synthèse et en analyse de la continuité du réel. Bergson oppose, d'un côté, la durée et le temps, et, de l'autre, la continuité (qui est presque synonyme de la durée) et l'espace. La restitution du passé comprend deux composantes: la matérialité et la spiritualité. Bergson souligne l'interdépendance de l'esprit et de la matière dans le processus de la perception: «Ainsi, pour reprendre une métaphore qui a déjà paru plusieurs fois dans ce livre, il faut, pour des raisons semblables, que le passé soit joué par la matière, imaginé par l'esprit» [5, c. 251]. Dans «L'énergie spirituelle», Bergson distingue la matérialité de la perception et la virtualité du souvenir. La perception, afin de pouvoir avoir lieu, a besoin d'un objet; le souvenir, pour le faire, nécessite une image issue de la perception antérieure des objets⁴.

Le philosophe définit le souvenir comme le reflet de la perception dans un miroir déformant. Pour Bergson, toute la vie fonctionne sur le modèle du miroir: la conscience transforme la perception en souvenir à chaque instant présent. Le moment présent se trouvant en devenir constant à la charnière du passé immédiat et du futur immédiat se dédouble en deux phases: la phase de la perception doublée de celle du souvenir. Ce qui rend le moment présent important, c'est son actualité constante. L'acte de remémoration est imprégné de liberté. Bergson revient sur le double sens du souvenir. L'esprit du sujet puise d'abord les perceptions de l'objet (la matière). Ensuite, les perceptions sont transformées en mouvements librement choisis par l'esprit et retournées à la matière.

L'œuvre de Bergson a exercé une influence considérable sur la philosophie et la littérature russe à l'âge d'argent et au-delà de ses limites chronologiques. Quelles sont les réflexions bergsoniennes qui auraient pu tellement influencer le développement de la culture russe au début du XX^{ème} siècle? Entre autres, le concept de la durée, l'élan vital, le moi, l'intuition, l'utilisation de l'expérience en psychologie. L'influence de Bergson en Russie a été étudiée dans deux ouvrages: «Une rencontre philosophique. Bergson en Russie (1907–1917)» (1995) de Frances Nethercott et «Bergson and Russian Modernism. 1900–1930» (1999) de Hilary L. Fink.

Dans «Une rencontre philosophique. Bergson en Russie (1907–1917)», Frances Nethercott montre le contexte philosophique propice à la réception des idées de Bergson, en dressant un panorama complet de la pensée philosophique russe au début du XX^{ème} siècle. Il discerne les concepts bergsoniens les plus prisés par les philosophes russes: le temps, la durée, le moi, l'élan vital et l'intuition. Il étudie les systèmes philosophiques de Nikolaj Losskij, de Sergej Askoldov, de Semën Frank et de L.M. Lopatin influencés par Bergson⁵.

⁴ Bergson H. *L'énergie spirituelle* // Œuvres. Paris: Quadrige/PUF, 1963, pp. 917–918 [6].

⁵ См.: Nethercott F. *Une rencontre philosophique. Bergson en Russie (1907–1917)*. Paris: L'Harmattan, 1995 [7].

Hilary L. Fink étudie les thèmes suivants: la pensée religieuse russe, l'univers comme tout organique (Solov'ev, Losskij, Frank), le symbolisme (Belyj, Gippius), le post-symbolisme (Mandel'stam, Xlebnikov, Maleviè), l'absurde de Xarms et le rejet de la pensée bergsonienne par l'Association russe des écrivains prolétariens. L'auteur montre le développement de la philosophie de Bergson sur le sol philosophique et littéraire russe. Ce développement passe par deux stades: la reconnaissance massive des idées de Bergson par des philosophes et des écrivains symbolistes, futuristes et acméistes au début du XX^{ème} siècle, et la disparition progressive de l'influence bergsonienne qui se termine par le rejet total des idées de ce philosophe en Russie soviétique à la fin des années vingt du XX^{ème} siècle, rejet motivé par les considérations politiques⁶.

II. «Sur la balance de Job» de Lev Šestov

Dans son livre «Le don de Mnémosyne: Les romans de Nabokov dans le contexte de la tradition littéraire autobiographique» («Дар Мнемозины: Романы Набокова в контексте русской автобиографической традиции», 2003), Boris Averin remonte au contexte philosophique russe du XX^{ème} siècle pour déterminer les fondements philosophiques de la mémoire chez Nabokov. Il analyse les théories de Lev Karsavin (la résurrection à travers le souvenir), de Georgij Gurdžiev et de Petr Uspenskij (la mémoire et le problème de la multiplicité du «je»), de Nikolaj Berdjajev (l'autobiographie existentielle), de Lev Šestov (l'anamnèse du paradis perdu) et de Pavel Florenskij (l'autobiographie et la philosophie)⁷. Le chercheur cite les écrits philosophiques ayant trait au genre autobiographique ou comportant des éléments autobiographiques: «De la personnalité» («О личности», 1929) de Karsavin, «Conversations avec les élèves» («Беседы с учениками», 1922, publié en 1992) de Gurdžiev, «La psychologie de l'évolution possible de l'homme» («Психология возможной эволюции человека», écrit en 1930–1940, publié en 1992) d'Uspenskij, «Sur la balance de Job» («На весах Иова», 1929) de Šestov, «À mes enfants. Les souvenirs des jours passés» («Детям моим. Воспоминания прошлых дней», écrit en 1925, publié en 1992) de Florenskij et «La connaissance de soi (Essai d'autobiographie philosophique)» («Самопознание (Опыт философской автобиографии)», 1949) de Nikolaj Berdjajev. Dans le présent article, nous nous proposons d'étudier les théories autobiographiques de deux grands philosophes russes du XX^{ème} siècle, celle de Lev Šestov et celle de Nikolaj Berdjajev.

Le livre «Sur la balance de Job» de Šestov a été publié dans les premier et deuxième numéros des «Annales contemporaines» («Современные записки») en 1920. Le livre intégral est sorti en 1929. Dans l'étude «Au jugement dernier (Les dernières œuvres

⁶ См.: Fink H. *Bergson and Russian Modernism. 1900–1930*. Evanston: Northwestern University Press, 1999 [8].

de L.N. Tolstoj)» («На страшном суде (Последние произведения Л. Н. Толстого)») tirée de cet ouvrage, Šestov réfléchit sur la nature de l'autobiographie. Il conteste l'avis de Lev Tolstoj qui, dans les dernières années de sa vie, considérait l'autobiographie comme le meilleur genre littéraire. Le philosophe russe affirme que l'homme ne peut pas arriver à produire ne serait-ce qu'une partie de la vérité, car il appartient à la société et vit pour la société. Comme l'autobiographie est écrite pour les autres, elle doit contenir des idées et des concepts généraux. La nature individuelle, véritable et profonde du «je» diffère sensiblement des notions communes. Le philosophe oppose ainsi la conscience de l'homme à celle de la société. L'expression individuelle dépend des lois et des convenances qui sont imposées par la société et qui ne peuvent pas être transgressées. D'après le penseur, dans toute l'histoire de la littérature, personne n'a relaté la vérité de sa propre vie. Ainsi pouvons-nous discerner l'opposition «vérité/convenances» dans la pensée autobiographique de Šestov. Le philosophe relève une contradiction importante de l'écriture autobiographique: comme les autobiographies sont écrites pour les autres, elles doivent contenir des notions et des idées communes. Or, la nature du «je» individuel, véritable et intérieur, n'est pas compatible avec les notions communes. Šestov laisse la porte grande ouverte à l'élargissement à l'infini du genre autobiographique. Il proclame la prédominance des pseudo-autobiographies de l'écrivain qui sont représentées, dans la plupart des cas, sous la forme de romans et de nouvelles:

«Толстой где-то говорит, что лучший вид литературы, это – автобиография. Думаю, что это неверно и не может быть верно в условиях человеческого существования. Мы все слишком принадлежим обществу и слишком живем для общества и потому приучились не только говорить, но и думать лишь то и так, как того требует общество. Написать правдиво историю своей жизни или искреннюю исповедь, т. е. рассказать о себе не то, чего ждет общество и что нужно обществу, а то, что действительно с тобой было, значит, добровольно выставить себя – при жизни или после смерти – к позорному столбу» [10, с. 106].

Selon le philosophe, la vérité se trouve dans les œuvres de fiction. De cette manière, Šestov inverse les associations établies «vérité → autobiographie» et «mensonge → fiction», car il considère la vérité en tant que vérité de la vie, et il applique les critères de la vie à une œuvre d'art. Or, dans une perspective artistique, le critère de la vie n'est pas applicable à l'œuvre littéraire, qui ne peut être soumise qu'à un critère de même nature qu'elle, celui de la vérité de l'art. Si nous adoptons cette approche méthodologique, l'autobiographie apparaîtra plus véridique qu'une œuvre de fiction. L'autobiographie au XX^{ème} siècle servira à exprimer une théorie de l'art propre à l'autobiographe et appliquée à sa propre vie et non pas à celle de ses personnages.

Plus loin dans cette étude, Šestov dit que la fiction littéraire donne la possibilité de s'exprimer librement. Le mensonge sur lequel est basée une œuvre artistique, tout

⁷ См.: Аверин Б. Дар Мнемозины: Романы Набокова в контексте русской автобиографической традиции. СПб.: Амфора, 2003 [9].

autant que la vérité, n'apporte rien au lecteur⁸. Selon le penseur, la vérité n'est pas dangereuse car elle n'est pas commune, elle n'apparaît qu'aux initiés. Le mensonge est, au contraire, accessible au grand public et il exerce une influence sur l'humanité⁹. Pour Šestov, l'autobiographie ne contient pas plus de vérité que le roman ou la biographie. D'après lui, seul l'art d'interpréter les œuvres littéraires nous mène à la vérité

«Так или иначе, в автобиографиях не больше “правды”, чем в биографиях. Кто хочет правды – тот должен научиться искусству читать художественные произведения. Трудное это искусство – недостаточно быть грамотным, чтоб уметь читать. Потому так ценны сохранившиеся после автора черновые наброски. Иной раз эскиз, даже наскоро занесенная на бумагу, едва зародившаяся мысль, больше говорит, чем законченное художественное произведение: человек не успел еще приспособить свои видения к “общим” требованиям. Нет подготовляющего начала, нет разрешающего конца. Резкая и обнаженная мысль стоит перед вами, как утес над водой, во весь свой естественный рост, и некому “оправдывать” ее в ее грубом своеволии, – нет ни самого автора, ни услужливого биографа» [10, с. 107].

Šestov confronte le texte travaillé et achevé au brouillon, au premier jet sur le papier. La première formulation d'une idée comporte beaucoup plus de vérité qu'une pensée retravaillée, adaptée aux convenances sociales. La première idée, même l'embryon de cette pensée incomplète, représente l'élément naturel spontané qui domine l'auteur. D'où la conclusion du philosophe que les notes, les esquisses, les brouillons d'un auteur sont plus vrais que ses œuvres retravaillées jusqu'à la perfection.

Le philosophe le plus proche spirituellement de Lev Šestov est Nikolaj Berdjajev, dont nous allons étudier la conception du genre autobiographique ainsi que sa réalisation dans son autobiographie philosophique «La connaissance de soi (Essai d'autobiographie philosophique)».

III. L'autobiographie «La connaissance de soi (Essai d'autobiographie philosophique)» de Nikolaj Berdjajev

L'œuvre «La connaissance de soi (Essai d'autobiographie philosophique)» de Nikolaj Berdjajev est un exemple singulier et unique d'une autobiographie écrite par

⁸ «И нет надобности требовать от людей правдивых автобиографий. Ведь литературный вымысел затем и придуман, чтобы дать возможность людям свободно высказаться. Но, скажут, нужно ли поверить в правду, как люди до сих пор верили и верят в ложь. Это невозможно?! Нельзя знать, что даст нам правда?! Но, ведь, и ложь, которую мы обоготворяем, не очень нам много дала...» [10, с. 106–107].

⁹ «Впрочем, в утешение тем, которые боятся порывать с традициями, я скажу, что правда все же не так опасна, как это принято думать. Ибо, даже выставленная напоказ, она все еще не становится общим достоянием: таков изначальный закон Судьбы. Кому не следует – тот правды не увидит, хотя бы она являлась к нему во всей своей наготе на каждом перекрестке... Сверх того, пока существует мир – не переведутся люди, которые со спокойной или неспокойной совестью будут изготавливать для своих ближних возвышающую их ложь. И такие люди всегда были и всегда будут властителями человеческих дум» [10, р. 107].

un philosophe en Russie, aussi bien qu'en Europe occidentale. Ce livre répond à tous les critères du genre autobiographique. Dans la préface, Berdjajev parle du dessein et de la conception du livre. Il propose une classification de la prose autobiographique (livres portant sur soi et sur sa vie): journal intime (Amiel, Gide), confessions (saint Augustin, Rousseau), mémoires (Gercen) et enfin autobiographie, définie comme «racontant les événements de la vie, extérieurs et intérieurs, dans l'ordre chronologique» («рассказывающая события жизни, внешние и внутренние, в хронологическом порядке» [11, с. 7]). Dans ce texte, le philosophe mentionne également l'autobiographie de Chateaubriand. Pour Berdjajev, l'écriture autobiographique sert à saisir le passé de l'autobiographe qui comprend également ses pensées et ses sentiments. Ayant énuméré tous les types d'écriture biographique, Berdjajev affirme que son livre ne fera partie d'aucun entre eux. Il définit son ouvrage comme autobiographie, mais donne à ce mot une acception différente de celle qui la traite comme un texte relatant la vie dans l'ordre chronologique. Son autobiographie s'avère philosophique, une histoire de l'esprit et de la connaissance de soi:

«Если это и будет автобиографией, то автобиографией философской, историей духа и самосознания. Воспоминание о прошлом никогда не может быть пассивным, не может быть точным воспроизведением, и вызывает к себе подозрительное отношение. Память активна, в ней есть творческий, преображающий элемент, и с ним связана неточность, неверность воспоминания. Память совершает отбор: многое она выдвигает на первый план, многое же оставляет в забвении, иногда бессознательно, иногда же сознательно. Моя память о моей жизни и моем пути будет сознательно активной, т. е. будет творческим усилением моей мысли, моего познания сегодняшнего дня. Между фактами моей жизни и книгой о них будет лежать акт познания, который меня более всего и интересует» [11, с. 7–8].

