

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Выпуск 1 (29) 2011

Соловьёвские исследования. Вып. 1 (29) 2011

Журнал издаётся с 2001 года

ISSN 2076-9210

Редакционная коллегия:

М.В. Максимов, д-р филос. наук (главный редактор, г. Иваново),
А.П. Козырев, канд. филос. наук (зам. гл. редактора, г. Москва)

Е.М. Амелина, д-р филос. наук (г. Москва),
А.В. Брагин, д-р филос. наук (г. Иваново),
Н.И. Димитрова, д-р филос. наук (Болгария),
И.И. Евлампиев, д-р филос. наук (г. Санкт-Петербург),
К.Л. Ерофеева, д-р филос. наук (г. Иваново),
О.Б. Куликова, канд. филос. наук (г. Иваново),
Н.В. Котрелев (г. Москва),
Я. Красицки, д-р филос. наук (Польша),
Л.М. Максимова, канд. филос. наук (г. Иваново),
Б.В. Межуев, канд. филос. наук (г. Москва),
В.В. Михайлов, канд. филос. наук (г. Москва),
В.И. Моисеев, д-р филос. наук (г. Москва),
М.И. Ненашев, д-р филос. наук (г. Киров),
Е.А. Прибыткова, канд. юрид. наук (Германия),
С.Б. Роцинский, д-р филос. наук (г. Москва),
В.В. Сербиненко, д-р филос. наук (г. Москва)

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>

Решением Президиума Высшей аттестационной комиссии Российской Федерации Журнал «Соловьёвские исследования» включён в «Перечень российских рецензируемых научных журналов», в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук (редакция Списка от 22 октября 2010 г.)

- © М.В. Максимов, составление, 2010
- © Авторы статей, 2010
- © Ивановский государственный энергетический университет, 2010

СОДЕРЖАНИЕ

К 200-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ВИССАРИОНА ГРИГОРЬЕВИЧА БЕЛИНСКОГО

Ермичев А.А. Вл. Соловьёв о Белинском.....4

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Межуев Б.В. Новое о магистерском диспуте Вл. Соловьёва
24-го ноября 1874 года.....14

Buller A. Почему философия Владимира Соловьёва была чужда
русской революционной интеллигенции.....25

Шапошников В.А. Путь П.А. Флоренского в Церковь.....36

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Коротков В.Е. Социокультурный подход
в историко-философском исследовании.....50

Скороходова Т.Г. Соловьёвская траектория в востоковедной
науке: индологические труды о. Александра Меня.....62

К ЮБИЛЕЮ НИКОЛАЯ ВСЕВОЛОДОВИЧА КОТРЕЛЕВА

Николаю Всеволодовичу Котрелеву 70 лет.....77

Интервью с Николаем Всеволодовичем Котрелевым.....77

Список основных трудов Н.В. Котрелева.....90

Дзуцева Н.В. «Вечная женственность» Вл. Соловьёва в эстетико-
философском дискурсе Вяч. Иванова.....93

Федотова С.В. Дискурс оправдания: Вл. Соловьёв и Вяч. Иванов.....99

Баранова Е.П. «Дантовско-соловьёвский код» в ранних поэмах
Вяч. Иванова («Сфинкс», «Врата», «Миры возможного»).....111

ПУБЛИКАЦИИ

Забывтый Соловьёв: Поэзия В.С. Соловьёва в русской музыке.
Часть 3. Публикация М.В. Максимова.....117

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Евлампиев И.И. Возвращение империи.

Рец. на: Владимир Кантор. Санкт-Петербург: Российская империя
против российского хаоса. К проблеме имперского сознания
в России. М.: РОССПЭН, 2007; 2009. 542 с.136

Межуев Б.В. Рец на: Джонатан Саттон. Религиозная
философия Владимира Соловьёва. На пути к переосмыслению.
Перевод с английского Ю. Вестеля, В. Верлоки, Д. Морозовой.
Киев: «ДУХ І ЛІТЕРА», 2008. 304 с.144

Межуев Б.В. Рец на: Н.Н. Страхов в диалогах с современниками.
Философия как культура понимания / С.М. Климова,
Е.А. Антонов, Н.П. Ильин и др. – СПб.: Алетейя, 2010. – 208 с.146

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Нижников С.А. Русская и европейская философия в Словакии.....149

НАШИ АВТОРЫ.....156

О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....158

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ.....158

К 200-ЛЕТИЮ ВИССАРИОНА ГРИГОРЬЕВИЧА БЕЛИНСКОГО

30 мая 2011 г. исполняется 200 лет со дня рождения Виссариона Григорьевича Белинского – выдающегося русского мыслителя, литературного критика и публициста, чьё имя, как отмечал И.С. Аксаков, было «известно каждому сколько-нибудь мыслящему юноше». Творчество В.Г.Белинского было ответом на насущные потребности русского общества и оказало существенное влияние на развитие отечественной литературы, философской и общественной мысли.

Ниже мы публикуем статью проф. А.А. Ермичева, посвященную отношению В.С. Соловьёва к творчеству и личности В.Г. Белинского, а также обнаруженные им газетные публикации 1898 г., проливающие новый свет на понимание данного вопроса.

УДК 140.8:316.344.32
ББК 873(2)

А.А. ЕРМИЧЕВ

Русская христианская гуманитарная академия,
г. Санкт-Петербург

В.Л. СОЛОВЬЁВ О БЕЛИНСКОМ

Публикуются малоизвестные материалы из Санкт-Петербургских газет с изложением речи В.С. Соловьёва о Белинском, которая была произнесена на заседании Петербургского Философского общества 11 октября 1898 г. Называя Белинского «мужем желаний», человеком, любимым Богом, Соловьёв высоко оценивает его значимость для русского общества.

Partly materials of St. Petersburg newspapers with the summary of V.Solovyov's speech about V. Belinsky are proposed. This speech was made at the session of St. Petersburg Philosophical Society in October, 11, 1898. Having called Belinsky «the man beloved by God», Solovyov greatly esteems his significance for the Russian society.

Ключевые слова: В.С. Соловьёв, Г.В. Белинский, мировоззрение интеллигенции, «Вехи», речь Соловьёва, эсхатология, активизм Соловьёва и Белинского, зло.

Key words: V. Solovyov, V. Belinsky, worldview of intelligentsia, «Vekhi», Solovyov's speech, eschatology, Solovyov and Belinsky's activism, evil.

Упоминания имени В.Г. Белинского в сочинениях В.С. Соловьёва очень редки. В статьях для словаря Брокгауза – Эфрона он охарактеризовал Белинского как выразителя гуманитарного западничества (статья «Западники, западничество»), одного из тех, кто проникся гегельянством («Гегельянская школа»)¹. В статье 1888 г. «Россия и Европа» Соловьёв, довольно зло отозвавшись о русской философии по существу, всё-таки дал абрис её развития с 30–40-х и до 60-х гг. XX в. В начальные десятилетия этого времени он отмечает «философское движение избранных умов», которое, увы, окончилось для философии «ровно ничем». «Мысль наша в эту эпоху несомненно отличалась чисто

философским характером, но она не выразилась ни в каком философском труде»². В этом контексте упомянуто «пламенное увлечение гегельянством» Белинского. Соловьёв сожалеет, что критик перешёл от немецкой философии к французскому социализму. Более радикально – в сторону социальной практики – путь Белинского продолжили его друзья – А.И. Герцен и М.А. Бакунин. Вот, собственно, и всё главное, что мы найдём в собрании сочинений Соловьёва о Белинском.

А это очень мало. Объективное значение Белинского для русской жизни превосходит содержание заметок Соловьёва. Впрочем, известно также, что помимо этих заметок на одном из заседаний Философского общества при Петербургском университете в 1898 г. он произнёс большую речь о Белинском³. В ней прямо, а не между прочим, как раньше, был дан целостный образ одного из выдающихся деятелей русской культуры. Собственно текст выступления Соловьёва, по-видимому, не сохранился. Зато, к счастью, имеются газетные изложения этой речи. Петербургская газета «Новости» (полное название «Новости и биржевая газета») в номере 281 от 12 октября 1898 г. дала такой материал под названием «Поминки по Белинском в «Философском обществе»». Суворинское «Новое время» (№ 8128 от 12 октября) предложило информацию «В Философском обществе». Без какого-либо заголовка «Санкт-Петербургские ведомости» (№ 280 от 12 октября) в разделе «Хроника» дают отчёт о том же заседании. Заметки трёх петербургских газет значительно дополняют соловьевскую характеристику Белинского, который ранее выступал у него только в роли западника и увлечённого гегельянца.

В посмертной судьбе Белинского 1898 год (когда и состоялось выступление Соловьёва) был особенным. Исполнилось 50 лет со дня его мученической кончины, и по городам и весям России прошла волна мероприятий, посвящённых памяти В.Г. Белинского. В венгеровском «Источнике словаря русских писателей» приведён огромный список книжной, журнальной и газетной литературы, отразившей масштабы и порядок этих мероприятий. Все считали нужным и приятным почтить его память. Даже власть, даже церковь не могла не принять участия в соответствующих собраниях и заседаниях, а газеты зорко отслеживали любую «нелойальность» в отношении «неистового Виссариона», беспощадно настигая виновников карающей дланью общественного мнения.

Всё это было крайне симптоматично. Эти чествования показали, что в России окреп некий устойчивый тип мировоззрения, претендующий на монопольное положение в общественном сознании. В сборнике «Вехи» (1909 г.) оно получило имя «интеллигентского», а вождями его были названы Белинский, Добролюбов, Чернышевский, Писарев, Лавров и Михайловский. Глубинное содержание интеллигентского мировоззрения было образовано гуманизмом, сциентизмом, атеизмом и социализмом, которым была придана внешняя форма политического радикализма.

Известно, что к носителям такого сознания Соловьёв относился с безусловным сочувствием и тогда же – с глубочайшим состраданием, сожалея о том, что они не смогли найти правильного, то есть философского и христианского, обоснования и оправдания своих благородных целей. Иногда он полагал возмож-

ным возвысить их дела: «Дух Христов действует через неверующих в него»⁴. Оттого у Соловьёва и не могло не быть интереса к Белинскому, воспоминания Л.М. Лопатина⁵ и И.И. Янжула⁶ свидетельствовали об этом. Но когда обнаружился прямой повод выразить своё отношение к «неистовому Виссариону», то Соловьёв выполнил свою задачу превосходно. Часто обращаясь к библейским образам и сюжетам, он и в этот раз именует Белинского «мужем желаний». «Мужем желаний», человеком, достойным любви бога (а именно так истолковывают это выражение православные библеисты), в Ветхом завете назван пророк Даниил, который сокрушался о судьбе своего народа и молил Господа за него⁷.

В такой высокой оценке роли Белинского для русского общества в 1898 году сошлись все: и противник революции В.С. Соловьёв и революционеры П.Л. Лавров и П.А. Кропоткин⁸.

Для самого Соловьёва конец 90-х годов был тягостным. Если раньше он воспринимал зло как недостаток добра, недостаток, исчезающий с ростом добра, то теперь у него зло становится реальной силой. Представьте себе, что как раз в год торжества идей Белинского (в 1898 год от Рождества Христова) тревожному сознанию Соловьёва является черт – воплощение злой силы, эсхатологические и апокалиптические настроения всё сильнее овладевают Соловьёвым. «Три разговора» стали памятником этих перемен: «Наступающий конец мира веет мне в лицо каким-то явственным, хоть неуловимым дуновением, – как путник, приближающийся к морю, чувствует морской воздух прежде, чем увидит море»⁹. Но даже эти перемены не ослабили деятельного, активного тонуса религиозной философии Соловьёва («<...> И до полуночи неробкими шагами всё буду я идти к желанным берегам...» или «но и в цепях должны свершить тот круг, что боги очертили нам»), а сделали ее еще более активной и выразительной. Имея в виду неизменный активизм Соловьёва, пожалуй, можно согласиться с К.В. Мочульским, написавшим, что «<...> Эсхатология Соловьёва – не от отчаяния и уныния: она принимает трагедию мировой истории, пришествие Антихриста и Апокалипсис, но принимает не как всеобщую гибель, а как смысл мира и путь к спасению»¹⁰.

Таковы некоторые контексты речи В.С. Соловьёва о Белинском, которые не прослеживаются по газетным отчётам. Завершим заметку о публикациях петербургских газет одним фрагментом из воспоминаний Н.А. Макшеевой¹¹. В них мы обнаружим такие детали выступления Соловьёва, которые ускользнули от внимания столичных репортёров.

«Осенью 1898 года я опять слушала Вл. С. в Философском обществе: он читал о Белинском, память которого чествовалась весною того года. Обрисовав вкратце гуманитарную роль этого праведника, Вл. С. поставил ему в укор некоторую непоследовательность. Этот “муж желаний”, проповедник гуманности и жизненного христианства не развил своих философских воззрений до настоящей веры. А себя Вл. С. упрекнул за то, что в прежние годы, увлекаясь не разрешимым пока вопросом о соединении церквей, он упускал из виду более насущные интересы современности, которым служил Белинский. Это было как бы публичное покаяние общественного деятеля, вернувшегося к жизненной деятельности. “*Mea culpa, mea maxima culpa!*”¹² – восклицал он. Ещё и те-

перь многое из чаяний Белинского осталось неисполненным, и заветы его для нас должны быть святы. Осуществление их не обходится без жертв, но надо стремиться к тому, чтобы благо родины достигалось с наименьшим их количеством и с наибольшей полнотой.