Pour le philosophe, la mémoire et le souvenir ne sont pas passifs, mais actifs. La mémoire contient un «élément créateur et transfigurateur», elle réarrange les souvenirs. L'adjectif «активный» veut dire accomplissant un effort créateur de la pensée et de la connaissance de soi. Berdjajev propose la structure suivante du processus de l'écriture autobiographique: expérience empirique → acte de connaissance → écriture. Le penseur veut se passer de la fiction dans son livre. Quelle est sa méthode pour le faire? Ne pas soigner le style, laisser de côté l'aspect stylistique du livre, comme si la forme bien travaillée du texte introduisait de l'artifice dans l'écriture. Son livre est basé sur la connaissance philosophique et sur la conceptualisation de sa propre vie, qui ne sont qu'un acte créateur conjuguant les événements passés au présent. De cette manière, l'auteur et le lecteur de l'autobiographie dépassent, dans leur imagination, les contingences instaurées par le temps humain et accèdent ainsi à l'éternité. La tâche principale de l'auteur est de vaincre le caractère changeant, dissipatif et fluide du temps. Pour Berdjajev, la connaissance de soi diffère de la connaissance des autres:

«Дело идет о самопознании, о потребности понять себя, осмыслить свой тип и свою судьбу. Так назыв. экзистенциальная философия, новизна которой мне представляется преувеличенной, понимает философию, как познание че-

ловческого существования и познание мира через человеческое существование. В познании о себе самом человек приобщается к тайнам, которые остаются закрытыми в познании других. Я пережил мир, весь мировой и исторический процесс, все события моего времени, как часть моего микрокосма, как мой духовный путь. На мистической глубине всё происшедшее с миром произошло со мной. И тут я сталкиваюсь с основным противоречием моей противоречивой натуры. С одной стороны, я переживаю все события моей эпохи, всю судьбу мира, как события, происходящие со мной, как собственную судьбу; с другой стороны, я мучительно переживаю чуждость мира, далекость всего, мою неслиянность ни с чем» [11, с. 8–9].

L'homme ressent le processus historique universel comme partie de son microcosme, comme sa voie spirituelle. Par ce fait, le sujet intègre l'objet. À ce niveau, Berdjaev sent une contradiction fondamentale: ressentir à la fois les événements historiques, le destin universel comme les siens propres et comme extérieurs, étrangers à soi. Le sujet devient objet étudié par le sujet même. L'entité de la conscience se divise inévitablement en deux parties antinomiques: sujet et objet. Cette dichotomie provoque des contradictions au sein de l'entité, d'où l'apparition récurrente du thème de l'altérité et du double dans l'écriture autobiographique.

Dans l'autobiographie philosophique, les réflexions jouent un rôle plus important que la description des événements passés. Berdjaev recourt à l'approche thématique, en réarrangeant sa vie en fonction des thèmes et problèmes principaux de sa vie:

«Главы книги я распределил не строго хронологически, как в обычных автобиографиях, а по темам и проблемам, мучившим меня всю жизнь. <...> Я решаюсь занять собой не только потому, что испытываю потребность себя выразить и отпечатать свое лицо, но и потому, что это может способствовать постановке и решению проблем человека и человеческой судьбы, а также пониманию нашей эпохи. <...> В памяти есть воскрешающая сила, память хочет победить смерть. И наступало мгновение, когда я вновь вспоминал забытое. Память эта имела активно-преображающий характер. Я не принадлежу к людям, обращенным к прошлому, я обращен к будущему. И прошлое имеет для меня значение, как чреватое будущим» [11, с. 10].

Le désir d'imprimer son visage sur la toile de l'histoire et du temps est propre à la poésie de l'Âge d'argent: «Только мы – лицо нашего Времени. Пог времени трубит нами в словесном искусстве» [12, с. 50], proclament les cubo-futuristes russes¹⁰. Selon Berdjaev, son autobiographie doit servir à mieux comprendre l'époque, les problèmes de l'homme et du destin humain. L'autobiographe soulève la question de la mémoire et de l'oubli, qui sont des notions antinomiques et alternantes pour le philosophe. La mémoire contient une force mystérieuse et résurrectrice, un caractère actif et transfigurateur. Elle lie le passé et le futur, le futur étant déjà conçu et engendré

¹⁰ À ce sujet voir l'article de Lanne J.-C. «Le visage du temps»: interprétation et production du temps dans l'œuvre des futuristes russes // *Modernités russes 7. L'Âge d'argent dans la culture russe*. Lyon: Centre d'études slaves André Lironde, 2007. S. 71–89 [13].

par et dans le passé Berdjaev essaye de concilier dans son autobiographie l'approche chronologique avec l'approche thématique. Selon Berdjaev, la mémoire créatrice doit vaincre l'oubli, le temps et la mort. L'acte créateur détermine la direction de la vie du philosophe.

Dans «La connaissance de soi (Essai d'autobiographie philosophique)», Berdjaev refuse l'artifice artistique. Pour lui, l'écriture véridique doit être dépourvue d'artifices stylistiques. Le matériau biographique doit être décrit schématiquement. Ces descriptions aident Berdjaev à caractériser différents milieux dans lesquels se déroule sa vie. Dans son autobiographie philosophique, il étudie sa connaissance de soi, son esprit, sa quête spirituelle ainsi que ses réactions au milieu:

«Мной руководило желание написать эту книгу с наибольшей простотой и прямоотой, без художественного завуалирования. То, что носит характер воспоминаний и является биографическим материалом, написано у меня сухо и часто схематично. Эти части книги мне нужны были для описания разных атмосфер, через которые я проходил в истории моего духа. Но главное в книге не это, главное – *самопознание*, познание собственного духа и духовных исканий. Меня интересует не столько характеристика среды, сколько характеристика моих реакций на среду» [11, с. 12].

Au début du premier chapitre «Les sources et les origines. Moi et le milieu universel. Les premiers mobiles. Le monde aristocratique» [«Истоки и происхождение. Я и мировая среда. Первые двигатели. Мир аристократический»], Berdjaev examine le mystère de la personnalité. La personnalité est construite sur le modèle de l'univers, elle comprend tous ses éléments. Les éléments objectifs, universels, se trouvent dans les strates les plus profondes de la personnalité, tandis que l'individuel et le particulier se manifestent à sa surface. Il est donc impossible de connaître et de rationaliser complètement la personnalité, car il y aura toujours de nouvelles states plus profondes à découvrir:

«Истоки человека лишь частично могут быть поняты и рационализированы. Тайна личности, ее единственности, никому не понятна до конца. Личность человеческая более таинственна, чем мир. Она и есть целый мир. Человек – микрокосм и заключает в себе всё. Но актуализировано и оформлено в его личности лишь индивидуально-особенное» [11, с. 13].

Le deuxième chapitre «Première conversion. Quête du sens de la vie» [«Первое обращение. Искание смысла жизни»] montre que l'autobiographie doit refléter la quête du sens et de l'éternité de son auteur: «Я вижу два первых двигателя в своей внутренней жизни: искание смысла и искание вечности» [11, с. 89]. Les problèmes centraux de la pensée de Berdjaev sont l'homme, sa vocation et la justification de son art.

Dans le dernier chapitre «De la connaissance de soi et de ses limites, conclusion sur soi» [«О самопознании и его пределах, заключение о себе»], Berdjaev insiste sur l'identité de l'objet de la connaissance et de l'acte de la connaissance dans le «moi». Selon lui, la personnalité demeure en état de constante évolution:

«В “я” а к т познания и п р е д м е т познания – одно и то же. Это хорошо понимал Фихте. Моя личность не есть готовая реальность, я создаю свою лич-

ность, создаю ее и тогда, когда познаю себя; “я” есть, прежде всего, “акт”. Уже греки видели в познании самого себя начало философии» [11, с. 335].

Berdjaev comprend le «moi» comme acte, comme créateur de sa personnalité. La création est présente dans l'acte de la connaissance de soi. La dernière phrase de la citation souligne le lien substantiel qui existe entre connaissance de soi et pensée philosophique dans l'Antiquité. Les philosophes grecs considéraient la connaissance de soi comme le début de la philosophie, comme une voie pour connaître l'univers (rappelons-nous la maxime de Socrate: «connais-toi toi-même»). Pourtant ils ne considéraient pas la connaissance de soi comme une fin. Le but était d'accéder à la sagesse (la philosophie), de devenir le démiurge de soi-même. Malgré le décalage considérable entre l'autobiographie au sens moderne du terme et les embryons d'une pensée autobiographique dans l'Antiquité, nous pouvons observer cependant une constante qui les unit, celle de la conscience de soi.

À la fin de «La connaissance de soi (Essai d'autobiographie philosophique)», Berdjaev avance l'hypothèse selon laquelle toute la culture européenne est marquée par la prédominance de l'objectivité sur la subjectivité. Il insiste sur le fait que la philosophie grecque, tendant à connaître ce qui était universel, commun, immuable, en écartant l'univers pluriel et changeant, a découvert et conceptualisé la notion d'esprit universel et d'un «moi» objectif et possédant des traits généraux, notion reprise plus tard par la philosophie européenne. Pour Berdjaev, le véritable processus de la connaissance de soi doit être, au contraire, individuel et subjectif. Le philosophe cite quelques auteurs qui ont pu dépasser cette régularité historique et qui ont conféré un statut particulier à la subjectivité: saint Augustin, Pascal, Amiel, Dostoïevskij, Kierkegaard. Ce courant prend de l'ampleur aux XIX^{ème}–XX^{ème} siècles. La subjectivité existentielle s'est réalisée dans les confessions, les journaux intimes, les autobiographies et les mémoires. Le roman du XIX^{ème} siècle ouvre une nouvelle voie pour la connaissance de l'homme. Dans la connaissance de soi, le connaissant et le connu fusionnent, l'objectivité de la connaissance est remplacée par son «existentialité». À la fin du livre, le penseur pose aussi la question de la vérité et de la sincérité ainsi que des limites de la connaissance de soi. L'objectif de l'autobiographie de Berdjaev est double: accomplir un acte de connaissance de soi philosophique existentielle et interpréter sa voie spirituelle. L'état brut, le matériau de sa vie se transforment dans l'acte de la connaissance de soi. À la fin du livre, malgré sa déclaration dans la préface, le philosophe se reproche de ne pas soigner son style.

Reprenons rapidement les idées clés de l'autobiographie «La connaissance de soi (Essai d'autobiographie philosophique)» de Berdjaev, qui met l'accent sur la notion de liberté, sur l'acte créateur, sur la liberté du monde par rapport à Dieu. L'objet de son autobiographie est l'introspection, l'histoire de l'esprit, l'histoire de la connaissance de soi. La mémoire créatrice suppose un effort créateur qui introduit le présent dans le passé. Le moi est toujours un acte. L'écriture de l'autobiographie est la création de soi-même. Berdjaev se distingue surtout par son approche individuelle et subjective qui s'avère être la plus propice à l'écriture autobiographique. Au début de son évolution, la

pensée du «je» n'est pas dissociable de la pensée philosophique, elle est d'abord conçue dans le giron de la philosophie. Ce n'est que progressivement que l'écriture autobiographique commence à acquérir son indépendance littéraire.

Šestov et Berdjaev développent des idées philosophiques axées sur la pensée autobiographique. Šestov, dans ses écrits sur le genre autobiographique se trouvant dans «Sur la balance de Job», et Berdjaev, dans son autobiographie «La connaissance de soi (Essai d'autobiographie philosophique)», se prononcent contre le courant purement artistique et esthétique dans le genre autobiographique. Pour ces philosophes, dans l'œuvre autobiographique, les questions de la vie doivent prévaloir contre les questions de l'art. Les deux philosophes considèrent l'autobiographie comme un genre factuel en lui appliquant le critère de la vérité de la vie. Pour eux, l'autobiographe doit se contenter d'une simple description des faits accompagnée de réflexions philosophiques, il doit écrire un «document humain», un texte dépouillé d'artifices stylistiques, dépouillé d'images.