Свою беседу Вл. С. закончил обращением к русскому обществу с пожеланием, чтобы оно не остановилось на своём равнодушии к религии. “Бог даст, – говорил он, – настанет время, когда истинная вера в Бога живого осенит, одухотворит и нашу родную землю”. Вспоминая людей 40-х годов, Вл.С. коснулся Герцена, упрекнув его за эмиграцию, за жизнь вне родины. Сопоставив жизненную драму Платона с художественной – Шекспира, философ отдал предпочтение, по внутренней правде и полноте, первой, приведя слова покойного Фета: “Друг мой, поверьте, самый великий поэт и драматург есть Господь Бог”».

Ниже приведём три отчёта петербургских газет о речи В.С. Соловьёва.

Поминки по В.Г. Белинском в «Философском обществе»

Эти поминки справлялись сегодня речью нашего известного философа В.С. Соловьёва «Философские воззрения Белинского». Впрочем, по остроумному замечанию лектора, это оглавление составляет скорее благочестивое желание секретаря общества, чем действительное намерение его, так как, хотя у Белинского и были философские воззрения гегельянского характера, но не они составляли сущность его жизненных интересов, а то, что он сам называл *пафосом* своей душевной жизни и литературной деятельности. Определить сущность этого пафоса, проследить, чем жива ещё наша связь с Белинским, что он и его единомышленники завещали нам и что от нас требуется для исполнения ещё не выполненной части этого завета, – такова программа речи В.С. Соловьёва.

Люди, отмеченные историею всемирною или национальною, как двигавшие её к лучшему, бывают трёх родов; во-первых, мыслители, которые сами прямого движения истории не сообщают, но дают ей хотя косвенные, но иногда могучие толчки. Та или иная отрасль философии не представляет сама по себе живой общественной силы, но даст таким силам их содержание или идеальную пищу. Великие люди другого рода – герои не мысли, а прямого действия, сами двигают человечество к заранее намеченной цели; поняв, что хорошо и нужно для людей в их время, они направляют все усилия к немедленному практическому удовлетворению этой потребности. Ярким выражением этого типа является Петр Великий. Но редко мысль о лучшем и должном скоро находит могучую и властную волю для своего воплощения. Обыкновенно это воплощение готовится долгою собирательною работою. Поэтому ещё неизвестно, кто важнее: те-ли, которые яснее других видят, что именно должно быть сделано, или те, которые сильнее и горячее других *желают*, чтобы должное было сделано. Белинский, конечно, принадлежал к последним. Более впечатлительный, чем пронизательный в вопросах теоретических, он обладал редким чутьём в вопросах общественного добра и всеми силами, всем жаром своей души привязался к тому, что считал нужным для этого добра. Белинско-

го называют обыкновенно «Неистовым Роландом», но скорее ему следовало бы дать обозначение *мужа желаний*. То, что должно было желаться всеми его русскими современниками, но чего многие совсем не желали, другие желали слабо и холодно и даже лучшие – *недостаточно* сильно, того он желал всюю полною души, всем жаром. Но и прежде, чем Белинским понял, что нужно для России, он показывал себя человеком *желаний* во всех, даже теоретических, вопросах. Он никогда не знал беспристрастных оценок, одобрений и поощрений. Вот, например, вопрос о сравнительных достоинствах двух немецких поэтов – Шиллера и Гёте. В 1838 г., когда Белинский неистово, бешено и фанатически желал успокоения, тихого блаженства на почве философской, он объявляет, что ненавидит Шиллера, как личного врага, за субъективно-нравственную точку зрения, за страшную идею долга. Белинский воображал, что достиг полного и блаженного примирения с действительностью, но, очевидно, был так от этого далёк, что даже не мог примириться с Шиллером, представлявшим, однако, некоторую действительность, с которою, казалось бы, легче примириться, чем с действительностью чумы, холеры, Аракчеева и пр.

Всего через 2 года мы читаем: «Да здравствует великий Шиллер, благородный адвокат человечества, яркая звезда спасения, эмансипатор общества от кровавых предрассудков и преданий!». И далее: «О Шиллере не могу и думать, не задыхаясь (от восторга), а к Гёте начинаю чувствовать род ненависти». В то время, как у немногих людей хватает мужества сказать: «я ошибался, я был в заблуждении», Белинский пишет так: «Проклинаю моё стремление к примирению с гнусною действительностью... Боже мой! Сколько отвратительных мерзостей сказал я печатно со всею искренностью, со всем фанатизмом диких убеждений». Известно, как мучительно стыдился Белинский тех убеждений, которые выдавал ранее вполне искренно за истину, а в минуту раскаяния называл «мерзостями». Конечно, мерзостей никаких не было, а была односторонняя, *половинная* истина, и Белинскому было мучительно стыдно, что он эту *половинную* истину мог выдавать за всю истину. Какая высота нравственного чувства, в особенности если вспомнить, что многие люди удовлетворяются не только *половинной*, но даже осмысленной истиной и находят даже источник самодовольства и гордости в своей привязанности к этой доле истины! Тогда, вместо насмешки над неистовым Виссарионом, мы почувствуем искреннее благоговение к этому простодушно-великому «мужу желаний».

Белинский начинает с дикой, по его словам, «вражды к общественному порядку во имя абстрактной идеи общества» – начало нормальное и *единственно* нормальное для живого и талантливого юноши, особенно, если мы вспомним, что под общественным порядком здесь нужно разуметь крепостное право и всё, что с ним было связано. В это время Белинский увлекался Шиллером, но не Шиллер создал его настроение, а он любил Шиллера за то, что находил в нём чистую и привлекательную пищу для этого настроения, вызванного живою действительностью. Вопреки мнению о всегдашних колебаниях мысли у Белинского, мы видим, что юношеский разрыв с дурною действительностью не скоро у него проходит – мы находим ту же точку зрения и в первые годы его литературной деятельности. Белинский не был мыслителем, но у него был ум

высокий, впечатлительный ко всему идейному. Вместе с тем та дикая вражда к существующему, которую он сам назвал «дикой», была именно по дикости своей *бесплодна*. Не в разбойничью же шайку идти по примеру Карла Моора! Легко понять поэтому, что когда друзья Белинского посвятили его в тайны гегельянства, то он с отчаянием утопающего схватился за эту соломинку и ощутил несказанное блаженство, которое и выразил в своём известном письме с Кавказа в 1838 г. Всё разумное – действительно, т. е. уже существует, уже осуществилось, значит – нечего желать; всё действительно, разумное – действительно, значит – не на что негодовать. Так понята была в России фраза, которую Гегель где-то мимоходом написал. Смысл этой фразы, конечно, не есть открытие Гегеля. Всё, без сомнения, находится в какой-либо логической связи или соотношении с абсолютным началом, или, попросту, всё имеет какой-нибудь смысл. «Созерцать все вещи под видом вечности» – вот требование, раньше высказанное несравненным Спинозой. Эта точка зрения, очевидно, обращена к созерцанию, и следовательно, «человек желаний» не мог на ней остановиться, и даже в ту краткую пору, когда он увлёкся этим квиэтизмом, у него видно лишь горячее, неистовое желание более *не желать*. Измученный бесплодным хотением лучшего, Белинский страстно стремится достигнуть состояния, при котором нечего бы было желать, при котором можно было бы примириться с действительностью. Но скоро он видит обманчивость этой мысли. Смотреть на всё с высоты божества, когда эта высота ещё не достигнута, – тут есть фальшь, нестерпимая для человека прямодушного. Как бы далёк ни был Белинский от обладания совершенною истиною и совершенным добром, неизменно важно и дорого в нём то, что никакая сила в свете не могла бы его склонить к признанию, что он ими уже обладает. И если мы не можем считать Белинского умом всеобъемлющим, то мы должны перед ним преклониться как перед умом неподкупным. Кажущееся и минутное примирение с действительностью было внушено ему торжествующим идеализмом, победной песнью универсальной шеллинго-гегелевской философии, которая сумела убедить много высоких и чистых умов в том, что она разрешила мировые задачи, упразднив все противоречия. Собственные невзгоды не помешали больному, нищему Белинскому поверить в эту идею, почувствовать бесконечное блаженство при мысли о всемирной гармонии, но он с ужасом отверг эту мысль, когда вспомнил о чужих страданиях: «Благодарю покорно, – обращался он мысленно к Гегелю, – благодарю покорно, Егор Федорович, кланяюсь вашему философскому колпаку. Но со всем подобающим вашему философскому филистерству уважением честь имею донести до вас, что, если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития, я бы и там попросил вас отдать мне отчёт во всех жертвах условий жизни и истории, – иначе я с верхней ступеньки бросаюсь вниз головой. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчёт каждого из моих братьев». Но этого спокойствия не могли дать Белинскому ни Гегель, ни та левая материалистическая отрасль гегельянства, к которой его считали присоединившимся вместе с Герценом и Бакуниным. Воззрение, которого Белинский неуклонно держался в последние семь лет своей жизни, может быть выражено так: смысл человеческой жизни не в отрешённом созерцании

или умозрении, не в уединённом самосовершенствовании, а в собирательной работе над освобождением человеческой личности от всего унижающего её достоинство и отнимающего у неё права и силу самостоятельного стремления к своему совершенствованию. Заранее гадать и толковать об этой истине нечего, нужно только работать над ближайшими и основными условиями её достижения, ясными как для разума, так и для нравственного чувства. По Белинскому, стремление к полной и всеобъемлющей истине в будущем уже *теперь* обязывает человека и народ к нравственному труду и подвигу. Вот верная сторона во взгляде Белинского, возвышающая значение истории и значение человека. Как это далеко от представления об истине, как об некотором числе кратких положений, требующих от человека только одного: принять их, зажать в кулак и этим кулаком, по мере сил, *убеждать* несогласно мыслящих. Белинский был прав, когда к концу 40-х годов весь пыл своих желаний сосредоточил на перемене общественных условий человеческой жизни. Ведь, какова бы ни была окончательная истина, к обладанию которой идёт человек, заранее ясно, что она несовместима с признанием и узаконением *неправды* или безнравственного строя общественных отношений. Но, нравственная серьёзность Белинского выразилась в том, что он вражду свою направил не против неправды *во всём человечестве*, а сосредоточил её на родной, отечественной неправде, и этим избег ошибки наших эмигрантов. Служить человечеству через служенье истинному добру своего народа, в пределах своего личного призвания, – вот простое и точное выражение практически-нравственной задачи, как её понимал Белинский.

Речь талантливого и любимого лектора была встречена с обычным энтузиазмом молодёжью, битком набившею большой актовъй зал университета.

Новости и биржевая газета. 1898. 12 октября. № 281. С. 2.

В Философском обществе

Во вчерашнем заседании Философского общества, происходившем в Актовом зале Университета была прочтена лекция «Значение Белинского». Сам по себе Белинский ничего для философии не дал, и в данном случае почвой для философии, – как выразился В.С. Соловьёв, – является только атлас его душевной жизни, то, чем он жил. Лектор постарался в своей лекции охарактеризовать и мотивировать тот постоянный душевный разлад, в котором Белинский всегда жил. Он был «муж желаний», на редкость чуткий, более впечатлительный, чем проницательный, он не знал бесстрастных оценок; он то восторгался чем-нибудь, то бичевал себя за это. Он то с ненавистью относился к Шиллеру, вознося Гете, то разочаровывался в последнем, преклоняясь перед первым. Он относился к своим воззрениям подчас с беспощадною строгостью, проклиная себя, называя свои взгляды мерзостью. Это самобичевание, считаемое многими переменою убеждений, есть не что иное, как глубокое понимание всех задач, невозможность примириться с полуистиной, постоянная борьба чувства с разумностью. Он начинает с дикой вражды к общественному строю,

видит в нём полную ненормальность, но затем он замечает совершенную бесплодность своей вражды, он стремится привести свои чувства к рассудку, – начинается мучительный разлад душевный, он с радостью хватается за принцип Гегеля «Was ist – das ist Vernünftig», то есть «всё действительно разумно», и как будто находит покой; он заставляет себя примириться с действительностью, он старается на всё смотреть с точки зрения общества; но в этот момент к нему применима пословица «на рогоже стоит, а с ковра говорит». Продолжалось это состояние недолго. Ему самому, больному и нищему, не даёт покоя мысль о чужих страданиях. Я не хочу счастья, – говорит он, – если не буду спокоен за счастье своего ближнего. Кто ответит за все жертвы горя и страданий, – делает он воззвание Гегелю. И с новой силой борьба с ненормальным общественным строем своего отечества, и именно крепостным правом. Он ведёт борьбу с точки зрения нравственного принципа, но и в то же время с сознанием своего национального долга, с горячей любовью к своему отечеству. Можно было думать, что Белинский уводит исполнение своей мечты, можно было думать, что освобождение крестьян пойдёт правильным путём; уже была составлена при Николае I секретная комиссия по данному вопросу, но февральская революция далеко отодвинула всё это. Только через 12 лет после смерти Белинского осуществилось то, чего он желал всю жизнь. И так, если не перед всеобъемлющим, то перед неподкупным умом Белинского должно преклониться. Заключил свою лекцию В.С. Соловьёв пожеланием и уверенностью, что в скором будущем без всяких жертв и спокойно завершится вторая половина желаний Белинского и русский народ освободится от рабства духовного.

Новое время. 1898. 12 октября. № 8128. С. 3.

Хроника

11 октября в Актовом зале Университета член Философского общества при С.-Петербургском университете Вл. Соловьёв при многочисленном стечении профессоров, студентов и публики прочёл речь «О значении Белинского» в память годовщины незабвенного критика. Приступая к составлению речи, он пересмотрел всё, что до сих пор было написано о Белинском, и пришёл к заключению, что вряд ли ему удастся сказать что-нибудь новое.