Список литературы

1. Dennes M. L'Âge d'argent: âge d'or pour la philosophie? // *Modernités russes 7. L'Âge d'argent dans la culture russe*. Lyon: Centre d'études slaves André Lirondelle, 2007. C. 27–37.
2. Bergson H. Index des citations que Bergson fait de ses propres œuvres // *Œuvres*. Paris: Quadrige/PUF, 1963. C. 1579.
3. Bergson H. L'évolution créatrice // *Œuvres*. Paris: Quadrige/PUF, 1963. C. 487–809.
4. Descartes R. Discours de la méthode // *Œuvres et lettres*. Paris: Gallimard, 1992. C. 123–252.
5. Bergson H. Matière et mémoire. Paris: Quadrige/PUF, 2004. 281 c.
6. Bergson H. L'énergie spirituelle // *Œuvres*. Paris: Quadrige/PUF, 1963. C. 813–977.
7. Nethercott F. Une rencontre philosophique. Bergson en Russie (1907–1917). Paris: LHarmattan, 1995. 346 c.
8. Fink H. Bergson and Russian Modernism. 1900–1930. Evanston: Northwestern University Press, 1999. 177 c.
9. Аверин Б. Дар Мнемозины: Романы Набокова в контексте русской автобиографической традиции. СПб.: Амфора, 2003. 400 с.
10. Шестов Л. На весах Иова. Париж: ИМКА-Пресс, 1975. 412 с.
11. Бердяев Н. Самопознание (Опыт философской автобиографии). Париж: ИМКА-Пресс, 1949. 377 с.
12. Бурлюк Д., Крученых А., Маяковский В., Хлебников В. Пощечина общественному вкусу // *Литературные манифесты. От символизма до «Октября»*. М.: Аграф, 2001. С. 129–130.
13. Lanne J.-C. «Le visage du temps»: interprétation et production du temps dans l'œuvre des futuristes russes // *Modernités russes 7. L'Âge d'argent dans la culture russe*. Lyon: Centre d'études slaves André Lirondelle, 2007. C. 71–89.

References

1. Dennes, M. L'Âge d'argent: âge d'or pour la philosophie? [The Silver Age: is it a golden age for philosophy?], in *Modernités russes 7. L'Âge d'argent dans la culture russe* [Russian modernities 7. The Silver Age in Russian culture], Lyon: Centre d'études slaves André Lirondelle, 2007, pp. 27–37.
2. Bergson, H. Index des citations que Bergson fait de ses propres œuvres [Citation index that Bergson made of his own works], in *Œuvres* [Works], Paris: Quadrige/PUF, 1963, p. 1579.

3. Bergson, H. L'évolution créatrice [Creative Evolution], in *Œuvres* [Works], Paris: Quadrige/PUF, 1963, pp. 487–809.
4. Descartes, R. Discours de la méthode [Discourse on the Method], in *Œuvres et lettres* [Works and Letters], Paris: Gallimard, 1992, pp. 123–252.
5. Bergson, H. *Matière et mémoire* [Matter and Memory], Paris: Quadrige/PUF, 2004. 281 p.
6. Bergson, H. L'énergie spirituelle [Mind-energy], in *Œuvres* [Works], Paris: Quadrige/PUF, 1963, pp. 813–977.
7. Nethercott, F. *Une rencontre philosophique. Bergson en Russie (1907–1917)* [A philosophical meeting. Bergson in Russia (1907–1917)], Paris: L'Harmattan, 1995. 346 p.
8. Fink, H. *Bergson and Russian Modernism. 1900–1930*. Evanston: Northwestern University Press, 1999. 177 p.
9. Averin, B. *Dar Mnemoziny: Romany Nabokova v kontekste russkoy avtobiograficheskoy traditsii* [Mnemosyne's Gift: Nabokov's novels in the context of Russian autobiographical tradition], Saint-Petersburg: Amfora, 2003. 400 p.
10. Shestov, L. *Na vesakh Iova* [In Job's Balances]. Paris: IMKA-Press, 1975. 412 p.
11. Berdyaev, N. *Samopoznanie (Opyt filosofskoy avtobiografii)* [Self-Knowledge: An Essay in Autobiography], Paris: IMKA-Press, 1949. 377 p.
12. Burluyk, D., Kruchenikh, A., Mayakovskiy, V., Khlebnikov, V. *Poshchchina obshchestvennomu vkusu* [A Slap in the Face of Public Taste], in *Literaturnye manifesty. Ot simvolizma do «Okt'yabrya»* [Literary manifestos. From the Symbolism to the «October»], Moscow: Agraf, 2001, pp. 129–130.
13. Lanne, J.-C. «Le visage du temps»: interprétation et production du temps dans l'œuvre des futuristes russes [«The face of time»: Interpretation and production of time in Russian Futurists' works], in *Modernités russes 7. L'Âge d'argent dans la culture russe* [Russian modernities 7. The Silver Age in Russian culture], Lyon: Centre d'études slaves André Lirondelle, 2007, pp. 71–89.

РЕФЕРАТ

В начале своей эволюции автобиографическая мысль, мысль о «себе», зародилась в философской науке. В течение веков автобиографическое письмо начинает приобретать независимый литературный статус.

В статье рассматриваются взгляды на автобиографическое письмо трех европейских философов: Анри Бергсона, Льва Шестова и Николая Бердяева. Французского и русских философов, помимо некоторых общих философских взглядов на концепт автобиографичности, объединяет также и топографический критерий: все они жили и создавали свои философские концепции об автобиографической мысли в столице Франции. В 1920 г. Л. Шестов покинул Советскую Россию через Константинополь, Н. Бердяев был выслан за границу 29 сентября 1922 года на «философском пароходе». Оба философа обосновались до самой своей смерти в Париже.

В разных работах Бергсона находятся размышления об автобиографическом мышлении и его составляющих, но более систематически эти феномены разъяснены в его основополагающей работе «Материя и память» (1896 г.). В этом тексте он отграничивает восприятие от воспоминания, а также систематизирует типы памяти: форма памяти, существующая в моторных рефлексках, и память, остающаяся в независимых воспоминаниях. Это заключение является первым постулатом в его книге. Второй постулат заключается в узнавании объек-

та, происходящем в двух направлениях: от объекта к субъекту посредством движений и от субъекта к объекту через представления. Третий же постулат включает тот факт, что воспоминания, находящиеся во времени, переходят в движения в пространстве. В процессе воспоминания интерферируют два типа сознания, сознание прошлого и настоящего. В произведении «Духовная энергия» (1919 г.) он дает определение памяти в широком смысле, как сознания. Философская мысль Бергсона значительно повлияла на философско-эстетическое развитие русской культуры в начале XX века.

В русском зарубежье философской разработкой вопроса автобиографизма занялись Л. Шестов («На весах Иова») и Н. Бердяев («Самопознание (Опыт философской автобиографии)»), освятив проблему перцепции «я». Произведение Шестова «На весах Иова» появилось впервые на страницах «Современных записок» в 1920 г., книга была опубликована в 1929 г. В статье «На страшном суде (Последние произведения Л.Н. Толстого)» философ подробно останавливается на сущности автобиографического жанра, вступив в полемику с мыслями Л. Толстого последних лет жизни. Л. Шестов считает, что человек не может выразить всю правду своей жизни из-за общественного мнения. Автобиография пишется для других, и поэтому не может быть только выражением персонального «я». Л. Шестов, таким образом, противопоставляет индивидуальное сознание общественному, искренность – соблюдению приличий и полагает, что в истории литературы нет ни одного писателя, откровенно рассказавшего правду своей жизни. Из этого вытекает то, что настоящая правда об авторе находится в его псевдо-автобиографиях, в вымышленных произведениях, в которых писатель может высказаться свободно. Читатель может достичь онтологического понимания истины только методом философского истолкования литературных фактов. Л. Шестов также противопоставляет оконченный текст черновику. Первичная, неполная, плохо оформленная мысль содержит в себе больше правды, чем мысль, переработанная и адаптированная под общественное мнение. Философ приходит к заключению, что авторские примечания, наброски, черновики более правдивы, чем мастерски отточенные произведения.

«Самопознание (Опыт философской автобиографии)» (1949 г.) – это уникальная в своем роде философская автобиография в европейской культуре. В предисловии Н. Бердяев выделяет следующие типы автобиографического письма: дневник, исповедь, воспоминания и автобиография. Он настаивает на активно-преображающем характере памяти и показывает, каким образом можно избежать выдуманности в автобиографическом тексте: нужно отказаться от стиля, так как стилистические приемы искажают правдивость письма. Акт самопознания отличается от акта познания других личностей. Цель этой автобиографии – победить ход времени посредством поиска смысла и вечности, осознавая прошлое и предвидя будущее. Как и Л. Шестов, Н. Бердяев отказывается от художественности автобиографического текста. В процессе самопознания акт познания и предмет познания сливаются в одно. В конце книги философ выдвигает гипотезу, по которой объективность доминирует над субъективностью в европейской культуре. Греческая философия открыла и развила концепцию

объективного «я», перешедшую впоследствии в европейскую философию, в то время как, по Бердяеву, процесс самопознания должен быть основан на субъективности. Он цитирует авторов, имеющих тенденцию к экзистенциальной субъективности: бл. Августина, Паскаля, Амиеля, Достоевского и Кирхегардта. Это течение развивается в XIX–XX веках и реализуется в исповедях, дневниках, автобиографиях и мемуарах. Роман XIX века открывает новый путь к познанию человека, приобретая философское значение. В «Самопознании» Бердяев выполняет акт философско-экзистенциального познания и истолковывает свой собственный духовный путь, ставя вопрос о правдивости, искренности и о границах самопознания.

Шестов и Бердяев высказываются против эстетического понимания автобиографического жанра. По их мнению, автобиограф, создавая «человеческий документ», должен фактуально описывать жизненные события, переработанные в философских размышлениях.

УДК 130.2(4)

ББК 873(2Рос:4Гем)61

**ПОНЯТИЕ «ЭНТЕЛЕХИЯ» В ГЕРМЕНЕВТИКЕ КУЛЬТУРЫ:
Г. ШПЕТ И В. ПИНДЕР (К ИСТОРИИ НЕМЕЦКО-РУССКИХ ИДЕЙНЫХ
СВЯЗЕЙ 1920-Х ГОДОВ)¹**

Л.Е. АРТАМОШКИНА

Санкт-Петербургский государственный университет
Менделеевская линия, д. 5, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация
E-mail: le.artspb@gmail.com

Рассматриваются культурно-исторические и методологические основания идейных связей России и Германии в 20-е годы XX века. Выявлены закономерности интереса к определенным искусствоведческим темам. Обозначены особенности в разработке подходов в исследовании этих тем: в России – под влиянием герменевтики Шпета и в Германии – герменевтики Пиндера. Сопоставляются концепции и понятия, формировавшиеся и находившие свое место в аналитике художественной практики 20-х годов XX века. Подтверждается правомерность подобных сопоставлений обращением как к культурно-историческому контексту, так и к теоретическим истокам и предпосылкам этих понятий. Утверждается закономерный характер поисков и сближений культурфилософской мысли России и Германии. Предлагаются возможные направления для дальнейшего исследования взаимной обусловленности смены форм в культуре и культурных стилей. Эти изменения могут быть обнаружены путем выявления закономерностей появления поколений в культуре. Раскрывается понятие «энтелехия» в аспекте герменевтики культуры. Впервые понятие «энтелехия поколения», введенное Пиндером, вводится в контекст идей эпохи. Определяются направления дальнейших сравнительных исследований генеративных принципов фор-

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 16-03-00566.

мирования культурных смыслов. Выявляются новые возможности исследования герменевтического искусствознания. Понятие «энтелехия» раскрывается в его значимости для определения характера связи с понятием «внутренние формы» культуры. Устанавливаются закономерности формирования нового понимания истории в связи с развитием идей В. Дильтея у Г. Шпета и В. Пиндера. Сделан вывод о необходимости поиска оснований, обеспечивающих единство поколения в культуре и истории, в целях определения характера целостности культуры. В заключение намечаются перспективы дальнейшего сравнительного исследования работ Г. Шпета и В. Пиндера.

Ключевые слова: герменевтика культуры, энтелехия, формы культуры, искусствознание, рецепция идей, культурфилософская мысль, единство поколений, феноменология, языковое и культурное сознание.

THE CONCEPT OF «ENTELECHY» IN HERMENEUTIC OF CULTURE: G. SHPET AND V. PINDER (THE HISTORY OF GERMAN-RUSSIAN IDEOLOGICAL RELATIONS IN 1920)

L.E. ARTAMOSHKINA

Saint Petersburg State University

5, Mendeleev Line, Saint-Petersburg, 199034, Russian Federation

E-mail: le.artspb@gmail.com

We consider the cultural, historical and methodological bases of Russia and Germany's ideological ties in the 20 years of the twentieth century. The purpose of this article is to identify patterns of interest in a specific art history topics, the development of approaches to study these subjects under the influence of hermeneutics Shpet in Russia and hermeneutics Pinder in Germany. The concepts and notions which were formed and found their place in the analyst artistic practice in 20-ies of XX century are compared. The validity of such comparisons as the appeal to the cultural and historical context, as well as to the origins and theoretical assumptions of these concepts are confirmed. Allegedly natural character of searches and encounters cultural and philosophical thought of Russia and Germany is stated. Possible directions for further research interdependence of the change of forms in culture and of cultural styles are proposed they may be detected by revealing the trends of the formation of generations in culture. The notion of «entelechy» in the aspect of hermeneutics culture is revealed. The concept of «entelechy generation» introduced by Pinder, is introduced in the context of the era of ideas. Further comparative studies of generative principles of the formation of cultural meanings are defined. New opportunities of hermeneutic study of art history are identified. The concept of «entelechy» is revealed in its relevance to determining the nature of the relationship with the concept of «internal forms» of culture. We establish trends in the formation of new understanding of history in connection with the development of ideas of Dilthey in G. Shpet and W. Pinder. It is concluded that the search bases to ensure the unity of generations in culture and history are necessary to determine the nature of the culture of integrity. In conclusion, the prospects for further comparative research of G. Shpet's and W. Pinder's works are outlined.