Разделив исторических личностей на три рода и отнеся к первому мыслителей, которые дают идейное содержание жизни, указывая пути действия, ко 2-му – людей практического дела, осуществляющих идеи мыслителей, – подобных Петру I, и к 3-му – людей, жаждущих правды и ополчающихся на зло, лектор причислил Виссариона Григорьевича к этим последним. Прозвище «неистого Виссариона», данное ему за его страстное отношение к вопросам жизни, по его мнению, должно быть заменено библейским именем «муж желаний». Иллюстрируя страстную кипучую натуру Белинского, лектор припоминает его отношение к двум поэтам: Шиллеру и Гете. Измученный борьбой с царящей всюду неправдой, он в 1838 г. нашёл успокоение в идеализме Гегеля и Шеллин-

га и в это время писал, что ненавидит Шиллера, как личного врага, за его призыв к борьбе с действительностью, а через два года восклицает: «Да здравствует Шиллер, благородный гонитель неправды, эмансипатор и т. д.»; в это время он писал, что начинает чувствовать к Гете и кланяется философскому колпаку Гегеля, потому что не считает возможным наслаждаться прелестями жизни на верху лестницы в то время, когда хоть один из его братьев страдает у подножья её. Однако такие резкие переходы в убеждениях не говорят против того, что развитие его шло путём совершенно правильным. Это есть результат лишь его глубокой искренности. В то время, когда другие едва находят в себе мужество сознаться в своих заблуждениях, он проклинает свои прошлые заблуждения, называет мерзостью свою литературную работу и публично сознаётся в своих ошибках. Увлечение гегельянством, совершенно не свойственное его натуре, не могло продолжаться долго и явилось как временное прибежище его измученной души. Начав свою литературную деятельность борьбою с крепостным правом, он все последние семь лет жизни не переставал бороться со злом, сосредоточив своё внимание не на мировом зле, а лишь на неправде, царящей в его отечестве. Стремясь всею душою к уничтожению крепостного права, к освобождению своих соотечественников, он посвятил всего себя этой работе.

В заключение лектор задаётся вопросом: вполне ли исполнилось желание Белинского? – и отвечает на него отрицательно. Духовное закрепощение народа не только не ослабевает, но с каждым днём усиливается больше и больше. Не желая вдаваться в разрешение вопроса : кто виноват в этом закрепощении, лектор, впадая в пророческий тон, воскликнул, что час воли Божьей надвигается, и выразил желание, чтобы этот великий исторический процесс совершился мирным и добрым путём, чтобы свершилось то, что должно свершиться.

Санкт-Петербургские ведомости. 1898. 12 октября. № 280. С. 3.

Примечания

¹ См.: *Философский словарь Владимира Соловьёва*. Ростов-на-Дону, 2000.

² Соловьёв В.С. *Сочинения в двух томах*. Т. 1. *Философская публицистика*. М., 1989. С. 346 и др.

³ Философское общество при Санкт-Петербургском университете, созданное при активном участии В.С. Соловьёва, начало свою публичную деятельность в январе 1898 г. В первый же год его существования В.С. Соловьёв выступил здесь трижды. Первыми двумя его выступлениями стали «Жизненная драма Платона» (17 февраля) и «Об общих идеях Конта» (7 марта), известно по журналу «Cosmopolis» под названием «Идея человечества у Августа Конта». Выступление о Белинском, названное секретарём общества, психологом А.П. Нечаевым «Философские воззрения В.Г. Белинского», состоялось на девятом общем собрании 11 октября 1898 г.

⁴ Соловьёв В.С. *Сочинения в двух томах*. Т. 2. *Чтения о Богочеловечестве*. *Философская публицистика*. М., 1989. С. 354.

⁵ Л.М. Лопатин, характеризуя духовное взросление подростка В.С. Соловьёва, вспоминал: «Он колоссально много читал самые разнообразные книги, любил историю, особенно военную, и был большим патриотом; запоем читал тогдашнюю беллетристическую литературу, увлекался Белинским...» (Цит. по: А.Ф. Лосев. *Владимир Соловьёв и его время*. М., 1990. С. 17)

⁶ Широко известны воспоминания И.И. Янжула об одном из эпизодов пребывания В.С. Соловьёва в Лондоне в 1875 г. Во время «прекрасного ужина с большим количеством шампан-

ского» разговор коснулся Белинского: Вдруг, – продолжает Янжул, – В.С. воскликнул: «Что такое Белинский? Что он сделал?... Я уже теперь сделал гораздо больше, чем он, и надеюсь в течение жизни уйти далеко от него и быть гораздо выше...». Хотя было уже немало выпито, и, может быть, поэтому я не удержался, слушая подобное самохвальство, и заметил Соловьёву, что «стыдно так говорить о самом себе, лучше подождите, когда другие признают вас ему равным»!!! Как вдруг на моё замечание, к высшему моему конфузу, – это происходило в общем зале, очень наполненном публикой, – Вл. С. разразился рыданиями, слёзы потекли у него обильно из глаз». (С.М. Лукьянов. О В. Соловьёве в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн. Третья. Вып. 1. М.: Книга, 1990. С. 132).

⁷ См. Толковая библия или комментарий на все книги св. писания Ветхаго и Новаго Завета. Т. 7. Петербург, 1910. С. 60.

⁸ См. Лавров П.Л. «Аннибаловы клятвы. По поводу памяти Белинского» в его брошюре «Из рукописей девяностых годов». Женева, 1899. С. 34–40; Кропоткин П.А. Идеалы и действительность в русской литературе. СПб., 1967. С. 314–320.

⁹ Соловьёв В.С. Письма к В.Л. Величко // Письма В.С. Соловьёва. Т. 1; под ред. Э.Л. Радлова. СПб., 1908. С. 232.

¹⁰ Мочульский К.В. Гоголь. Соловьёв. Достоевский. М., 1995. С. 207.

¹¹ Макшеева Н.А. Воспоминания о В.С. Соловьёве // В.С. Соловьёв: pro et contra. Личность и творчество Владимира Соловьёва в оценке русских мыслителей и исследователей / Антология. 2000. С. 371. (Гроздское издание испорчено отсутствием именного указателя).

¹² «Mea culpa, mea maxima culpa» – «Моя вина, моя величайшая вина» (лат.).

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИУДК 165.73
ББК 873(2)**Б.В. МЕЖУЕВ**
МГУ им. М.В. Ломоносова, г. Москва**НОВОЕ О МАГИСТЕРСКОМ ДИСПУТЕ ВЛ. СОЛОВЬЁВА
24 НОЯБРЯ 1874 ГОДА**

Статья представляет собой дополнение к комментариям автора к первому тому собрания сочинений Вл. Соловьёва, прежде всего к статье «Странное недоразумение», написанной в полемике с В.В. Лесевичем. Приоткрываются две ранее не отмеченные в литературе о Вл. Соловьёве подробности полемики философа с его неофициальными оппонентами на диспуте в Санкт-Петербургском университете. Частично восстанавливаются обстоятельства жизни С.В. Де-Роберти, первого неофициального полемиста на диспуте. Высказывается предположение, что анонимный отчет о диспуте в газету «Московские ведомости» был составлен самим Вл. Соловьёвым.

The article is a supplement to the commentaries for the first volume by Vl. Soloviev's collected works, especially to the article «The Strange Misconception» which was written as a response to V.V. Lesevich. The article discovers two details of philosopher's polemics, earlier unmentioned in the literature about Vl. Soloviev, with his unofficial opponents on the master dispute. We can learn the circumstances of S.V. De-Roberti's life who was the first unofficial opponent of Soloviev on the dispute. The author of the article holds also the hypothesis that the nameless correspondence to the newspaper «Moskovskie Vedomosti» was written by Vl. Soloviev himself.

Ключевые слова: магистерский диспут, позитивизм, С.В. Де-Роберти, Лесевич, «Кризис западной философии», С.М. Лукьянов, молодые годы Вл. Соловьёва.

Key words: Master dispute, positivism, S.V. De-Roberti, Lesevich, «The Crisis of Western Philosophy», S.M. Luk'yanov, Vl. Soloviev's youth.

У редакторского коллектива академического собрания сочинений Вл. Соловьёва имелся великолепный задел для собственной работы над первым и вторым томами, а с другой стороны, некий почти недостижимый образец взыскательного и скрупулезного комментирования. Речь идет о детальном, подробнейшем изложении всего раннего периода творчества Вл.С. Соловьёва, который читатель мог обнаружить в трех томах фундаментального исследования С.М. Лукьянова «О Вл. С. Соловьёве в его молодые годы». Книга Лукьянова была репринтно переиздана в Советском Союзе в годы перестройки, с добавлением не появившихся при жизни автора материалов к четвертому тому, как раз накануне начала работы над проектом академического соловьевского собрания¹. Так что все те, кто интересовался творчеством раннего Вл. Соловьёва, безусловно, сознавали преемственность наших изысканий титанической работе Сергея Лукьянова.

Мне лично более всего хотелось заполнить некоторые биографические лакуны, которые все-таки оставались в повествовании Лукьянова. Одна из этих лакун касалась личности первого неофициального оппонента Владимира Со-

ловьёва на магистерском диспуте 24 ноября 1874 года в Петербургском университете. Напомню, что само имя Владимира Соловьёва стало известно широкой общественности именно в этот день, когда он не только решился выступить перед университетским советом со своими амбициозными тезисами о «Кризисе западной философии (против позитивистов)», но еще и вынужден был в жесткой форме отражать атаку присутствовавших на диспуте поклонников позитивизма и противников метафизики. Впоследствии газеты по-разному описывали поведение молодого магистранта, кто-то резко осуждал его за непочтительное обращение с недипломированными диспутантами, а кто-то, напротив, отмечал присутствие духа и твердость философа в полемике с хамоватыми оппонентами. Маститые славянофилы поздравляли друг друга и Россию с появлением «гениального человека», готового без страха и упрёка сражаться за высшие ценности, а позитивисты с этого времени стали зорко следить за творчеством своего самого успешного противника.

Первый критик Вл. Соловьёва – Сергей Де-Роберти

Первым из тех, кто ринулся в бой против молодого идеалиста, был никому почти неизвестный человек невысокого роста со странной фамилией Де-Роберти. Два дня спустя комментировавшая диспут пресса, а именно газета «Санкт-Петербургские ведомости»², установила имя этого человека – Сергей. Де-Роберти набросился на магистранта с обвинением в полном непонимании идей Огюста Конта, критический разбор теории трех фазисов умственного развития которого содержался в диссертации, на том основании, что Вл. Соловьёв неправильно трактует термин «spontane», переводя его как «произвольный». Выпад Де-Роберти Соловьёв парировал репликой, что сам Де-Роберти плохо осознает философский смысл слова «произвольный». Затем Де-Роберти сослался на мнения различных интерпретаторов, в частности на точку зрения популярного философа-позитивиста Г.Н. Вырубова, жившего и писавшего во Франции, на что Вл. Соловьёв резко ответил, что ничего не слышал об этом философе. Это неожиданное признание, равно как и одобрение зала, поддержавшего Соловьёва аплодисментами, явно смутили Де-Роберти, и он, не сумев продолжить свою полемическую атаку, вынужден был прекратить свое выступление и отойти в сторону, чтобы дать место следующему неофициальному оппоненту, коим оказался В.В. Лесевич.

Наиболее жестко по отношению к Де-Роберти и его выступлению на диспуте высказался в письме к матери философа его старший брат Вс.С. Соловьёв, который, как оказалось, тоже присутствовал на диспуте. Черновик письма Вс.С. Соловьёва 25 ноября 1874 года был найден А.П. Козыревым в РГИА и был приведен в первом томе, в примечаниях к «Кризису западной философии»: «Затем произошел курьез: я уже давно заметил в двух шагах от меня некоего малорослого, обросшего субъекта, чистейший тип дарвиновской обезьяны, который высказывал признаки злобы, бешенства, нетерпения и робости. В конце возражения Владислава он подал декану записку, из которой оказалось, что он есть некто Де-Роберти (подвизующийся в С.П.Б. Ведомостях), и только

что кончился аплодисмент, он выскочил вперед, задыхаясь и трясясь от злобы, и объявил Володе, что он (т.е. Володя) совершенно не понимает того, о чем говорит, и даже не знает французского языка, неверно переводя слова Конта. Володя вспыхнул на минуту и ответил, что он (т.е. Де-Роберти) не знает русского языка – так как слово, им приведенное, имеет на русском языке два значения: вульгарное и научное, и приведено в диссертации в последнем значении. Володе захлопали, а Де-Роберти засвистали. Потом эта обезьяна пробовала еще говорить неоднократно, но каждый раз была прерываема сильным шиканием <...>³.

С фигурой первого оппонента Вл. Соловьёва окажется связан один казус: дело в том, что у малоизвестного доктора математики Сергея Де-Роберти был весьма именитый в философских и социологических кругах брат Евгений, позитивист и ортодоксальный поклонник Конта. Неистового полемиста и почтенного мыслителя-позитивиста немудрено было перепутать, что, по-видимому, и произошло с Вл. Соловьёвым спустя шестнадцать лет, когда он в 1890 г. выступил с несколько иронической, хотя в целом и доброжелательной работой под заглавием «О заслуге В.В. Лесевича для философского образования в России», написанной в форме письма к редактору журнала «Вопросы философии и психологии» Н.Я. Гроту и опубликованной в этом журнале. Важнейшими заслугами Лесевича С. назвал отстаивание позитивизма в противовес материализму, в первый период его деятельности, и критицизма Канта в противовес узко понятому позитивизму – во второй. «От Конта к Канту – этот хронологический регресс есть, конечно, огромный прогресс философского понимания»; подобное движение философской мысли Лесевича, подчеркивал Соловьёв, в немалой степени способствовало реабилитации метафизики в русском обществе, представителей которого еще недавно отличала приверженность материализму и позитивизму. В письме к Гроту С. – первый и последний раз после 1875 г. – отреагировал на многочисленные критические выпады Лесевича в его адрес: «Г. Лесевич недавно (в одной из статей «О научной философии» в журнале «Русская Мысль») сделал мне иронический комплимент, признавши меня родоначальником некоторого ряда метафизических попыток в нашей новейшей философской литературе. Я должен возвратить ему этот комплимент с процентами. Это правда, что я первый предварил обращение русских умов к метафизическим вопросам (в моей юношеской диссертации «Кризис западной философии», возбудившей такой гнев в гг. Де-Роберти и Лесевиче). Быть может, последующими своими писаниями я оказал на кого-нибудь и прямое влияние в этом направлении. Но это ограничивалось очень тесными пределами. У меня была та невыгода, что все стадии отрицания и скептицизма были пережиты мной в первой юности, а на публичную деятельность я выступил уже прямо с метафизическими и даже мистическими убеждениями и потому для огромного большинства публики являлся человеком отпетым. Другое дело г. Лесевич: когда такой рьяный защитник позитивизма начинает настойчиво призывать к Канту, т. е. к источнику всякой метафизики, то это должно импонировать самым решительным последователям “новой веры”»⁴.

Побудительной причиной к написанию статьи о Лесевиче послужило желание историка В.И. Семевского добиться (через Грота и Соловьёва) для Лесе-

вича степени почетного доктора философии⁵. Однако «похвалы» Вл. Соловьёва, задев самолюбие Лесевича, только усилили в нем враждебные чувства к давнему идейному противнику. Так, выпустив в 1891 г. сочинение «Что такое научная философия?» отдельным изданием, Лесевич в примечаниях ответил на данную С. оценку его заслуг⁶. В своем письме к Г.М. Туманову от 26 августа 1900 г. Лесевич писал: «В письме (имеется в виду «Письмо редактору». – Б.М.) говорится, что де есть на свете два скромных автора: Лесевич и архиепископ Никанор, кои не оценены по заслугам. Вот де 347/348 я их оцению. Пока об Лесевиче. Заслуга его та, что он бессознательно служил делу метафизики. Само собою, что о Никаноре он никогда не подумал написать. Это такой был “polemический” прием. Вы знаете, как трудно ответить на такие нападки. Надо читателя своею особою занимать. Пренеловкое и пренеприятное положение. Я решил занять читателя другой материей, а Соловьёву ответить при этом в примечаниях. Результатом такого решения и явилась книжка «Что такое научная философия». В примечаниях я показал коренное противоречие в суждениях Соловьёва и отметил и фактические у него ошибки. На это он отмолчался. И это опять – житейская практика. Автор производит впечатление на читателя своею выходкою и, рассчитывая, что возражение, помещенное не в том же органе, до этого читателя не дойдет, довольствуется произведенным эффектом»⁷.

Одна из «фактических ошибок» Соловьёва, о которой писал Лесевич, касалась злополучного выступления С.В. Де-Роберти на соловьёвском магистерском диспуте. Упомянув о негодовании, вызванном его диссертацией у Лесевича и Де-Роберти, Соловьёв несколькими предложениями ниже осудил Лесевича за несправедливо критическое отношение к двум русским философам-позитивистам: Вырубову и Де-Роберти. Хотя Соловьёв в обоих случаях обошелся без инициалов, из его текста никак не следовало, что он отождествляет своего давнего оппонента на диспуте С.В. Де-Роберти и его брата – философа-позитивиста Е.В. Де-Роберти, ставшего объектом суровой критики Лесевича. Однако последний имел основание посчитать о неосведомленности Соловьёва о том, что один из участников полемики на его магистерском диспуте и защищаемый им мыслитель, сторонник Конта, – не одно и то же лицо, и на этом основании сделать вывод, что Соловьёв о произведениях Е.В. Де-Роберти толком и не знает, а поэтому не имеет права судить об их теоретических достоинствах. «Что же касается г. Де-Роберти, то В.С. знает его, очевидно, еще менее, нежели г. Вырубова, если по прошествии 16 лет, прошедших после известного диспута, воображает, что этот г. Де-Роберти возражал ему тогда и, как он выражается, проявлял при этом свой гнев против г. Соловьёва. Смеем уверить г. Соловьёва, что возражал ему не поборник позитивной метафизики, а доктор математики С.В. Де-Роберти, никогда никаких трактатов по философии не писавший и известный как почтенный деятель Тверского земства»⁸.

Описавший с многочисленными подробностями интеллектуальную биографию всех участников памятного диспута С.М. Лукьянов собрал очень немного сведений о С.В. Де-Роберти. Он вынужден был признаться, что не располагает «точными и подробными» данными об этом человеке, сообщив только со ссылкой на Я.Н. Колубовского, что С.В. Де-Роберти – родной брат Е.В., что

он «старше своего брата года на два и здравствует доселе», проживая «в Тверской губернии в имении Ласердовка». Написав также, что полная фамилия членов этого рода де-Роберти де-Кастро де ла-Серда, Лукьянов упомянул, что С.В. де-Роберти – «автор статей по чистой математике на французском и немецком языках»⁹. Итак, С.В. Де-Роберти, судя по сведениям Лукьянова, представлял собой тип деревенского отшельника, анахорета, впрочем, весьма передовых и даже радикальных взглядов, своего рода живой осколок бурных «шестидесятых годов». Дата его смерти, между тем, оставалась неизвестной, ясно было только то, что оппонент Соловьёва еще здравствовал в 1917 году, то есть в то время, когда в Журнале Министерства народного просвещения выходил в свет второй том книги «О Вл. С. Соловьёве в его молодые годы», где и помещены были сведения о С.В. Де-Роберти. Работая над комментариями к первому тому собрания, мне удалось лишь немного дополнить информацию С.М. Лукьянова. В статье С.Г. Сватикова «Русские студенты в Гейдельберге» я обнаружил упоминание, что С.В. Де-Роберти в молодости был артиллерийским офицером и, не желая принимать участия в подавлении польского восстания, после 1863 года оставил службу и уехал в Гейдельберг, присоединившись к «колонии» обучавшихся в местном университете русских студентов, в числе которых был и его брат Е.В. Де-Роберти¹⁰. Более никакой информации об отшельнике знатного рода, вошедшем в историю русской философии лишь своим выступлением на магистерском диспуте Владимира Соловьёва, мне найти в 1990-е годы не удалось.

Однако в начале 2000-х гг. в распоряжении у любого исследователя уже был Интернет, и мне понадобился один день активной работы в поисковой системе Google, чтобы обнаружить больше интересных сведений о таинственном Де-Роберти. Оказалось, что Сергей Валентинович был довольно плодовитым родителем, отцом пятнадцати или четырнадцати (по разным сведениям) детей. Его потомки сегодня проживают в разных частях страны и Европы. Мне удалось связаться с праправнучкой Сергея Валентиновича Ларисой Юриевной Де-Роберти. Она сообщила мне, что в имеющихся у нее архивных «бумажках» указана дата рождения С.В. Де-Роберти – 09.01.1843, тогда как крещён он был 18.01.1843. Если это так, то Де-Роберти был почти ровно на десять лет старше Вл. Соловьёва и почти на год старше своего брата Евгения, который появился на свет в декабре того же 1843 года. Их общего отца звали Валентин Карл Аврелий. Жена Сергея Валентиновича – Фелиция (Фелиса) Карловна – была немецкого происхождения (см. ниже очерк Леонида Ржевского). У них, как сообщает Лариса Юриевна, было 14 детей, первый из которых Валентин родился в 1869 году. Один из 14 детей, Леонт (Леон), родившийся 04.03.1877, был прадедушкой Ларисы Юриевны. Внук Леонта Юрий вместе с матерью Наталией и бабушкой Татьяной Владимировной, женой Леонта Сергеевича, оказались после революции в Сибири.

Другая ветвь потомков Сергея Валентиновича включает одного из самых известных писателей-прозаиков второй волны эмиграции из СССР, редактора мюнхенского журнала «Грани» Леонида Денисьевича Ржевского (урожд. Суражевского). Леонид Ржевский (1905–1986) родился как раз в той самой Ласердовке, в имении С.В. Де-Роберти, деда писателя по матери. Василий Красовс-

кий, уроженец и житель города Ржева, интересующийся творчеством своего земляка Леонида Ржевского, разыскал то место, где находилось имение Лацердовка. В личном послании он мне написал: «Недалеко от Ржева, на перегоне Панино-Зарубино, есть одно неприметное место, помеченное на картах как «урочище Валентиновка». Местные старожилы говорили, что до войны там находилась небольшая деревенька, она находилась в плачевном состоянии, всего четыре жилых дома. После войны, которая задержалась на этой земле почти на долгие два года, это место так и не возродилось». Под Ржевом в 1942–1943 годах, как известно, проходили едва ли не самые ожесточенные бои Великой Отечественной, поэтому имение Лацердовка и все, что там сохранилось к 1940-м, было полностью уничтожено огнем артиллерийских батарей или гусеницами танков. Возможно, в запасниках Ржевского краеведческого музея и хранятся в настоящий момент какие-то реликвии из лацердовской усадьбы, проверить этот факт пока нам не представилось возможности.

Между тем сохранилось одно мемуарное свидетельство Леонида Ржевского, в котором он рассказал в общих чертах о характере и взглядах своего деда, а также о его судьбе. Из очерка «Про себя самого», написанного в январе-феврале 1962 года, но опубликованного в журнале «Грани» в 1987 г., после кончины писателя, мы восстанавливаем также предположительно и год смерти С.В. Де-Роберти – 1924. Поскольку для исследователей творчества Вл. Соловьёва обстоятельства жизни его первого критика могут представлять интерес, я решился привести здесь полностью первую часть очерка Ржевского, в котором идет речь именно о Де-Роберти. Конечно, к приведенным сведениям следует относиться с известной осторожностью, очевидно, что Ржевский мог допустить целый ряд ошибок, восстанавливая события своего детства по памяти. Так, он неверно называет Евгения старшим братом Де-Роберти, хотя, судя по данным Л.Ю. Де-Роберти, Сергей родился раньше брата на одиннадцать месяцев; пишет о возвращении С.В. Де-Роберти в Россию в конце семидесятых годов, хотя уже в 1874 году этот человек находился в Петербурге и участвовал в магистерском диспуте Вл. Соловьёва. Тем не менее очерк Ржевского на сегодняшний день – это самое полное и развернутое свидетельство о жизни того человека, публичная полемика с которым послужила поводом для скандала, принесшего Вл. Соловьёву общественную известность.

Леонид Ржевский

Про себя самого

«Место рождения, по паспорту, Москва, 1905. «По паспорту» – потому, что, как объяснял мне как-то один канцелярских дел знаток и начетчик, указывать надлежит место *крещения*, ибо лишь в таковом можно сыскать документы, подтверждающие событие. Крестили меня действительно в Москве. Родился же я под городом Ржевом в имении моего деда по матери, С.В. де Роберти-Лацерда. Имение звалось Лацердовка, так же называлась и маленькая железнодорожная станция-платформа, в полутора верстах, куда,

бывало, вскачь неслись экипажи, в самую последнюю уже минуту, чтобы захватить город. Дергали веревку светофора или, если было темно, размахивали зажженной на палке берестой – поезд останавливался, – такие домашние существовали когда-то порядки.

Род де Роберти (полная, из семейного архива, фамилия – де Роберти де ла Церда де Кастро де Кабреро фон дер Тан) был испано-французского происхождения и весьма древний: генеалогическое древо (в годы упадка оно в кабинете деда заменяло, ради пергаментной своей плотности, разбитое стекло) включало и Людовика Святого.

Старший брат деда, Е.В. де Роберти, философ-позитивист и социолог, был профессором Петербургского университета; сестра, М.В. Ватсон, была подругой поэта С.Я. Надсона (ей принадлежит один из переводов на русский язык «Дон Кихота»); на дочери другой сестры Елизаветы, моей двоюродной тетке Ксении, был женат шлиссельбуржец Н.А. Морозов.

Сам дед мой принадлежал к числу удивительнейших оригиналов, каких когда-либо в жизни удавалось мне встретить. Не ради воспоминаний, но для характеристики давно ушедшего и неповторимого расскажу о нем поподробнее.

Ученик П.Л. Лаврова, которого любил цитировать, дед был связан с «Землей и волей» и непримирим к самодержавию. Дух бунтарства вообще, как кажется, был главной и неистребимой чертой его натуры. О его первом, детском и трагикомическом, столкновении с «самодержцем» сохранился у меня в памяти следующий рассказ.

Еще кадетом, придя в отпуск к матери (она была фрейлиной императрицы, и дело происходило в Зимнем дворце), он в одной из комнат, где висела большая классная доска, занялся решением какой-то математической задачи. Росту был очень мелкого, до доски приходилось ему тянуться. Вдруг вошел царь. Фигура маленького математика на цыпочках с мелом в руке показалась ему забавной.

– Какой же ты маленький! – сказал царь. (Александр II, который, как известно, сам был роста внушительного). – Надо, братец, подрасти...

– Ничего, Ваше Императорское Величество, – ответил кадет. – По русской пословице: «Мал золотник, да дорог, велика Федора, да дура!»...

Уехав после окончания артиллерийского училища за границу, дед получил «доктора математики» в Гейдельбергском университете и застрял в Европе на целых 8 лет, превратившись, по современной терминологии, в невозвращенца. Его интересы, знакомства и деятельность в эти годы были самые крамольные; он встречался с Бакуниным, Герценом. У меня до 1921 года хранилась книжка стихов Гарибальди с авторской надписью: «A mon bon ami russe Serge de Roberty»...