Key words: hermeneutics of culture, entelechy, forms of culture, art, reception ideas, cultural and philosophical thought, the unity of generations, phenomenology, linguistic and cultural awareness.

Закономерности историко-культурного характера, проявившиеся в России и Германии 20-х годов XX в., сейчас видятся как проявление общности путей интеллектуального поиска и философской мысли при еще не утраченном к этому времени едином пространстве европейской науки.

В культурфилософской традиции этого времени понятие «энтелехия» имеет свою историю². Так, к нему обращаются Г.Г. Шпет³ и П.А. Флоренский⁴ в поиске оснований единства народной жизни и культуры. В Германии в 20-е годы это понятие использует В. Пиндер⁵.

Имя Вильгельма Пиндера появляется все чаще в современных отечественных исследованиях после публикации перевода работы К. Мангейма «Проблема поколений» (1998 г.), где цитируется небольшой отрывок из книги «Kunstgeschichte nach Generation» (1926 г.). К. Мангейм обращается к понятию, введенному Пиндером в немецкую историю искусства в 20-е годы XX века, – «энтелехия поколений»⁶. Отметим общий посыл: использование понятия для герменевтики культуры и определения методологических оснований анализа произведений искусства в его связи с жизнью культуры в 20-е годы XX века в России и Германии.

Понятие «энтелехия» у Шпета связано с герменевтическим поворотом в феноменологии. Уже в работе 1916 г. «Явление и смысл» Шпет, определяя главные направления, разрабатываемые феноменологией, подчеркивает необходимость прояснения вопроса: как мы выражаем наше знание. Вопрос, который «спасает» и познание, и живое чувство жизни, поставлен Шпетом так: «Как становится логическое *понятие* орудием жизни, а не уничтожения ее?» [6, с. 106]. Выход в пространство культуры и истории европейского человечества, обращение к универсальным основаниям этой целостности связаны с проблемами языка, языкового и культурного сознания. Г. Шпет пишет: «Именно исследование вопроса о природе социального бытия приводит к признанию игнорируемого до сих пор фактора, который только и делает познание тем, что оно *есть*, показывает, *как* оно есть...» [6, с. 111]. Смысл не есть что-то абстрактное, он «*внутренне присущ самому предмету, его интимное*»⁷. Из этого «интимного» как из центра предмета «исходят все нити его конституции»⁸. Этот «внутренний смысл», или энтелехия, и является *интимно-внутренним* самого предмета, является его «душой». Энтелехия выступает там, где мы имеем явление мира социального, мира человека и его смыслов. Сопоставляя секиру и песчинку в их естественной установке («Явление и смысл»), можно убедиться в различии их сущности: первая – имеет «внутренний смысл» (= энтелехию), вторая – не имеет. «К сущности социального относится иметь цель, т. е. обладать энтелехией...»⁹. Шаг в сторону мира социального приводит Шпета к размышлениям о природе языка/слова, о глубин-

² См.: Бородай Т.Ю. Энтелехия // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 2001. С. 444–445 [1].

³ См.: Шпет Г. Явление и смысл. Томск: Водолей, 1996. 192 с. [1]; Шпет Г. Внутренняя форма слова // Шпет Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2007. 712 с. [2].

⁴ См.: Флоренский П.А. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. 877 с. [3].

⁵ См.: Pinder W. Kunstgeschichte nach Generation. Zwischen Philosophic und Kunst. Leipzig, 1926 [4].

⁶ Мангейм К. Проблема поколений // Новое литературное обозрение. 1998. № 30. С. 7–47 [9].

⁷ См.: Шпет Г. Явление и смысл. С. 131.

⁸ Там же. С. 147.

⁹ Там же. С. 172.

ных связях слова и предмета, о «внутренней форме слова» («Внутренняя форма слова», 1927 г.), о мире культуры и жизни народа («Введение в этническую психологию», 1926 г.).

Понятие энтелехии перекидывает мост между явлением и действительностью, словом и предметом. Из мира социального мы возвращаемся к человеку, в конкретности и осмысленности его жизни, в его *усилии* проживать осмысленно и в осмысленном мире. Шпет подчеркивает взаимную обусловленность социальной жизни, культуры и жизни индивидуальной, становящейся биографией: «Бытие есть бытие не только потому, что оно констатируется, но оно должно быть и оправдано, но это оправдание не в законах его, а в его осмысленности...» [6, с. 181]. Быть – значит иметь смысл.

В рамках этнической психологии Шпет обнаруживает связь между языком как проявлением творящего духа коллектива и понятием «народ». Народ и является таким «коллективом», который беспрестанно творит свое единство и обнаруживает свой дух в жизни языка. Дух объективируется в выражении. Поэтому Шпет указывает, что понятие «выражение», важное для этнической психологии, раскрывается в работе о внутренней форме слова. Примечательно, что работа «Внутренняя форма слова» выходит после «Введения в этническую психологию».

Язык определяет все другие формы выражения в культуре народа (наука, искусство, политика). При этом и сам язык переживается как социальное явление данным народом в данное время, «сюда относится, – как отмечает Шпет, – смена “представлений” и чувств, связанных просто со словом и его значением... язык... является... прототипом и репрезентом всякого выражения, прикрывающего собою значение. В этом своем семантическом качестве язык и является таким объектом, принципиальное обсуждение которого a priori (по преобладающему признаку) имеет силу для других форм и видов выражения» [7, с. 63].

Понятие энтелехии, или внутренней формы, у Шпета разворачивается в сторону вопроса, что есть «внутренние формы» культуры и как они образуются. Единство культуры, социальной сферы и искусства, законов, управляющих ими, определяется, по Шпету, их творческим характером. Ошибка наша в том, что мы науку, социальные явления отправляем в сферу прагматики. Мы не видим творческого характера самого прагматического сознания. Прагматическое сознание, себя осуществляющее в плоти социального мира, осуществляется как «произведение», поскольку человек творит себя, смыслы своей жизни. Возможность такого восприятия лежит в природе языка, в его социально-культурном единстве. Шпет подчеркивает культуротворческую функцию языка: «Язык прообраз всякого культурно-социального феномена» [2, с. 439].

Язык определяется им как духовная способность, как сила, «вспыхивающая во всей своей цельности, но в определенном направлении»¹⁰. Определение языка как силы обнаруживает его «энергичное» начало: «для Гумбольдта было величайшим откровением, что язык есть энергей»¹¹. Такое определение языка

¹⁰ См.: Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию. СПб.: П.Э.Т.; Алетейя, 1996. С. 336 [7].

¹¹ Там же. С. 348.

приводит самого Шпета к теме культурного сознания. Шпет предлагает для философии языка базовый принцип, суть которого в том, что «рассмотрение языкового сознания всегда и необходимо ориентируется на последнее его единство, которое... есть не что иное, как единство культурного сознания. Такие обнаружения культурного сознания, как искусство, наука, право и т. д., – не новые принципы, а модификации и формы единого культурного сознания, имеющие в языке архетип и начало.

Философия языка в этом смысле есть принципиальная основа философии культуры» [7, с. 351]. Проясняя характер связи энтелехии и культурного сознания, можно выявить основания типа культуры, обусловленного этой связью. Определение культурно-исторического типа основывается на выявлении общего характера представлений, присущих этому единству (культурно-историческому типу). Энтелехия культуры выражает установку воспринимающего сознания.

Для рассматриваемой эпохи важна одна особенность: если сравнивать позиции историков искусства, сложившиеся под влиянием Шпета и его окружения (своеобразная творческая лаборатория формируется в Государственной Академии художественных наук – ГАХН), и соответствующую направленность исследований и тематических предпочтений историков искусства в Германии, можно заметить характерные сближения. Понятие энтелехии начинает употребляться в очень близкой области проблем¹².

Поиск «внутреннего закона» вещи ведет Пиндера от искусствоведческих сюжетов к культурофилософским темам и проблемам своего времени (рубеж 20–30-х годов XX века в Германии). Искусствоведение Пиндера открывает поколению исследователей внутреннюю связь форм культуры с народным духом, что определило отклик исследовательских сюжетов Пиндера в нарастающем «рокоте» эпохи.

Таким образом, формирование определенных искусствоведческих тем и подходов происходило под влиянием герменевтики Шпета – в России и герменевтики Пиндера – в Германии. Очевиден их интерес к близкому кругу проблем.

В понятии внутренней формы Шпет фокусирует внимание на ее «энергичности»: «Форма... есть постоянное и единообразное в действии энергии, т. е. под формой следует разуместь... некоторый конкретный принцип, образующий язык» [2, с. 371].

В 1920 г. он, выступая в Московском лингвистическом кружке, обращается к понятию «структура». В статье Н.С. Плотникова «“Структура” как ключевое понятие герменевтического языкознания» подробно рассматриваются истоки определенного понимания структуры у Шпета, отсылающие к В. Дильтею.

В понятии структуры подчеркивается её потенциал, позволяющий открыть внутреннюю сущность целого, структуру жизненной взаимосвязи. Для Шпета важным оказывается, что Дильтей применяет понятие структуры к области ис-

¹² См.: Грюбель Р. Понятие формы в сборнике ГАХН. Художественная форма (1927) в контексте концепций Густава Шпета, русских формалистов и Михаила Бахтина // Логос. 2010. № 2 (75). С. 11–34 [8].

куства. Искусство обнаруживает взаимосвязь индивидуального творчества с социальным миром, характер целеполагания обусловлен миром культуры и его воплощением в творчестве художника, в своеобразии применяемых им средств. Таким образом, взаимное соотнесение понятий форма/структура/энтелехия позволяет определить характер герменевтического поворота Шпета и принцип герменевтического подхода к исследованию культуры. Особенное значение имеет для Шпета анализ структуры исторического мира, направленность которого и была задана Дильтеем.

Н.С. Плотников обозначает направление развития философской мысли в Германии вслед за Дильтеем в разработке понятия структуры – структуры искусства, называя имена двух учеников – Эдуарда Шпрангера и Макса Дессуара. Вполне закономерным в этом ряду оказывается и имя Вильгельма Пиндера¹³.

В связи с этим обратимся к некоторым аспектам работ В. Пиндера. Отметим, что каких-либо сведений о непосредственных контактах Пиндера со Шпетом не имеется, однако Шпет ссылается в предисловии к «Этнической психологии» на конгресс эстетиков и искусствоведов в Берлине¹⁴, в котором участвовал Пиндер.

Несомненно, что Дильтей является общим источником для выработки собственных концепций и у Шпета, и у Пиндера. Внимание Пиндера к формам в искусстве также связано с пониманием изменений смысловых структур и принципов, определяющих эти изменения. Тематическая направленность работ Пиндера сопоставима с направлением исследований в ГАХНе, во многом определившимся под влиянием подхода Шпета. Общее – в понимании искусства как особого языка, который обладает определенными способами артикуляции смысла. Позиция Пиндера наиболее наглядно отразилась в публикациях 30-х годов: «О сущности и становлении немецких форм» («Vom Wessen und Werden deutscher Formen») (1933 г.); «Что является немецким в немецком искусстве» (1933 г.); «Немецкая пластика барокко» (1933 г.); «Речи времени» (1934 г.).

Работа, в которой употребляется понятие «энтелехия поколений» опубликована Пиндером в 1926 году – «Kunstgeschichte nach Generationen. Zwischen Philosophie und Kunst». Применение в отечественных исследованиях 20-х годов (в частности, в уже упоминаемых исследованиях ГАХН) герменевтического принципа к интерпретации изобразительного искусства как специфического языка сопоставимо с его применением к области изобразительного искусства и архитектуры у Пиндера. Теоретическая концепция Пиндера также была направлена на определение принципов, выявляющих общее в индивидуальном, индивидуальное в типическом. Принципы поэтической, или художественной, герменевтики последовательно реализуются в исследованиях и публикациях ГАХН¹⁵.

¹³ См.: Плотников Н.С. «Структура» как ключевое понятие герменевтического языкознания // Логос. 2010. № 2 (75). С. 35–51 [9].

¹⁴ II Конгресс эстетики и всеобщего искусствознания прошел в 1924 году.

¹⁵ См.: Плотников Н.С. «Структура» как ключевое понятие герменевтического языкознания. С. 35.

Особый интерес вызывает идея Пиндера о единстве поколения как выражении его (поколения) энтелехии и её связи с духом культуры определенной эпохи. Понятие «энтелехия поколения» у Пиндера обнаруживает ритм структуры исторического и образования её смыслового порядка. Внимание к изменению смысловых структур, понимание ритмов этого изменения – тот акцент, который подчеркивает и Шпет в понимании истории. В этом заключался его проект герменевтики культуры.