В Россию вернулся дед в конце семидесятых годов с женой, вывезенной откуда-то из Эльзаса. Бабушка моя (по девичьему имени – баронесса де Ламке) была существом с необычайно доброй и кроткой душой, принесла деду пятнадцать человек детей и, прожив более сорока лет в России, до конца жизни не смогла овладеть русским твердым «л». Профессорская деятельность деду была запрещена, и он почти безвыездно жил в имении. Протест выражался отныне

в некоторых легальных формах общественной деятельности: Тверское земство, в архивах которого сохранилось немало следов крамольных выступлений, или устройство своеобразной «крестьянской адвокатуры». Мальчиком еще помню длинную вереницу стоявших за львами у въезда в усадьбу крестьянских телег с мужиками и бабами; дед составлял им всякого рода жалобы и прошения, приходя в неистовство, когда кто-нибудь пытался предложить ему за это какую-либо компенсацию. Пародируя титулование «самодержцев», дед неизменно заказывал визитные карточки такого рода: «С.В. де Роберти-Лацерда. Доктор чистой математики Гейдельбергского университета, гласный Тверской думы, Старицкий предводитель дворянства, почетный мировой судья и проч., и проч., и проч.».

Картезианец и атеист, дед не желал крестить своих детей, полагая, что они сами должны выбрать себе религию, когда вырастут. Крещение тем не менее совершалось либо втайне от него, либо по распоряжению свыше. Мать мою, например, крестили по личному приказу Александра III, восьми лет от роду, причем она рассказывала, что во время обряда очень смущалась священника. Сам обряд был православным, но имена дед выбирал, пренебрегая святыми: Элеонора, Альфонс, Орельен... – несчастный сельский попик с трудом подбирал для метрик православные эквиваленты: Елена, Леон, Александр, Валерьян и т.д.

Отказывался дед также отдавать детей в казенные учебные заведения «министерства народного помрачения», как он неизменно выражался. Взамен набирался штат гувернанток и домашних учителей. «Я окончил Лацердовский университет», – дерзко пошутил один из моих дядей в разговоре с неким весьма высокопоставленным лицом. «Лацердовский?... Ах, да, да, помню, конечно...» – ответило высокопоставленное лицо, боясь быть уличенным в невежестве.

Среди учителей, а также различных и весьма многочисленных гостей, живших в имении подолгу, а то и вовсе, застревавших на годы, было немало революционеров, имена которых позднее стали широко известными. Со слов деда, побывал в Лацердовке и Александр Ильич Ульянов, брат Ленина, казненный в 1887 году за покушение на Александра III.

В начале века, ближе к революции, то есть уже на моей памяти, народонаселение усадьбы, особенно летом, было огромно: выросшие, пережившие и повыходившие замуж сыновья и дочери, их дети, гости, дети гостей и гости детей – по звону колокола, подвешенного на высоком столбе против террасы, за стол садилось иной раз до полусотни человек. Все это надо было содержать, оплачивать. Само же хозяйство, «экономия», велось из рук вон плохо, почти анархически – чтобы заложить дрожки, принимались всем скопом разыскивать пропавшего конюха, затем – еще безнадежней – пропавшую лошадь на каком-нибудь лесном выгоне... Средства добывались закладными и продажей леса и земли по частям. Вскоре уж и не стало ни конюхов, ни постоянных рабочих. В общем это был один из самых ярких из виденных мною примеров разорения и оскудения помещичьего усадебного хозяйства.

К дням Октябрьской революции от владения остались лишь пятачок обновленной елями усадьбы да два-три лужка вокруг. В признание революцион-

ного прошлого деда власти запретили какие-либо вторжения, и он жил до дня кончины (1924 год) по-прежнему в большом доме, в трудно отапливаемой своей библиотеке и «кунсткамере предков». Когда умер, те же власти предполагали устроить гражданские похороны с памятником в усадьбе же, но съехавшиеся родственники предпочли похороны церковные. Они заняли целый день: окрестные крестьяне потребовали, чтобы процессия непременно прошла через их деревни, и почти у каждого дома выносились скамейки и отслуживались панихиды...»¹¹.

Незамеченная поправка

Вторым неофициальным оппонентом на диспуте 24 ноября в Санкт-Петербургском университете оказался философ-позитивист Владимир Лесевич. Если Де-Роберти указывал на непонимание диссертантом идей Огюста Конта, то Лесевич сосредоточил свой критический удар на воззрениях Эдуарда Гартмана, немецкого философа, популярность «Философии бессознательного» которого как бы и воплощала в себе тот самый «Кризис западной философии», о котором шла речь в диссертации. Лесевич доказывал, что популярность эта далеко не абсолютная, что серьезные ученые в Европе смеются над Гартманом и не признают достоинств его работы. Особенное негодование у Лесевича вызвало мнение магистранта, что западная философия за все века своего существования достигла только того результата, что смогла создать форму, своего рода сосуд, куда должно влиться мышление, выработанное еще тысячу лет назад на Востоке. Лесевич завершил свою речь эффектным «Я против такой философии не спорю, я от нее убегаю», и эта реплика, как ранее выпад Вл. Соловьёва против Де-Роберти, была увенчана аплодисментами зала¹².

Философ Николай Страхов, который присутствовал на диспуте и посвятил ему две заметки, сокрушался в «Московских ведомостях», что Вл. Соловьёв ничего не ответил на этот выпад оппонента, ибо «слова, сказанные г. Лесевичем, не аргумент, а выражение фанатизма, для которого не существуют никакие аргументы, который, не читая, сжигает книги, противные Корану, или заставляет Еврея, принужденного слушать христианскую проповедь, залеплять уши воском. Этот фанатизм ныне в большом почете в некоторых кружках, и маленький образчик его представляют слова или, лучше сказать, поступок г. Лесевича на ученом диспуте»¹³.

Приводя эти слова Страхова в первом томе своего исследования, С.М. Лукьянов усомнился в точности свидетельства о том, что Вл. Соловьёв ничего не ответил грубому оппоненту¹⁴. Основанием для сомнений была опубликованная ранее, 28 ноября (заметка Страхова под инициалами Н.С. была помещена в номере от 9 декабря), в тех же «Московских ведомостях» анонимная корреспонденция «Из Петербурга», в которой также рассказывалось о том, что произошло на диспуте. В той ранней корреспонденции от 28 ноября содержалось также и свидетельство об ответной реплике Вл. Соловьёва. «Философия г. Соловьёва не только не заслуживает серьезного внимания, а достойна де лишь полного порицания. “Такую философию, заключил один из оппонентов, я не только отри-

цаю, я от нее убегаю». Диссертант на это ему заметил, что для интересов общего умственного развития он ничего лучше придумать не может»¹⁵.

Надо признать, что реплика юного магистранта прозвучала бы на диспуте весьма грубо и едва ли была бы положительно воспринята даже сочувствующими Вл. Соловьёву профессорами. Но одно дело такое формальное мероприятие, как магистерский диспут, и совсем другое – журнальная полемика. И после того, как В.В. Лесевич воспроизвел свои претензии к Вл. Соловьёву в опубликованной в январском номере за 1875 год «Отечественных записок» статье «Как иногда пишутся диссертации?», Вл. Соловьёв в ответной статье «Странное недоразумение» (помещенной в февральский выпуск «Русского вестника») не постеснялся дать своему критику «один добрый совет — исполнить высказанное им на моем диспуте намерение и убежать как можно дальше не только от моей, но и от всякой философии»¹⁶.

Получается, что Вл. Соловьёв в журнальном тексте фактически воспроизвел свои слова на магистерском диспуте. Увы, именно такой вывод и был сделан авторами примечаний к первому тому академического собрания сочинений, куда вошли «Кризис западной философии» и «Странное недоразумение». У нас есть точное основание считать, что Вл. Соловьёв на самом деле не произносил тех слов на диспуте, которые были вложены в его уста автором анонимной корреспонденции «Из Петербурга», размещенной в «Московских ведомостях» 28 ноября 1874 года. Это становится ясно из опубликованной в той же газете 4 декабря редакционной Поправки, текст которой приведем полностью: «В корреспонденции из Петербурга о магистерском диспуте В.С. Соловьёва нашим репортером по недоразумению было приписано магистранту в ответ одному из оппонентов, заметившему, что он “не только отрицает такую философию, но и убегают от нее”, возражение, что “в интересах общего умственного развития оппонент ничего лучшего придумать не мог”? Подобных слов, как оказывается, г. Соловьёв не говорил»¹⁷. К сожалению, это маленькое редакционное сообщение в крайне правом столбце на третьей странице газеты не было замечено ни С.М. Лукьяновым, ни редакционным коллективом Собрания сочинений к моменту выхода в свет первого тома.

В противном случае они могли бы прийти к любопытному выводу, немало важному для составителей именно *академического собрания*. Тот факт, что произнесенная фраза Вл. Соловьёва была фактически воспроизведена в журнальном ответе Лесевичу, наводит на мысль, что анонимная корреспонденция в «Московских ведомостях» была составлена самим магистрантом, который таким образом попытался продолжить обмен репликами на публичном диспуте. Во всяком случае, это предположение выглядит более правдоподобно, чем версия о том, что юный философ попросил вернуть эту фразу какого-то присутствовавшего на диспуте журналиста, или же тот сделал это по собственному почину. Восторженным отзывам Вл. Соловьёва о самом себе (а их немало в анонимной корреспонденции) в то время не стоит особо удивляться. Во-первых, молодой мыслитель, по многим свидетельствам, и в самом деле в тот момент был о себе и своем творчестве более, чем высокого мнения, а во-вторых, в этих комплиментах самому себе явно ощущается элемент иронии,

которую было бы правильнее прочесть как самоиронию¹⁸. С главным редактором «Московских ведомостей» М.Н. Катковым Вл. Соловьёв в это время находился в приятных и даже почти дружеских отношениях, так что, думаю, у самого философа имелись все возможности осветить в печати самому свой собственный публичный дебют.

Так что у Вл. Соловьёва, скорее всего, уже имелся небольшой прецедент сотрудничества с «Московскими ведомостями», когда в мае-июне 1877 года он решил отправиться в Балканы в качестве военного корреспондента.

Примечания

¹ Лукьянов С.М. О Вл. Соловьёве в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн. 1–3. М., 1990.

² «Санкт-Петербургские ведомости», 1874, 26 ноября, № 326.

³ ЦГИА. Ф.1120. Оп. 1. Уд. 99.Л. 17–18 об. Цит. по: Соловьёв В.С. Сочинения. Т.1. М.: Наука, 2000. С. 271.

⁴ Соловьёв В.С. Собрание сочинений в 10 т. / под ред. и с примеч. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб.: Просвещение, [1911–1914]. С. 274.

⁵ Об этом подробно см.: Ганейзер Е.И. Лесевич – в письмах и воспоминаниях // «Голос минувшего». 1914. № 8. С. 69.

⁶ Лесевич В.В. Что такое научная философия? СПб., 1891. С. 37–38, 88, 158–159.

⁷ Ганейзер Е.И. Лесевич – в письмах и воспоминаниях... С. 70.

⁸ Лесевич В.В. Что такое научная философия? С. 37–38.

⁹ Лукьянов С.М. О Вл. С. Соловьёве в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн. 2. М., 1990. С. 22–23.

¹⁰ Сватиков С.Г. Русские студенты в Гейдельберге // «Новый журнал для всех». 1912. № 12. С. 76.

¹¹ Леонид Ржевский. Про себя самого // «Грани». 1987. № 144. С. 200–204.

¹² См. примечания к первому тому Собрания Сочинений Вл. Соловьёва // Соловьёв В.С. Сочинения. Том первый. 1873–1876. М.: Наука, 2000. С. 274.

¹³ См.: Н.С. <Н.Н. Страхов> Еще о диспуте Вл. С. Соловьёва // «Московские ведомости». 1874. 9 декабря. № 308.

¹⁴ Лукьянов С.М. О Вл. С. Соловьёве в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн. 1, М., 1990. С. 433.

¹⁵ См.: «Московские ведомости» 1874. 28 ноября. № 298. С. 3–4.

¹⁶ См.: Соловьёв В.С. Сочинения. Том первый. 1873–1876. М.: Наука, 2000. С. 190.

¹⁷ Поправка // «Московские ведомости». 1874. 4-е декабря. № 304. С. 3.

¹⁸ Например, «магистрант отбивал все эти возражения сильными и дельными аргументами, носившими характер убедительности, свойственной глубокоразумным и оригинальным воззрениям».

УДК 17:141.82
ББК 87.3:87.7(2)

A. BULLER
Staatsministerium Baden-Württemberg, Stuttgart

ПОЧЕМУ ФИЛОСОФИЯ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА БЫЛА ЧУЖДА РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИОННОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ?

В основу данной статьи взяты тезисы Вл. Соловьёва из его фундаментального труда «Оправдание добра», в котором он критикует нравственную философию марксизма, ставшего в России конца XIX столетия популярным учением. По мнению Вл. Соловьёва, построенное Марксом грандиозное здание будущего общества является ненадёжной конструкцией, так как оно лишено всяких нравственных опор.

This article analyzes Vladimir Solovjev's doctrine about moral foundations of society and his fundamental work "Justification of Good". It criticizes the moral foundation of Marxism, which became quite popular doctrine at the end of 19th century in Russia. According to V. Solovyev the great construction of future society conceived by Karl Marx is unreliable, because it does not have moral support.

Ключевые слова: философия чувств, основы нравственности, марксизм, мораль коммунизма, справедливость.

Key words: philosophy of emotions, morality foundations, Marxism, communism morality, justice.

Два направления в нравственной философии дореволюционной России

С ростом популярности марксизма в России конца XIX века берёт своё начало и критика теоретических основ учения К. Маркса, и, прежде всего, критика его нравственной философии. Одним из интереснейших критиков марксизма того периода был Вл. Соловьёв. Его философскую традицию продолжили позже лучшие мыслители России (Н. Бердяев, С. Булгаков, С. Франк), представляющие вместе с Вл. Соловьёвым особое направление нравственной философии в России. Таким образом, русская интеллигенция конца XIX – начала XX века следовала двум диаметрально противоположенным нравственным концепциям, одну из которых представляло собой учение Маркса, а другую – нравственная философия Вл. Соловьёва¹. Николай Бердяев, назвавший в сборнике «Вехи» (1909 г.) Вл. Соловьёва «нашим национальным философом»², отмечает, что русская революционная интеллигенция, привыкшая видеть в философии только средство для обоснования её революционных целей, не считает Вл. Соловьёва своим философом, потому что «философия Соловьёва глубока и оригинальна, но она не обосновывает социализма, она чужда и народничеству и марксизму, не может быть удобно превращена в орудие борьбы с самодержавием и потому не давала интеллигенции подходящего “мировоззрения”, оказалась чуждой, более далекой, чем “марксист” Авенариус, “народник” Ог. Конт и др. иностранцы»³. Нравственная философия Вл. Соловьёва действительно не могла служить орудием социализма или марксизма, потому что её исходные позиции были совершенно другими, нежели позиции теории

Маркса. Вл. Соловьёв усомнился в нравственном значении центральных элементов учения Маркса, в его тезисе об особой роли процесса разделения труда в развитии человеческого общества.

Для Маркса прогресс в разделении общественного труда был тождествен прогрессу человеческого общества, в развитии которого он выделяет следующие важнейшие этапы: отделение земледелия от скотоводства, отделение ремесла от земледелия, выделение торговли из сферы производства и связанное с ним возникновение капитала. Однако подобная интерпретация общественного прогресса Вл. Соловьёва не убеждает. Он приводит в этой связи следующий аргумент: «если характеристичный признак цивилизации есть разделение труда, то невозможно отрицать существования муравьиной цивилизации. Разделение труда проведено здесь крайне резко»⁴. Соловьёв отлично знал структуру муравьиного общества, которое по своему составу действительно является дифференцированной организацией, так как имеет своих рабочих, воинов, рабов и даже свою элиту. Кроме того, это общество, как отмечает Вл. Соловьёв, знает три главных типа производства – охотничью, пастушескую и земледельческую стадии. Также его характеризует высокая степень общественной солидарности, когда, например, отдельный муравей пытается перетащить в муравейник мёртвого жука, то есть предпринимает что-то полезное для всего муравьиного общества, то он, как правило, получает тут же поддержку членов своего общества. И тем не менее назвать *моральным* муравьиное общество мы не можем, потому что механизмы *морали* в нём, как это было замечено наблюдателями, не функционируют. Если отдельный муравей оказывается в бедственном положении, касающемся только его одного, то это не вызывает обыкновенно никакого сочувствия у других, никакой помощи ему не оказывается, потому что «нежное участие к личному горю не связано ни с какою общественной функцией и, следовательно, не входит в понятие общественности как таковой»⁵. Но ведь муравьи не обладают сознанием. Почему тогда Вл. Соловьёв берёт именно их в качестве примера, сравнивая организацию муравьиного общества с организацией человеческого? Выбор Соловьёва не случаен. Если критерием общественного развития, как это считает Маркс, являются производственные, а не нравственные отношения, то подобный критерий можно применить как к муравьиному, так и к человеческому обществу. Разница между обеими общественными моделями в этом случае практически исчезает. Ведь обе формы организации общества являются в производственном отношении *высокоразвитыми*. Но Маркс, по мнению Вл. Соловьёва, игнорирует важный «независимый от общественности» признак *человеческого* общества, который состоит в том, что «каждый человек как такой есть нравственное существо или лицо, имеющее независимо от своей общественной полезности безусловное достоинство и безусловное право на существование и на свободное развитие своих положительных сил»⁶. Далее он, не называя имени Канта, даёт своё изложение главного принципа Кантовской философии морали, заключающееся в том, что «никакой человек ни при каких условиях и ни по какой причине не может рассматриваться как только средство для каких бы то ни было посторонних целей, – он не может быть только средством или *орудием ни для*

блага другого лица, ни для блага целого класса, ни, наконец, для так называемого общего блага, т. е. блага большинства других людей»⁷.

Заметим, что у Канта этот моральный принцип сформулирован несколько иначе. Дословно (в моём переводе) он звучит следующим образом: «человек и каждое разумное существо *существует* как цель сама по себе, а не просто как средство для любого применения той или другой воли. Он и должен в любое время и в любой момент видеть во всех своих, направленных как на самого себя, так и на других разумных существ, действиях только *цель саму по себе*»⁸. Вл. Соловьёв практически сохраняет содержание Кантовского тезиса, добавляя к нему необычные для Кантовской эпохи понятия «класса» и «общего блага». Тем самым он приводит мысли Канта в соответствие с российскими реалиями конца XIX столетия, когда в некоторых кругах русской интеллигенции уже утвердилось мнение, что классовую борьбу, потому как она ведётся для «общего блага», можно оправдать морально и что революция не может обойтись без жертв. Но так как жертвы эти приносятся во имя «высшей цели», то для русской интеллигенции они являются легитимными.

Вл. Соловьёв хорошо понимает, к чему могут привести подобные исключения из морального закона и какую опасность для человечества несёт «новая» мораль марксизма. Поэтому он неустанно указывает на то, что сформулированное Кантом право человека быть *целью самой по себе* или *самоцелью безусловно*, когда все другие права обусловлены этим абсолютным правом. На этом *безусловном* праве и должно базироваться человеческое общество как «*внутреннее свободное согласие всех*»⁹. Эта характеристика свойств нравственного общества не является случайным набором понятий. Право человека быть *целью самой по себе* или *самоцелью* есть *внутренняя необходимость*, обоснованная разумом, в основе которой лежит принцип человеческого самоопределения, или *человеческой свободы*. Только существо *разумное* способно добровольно следовать требованиям своего разума, которые носят общий характер и потому делают возможным *согласие всех*. Из определения *человеческого общества* Вл. Соловьёва нельзя исключить ни одного слова, не исказив при этом его смысла. Без сомнения, соловьёвская характеристика *нравственного общества* базируется на идеях Канта, но в основе соловьёвского определения общества лежит представление о человеке как о существе *совестливом*, а потому и *нравственном*.

Основу человеческой морали Вл. Соловьёв ищет в самом человеке, а не в условиях его существования, как это делает марксизм, считающий, что с изменением условий производства можно изменить и внутреннюю суть человека. Поэтому вся мораль марксизма сводится к одному понятию – понятию собственности. Но нельзя ведь, говорит Вл. Соловьёв, признать собственность «нравственной основой нормального общества»¹⁰, потому что «собственность есть нечто, нуждающееся в оправдании, требующее нравственной нормы и опоры *для себя*, а никак не заключающее её в себе»¹¹. И добавляет: «Собственность вообще не имеет нравственного значения. Никто не обязан быть богатым, а также никто не обязан обогащать других»¹². На это замечание Вл. Соловьёва у марксистов не нашлось достойного ответа. Своей критикой

он затронул больной нерв марксистского учения, стремившегося все жизненные проблемы человека, включая проблемы нравственные, решить экономически, что само по себе является бессмыслицей. На русских социалистов и марксистов, преследующих цель сделать всех «бедных» людей богатыми, рассуждения Вл. Соловьёва действовали как ересь, ставившая под сомнение весь смысл их революционной деятельности. Но нравственную проблему человека невозможно решить экономическими средствами, чего, к сожалению, не понимал марксизм, видевший в человеке только «производителя, собственника и потребителя вещественных благ»¹³. Подобная точка зрения на человеческую суть оценивалась Вл. Соловьёвым как «ложная и безнравственная»¹⁴.

Но, несмотря на существенные различия нравственных философий Карла Маркса и Вл. Соловьёва, оба философа, как это не парадоксально звучит, в интерпретации причин человеческого прогресса исходят из одного и того же факта природной зависимости человека. Но если у Маркса человек преодолевает свою природную зависимость *экономическим* путём, начиная *производить*, то у Вл. Соловьёва он преодолевает её путём *нравственным*, развивая в себе чувства «стыда» и «совести».

Тем не менее было бы неверно утверждать, что роль экономического фактора в общественной жизни человека Вл. Соловьёва вообще не интересует, что он этот фактор полностью игнорирует. Не отрицая и нисколько не принижая значения этого фактора, Вл. Соловьёв указывает на то, что это прямая задача общества и государства – обеспечить всем и каждому *minimum* благосостояния для поддержания достойного человеческого существования¹⁵. В то же время он подчёркивает, что вопрос о том, «*как это сделать* (выделено мной), – это уже вопрос не нравственности, а экономической политики»¹⁶. Соловьёв критикует русских марксистов прежде всего за то, что они смешивают проблемы нравственные с проблемами экономическими, подменяя первые последними. Вполне возможно, что реакция марксистов на критику Вл. Соловьёва была бы не такой болезненной, если бы не его утверждение о том, что социализм и капитализм по своей сути есть родственные общественные порядки, которые преследуют одни и те же цели. Для марксистов, которые в социализме видели качественно новую фазу развития общества, подобное утверждение являлось провокационным. Но Вл. Соловьёв никого не хотел провоцировать, а действительно считал, что в *нравственном* отношении как капитализм, так и социализм являются *плутократическими* системами¹⁷. По его мнению, *плутократия* есть не что иное, как «извращение должного общественного порядка, возведение низшей и служебной по существу области – экономической – на степень высшей и господствующей и низведение всего остального до значения средства и орудия материальных выгод»¹⁸. Таким образом, *плутократические* системы сводят всю сущность морали к одним экономическим принципам, ограничивая её материальными интересами. К тому же, пророчески замечает Вл. Соловьёв, «социализм проводит, в известном отношении, принцип материального интереса с большею последовательностью и полнотою, нежели противная сторона»¹⁹. Социализм подтвердил правоту этих слов, разбив жизнь человека на пятилетние фазы развития производства, то есть

лишив её тем самым всякого другого смысла, кроме экономического. На подобное понимание сути человеческого существования Вл. Соловьёв реагирует лаконичной, но очень важной по смыслу цитатой из Библии: «не хлебом единым жив человек». Позже Сергей Булгаков, возвращаясь к этой же теме, излагает свою версию истории искушения Христа в пустыне, сравнивая её с искушением человека социализмом: «Видишь эти камни в горячей и голой пустыне? Преврати их в хлеба, и люди пойдут за тобой как стадо, как благодарное и послушное стадо, хотя и дрожа от вечного страха, что ты уберёшь свою руку и эти хлеба опять превратятся в камни. Но ты не стал отбирать у человека свободу, сказав, что же это за свобода, если послушание человека покупается хлебами»²⁰. Социализму, как мы знаем, удалось повести массы за собой. Но, поведав за собой массы, социализм никогда не знал, куда их надо вести. Перед нравственной философией Вл. Соловьёва подобный вопрос никогда не стоял.

О революционных и «высоких» чувствах человека

Согласимся с Вл. Соловьёвым, что опирающаяся только на *экономический* интерес человека мораль является извращённой. Но что лежит в основе самого экономического интереса человека? В его основе лежат человеческие чувства, варьирующие от простого чувства голода до жажды наживы. Назовём эти чувства *предпринимательскими*. Не надо игнорировать их значения, так как они являлись и являются двигателем экономики. Кроме *предпринимательских* чувств у человека могут быть и другие чувства, которые мы условно назовём *революционными*. С последними дело обстоит сложнее, потому что они, несколько не исключая материального интереса, несут в себе ещё и активный заряд целого ряда негативных эмоций, опирающихся, прежде всего, на чувство *справедливости*, которое известно не только человеческому, но и животному миру. По аналогии с Вл. Соловьёвым, попытаюсь изложить суть проблемы человеческой (не) справедливости на примере животного, но теперь не муравьиного, а обезьяньего мира.

Учёными был проведён интересный эксперимент, получивший название «гневная обезьяна». В этом эксперименте они приучили обезьян обменивать игровую фишку на огурец. В мире обезьян царил до тех пор покой и порядок, пока *все* обезьяны получали за игровую фишку одно и то же вознаграждение – огурец. Но стоило только одной из обезьян вместо огурца получить гроздь винограда, увидевшая это другая обезьяна, почувствовав здесь глубокую несправедливость, бросила в гнев свой огурец в сторону²¹. Для обиженной обезьяны мир оказался как бы разделённым на мир «огуречный» и «виноградный». К этой аллегории «раздвоенного» мира, которую может испытать и человек, мы ещё вернёмся. Заметим только, что следствием подобного «раздвоения» мира является чувство обострённой справедливости. Об этом чувстве я хотел бы поговорить подробнее.

Конечно, в описанном «раздвоении» мира обезьян большую роль сыграли «ценности» обезьяньего мира, вызывающие у них различные вкусовые ощущения. Но ведь также и у человека – чувство несправедливости вызывается

определёнными ощущениями, например его ощущением «бедности». Без сомнения, человек *чувствует* себя «бедным» только по отношению к «богатому», ощущая те различия, которые его отделяют от мира «богатых». Нисколько не принижая значение этих различий, я делаю акцент на слове *чувствует*, потому как состояние «бедности» всегда связано с ощущением «бедности». Наличия только материальных различий недостаточно для того, чтобы человек почувствовал себя «бедным». Недостаточно *быть* бедным, надо ещё и *чувствовать* себя «бедным». Тем более, что критерии бедности и богатства постоянно меняются, а чувство «бедности» остаётся одним и тем же. Человек эпохи каменного века чувствовал себя уже тогда «богатым», если у него в руках был большой кусок мяса. Нам же подобный критерий богатства явно не подходит. Наши представления «бедности» и «богатства» совсем другие. Поэтому состояние «бедности» невозможно описать независимо от конкретного исторического времени. Признаки бедности варьируются в зависимости от времени, но само чувство «бедности» остаётся во все времена одним и тем же. Есть одна общая, не зависящая от времени, черта «бедности». Всех «бедных» людей, несмотря на то, в какой исторической эпохе они жили или живут, объединяет субъективное, основанное на чувстве (не)справедливости, *ощущение* «бедности». Без этого ощущения нет и не может быть «бедности» как таковой.