Мысль Пиндера, развивая идеи Дильтея, отсылает одновременно к идее судьбы у Хайдеггера; в понятии «энтелехия поколения» выражается как идея единства судьбы поколения в культуре, так и поиск принципов качественной связи индивидуальных судеб в таком единстве, что связано с понятием творческой воли.

Генеративный принцип аналитики культуры начало свое имеет в искусствоведческом подходе, определяющем стилистическое своеобразие особенностями мироощущения поколения, «художественной волей»¹⁶.

Ганс Зедльмайр рассматривает историю искусств как историю духа, а произведение искусства как живое целое, духовное образование¹⁷. По мысли Зедльмайра, духовное существует в искусстве только чувственным образом, а чувственное одухотворено. Для него важным становится единство индивидуально-общего в самой природе искусства. Он возражает против понимания всеобщего как абстракции от частного, индивидуального. Общее в искусстве не только объективно, но идеально. Духовное содержание искусства становится объективным и идеальным, когда мы признаем объективную правду человеческой жизни, жизни, имеющей смысл, который, в свою очередь, связан с объективной правдой истории. Поэтому главной проблемой он считает выработку нового понятия истории. Такой подход вырабатывался немецкой наукой при непосредственном участии Пиндера и влиянии его авторитета. Академические и научные достижения В. Пиндера получали высокую оценку. Он был высшим членом Саксонской академии наук (1927 г.), Баварской академии наук (1927 г.), член-корреспондентом с 1936 года Страсбургской научной академии, Немецкой академии, Прусской академии наук (1938 г.)¹⁸.

В книге немецкой исследовательницы творчества Пиндера (Marlite Halbertsma «Вильгельм Пиндер и немецкая история искусств», 1-е изд., 1985 г.) подчеркивается, что истоки понятия «энтелехия поколения» – в науке о духе начала XX века. Показателен и тот ряд, в котором разворачивается исследовательский сюжет: постгегельянская эстетика – Шпрангер – Хайдеггер. Автор в развитии своего исследования связывает «методологические схватки» в науке об искусстве 20–30-х годов XX века и формирование социально-культурных,

¹⁶ Основание концепции «художественной воли» А. Ригля заложено в его главном труде «Вопросы стиля» (1893 г.).

¹⁷ См.: Зедльмайр Г. История искусства как история стиля. Квинтэссенция учения Ригля // Арсланов В.Г. Западное искусствознание XX века. М.: Академический Проект; Традиция, 2005. С. 188 [10].

¹⁸ Bushart M. Pinder, Georg Maximilian Wilhelm. Neue Deutsche Biographie (NDB). Bd 20. Berlin: Duncker & Humblot, 2001. S. 448–450 [11].

политических позиций представителей академической науки в контексте становления национал-социализма и третьего Рейха¹⁹.

Поиск оснований, обеспечивающих единство поколения в культуре и истории, был необходим для определения характера целостности культуры. Он был общим для культурфилософской мысли конца 20–30-х годов в России и Германии при определенной разнице побудительных причин, выражался и в обосновании некоего стилистического единства, определенного энтелехией поколения (В. Пиндер), и в построении типологии культурно-психологических типов Э. Шпрангера, и в онтологии Хайдеггера, укорененной в бытийности самого языка, и в обращении к причинам кризиса «картины мира» европейского человечества у Гуссерля²⁰.

Список литературы

1. Бородай Т.Ю. Энтелехия // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 2001. С. 444–445.
2. Шпет Г. Внутренняя форма слова // Шпет Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2007. С. 323–501.
3. Флоренский П.А. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Флоренский П.А. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 352–369.
4. Pinder W. Kunstgeschichte nach Generation. Zwischen Philosophie und Kunst. Leipzig, 1926. S. 3–21.
5. Мангейм К. Проблема поколений // Новое литературное обозрение. 1998. № 30. С. 7–47.
6. Шпет Г. Явление и смысл. Томск: Водолей, 1996. С. 160–181.
7. Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию. СПб.: П.Э.Т.; Алетейя, 1996. С. 3–155.
8. Грюбель Р. Понятие формы в сборнике ГАХН. Художественная форма (1927) в контексте концепций Густава Шпета, русских формалистов и Михаила Бахтина // Логос. 2010. № 2 (75). С. 11–34.
9. Плотников Н.С. «Структура» как ключевое понятие герменевтического языкознания // Логос. 2010. № 2 (75). С. 35–51.
10. Зедльмайр Г. История искусства как история стиля. Квинтэссенция учения Ригля // Арсланов В.Г. Западное искусствознание XX века. М.: Академический Проект; Традиция, 2005. С. 188–193.
11. Bushart M. Pinder, Georg Maximilian Wilhelm. Neue Deutsche Biographie (NDB). Bd 20. Berlin: Duncker & Humblot, 2001. S. 448–450.
12. Held J. Kunstgeschichte im «Dritten Reich»: Wilhelm Pinder und Hans Jantzen an der Münchner Universität. Kunstgeschichte an den Universitäten im Nationalsozialismus (Kunst und Politik, 5) / hrsg. J. Held. Göttingen, 2003. S. 17–59.
13. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 17–358.

References

1. Boroday, T.Yu. Entelechiya [Entelechy], in *Novaya filosofskaya entsiklopediya v 4 t., t. 4* [New philosophical encyclopedia in 4 vol., vol. 4], Moscow: Mysl, 2001, pp. 444–445.

¹⁹ Held J. Kunstgeschichte im «Dritten Reich»: Wilhelm Pinder und Hans Jantzen an der Münchner Universität. Kunstgeschichte an den Universitäten im Nationalsozialismus (Kunst und Politik, 5) / hrsg. J. Held. Göttingen, 2003. S. 17–59 [12].

²⁰ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 17–358 [13].

2. Shpet, G. Vnutrennyaya forma slova [The internal form of the word], in Shpet, G. *Iskusstvo kak vid znaniya. Izbrannye trudy po filosofii kul'tury* [Art as a form of knowledge. Selected works on philosophy of culture], Moscow: ROSSPEN, 2007, pp. 323–501.
3. Florenskiy, P.A. Troitse-Sergieva Lavra i Rossiya [The Trinity-Sergius Lavra and Russia], in Florenskiy, P.A. *Sochineniya v 4 t., t. 2* [Works in 4 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1996, pp. 352–369.
4. Pinder, W. Kunstgeschichte nach Generation. Zwischen Philosophic und Kunst. Leipzig, 1926, pp. 3–21.
5. Mangeym, K. Problema pokoleniy [The problem of generations], in *Novoe literaturnoe obozrenie*, 1998, no. 30, pp. 7–47.
6. Shpet, G. *Yavlenie i smysl* [The phenomenon and meaning], Tomsk: Vodoley, 1996, pp. 160–181.
7. Shpet, G.G. *Vvedenie v etnicheskuyu psikhologiyu* [Introduction to ethnic psychology], Saint-Petersburg: P.E.T.; Aleteyya, 1996, pp. 3–155.
8. Gryubel', R. Ponyatie formy v sbornike GAKhN. Khudozhestvennaya forma (1927) v kontekste kontseptsiy Gustava Shpeta, russkikh formalistov i Mikhaila Bakhtina [The concept of form are in the collection of GAKhN. The artistic form (1927) in the context of concepts of Gustav Shpet, Russian formalists and Mikhail Bakhtin], in *Logos*, 2010, no. 2 (75), pp. 11–34.
9. Plotnikov, N.S. «Struktura» kak klyuchevoe ponyatie germeneyticheskogo yazykoznaniya [«Structure» as a key concept of hermeneutic linguistics], in *Logos*, 2010, no. 2 (75), pp. 35–51.
10. Zedl'mayr, G. Istoriya iskusstva kak istoriya stilya Kvintessentsiya ucheniya Riglya [History of art as a history of style. The quintessence of Riegel's teachings], in Arslanov, V.G. *Zapadnoe iskusstvoznanie XX veka* [Western art history of 20th century], Moscow: Akademicheskii Proekt; Traditsiya, 2005, pp. 188–193.
11. Bushart, M. Pinder, Georg Maximilian Wilhelm. Neue Deutsche Biographie (NDB). Bd 20. Berlin: Duncker & Humblot, 2001, pp. 448–450.
12. Held, J. Kunstgeschichte im «Dritten Reich»: Wilhelm Pinder und Hans Jantzen an der Münchner Universität. Kunstgeschichte an den Universitäten im Nationalsozialismus (Kunst und Politik, 5), Göttingen, 2003, pp. 17–59.
13. Gusserl', E. *Krizis evropeyskikh nauk i transsental'naya fenomenologiya* [The crisis of European Sciences and transcendental phenomenology], Saint-Petersburg: Vladimir Dal', 2004, pp. 17–358.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

УДК 1(47)
ББК 87.3(2)

**ИНФОРМАЦИОННЫЙ РЕСУРС «РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ:
ИСТОРИЯ, ИСТОЧНИКИ, ИССЛЕДОВАНИЯ»¹**

А.В. МАЛИНОВ

Санкт-Петербургский государственный университет
Менделеевская линия, д. 5, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация
E-mail: av.malinov@gmail.com

**INFORMATION RESOURCE «RUSSIAN PHILOSOPHY:
HISTORY, SOURCES, STUDIES»**

A MALINOV

St. Petersburg State University
5, Mendeleev Line, Saint-Petersburg, 199034, Russian Federation

В современном научно-информационном пространстве русская философия представлена неравномерно. Прежде всего, это страницы и сайты в Интернете профилирующих кафедр в российских вузах и научно-исследовательских структурах, несколько электронных библиотек и, как правило, небольшие по объему разделы на многообразных философских сайтах. Координации и интеграции усилий специалистов по истории русской философии служит информационная система «Русская философия: история, источники, исследования» (<http://www.philhist.spbu.ru>). Создание такой системы вызвано необходимостью налаживания коммуникации, обмена информацией, координации действий исследователей русской философии, а также близких областей знания: истории и историографии, истории социологии, истории литературы и др. Для оптимизации дальнейших исследований по истории русской философии необходимо создание баз данных источников, исследований, конференций, диссертаций, проектов, персональных страниц ученых. В то же время информационная система – это не просто собрание разнообразных материалов, фактов и проч., она предполагает целостный взгляд на историю русской философии.

Русская философия – необходимая часть русской культуры, системообразующий элемент формирования национального самосознания. В то же время русская философия – составная часть европейского историко-философского процесса. Первые сведения о философии проникли на Русь вместе с христианством. Крещение Руси в 988 г. дало толчок распространению многообразной христианской литературы, включавшей в себя как сочинения отцов церкви, так

¹ При поддержке РГНФ (грант № 15-03-12006).

и фрагменты трудов мыслителей Античности. Для русской философии этого периода, как и вообще для средневековой философии, характерен синкретизм, когда философские вопросы затрагиваются в богословских, политических, исторических трудах, включаются в содержание нравоучительной литературы и т. д. Определяющим для русской средневековой философии было византийское и болгарское интеллектуальное и богословское влияние. Философские вопросы изъяснялись в древнерусской книжности посредством богословских понятий и художественных образов. К основным темам русской средневековой философии относятся: онтология сущего, представляемая в виде строгой иерархии сущих, соподчиненных в зависимости от убывания актуальности (от Бога до неживой природы); соотношение души и тела, к которому сводилась моральная проблематика; соотношение чувственного и разумного (согласного со Св. Писанием) в познании; эсхатологическое восприятие истории; символическое и аллегорическое истолкование текстов и событий реальной жизни. В русской средневековой философии обозначились два понимания философии: философии как теоретической, рациональной деятельности, направленной на постижение Бога и мира; и философии как образа жизни, цель которой совпадает с целью жизни всякого христианина – спасением души. Первое понимание философии выражено, в частности, в «Житии Кирилла Философа» (IX в.), в котором философия истолковывалась как «знание дел божественных и человеческих». К данной традиции можно отнести как популярные на Руси переводные сочинения («Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, «Хроника» Иоанна Малалы, «Изборник 1076 г.», «Палея толковая», апокрифы, «Диалектика» Иоанна Дамаскина и др.), так и работы русских или творивших на Руси авторов (митрополит Иларион, Владимир Мономах, митрополит Климент Смолятич, митрополит Никифор Грек и др.). Представители второго направления, понимающие философию как путь к праведной с христианской точки зрения жизни, ориентировались на мистическую традицию (сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита, «Диоптра» Филиппа Пустынника, «Пчела» и др.). Выразители этого направления были связаны, прежде всего, с русским монашеством: Феодосий Печерский, Нестор-летописец, Кирилл Туровский, Серапион Владимирский, Сергей Радонежский, Нил Сорский.

К XV в. мистическое направление становится преобладающим в древнерусской мысли. Рубеж XV–XVI вв. отмечен полемикой между двумя противоборствующими партиями: иосифлянами и нестяжателями. Победа иосифлян предопределила последующее религиозное, интеллектуальное и культурное развитие, а во многом и историческую судьбу русского государства. Однако в философском отношении иосифлянство оказалось малоплодотворным, породив, по существу, лишь историософскую концепцию «Москва – третий Рим». В XVII в. философско-богословские споры велись между латинствующими и грекофилами. Трагическим событием этой эпохи стал раскол русской церкви. В это же время в Московском государстве творил родоначальник панславизма, состоявший на русской службе ученый хорват Юрий Крижанич. Однако на протяжении всего русского средневековья, включающего и Киевский и Московский периоды, на Руси не появилось ни одного самостоятельного философского сочинения.

Ситуация изменилась в XVIII в. Начатый Петром I процесс модернизации и европеизации России привел к созданию системы образования. До этого времени образование можно было получить лишь в открытой в начале XVII в. Киево-Могилянской академии, а с 1686 г. в Славяно-греко-латинской академии в Москве, преподавание философии в которых ориентировалось на латинопольскую схоластику. В светских учебных заведениях, прежде всего в Академическом университете в Санкт-Петербурге (основан в 1724 г.) и Московском университете (основан в 1755 г.), философия стала преподаваться как независимая от богословия академическая дисциплина. На русский язык стали активно переводиться сочинения европейских мыслителей. Предпринимались попытки составить первые словари философских терминов на русском языке (Феофилакт Лопатинский, Г.Н. Теплов). В 1751 г. в Санкт-Петербурге вышел первый учебник по философии на русском языке – «Знания, касающиеся до философии для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут» Г.Н. Теплова. Широкое распространение получила теория естественного права и рационалистическая философия, принявшая форму русского вольфианства. Идеи Просвещения и рационалистической философии нашли отражение в трудах М.В. Ломоносова, В.Н. Татищева, Я.П. Козельского, С.Е. Десницкого, А.Н. Радищева и др. Мистико-нравоучительная линия в философии была представлена в трудах масонов (И.В. Лопухин, Н.И. Новиков и др.), отчасти, Г.С. Сквороды и в попытках возродить традицию исихазма (Паисий Величковский). Однако большинство философских текстов, появившихся в России, носили вторичный характер, были мало оригинальны и представляли в основном компиляции популярных в Европе философских учебников. Преподавание философии велось, как правило, на латинском языке по тем же самым европейским учебникам. В последней трети XVIII в. среди образованной части общества начинают усиливаться критические настроения по отношению к процессу европеизации России и его последствиям. Из критики европеизма вырастает просвещенный национализм (Екатерина II, И.Н. Болтин, М.М. Щербатов, Д.И. Фонвизин, Н.И. Новиков, П.А. Плавильщиков и др.), ищущий самобытных исторических, культурных и философских начал. Критический анализ европейских нравов приводит отечественных мыслителей к осмыслению значения нравов в истории и культуре вообще, а от него – к постановке вопроса о русском национальном характере. Смысловым итогом развития русской философии и культуры в XVIII в. становится формирование национального сознания, сила которого в полной мере проявилась во время Отечественной войны 1812 г.

В начале XIX в. в русской философии заметны те же два направления (мистическое и рациональное), несколько видоизменившиеся под воздействием эпохи: так называемый «александровский мистицизм» (М.М. Сперанский, А.Ф. Лабзин, митрополит Филарет и др.) и увлечение немецким идеализмом. В начале XIX в. в России появляются работы, посвященные Канту, Шеллингу, Фихте, позднее (в 1840-е гг.) – Гегелю. Наибольшую популярность приобрело шеллингианство, которое отчасти даже потеснило схоластическое вольфианство в российских университетах. Русская философия надолго оказалась пленена немецкой мыслью. Это очарование немецкой философией до конца не преодолено и

поньне. Профессиональная философия в России в первой половине XIX в., как и в конце XVIII в., оставалась мало продуктивной. Университетская философия, бесплодная не только в России, была обречена с оглядкой на начальство догматически повторять одобренные истины. Русские шеллингянцы были вынуждены философствовать в университетах под видом лекций по сельскому хозяйству, минералогии или медицине. Примечательным исключением был лишь курс лекций по философии в Санкт-Петербургской Духовной академии, отличавшийся оригинальностью и новизной, который читал Ф.Ф. Сидонский. В 1833 г. он опубликовал свои лекции под заголовком «Введение в науку философии», за что и лишился места преподавателя. Философское развитие в России в первой половине XIX в. проходило вне университетов – в философских обществах, кружках, салонах, сохранявших главное условие философского творчества – свободу мышления. В 1823–1825 гг. в Москве действовало «Общество любителей мудрости», в первой половине 1830-х гг. собирались кружки Н.В. Станкевича и А.И. Герцена в Москве. Русская философия вступила с салонный период своего развития, для которого характерны устная стихия и эпистолярный жанр. Знаковым событием стала публикация в 1836 г. первого «Философического письма» П.Я. Чаадаева. Оценка русской истории и культуры, данная П.Я. Чаадаевым, вызвала полемику в русском образованном обществе и способствовала выделению двух направлений в русской философии 40–50-х гг. XIX в.: славянофильства и западничества. Споры западников и славянофилов, проходившие в московских салонах, раскрывают основное содержание русской философии этих двух десятилетий. Запрет на преподавание философии и закрытие кафедр философии, последовавшие в 1850 г., негативно сказались на профессионально-дидактической стороне русской философии, привели к преобладанию в ней социальных, политических, нравственных вопросов, усилили в русской философии публицистический уклон. За обсуждение философских проблем, в виду отсутствия профессиональной философии, взялись журналисты. Философские вопросы активно стала затрагивать также русская литература и поэзия (Ф.И. Тютчев, Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский) – в этом проявился литературоцентризм русской философии. Преподавание философии было сохранено лишь в Дерптском университете, а также в духовных академиях, что, несомненно, повысило их философское значение и позволяет говорить об особом направлении – духовно-академической философии.

Кафедры философии были восстановлены по новому университетскому уставу 1863 г., однако для реабилитации профессиональной философии потребовалось около четверти века. В последней трети XIX в. русская философия оказалась особенно подвержена философской моде (позитивизм, неолейбницанство, неокантианство, марксизм, позднее – феноменология и др.). Череда философских подражаний затронула преимущественно русское западничество. Славянофильство также переживало новый фазис развития. Появились почвенничество, поздние славянофилы, академическое славянофильство, неославянофильство.

Рубеж XIX–XX вв., получивший название русского религиозно-философского ренессанса, стал эпохой расцвета философии в России. В это время наибо-

лее полно проявились основные особенности русской философии, завершилась институционализация философии. В эти годы в России появился целый ряд философских и религиозно-философских обществ: Московское психологическое общество (1889–1918 гг.), Философское общество при Санкт-Петербургском университете (1897–1922 гг.), Религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьёва в Москве (1905–1918 гг.), Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (1907–1917 гг.), Вольная академия духовной культуры (1919–1922 гг.) и др. Стали выходить многочисленные философские журналы и неперIODические издания: «Философский трехмесячник» (Киев, 1885–1887), «Свое слово» (СПб., 1888–1898), «Вопросы философии и психологии» (М., 1889–1918), «Философские исследования, обзоры и проч.» (Киев, 1904–1905), «Логос. Международный журнал по философии культуры» (М., 1910–1914; Прага, 1925), «Новые идеи в философии» (СПб., 1912–1914), «Вера и разум» (Харьков, 1884–1917), «Вопросы жизни» (СПб., 1905), «Мысль и слово. Философский ежегодник» (М., 1917, 1918–1921), «Мысль» (Пг., 1922) и др. Получили распространение как направления, рассматривающие философию в качестве науки (позитивизм, марксизм, неокантианство, феноменология), так и направления, сближающие философию с религией (философия всеединства, софиология, символизм, иррационализм, неославянофильство). Последние направления и определили философский облик эпохи. Датой окончания русского религиозно-философского ренессанса принято считать 1922 г., когда из России по решению правительства большевиков были высланы многие представители интеллигенции, в том числе и философы. С этого времени русская философия разделилась на философию русского зарубежья и философию в Советской России.

Философские интересы русской эмиграции оказались сильно политизированы. Философы присоединились к спорам о судьбе России, о причинах русской революции и поражения белого движения, о будущей России без большевиков. Многие мыслители продолжали те исследования, которые были начаты еще на родине. В эмиграции были написаны фундаментальные труды по истории русской философии (Б.В. Яковенко, В.В. Зеньковский, Н.О. Лосский). В начале 1920-х гг. сформировалось евразийство – философское и социально-политическое движение, не имевшее прямых предшественников в дореволюционной России. Философская активность русской эмиграции затухает к концу 1940-х гг., когда уходят из жизни основные представители русской философской эмиграции.

Философия в Советской России развивалась в рамках марксизма. Партийные идеологические установки задавали тон философским дискуссиям. Философия превратилась в служанку политики. Еще в 1920-х гг. в советской философии велись споры между «диалектиками» (И.И. Скворцов (Степанов)) и «механицистами» (А.М. Деборин), но со временем установилось мало плодотворное единомыслие. В советском марксизме получили распространение начетничество и крайний догматизм, которые сводились к пересказу и цитированию классиков марксизма-ленинизма. Основные философские вопросы рассматривались в двух разделах марксистской философии: диалектическом и историческом материализме. История философии часто принимала форму критики буржуазных философских концепций. Оставшиеся в СССР последователи немарксистской фи-

лософии (П.А. Флоренский, Г.Г. Шпет, М.М. Бахтин, А.Ф. Лосев) были отправлены в лагеря. Выжившие были вынуждены искать духовные «ниши». В конце 1940-х гг. реабилитируется история русской философии, исследования которой, правда, ограничиваются материалистической и радикалистско-революционной традициями. Апокрифическая линия по отношению к марксизму в русской философии стала набирать силу после хрущевской «оттепели». Наследие Д.А. Андреева, теоретические поиски Л.Н. Гумилева, неопочвенничество, «окружение» А.Ф. Лосева (С.С. Аверинцев, С.С. Хоружий, В.В. Бибихин), философия языка и сознания В.В. Налимова, полуофициально допускаемая семиотика представляли философскую альтернативу марксизму, хотя и вынуждены были работать на пограничных с философией «территориях».

В конце 1980-х гг. философская ситуация в России резко меняется. На смену философской монополии марксизма приходит хаотичное разномыслие. В этот продолжающийся до сих пор эклектический период русская философия испытывает волны интеллектуальных влияний (постмодернизм, хайдеггеризм, аналитическая философия, феноменология и т. д.). Актуализируется наследие русской религиозной философии и в целом Серебряного века. Вслед за переизданием текстов русских философов увеличивается и количество исследований по истории русской философии. В обществе сохраняется достаточно устойчивый философский интерес, в том числе и к отечественной философской традиции. Востребованность философии в обществе, свобода философского мышления и творчества, повышение профессионального уровня философов, хотя и сопровождающееся понижением их социального статуса, – все это отчасти напоминает ситуацию последней трети XIX в., т. е. накануне эпохи русского религиозно-философского ренессанса. Ставшие доступными интеллектуальные дары мировой философской мысли не проходят даром, что дает надежду на более значительные, чем ныне, результаты философского творчества в России, когда русская философия свободно и открыто заговорит собственным языком.

Тысячелетнее развитие русской философии позволяет определить ее наиболее типичные черты. Довольно позднее появление философских систем (начиная лишь с В.С. Соловьева) сказалось на слабой разработанности в русской философии гносеологической проблематики. Критика рационалистической теории познания вызвала к жизни онтологизм – оригинальное учение, различные варианты которого пытались обосновать возможность выхода в процессе познания к бытию. Особый интерес у русских философов вызывали проблемы этики, религии (от философского осмысления религии до создания религиозно-философских учений), философской антропологии. Постоянно отечественные мыслители обращались к философскому постижению истории, что привело к появлению многообразных концепций, посвященных анализу исторического процесса (от христианских моделей всемирной истории до позитивистской теории многофакторности исторического развития и экономического материализма), теории исторического познания (методологии истории), комплексу проблем, связанных с соотношением истории и языка, истории и повествования и др. Многие русские философы обращались к религиозной интерпретации истории, что позволяет выделить историософию в качестве специфической черты русской

философии. Русская философия искала не только выход к бытию в онтологизме, но и в целом старалась быть ближе к жизни, к ее нуждам и интересам. Со второй половины XIX в. усиливается публицистическая направленность русской философии, сказывающаяся до сих пор и отчасти сдерживающая формализованное системотворчество. Не лишена философских притязаний и русская литература, лучшие произведения которой выражают гуманистические идеалы русской философии.

Научно-информационный ресурс содержит гипертекстовые версии тестов по истории русской философии, а также материалы историографических исследований. На сайте публикуются классические тексты по русской философии, начиная с эпохи средневековья и до начала XXI в. Помимо раздела «Библиотека», с подразделами «Источники» и «Исследования», на сайте имеются следующие рубрики: «События», «Персоналии», «Научные проекты», «Диссертации», «Материалы партнерских научных сообществ».

Информационный ресурс «Русская философия: история, источники, исследования» развивается и пополняется, содействуя формированию новых специалистов по истории русской философии, которые способны и к самостоятельной творческой деятельности, и к активной педагогической работе. Сайт осуществляет информационную поддержку научным мероприятиям (конференциям) по истории русской философии, в частности Международным чтениям по истории русской философии.