Таким же образом мы можем обосновать и понятие *собственность*. Ведь *собственность* – это, прежде всего, человеческое чувство, которое дает понять человеку «это твоё» или «это не твоё». Разумеется, чувство это должно подкрепляться и законодательными актами, но его основу составляет особое ощущение «моё». На подобном теоретически обоснованном ощущении – «*это моё!*» – и основывалось движение социализма. В этом его истоки. К этому чувству и апеллировала марксистская теория революции, опиравшаяся не только на экономический интерес, но и на эмоции человека, и, прежде всего, на его чувство (не)справедливости. Суть марксизма как *революционного* учения можно понять, исследовав его экономическую и *эмоциональную* стороны. Без сомнения, «Капитал» Маркса базируется на строгой экономической логике. Но можно ли осуществить революцию на основе одной логики, не испытывая никаких чувств и эмоций? Нет, это невозможно, и это хорошо понимал Маркс. Поэтому его теоретическая система не является *бесчувственным* набором формул, цифр и фактов, а содержит в себе *эмоциональные* элементы, являясь, по своей сути, экономически обоснованной теорией *справедливости*. Ведь Маркс критикует не способ организации капиталистического производства как таковой, а *ситуацию* человека в капиталистической системе производства. Его критика революционна и поэтому эмоциональна. Революционная критика нуждается в *эмоциональных* элементах. Ведь простая, лишённая эмоций, констатация факта не может разбудить никаких человеческих чувств. Какие чувства испытываем мы, если узнаем, что из пункта А в пункт В ежедневно доставляется товар С? Никаких. Но если мы тот же самый факт опишем не формально, а *эмоционально*, например, таким образом: «работавшие ежедневно по 16 часов подростки вынуждены доставлять тяжёлые грузы из пункта А в пункт В, получая за это только скромный обед», то подобное описание статистических фак-

тов вызовет у нас *чувство* возмущения, негодования и протеста. И было бы странно, если бы подобный факт никаких чувств у нас не вызывал. Мы должны учитывать, что Маркс в своих трудах описывал не процессы производства, а роль *человека* в процессе производства, то есть его интересовала *гуманитарная* сторона процесса производства. Но проблема заключалась в том, что Маркс пытался не только *логически* убедить человека в необходимости исторически «верного» действия, а ещё и *разбудить* в нём *революционные* чувства гнева и мести. И не по той причине марксизм стал массовым движением, что он смог *логически* убедить миллионы людей, а по той, что он «разбудил» соответствующие чувства и эмоции у миллионов людей. И семя этих эмоций пало в благодатную почву русского революционного движения. Ведь уже народники пытались в России «разбудить» *революционные* чувства в народе. Русские марксисты продолжили эту традицию. В своей пропагандистской деятельности они опирались не только на революционную теорию, но и на революционные чувства, и прежде всего, на чувство революционной *справедливости*.

Можно без всякого преувеличения сказать, что главным *революционным* чувством, легитимирующим все *революционные* действия человека, являлось чувство *справедливости*. Насколько *нравственно* или *безнравственно* это чувство? Прежде всего заметим, что чувство это находится в прямой противоположности к чувству «жалости», так как последнее требует сострадания, соучастия, понимания другого человека, в каком-то смысле слияния с ним. Жалость – это чувство, которое предполагает, «что я с другим в некоторой мере отождествлялся и что, следовательно, граница между *я* и *не-я* на этот раз снята»²². *Справедливость* же не снимает, а укрепляет границу между *я* и *не-я*.

Вопрос о справедливости как таковой возникает вместе с чувством «моё» или «не моё», то есть на базе развития собственности. Причём граница эта, делящая предметы на «моё» или «не моё», проходит не между предметами, а между людьми, воспринимающими определённые предметы как «свои» или «чужие». Это была опять же заслуга Маркса, доказавшего, что понятие собственности есть прежде всего результат определённых отношений *между людьми по отношению к их предметам*. В безлюдном пространстве одних предметов чувства «моё» или «твое» были бы невозможны, а при отсутствии этих чувств была бы невозможна и собственность. Итак, чувство собственности предполагает наличие чётких границ между отдельными *я*, а также наличие правил, определяющих в каких случаях эти границы являются нарушенными. То есть оба понятия – как понятие *собственность*, так и понятие *справедливость* – опираются на человеческое *эго*, знающее границы своих прав, владений и интересов, а также принцип их всеобщего признания. Если общепризнанные права не соблюдаются, если установленные между различными *я* границы нарушаются, тогда у человека просыпается чувство (не)справедливости. Это чувство не отменяет никаким образом границы между *я* и *не-я*, а позволяет лишь регулировать их *цивилизованным* образом – и это уже немало.

Выше сказанное подтверждает, что *справедливость* есть, прежде всего, понятие юридическое, а не нравственное. *Справедливое* действие не может быть автоматически действием *нравственным*, что и заметил Вл. Соловьёв, подчер-

кнущий, что требование пролетариата «вернуть себе своё» возможно обосновать с юридической, но никак не с нравственной точки зрения, так как в том, что я хочу забрать «своё», нет никакой моральной заслуги. Моральной заслугой явилась бы способность человека отдать другому то, что ему принадлежит²³, а это значит, добавим мы, способность человека перейти границу между *я* и *не-я*, проявив жалость, сочувствие по отношению к другому. Но чувство *справедливости* не делает необходимым проявления ни жалости, ни добра, ни любви. Оно требует, чтобы человек поступал по справедливости, то есть соблюдал установленные правила и вёл себя корректно. Такова общая интерпретация понятия *справедливость*.

Тут же заметим, что в *революционном* понимании чувство *справедливость* излагалось иначе. Революционная интерпретация *справедливости* допускала применение силы и тем самым лишала это понятие своего первоначального смысла. В случае с революционной справедливостью речь шла не о том, чтобы исключить применение силы из сферы *межчеловеческих* отношений, а, наоборот, о том, чтобы легитимировать её применение. То есть, в революционном понимании *справедливость* не была больше миролюбивой. А ведь как раз в миролюбии этого понятия и заключался его исторический смысл.

Бросив взгляд в далёкое прошлое, мы увидим, что первоначально ощущение «мое» или «не мое» было известно только животным, рьяно охраняющим границы своих «владений». Но если отношения в животном мире определяются исходя из принципа силы, то в человеческом обществе они регулируются общепризнанными правилами и нормами, то есть *по справедливости*. Подобный способ регулирования отношений явился продуктом долговременного процесса развития человеческого общества. Таким образом, смысл *справедливости* основывается, прежде всего, на принципе миролюбия и цивилизованного решения межчеловеческих проблем, а не на принципе абсолютного равенства. *Справедливость* никак не исключает, а предполагает неравенство человеческих отношений. При абсолютном равенстве этих отношений понятие *справедливость* потеряло бы свой смысл и значение. Если человеческое общество не будет знать никаких дифференций, то в нем никогда не сможет возникнуть чувство (не)справедливости. Это чувство будет *молчать* в человеке и никоим образом не заявлять о себе.

Но для человеческого общества как для общества *производящего* материальные дифференции являются вполне нормальным явлением. А кроме материальных существует ещё и целый ряд других, например, природных различий, с которыми человеку бороться вообще бессмысленно: все люди не могут выглядеть одинаково красивыми, одинаково здоровыми, одинаково успешными в межчеловеческих отношениях. Но речь ведь никак не может идти о том, чтобы устранить все имеющиеся в обществе дифференции, создав таким образом «справедливый мир». В моральной философии речь, вообще, не идёт об устранении имеющихся дифференций, а говорится о том, *как* человек должен с ними обходиться, как он должен на них реагировать. Реакция его может быть самой различной, но она должна всегда быть реакцией *нравственной*, то есть исходить из «высоких», а не «низких» человеческих чувств. К сожалению, по-

нятие *справедливость* допускает возможность своего сочетания или же своего частичного слияния с «низкими» чувствами человека, что отражается в таких выражениях как *справедливая ярость* или *справедливая месть*. Но тут возникает вопрос: могут ли ярость и месть быть *справедливыми*? И вообще, чем отличаются *справедливая ярость* или *справедливая месть* от обыкновенных *ярости* и *мести*? Ведь и украшенные благородными эпитетами негативные чувства человека не могут изменить своей сути, а остаются тем, чем они были всегда – «низкими» чувствами.

Подобные «комбинации» понятий «высокие» чувства человека позволить никак не могут. Мы ведь не можем утверждать, что у кого-то гнев проявлялся, исключительно, из чувства жалости, а месть из чувства любви, а зависть была всего лишь проявлением чувства добра. Подобные утверждения лишены всякого смысла. Любое совершённое из чувств жалости, любви и добра действие всегда и везде является действием *нравственным*. Ведь жалость в отличие от *справедливости*, требует проявления любви, добра и сочувствия к другому человеку. Её невозможно проявлять формально, сохраняя дистанцию по отношению к другому *я* или соблюдая границы между *я* и *не-я*, а тем более, исходя из чувства *зависти*. Жалость, в отличие от *справедливости*, требует прямого соучастия, открытого понимания, искренней поддержки другого человека. «Чувство *жалость есть добро*, проявляющий это чувство называется *добрым*»²⁴ (выделено мной). Но нуждалась ли революция в чувстве жалости?

Для осуществления своих *революционных* целей, то есть для достижения общественной справедливости, марксизм нуждался, прежде всего, в таких чувствах, как гнев, ярость и месть, но никак не жалость. Социалистическая пропаганда старалась всячески «пробудить» у человека именно эти чувства. По этому поводу Вл. Соловьёв выразился необычно резко и прямо: «Ходячие социалистические декламации против богатых, внушаемые низменной завистью, противны до тошноты, требования уравнивания имуществ неосновательны до нелепости»²⁵. Но меньше всего революционная интеллигенция стремились к спокойной атмосфере деловых дискуссий с противной стороной. Меньше всего она искала взаимопонимания, компромисса или диалога с идейным противником. Впрочем, как и идейный противник не стремился к диалогу с ней. Моральная атмосфера того времени была эмоционально накалённой, если не отравленной. Но именно к такой атмосфере в обществе и стремилась интеллигенция, хорошо понимая, что без *революционных* чувств ей никакой революции не осуществить. *Разумными* эти чувства назвать никак нельзя, но тем не менее революционная пропаганда имела хорошие шансы вызвать подобные чувства у людей «бедных», оказавшихся, образно говоря, в мире «огуречном», а не «виноградном».

Хотя заметим, что само по себе подобное «раздвоение» мира не несёт в себе ничего плохого. Оно может иметь даже позитивные последствия для человека, мотивируя его к производству и пробуждая в нём *предпринимательские* чувства. Но оно может в нём разбудить и негативные чувства, такие как гнев и зависть. Подобные «вариации» в эмоциональной реакции человека подтверждают только тот факт, что ему дана свобода выбора своих действий, а

часто также и своих чувств. Человек может, но он не должен реагировать на несправедливость в стиле «гневной обезьяны». Ведь в отличие от обезьяны он умеет контролировать свои чувства.

Но нуждается ли в подобном контроле чувств революция? Скорее всего, нет. Ведь революция, если её характеризовать как эмоциональное событие, есть неконтролируемая вспышка массовых эмоций. Меньше всего революция нуждается в проявлении таких чувств человека, как *жалость* или *доброта*, потому что имеющий эти чувства человек никогда не будет испытывать ненависти к классовому врагу, никогда не будет стремиться к перераспределению собственности. Для революции такой человек «потерян». С ним вести борьбу за революционные цели невозможно. Его мораль «непрактична». Но именно к людям с такой «непрактичной» для революции моралью и обращалась философия Вл. Соловьёва. Именно в их лице она находила своего преданного читателя и последователя. И надо сказать, что эта «непрактичная» философия, пережив все социальные потрясения и экономические кризисы, сохранила свою актуальность, не потеряв ни силы своего воздействия, ни своего значения для современного человека. Ведь и современный человек, чувствуя *несправедливость*, часто ощущает себя обделённым и «бедным». Но если речь и идёт о «бедности» человека, то только бедности *нравственной*, которую экономическими средствами преодолеть никак нельзя. «Бедность» свою, как считает Вл. Соловьёв, человек сможет преодолеть, только сохраняя и развивая в себе *нравственные чувства стыда и совести*, возвышающие его над миром животных, проявляя чувство *жалости* к другим людям и испытывая чувство *благоговения* по отношению к божественным силам. Не имея этих чувств, человек, будучи даже человеком материально обеспеченным, останется «бедным». Истина эта, пробиваясь с трудом через толщу времени, продолжает существовать, воздействовать и проявлять себя. Она, пожалуй, самое ценное, что нам досталось от предыдущих поколений. Потеряв её, человек потеряет в себе всё *человеческое*.

Примечания

¹ Разумеется, деление всей русской философии на эти два направления довольно относительно, потому как любая философия имеет, кроме главных, также побочные течения и направления. Но мы выделяем эти два направления, исходя из *методического* интереса, чтобы ограничить дискуссию одной существенной проблемой нравственной философии.

² Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда / Вехи: сб. статей о русской интеллигенции // <http://www.vehi.net/vehi/berdyaev.html>.

³ Там же.

⁴ Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 342.

⁵ Соловьёв В.С. Указ. соч. С. 345.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ “Der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen *existiert* als Zweck an sich selbst, *nicht bloß als Mittel* zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen sowohl auf sich selbst als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit

zugleich als Zweck betrachtet werden“ Immanuel Kant Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hamburg, 1994. P. 50.

⁹ Соловьёв В.С. Указ. соч. С. 347.