УДК 101:378.4
ББК 873(2)

ТРЕТЬИ МЕЖДУНАРОДНЫЕ ЧТЕНИЯ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ¹

В.В. ВОРОЧАЙ

Санкт-Петербургский государственный университет
Университетская наб., 7/9, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация
E-mail: veronika.vorochay@mail.ru

Предлагается обзор выступлений на Третьих международных чтениях по истории русской философии «Судьба русской философии в XXI столетии. К 25-летию кафедры истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета», которые состоялись 30–31 октября 2015 г. в Институте философии СПбГУ. В конференции приняли участие ведущие российские и зарубежные специалисты в области истории русской философии. Обсуждался широкий спектр проблем, связанных как с историей и особенностями развития русской философской мысли, так и с ее местом и ролью в современном мире.

¹ Работа выполнена в рамках НИР СПбГУ (23.38.328.2015).

**THE THIRD INTERNATIONAL CONFERENCE
ON THE HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY**

V.V.VOROCHAY

Saint Petersburg State University

7/9, Universitetskaya nab., Saint-Petersburg, 199034, Russian Federation

E-mail: veronikavorochay@mail.ru

The article is devoted to the review of the Third international conference on the history of Russian philosophy "The fate of Russian philosophy in the 21st century. To the 25th anniversary of the department of history of Russian philosophy in Saint Petersburg State University" which took place on October 30–31, 2015 at Institute of philosophy of SPbSU. The conference was attended by the leading Russian and foreign specialists in the field of history of Russian philosophy. They discussed a wide range of the problems connected with history and features of development of Russian philosophical thought as well as its place and role in the modern world.

30–31 октября 2015 г. в стенах Института философии Санкт-Петербургского государственного университета состоялись Третьи международные чтения по истории русской философии. Научное мероприятие было приурочено к 25-летию юбилею кафедры истории русской философии СПбГУ². В связи со значимостью события Чтения на этот раз носили название «Судьба русской философии в XXI столетии. К 25-летию кафедры истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета».

За прошедшие годы кафедра стала крупнейшим научно-исследовательским центром, опирающимся на богатое литературно-философское наследие и традиции изучения философии в Санкт-Петербургском (Ленинградском) университете. Благодаря исследованиям и преподавательской деятельности А.И. Введенского, Э.Л. Радлова, И.И. Лапшина, Н.О. Лосского, А.А. Галактионова, П.Ф. Никандрова и других сотрудников сложилась традиция изучения истории русской философии в Петербургском (Ленинградском) университете, что позволило в 1990 г. открыть кафедру истории русской философии. За четверть века своего существования кафедра, благодаря активной научной и педагогической деятельности своих сотрудников, внесла значительный вклад в изучение, развитие и популяризацию философии.

В последние годы кафедра проводит тематические Международные чтения по истории русской философии. Так, Чтения 2013 г. были посвящены С.Л. Франку³,

² См.: Ворочай В.В., Уяздовская Д.О. 25 лет кафедре истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета // Соловьевские исследования. 2015. Вып. 2 (46). С. 178–188 [1]; Малинов А.В. 25 лет кафедре истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 17: Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2015. Вып. 4. С. 171–174 [2].

³ См.: Малинов А.В., Овчинникова Е.А. Российско-германский семинар «Семен Людвигович Франк: немецкий контекст русской философии». Обзор конференции // Дискурсы этики. Альманах / под ред. В.Ю. Перова. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2013. Вып. 3(3). С. 95–102 [3]; Malinov A. Das russisch-deutsche Seminar «Simon Lüdwigowitsch Frank: der deutsche Kontext der russischen Philosophie» // SCRINIUM. Journal of Patrology, Critical Hagiography and Ecclesiastical History. Vol. 10. Piscataway, New Jersey: Gorgias Press, 2014. P. 528–532 [4].

Чтения 2014 г. – философской традиции, которая сложилась в Петербурге. Основная часть докладов этих Чтений была опубликована в виде статей в журналах «Мысль» и «Соловьёвские исследования»⁴. Соорганизатором конференции выступил «Соловьёвский семинар – Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва».

Члены организационного комитета Международных чтений по истории русской философии, прежде всего сотрудники кафедры истории русской философии, ставили своей задачей проведение масштабного мероприятия, способного привлечь большое количество представителей научной, политической, культурной, конфессиональной общественности для обсуждения актуальных проблем, стоящих перед русской философией, ее места и роли в современном мире. Особое внимание было уделено установлению новых и поддержанию прежних контактов между учеными в целях объединения усилий для дальнейшего плодотворного исследования и популяризации русской философии и культуры. Нужно отметить, что для участия в конференции поступило более сотни заявок от ученых из разных городов России (Санкт-Петербург, Москва, Екатеринбург, Пермь, Омск, Барнаул, Казань, Арзамас и др.) и других стран (Украина, Беларусь, Латвия, Польша, Словакия, Чехия, Австрия, Италия, Германия, США). Всего во время проведения чтений было прочитано 72 доклада, большинство из которых опубликованы в состоящем из двух частей 27 выпуске журнала «Вече»⁵.

Конференция началась утром 30 октября со ставшей уже традиционной акции «Вспоминая философский пароход». Ежегодно на набережной лейтенанта Шмидта, откуда осенью 1922 г. из Советской России в Германию на двух пароходах были высланы выдающиеся представители русской интеллигенции, собираются преподаватели и студенты Института философии, чтобы возложить цветы к мемориальному камню, специально установленному в память о тех трагических событиях. По окончании церемонии участники конференции переместились в здание Института философии (Менделеевская линия, дом 5).

Пленарное заседание открылось с приветственных слов директора Института философии Санкт-Петербургского университета С.И. Дудника и заведующего кафедрой истории русской философии А.Ф. Замалева. Затем последовали пленарные доклады, сопровождаемые вопросами и дискуссиями.

Интересные идеи в докладе «О мировом значении русской философии» представил доктор философских наук И.И. Евлампиев (г. Санкт-Петербург). Обличив ложность пути, по которому идет западная цивилизация (эмпиризм, отрицание своего культурного прошлого, падение философской культуры и пр.), он указал на важнейшую роль русской философии сегодня, долгое время учившейся у западной, впитавшей в себя ее глубокое мистическое содержание, но миновавшей тот цивилизационный тупик, в который зашел Запад.

⁴ См.: Мысль. Журнал Петербургского философского общества. СПб., 2014. Вып. 16 [5]; Соловьёвские исследования. 2015. № 2 (46) [6].

⁵ См.: Вече. Журнал русской философии и культуры. СПб., 2015. Вып. 27. Ч. I [7]; Вече. Журнал русской философии и культуры. СПб., 2015. Вып. 27. Ч. II [8].

Сразу несколько докладчиков посвятили свои сообщения теме современных исследований и популяризации русской философии за рубежом: в Польше (доктор философии Т. Оболевич (г. Краков, Польша)), в Германии (доктор философских наук М.Е. Соболева (г. Клагенфурт, Австрия)), в Италии (доктор философских наук Д. Стейла (г. Турин, Италия)), в Чехии (доктор философии Л. Налдониова (г. Острава, Чехия)). О влиянии Н.О. Лосского на словацкую философию был сделан доклад доктора философских наук З. Плашиенковой (г. Братислава, Словакия). В своем исследовании она пришла к выводу о том, что активная публицистическая и педагогическая деятельность Н.О. Лосского в Братиславе, связанная, прежде всего, с разработкой интуитивно-реалистического подхода в теории познания, вызвала полемику среди словацких философов, стимулировав тем самым дальнейшие философские поиски. К теме международного сотрудничества в области исследования русской философии обратились и редакторы журнала «Соловьевские исследования» – доктор философских наук М.В. Максимов и кандидат философских наук Л.М. Максимова (г. Иваново). Поведая о деятельности журнала в целом, докладчики сделали акцент на открытости издания не только для российских, но и для европейских авторов, отметили постепенное формирование международной редакционной коллегии журнала, что способствует успешному профессиональному диалогу и свидетельствует о заинтересованности зарубежных специалистов в изучении русской философии и культуры.

Актуальная тема была поднята доктором философских наук В.В. Кравченко (г. Москва) в докладе «Русская философия на путях интердисциплинарного синтеза». Основная идея сообщения сводилась к тому, что сегодня в мире все больше чувствуется необходимость не в противостоянии, а в сближении, соединении религиозной веры и научного знания на основе философии. Такой синтез означает новую ступень в духовном развитии человечества. В.В. Кравченко подчеркнула, что критику борьбы веры и разума уже давно начали русские религиозно-философские мыслители (прежде всего, В.С. Соловьев) и именно их идеи о необходимости соединения религиозной веры, научного знания и философии могут способствовать решению многих проблем, с которыми сталкивается современная цивилизация. Все это указывает как на значение, так и на актуальность русской философии сегодня.

По завершении пленарного заседания на третьем этаже Института философии состоялось торжественное открытие портретов Н.О. Лосского и Л.П. Карсавина, выдающихся мыслителей, преподававших в Петербургском университете. Хочется отметить, что осенью 2013 г. (тогда еще на философском факультете) были открыты портреты В.С. Соловьева и С.Л. Франка⁶. Со временем галерею портретов русских мыслителей планируется расширить и дополнить портретами других замечательных русских философов. На этом первый день Международных чтений был завершен.

⁶ См.: Малинов А.В. Галерея выдающихся философов на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. СПб., 2014. Вып. 16. С. 184–189 [8].

На следующий день, 31 октября, в рамках конференции были предусмотрены несколько секций, тематика которых отличалась большим разнообразием.

На секции «Русская философская мысль в контексте мировой философии» участники обсуждали комплекс проблем, связанных с местом и ролью русской философии в современном мире, внешними и внутренними причинами ее формирования и развития, взаимодействием русской философской мысли с мировой и др. Так, доктор философских наук О.Б. Ионайтис (г. Екатеринбург) выступила с докладом «Традиции византийского неоплатонизма в переводных текстах средневековой Руси», озвучив мысль о том, что отечественная средневековая философия формировалась путем усвоения и переосмысления философских концепций Византии, в частности идей неоплатонизма. Перестать игнорировать опыт русской мысли, вернуть в образование философскую основу призвал в своем докладе «Мироориентирующая функция русской философии в современном культурно-образовательном пространстве» кандидат филологических наук А.А. Антипов (г. Санкт-Петербург). Вслед за ним о необходимости преподавания курса русской философии в вузах, но уже в украинских, высказалась кандидат философских наук В.В. Макогонова (г. Днепрпетровск, Украина) в докладе под названием «“История русской философии” в системе украинского философского образования».

На секции «Русская философия и литература» главным предметом обсуждения стал литературоцентризм русской философии и культуры. В частности, доктор философских наук А.И. Бродский (г. Санкт-Петербург) прочитал интереснейший доклад о том, как эпоха романтизма породила идеологию мессианства, которая в свою очередь способствовала развитию национального сознания у разных народов. А его коллега из Украины, доктор философских наук М.Ю. Савельева (г. Киев), посвятила свое исследование тому, как представители русского символизма (в первую очередь Д.С. Мережковский) развивали учение Ницше о сверхчеловеке, при этом полностью переосмысливая и переоценивая его, придавая ему религиозный характер, что нашло отражение в идеях «нового религиозного сознания». В это же время работала секция «Петербургский текст русской философии», участниками которой были молодые ученые, аспиранты и студенты. Они обсуждали такие актуальные и важные социально-философские вопросы, как историческая дилемма либерализма и консерватизма, понимание идентичности в русской и западноевропейской философиях, проблема правового нигилизма и формирования настоящего гражданского общества в России и др.

После обеденного перерыва начала свою работу секция «Русская философия: персоналии, методология». Все доклады представляли собой результаты исследований философских воззрений различных русских мыслителей. Здесь обсуждались и предпосылки интуитивизма Н. Лосского (доктор философских наук В.В. Лимонченко (г. Дрогобыч, Украина)), и эротология Н. Бердяева (кандидат философских наук Н.В. Шелковая (г. Харьков, Украина)), и антропомистические идеи С.Л. Франка (доктор философских наук Л.И. Мозговой (г. Славянск, Украина)), и «Трагедия философии» С.Н. Булгакова (доктор философских наук В.И. Коротких (г. Елец)), и другие.

И наконец, вопросы, связанные с философией истории, обсуждались на секции «Русская философия: философия истории и историографии». Доктором философских наук Е.Е. Михайловой (г. Тверь) был подготовлен доклад на тему «Особенности философии истории русского позитивизма». Не отрицая, что российский вариант позитивизма формировался под влиянием западноевропейской мысли, Е.Е. Михайлова, тем не менее, сконцентрировалась на специфике русского позитивизма, развивавшегося и формировавшегося в совершенно иных культурно-исторических условиях. Она пришла к выводу, что русские позитивисты рассматривали проблемы социокультурного развития не только как познавательный ресурс, но и как символическую борьбу за идентичность. Отдельные выступления были посвящены видению русскими мыслителями всеобщей истории и философии истории: доклады «Философия истории П.Н. Милюкова» доктора исторических наук О.К. Павловой (г. Санкт-Петербург), «Философия истории Т.Н. Грановского» доктора философских наук Н.И. Безлепкина (г. Санкт-Петербург), «В.О. Ключевский как историк и философ русской культуры» доктора исторических наук В.М. Соловьева (г. Москва), «Современный кризис и утрата библейского мышления. Прот. Г. Флоровский и архиеп. Дмитрий (Вознесенский) о понимании истории и современности через призму Божественного Откровения» кандидата философских наук Н.А. Чупахиной (г. Санкт-Петербург).

Юбилей, которому были посвящены Третьи международные чтения, – это не только подведение итогов, поздравления, встреча друзей и коллег, но и возможность обсудить планы дальнейшего сотрудничества. Так, на сентябрь 2016 г. намечено проведение Четвертых международных чтений по истории русской философии, тематика которых – «Российско-японский философский диалог».

Список литературы

1. Ворочай В.В., Уяздовская Д.О. 25 лет кафедре истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета // Соловьевские исследования. 2015. Вып. 2(46). С. 178–188.
2. Малинов А.В. 25 лет кафедре истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 17: Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. СПб., 2015. Вып. 4. С. 171–174.
3. Малинов А.В., Овчинникова Е.А. Российско-германский семинар «Семен Людвигович Франк: немецкий контекст русской философии». Обзор конференции // Дискурсы этики. Альманах / под ред. В.Ю. Перова. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2013. Вып. 3 (3). С. 95–102.
4. Malinov A. Das russisch-deutsche Seminar «Simon Lüdwigowitsch Frank: der deutsche Kontext der russischen Philosophie» // SCRINIUM. Journal of Patrology, Critical Hagiography and Ecclesiastical History. Vol. 10. Piscataway, New Jersey: Gorgias Press, 2014. P. 528–532.
5. Мысль. Журнал Петербургского философского общества. СПб., 2014. Вып. 16. 210 с.
6. Соловьевские исследования. 2015. Вып. 2 (46). 203 с.
7. Вече. Журнал русской философии и культуры. СПб., 2015. Вып. 27 Ч. I. 322 с.
8. Вече. Журнал русской философии и культуры. СПб., 2015. Вып. 27 Ч. II. 327 с.
9. Малинов А.В. Галерея выдающихся философов на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. СПб., 2014. Вып. 16. С. 184–189.

Reference

1. Vorochay, V.V., Uyazdovskaya, D.O. 25 let kafedre istorii russkoy filosofii Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta [25TH anniversary of the Department of History of Russian Philosophy, St. Petersburg State University], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2015, issue 2(46), pp. 178–188.
2. Malinov, A.V. 25 let kafedre istorii russkoy filosofii Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta [25TH anniversary of the Department of History of Russian Philosophy, St. Petersburg State University], in *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Ser. 17: Filosofiya. Konfliktologiya. Kul'turologiya. Religiovedenie*, 2015, issue 4, pp. 171–174.
3. Malinov, A.V., Ovchinnikova, E.A. Rossiysko-germanskii seminar «Semen Lyudvigovich Frank: nemetskiy kontekst russkoy filosofii». Obzor konferentsii [Russian-German seminar «Semyon Ludvigovich Frank: the German context of Russian philosophy». The review of the conference] in *Diskursy etiki. Al'manakh* [Almanac «Discourses of Ethics»], Saint Petersburg: Izdatel'stvo Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii, 2013, issue 3(3), pp. 95–102.
4. Malinov, A. Das russisch-deutsche Seminar «Simon Lüdwigowitsch Frank: der deutsche Kontext der russischen Philosophie». SCRINIUM. Journal of Patrology, Critical Hagiography and Ecclesiastical History. Vol. 10. Piscataway, New Jersey: Gorgias Press, 2014, pp. 528–532.
5. Mysl': *Zhurnal Peterburgskogo filosofskogo obshchestva* [«Thought». The journal of Saint-Petersburg Philosophical Society], Saint Petersburg, 2014, issue 16. 210 p.
6. *Solov'evskie issledovaniya* [Solovyov studies], 2015, issue 2 (46). 203 p.
7. *Veche. Zhurnal russkoy filosofii i kul'tury* [Veche. Journal of Russian philosophy and culture], Saint Petersburg, 2015, issue 27, ch. I. 322 p.
8. *Veche. Zhurnal russkoy filosofii i kul'tury* [Veche. Journal of Russian philosophy and culture], Saint Petersburg, 2015, issue 27, ch. II. 327 p.
9. Malinov, A.V. Galereya vydayushchikhsya filosofov na filosofskom fakul'tete Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta [Gallery of eminent philosophers at the philosophy faculty of St. Petersburg state University], in *Mysl': Zhurnal Peterburgskogo filosofskogo obshchestva* [«Thought». The journal of Saint-Petersburg Philosophical Society], 2014, issue 16, pp. 184–189.

ПОЗДРАВЛЕНИЯ ЮБИЛЯРАМ

К 80-ЛЕТИЮ АЛЕКСАНДРА АЛЕКСАНДРОВИЧА ЕРМИЧЕВА

14 сентября исполнилось 80 лет Александру Александровичу Ермичеву – доктору философских наук, профессору, выдающемуся историку философии, талантливому педагогу и организатору науки, автору оригинальной концепции становления и развития русской философии, изложенной в работе «Русская философия как целое. Опыт историко-систематического построения».

Имя Александра Александровича хорошо известно не только в северной столице, где он на протяжении многих лет преподавал историю русской философии в Санкт-Петербургском (Ленинградском) университете, а в настоящее время – в Русской христианской гуманитарной академии, но и во всех регионах России, и во многих странах, где существуют научные центры и работают специалисты, изучающие русскую философию и культуру.

Александр Александрович – один из основателей широко известной как в России, так и за рубежом серии книг «Русский путь. Pro et contra», издаваемой Русской христианской гуманитарной академией, издатель и комментатор сочинений Н.А. Бердяева, Ф.А. Степуна, С.Л. Франка, П.Я. Чаадаева, В.Ф. Эрн, Б.В. Яковенко и др.

Работы Александра Александровича – незаменимое подспорье в историко-философских штудиях как для начинающего исследователя, так и для зрелого ученого и философа. На письменном столе историка русской философии и редактора философского журнала в качестве настольных книг – его публикации библиографических указателей статей, заметок и рецензий философского содержания, опубликованных в периодических изданиях духовных и светских учебных заведений и научных обществ России и русского зарубежья. Эти книги востребованы в повседневной работе, умножая усилия исследователя и расширяя его культурный и научный кругозор. Через них Александр Александрович присутствует в жизни практически каждого, кто связал свою научную деятельность с исследованием истории русской философии.

Но Александр Александрович – инициатор и непосредственного общения, без которого немислима современная русская философия. Он – организатор и руководитель историко-методологического семинара «Русская мысль», много лет существующего в РХГА. Так же, как ивановский Соловьевский семинар, костромской центр исследований наследия П.А. Флоренского и В.В. Розанова, московский семинар «Русская философия» в «Доме А.Ф. Лосева», он продолжает традиции публичного философского дискурса Религиозно-философских обществ Москвы, Санкт-Петербурга и Киева, существовавших в начале XX века.

С юбилеем, дорогой Александр Александрович! Желаем Вам новых творческих успехов, здоровья и благополучия.

М. Максимов,
гл. редактор журнала «Соловьевские исследования»

К 60-ЛЕТИЮ ИГОРЯ ИВАНОВИЧА ЕВЛАМПИЕВА

4 октября 2016 г. исполнилось 60 лет Игорю Ивановичу Евлампиеву – доктору философских наук, профессору Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, члену редколлегии журнала «Соловьёвские исследования», члену оргкомитета Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва – Соловьёвского семинара.

Игорь Иванович – один из крупнейших специалистов по истории русской и европейской философии, автор монографий, посвященных вопросам метафизики человека в русской и западноевропейской философии конца XIX – начала XX века, учебников по истории русской и европейской философии, книг и статей, посвященных русским философам и писателям – П.Я. Чаадаеву, А.С. Хомякову, Б.Н. Чичерину, И.А. Ильину, Е.Н. Трубецкому, С.Н. Булгакову, С.Л. Франку, Л.И. Шестову, А. Бергсону, Э. Кассиреру и др. Многогранная творческая одаренность Игоря Ивановича нашла отражение в его работах, посвященных художественной философии Федора Достоевского и Андрея Тарковского.

Работы Игоря Ивановича широко известны как в России, так и за рубежом: он – приглашенный докладчик на авторитетных международных конгрессах и конференциях по славистике и русской философии и культуре в Италии, Бразилии, Соединенных Штатах Америки, Японии и других странах.

Игорь Иванович – активный участник и член оргкомитета Соловьёвского семинара, включившийся в его работу в первые годы существования научного центра. Приезды Игоря Ивановича в Иваново и его доклады на конференциях – всегда значительное событие. Полемически заостренные, будоражащие мысль и предлагающие новый взгляд на, казалось бы, давно решенные историко-философские проблемы, его выступления вызывают неизменный интерес у коллег.

Невозможно не отметить работу Игоря Ивановича в редколлегии «Соловьёвских исследований». Как рецензент и научный редактор статей, поступающих в редакцию журнала, он предельно внимателен и доброжелателен по отношению к авторам и тексту, а исчерпывающий анализ, содержащийся в его отзывах и рецензиях, – существенная поддержка и помощь в дальнейшей исследовательской работе. Мы благодарны Игорю Ивановичу за его честное и ответственное отношение к делу.

От всей души поздравляем Вас, дорогой Игорь Иванович, с юбилеем!

Желаем Вам здоровья и успехов, новых книг, новых идей и научных дискуссий, выводящих русскую философскую мысль на новые рубежи.

М. Максимов,
гл. редактор журнала «Соловьёвские исследования»

НАШИ АВТОРЫ

- Роцинский**
Станислав Борисович д-р филос. наук, профессор кафедры философии Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ,
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: rotsinsky@bk.ru
- Дзема**
Алексей Игоревич канд. филос. наук, доцент кафедры общеправовых и гуманитарных дисциплин Новороссийского филиала Московского гуманитарно-экономического института,
г. Новороссийск, Российская Федерация.
E-mail: alexei.dzema@yandex.ru
- Козловская**
Наталья Витальевна канд. филол. наук, доцент, старший научный сотрудник Словарного сектора Института лингвистических исследований Российской академии наук,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: saga@kodeks.com
- Сергеева**
Елена Владимировна д-р филол. наук, профессор кафедры русского языка Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: elena.v.sergeeva@gmail.com
- Мелих**
Юлия Биляловна д-р филос. наук, профессор кафедры философии естественных факультетов философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: yuliamelikh@yahoo.com
- Данилова**
Ирина Леонидовна д-р филос. наук, профессор отдела преподавания русского языка Центра преподавания языков,
г. Гетеборг, Швеция.
E-mail: Irina.danilova@educ.goteborg.se
- Димитрова**
Нина Ивановна д-р филос. наук, профессор Института исследования обществ и знаний Болгарской Академии наук,
г. София, Болгария.
E-mail: ninaivdimitrova@abv.bg
- Назарова**
Оксана Александровна доктор философии Высшей школы философии,
г. Мюнхен, Германия.
E-mail: ap-image@mail.ru

- Рычков**
Александр Леонидович
старший научный сотрудник Научно-исследовательского центра религиозной литературы и изданий Русского зарубежья Всероссийской государственной библиотеки иностранной литературы имени М.И. Рудомино,
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: vp102243@list.ru
- Моисеев**
Вячеслав Иванович
д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии, биомедицинской этики и гуманитарных наук Московского государственного медико-стоматологического университета имени А.И. Евдокимова,
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: vimovim@gmail.com
- Ермичев**
Александр Александрович
д-р филос. наук, профессор кафедры философии Русской христианской гуманитарной академии,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: ozo.rchga@gmail.com
- Бердникова**
Александра Юрьевна
аспирант кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова,
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: alexser015@yandex.ru
- Гарциано**
Светлана
д-р филол. наук, доцент кафедры славянских языков, директор Дома языков Лионского Университета имени Жана Мулена,
г. Лион, Франция.
E-mail: svetlanagarziano@univ-lyon3.fr
- Артамошкина**
Людмила Егоровна
д-р филос. наук, доцент кафедры культурологии, философии культуры и эстетики Института философии Санкт-Петербургского государственного университета,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: le.artspb@gmail.com

Максимов

Михаил Викторович

д-р филос. наук, профессор кафедры истории и философии Ивановского государственного энергетического университета, гл. редактор журнала «Соловьёвские исследования», г. Иваново, Российская Федерация.
E-mail: mvmaximov@yandex.ru

Малинов

Алексей Валерьевич

д-р филос. наук, профессор кафедры русской философии и культуры Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: a.v.malinov@gmail.com

Ворочай

Вероника Валерьевна

выпускница кафедры истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета (2015), г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: veronikavorochay@mail.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

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

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

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, Максимову 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 отзывы 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 200 до 250 слов (1500–1800 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.).

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://solovyov-studies.ispu.ru> и на странице журнала на сайте ИГЭУ: <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 объемом 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 ; mvmaximov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2016. Вып. 3(51)

Редактор С.М. Коткова
Компьютерная верстка и макетирование
Н.В. Королева

Обложка А. Лебедев

Регистрационный номер ПИ N ФС77-64667 от 22.01.16 г.

Подписано в печать 20.09.2016. Формат 70x100 1/16.
Печать плоская. Усл. печ. л. 15,27. Уч.-изд. л. 15,88.
Тираж 350 экз. Заказ №

ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»,
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39.