¹⁰ Соловьёв В.С. Указ. соч. С. 348.

¹¹ Соловьёв В.С. Указ. соч. С. 349.

¹² Соловьёв В.С. Указ. соч. С. 355.

¹³ Соловьёв В.С. Указ. соч. С. 407.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Соловьёв В.С. Указ. соч. С. 356.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Как и любое понятие, также и понятие плутократия имеет свою особую историю, пишет автор статьи «Имеется ли «плутократия»?» во Франкфуртской Альгемайне Цайтунг. Излагая историю этого понятия автор пишет, что, являясь изменённым вариантом таких античных понятий, как аристократия и демократия, плутократия берёт своё начало от имени языческого бога богатств Плуто, то есть плутократия связывает два понятия – *богатство* и *власть*. Это понятие изредка использовал и Карл Маркс. В Германии же оно, практически, не используется, потому как было запятнано национал-социалистами, называвшими презрительно плутократиями все англоязычные демократии. Современный американский учёный Фукуяма, отвечая на вопрос, являются ли США плутократией, сказал чётко «да». США являются плутократией в том смысле, что здесь незначительное число богатых, как впрочем и в других странах, оказывает чрезмерное, пропорционально не соответствующее их количественному составу, влияние на процессы принятия политических решений. К сожалению, автор статьи не упоминает имени Вл. Соловьёва и его нравственной интерпретации понятия плутократии. Таким образом он – вольно или невольно – игнорирует очень важный момент в историческом развитии этого понятия. (Егер Лоренц. Имеется ли «плутократия»? Без левых. Франкфуртер Альгемайне Цайтунг. № 303/2010. // Jäger, Lorenz. Gibt es, Plutokratie? Ohne Links. Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 29.12.2010. Nr. 303.)

¹⁸ Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. С. 414.

¹⁹ Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. С. 415.

²⁰ Переведённая цитата взята из немецкого издания работ Сергея Булгакова: Sergej Bulgakov. Sozialismus im Christentum? Göttingen, 1977. S. 20.

²¹ Материалы об этом эксперименте взяты из статьи «В поисках добра» немецкого журнала «Фокус». № 52/2009. С. 56. (Sebastian Jutzi, Matthias Kowalski, Werner Siefer: Auf der Suche nach dem Guten. In: „Focus“: 52/2009, 56.)

²² Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. С. 158.

²³ Соловьёв В.С. Чтения о богочеловечестве// В.С. Соловьёв. Статьи, стихотворения, поэмы; под ред. А.Б. Муратова. СПб., 1994. С. 38.

²⁴ Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. С. 163.

²⁵ Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. С. 424.

УДК 271.2 – 1
ББК 86.372:873(2)

В.А. ШАПОШНИКОВ
Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова

ПУТЬ П.А. ФЛОРЕНСКОГО В ЦЕРКОВЬ¹

Статья посвящена разработке творческой биографии П.А. Флоренского – будущего священнослужителя и одного из крупнейших религиозных мыслителей первой половины XX в., анализируется его духовное развитие в годы учебы в Императорском Московском университете (1900–1904). Материалом исследования является, прежде всего, переписка Флоренского. Выявляется и исследуется влияние на Флоренского идей Владимира Соловьёва.

The article is devoted to the study of Pavel Florensky's biography, a future churchman and one of the biggest religious thinkers in the first half of XXth century. His correspondence provides us with the unique opportunity to analyze the most important period of his spiritual development in Imperial Moscow University in the studying years of 1900-1904. It is the period characterized by the great influence of Vladimir Solovyov's ideas when Pavel Florensky chose the Orthodox Church as the complete Truth. The data for this study is P. Florenskiy's correspondence.

Ключевые слова: русская религиозная философия, П.А.Флоренский, Московский университет, духовная эволюция, наука и религия, влияние идей Владимира Соловьёва.

Keywords: Russian religious philosophy, Pavel Florensky, Moscow University, spiritual development, science and religion, influence of V. Solovyev's ideas.

... он сел заниматься –
доказывать теорему.
Какая-то бесформенность хаоса формировалась,
рождалось стройное тело.
Прозрачный холод охватывал восторгом.
«Только контур» был лишь зрителем
тайны.
Не помня себя, в волненьи
он приписал на полях бумажки:
«Благодарю Тебя, что даровал мне постичь Славу Твою,
Символ бесконечности Твоей.
Молился я Тебе – Ты внял молитвам.
Вот я пред Тобою, чтобы служить Тебе.
Клянусь памятью ее, что не изменю Тебе,
потому что люблю Тебя, Господи...»²

В письме к Павлу Флоренскому от 3 февраля 1905 г., в связи с событиями «кровавого воскресения» и русско-японской войны, о. Серапион (Машкин) обличал Русскую Православную Церковь как воздающую Божье кесарю, как впадшую в цезаро-папистскую ересь³. В ответном письме от 25 февраля 1905 г. Флоренский говорит, насколько тяжела ему сложившаяся ситуация: «Ведь более десяти лет упорной, усиленной работы, поглощавшей все силы и всю энергию, ушли на то, чтобы я смог войти в Церковь с сознанием, что я вхожу в Истину»⁴.

Указанные в этих словах «более десяти лет» охватывают гимназические годы в Тифлисе (1893–1900) и годы в Московском университете (1900–1904). Гимназические годы наш герой проводит вне церковных стен, хотя в нем и идет интенсивная внутренняя подготовительная работа, которую он описал в воспоминаниях: «В нашей семье суть религиозного воспитания заключалась в сознательном отстранении каких бы то ни было, положительных или отрицательных, религиозных воздействий извне, в том числе и от самих родителей»⁵. К сожалению, воспоминания обрываются на описании внутреннего кризиса лета 1899 г. и увлечения идеями Л. Толстого в тоске по Истине в последнем классе гимназии⁶.

Университетские годы Флоренского это не только годы наиболее интенсивных занятий математикой (он учился на математическом отделении физико-математического факультета), но и годы его прихода в Церковь. События названного периода требуют реконструкции, главной основой для которой служат сохранившиеся письма этих лет и, в первую очередь, обширная семейная переписка. В этих письмах имеются многочисленные указания на проходимый им путь воцерковления.

Согласно воспоминаниям П.Флоренского, годы 1898–1899 были для него временем окончательного оформления, а затем «обвала» научного мирозерцания. Отзвук этих событий находим в письмах отца⁷ к нему из Кутаиса в Тифлис. В письме от 15 января 1900 г. отец пишет: «Ты мне еще недавно говорил, что для тебя нет ни добродетелей, ни пороков, ни радости, ни страдания, а есть только известные физические явления»⁸. Но уже письмо отца от 14 мая 1900 г. являет иную картину. Из него мы узнаем, что сын «совершенно перевернул свои взгляды» и стремится «объединить знание и религию в одно». Отец относится к подобным замыслам скептически: «Объединить знание и религию в одно – эта задача была непосильна и остается непосильной. Религия есть частное дело каждого отдельного лица». Отца пугает, что сын собирается строить здание мировоззрения на фундаменте из книг, ведь книга не может и не должна быть заменой «жизни и мира». Пугает его и внезапный, как ему представляется, перелом в мировосприятии сына, он желал бы видеть в нем большую последовательность и устойчивость⁹.

Попрощавшись с уезжающим учиться сыном, А.И. Флоренский подводит в письме к жене итог их беседам: «В умственном отношении, – пишет он о сыне, – преобладающая <его> черта иметь мирозерцание, которое обьяло бы всё, из которого можно было бы всё построить. Признать необходимость идти от элементарного к сложному – он не может и это в нем не есть что-нибудь навеянное извне – а одна из прирожденных черт ума». Отец беспокоится, не поведет ли невозможность обрести такое мирозерцание к «полному разочарованию во всем», но уповает на исцеляющее действие «реальной работы и реальных обязанностей»¹⁰.

Письмо Павла Флоренского к матери от 2 сентября 1900 г. из Москвы содержит описание панорамы Яна Стыки «Голгофа». Он пишет о большом впечатлении от фигуры Христа и о невозможности без волнения, без колебания между надеждой и ожиданием повторить вопрос Пилата «что есть исти-

на?»). Однако о самом Христе говорится в этом письме весьма отстраненно: «В данном случае решительно все равно, видеть ли в нем реальное и историческое лицо, как о Нем повествуют, или только символ, знак известной идеи, подобно тому, как буква является символом ничего общего с нею не имеющего звука, я говорю, это решительно все равно»¹¹.

Но даже на такое, вроде бы, вполне безобидное рассуждение последовала резкая реакция матери: «... мне было болезненно это читать. Я думаю, что нужно быть в соответственном настроении (даже взвинченным), чтобы так воспринять эту картину. В тебе же мне хотелось бы видеть более спокойствия и веселости» (письмо от 7 сентября 1900 г.)¹². На наш взгляд, такая реакция свидетельствует об особой болезненности восприятия родителями в сыне всего, что касалось религии.

Отзвуки обсуждения христианских тем находим и в письмах А.В. Ельчанинова¹³: «Насчет того, что Христос не может не быть, я не согласен, пока не приступишь к изучению Соловьева <...>, мне кажется, что ты согласился с ним во многих пунктах» (письмо от 12 октября 1900 г.). Видимо, в несохранившемся письме Флоренского утверждалось, что «Христос не может не быть» ... Возможно, он излагал Ельчанинову свои взгляды на синтез религии, философии и науки в едином абсолютном мировоззрении на основе математики, как отцу – в письме от 25 октября или матери – 5 октября того же года: «Религия получает совершенно особенный смысл и находит соответственное место в целом, место, которого она была лишена раньше, почему ей приходилось строить себе отдельное, изолированное помещение. Но я пишу тебе, как будто все это уже есть. Это не более, как смутные предчувствия будущего синтеза. Когда он будет сделан, где, кем? – все это еще вопросы. Я только убежден, что это совершится исключительно при вмешательстве математики, скорее даже философии математики»¹⁴.

Для Флоренского вхождение в православную Церковь есть вхождение в Истину, поэтому этот процесс оказался для него неразрывно связан с разрешением ряда *теоретических* вопросов, касающихся построения целостного мировоззрения.

Он убежден, что особую помощь оказывает ему в движении к Церкви именно *математика*. Об этом свидетельствует письмо Ельчанинова от 30 ноября 1900 г. Последний пишет: «твоя фраза “я кажется почти согласен с учением церкви *православной*... главным образом на основании занятий математикой и философией” для меня звучит дико; признавать вообще христианство на основаниях такого рода, это еще ничего; но именно православного толка, этого я покамест не могу понять, ведь разница и основывается на толковании текстов, на некоторых догматах etc.»¹⁵. Подводя итог своему пребыванию в стенах Университета, Флоренский вновь повторяет ту же мысль в письме к матери от 3 марта 1904 г.: «Университет дал очень много мне и в смысле научном, и, пожалуй, в нравственном, потому что я там встретил некоторых лиц, с которыми схожусь в некоторых убеждениях, по крайней мере, в положительном отношении к Церкви. <...> Произвести синтез церковности и светской культуры, вполне соединиться с Церковью, но без каких-либо компромиссов, честно воспринять

все положительное учение Церкви и научно-философское мировоззрение вместе с искусством и т.д. – вот как мне представляется одна из ближайших целей практической деятельности. <...> Я подходил к этому с самого детства. Одно время эта потребность была очень сильной, но вы не считали нужным обращать на нее внимание; потом она приняла очень теоретический характер и ослабла, пока, наконец, занятия математикой и философией не дали *права* и санкции развиваться таким запросам совершенно свободно»¹⁶. Обратим внимание, что в обоих случаях математика поставлена на первое место, а философия – на второе.

О попытках выхода на религиозные проблемы через *математику* свидетельствует и письмо к отцу от 10 ноября 1900 г., которое Павел Флоренский целиком посвящает рассуждениям «о нуле»¹⁷. Он говорит о необходимости более глубокого, по сравнению с общепринятым, понимания нуля, приводит целый ряд примеров из математики и физики. В этом письме *ни слова* не сказано о религии! Однако отец, правильно угадав *религиозный подтекст* этих размышлений сына, пишет ему в ответ: «Ты довольно хитро своими умозаключениями хочешь доказать то, во что человечество старается верить, т.е. что ни оно ни индивидуум не могут обратиться в ничто». И сообщает свою заветную мысль: «... реальное знание – есть наиболее желаемое и наиболее светлое в истории человечества. Всякие же формулы чисто спекулятивного характера, как напр<имер> религиозные, именно благодаря их абсолютности и всеобъемлемости по мнению адептов их, приводят так или иначе к ауто-да-фе, хотя и с добрым желанием – спасти души противников» (письмо от 26 ноября)¹⁸. Здесь же отец добавляет: «меня все-таки потрясла эволюция твоей мысли, хотя я уверен, что ты скоро придешь вновь к старому, т.е. к опытно-теоретическому знанию».

В письме «о нуле» для Флоренского-младшего центральна следующая мысль: если мы чего-то не воспринимаем («нуль»), то отсюда не следует, что и действительно этого нет (например, духовной реальности). Такой ход мысли распространяется и на *прошлое*. Если что-то «прошло» (уравновесилось, взаимно сократилось), то это не значит, что оно исчезло бесследно, и в результате мы всегда имеем, независимо от того, что и как было, один и тот же бескачественный «нуль». Флоренский убежден, что «исчезнуть бесследно *ничто* не может» (заключительные строки письма), а потому нуль нулю – рознь, нули должны количественно и качественно различаться. Это, в первую очередь, *религиозное и нравственное* требование. Ведь для Флоренского математика необходимо должна быть взаимосвязана как с этикой, так и с религией¹⁹.

Кроме того, рассуждения «о нуле» связаны с важнейшими для всего творчества Флоренского темами *символа* и *границы*. Символическое искусство имеет главным своим предметом границу внешнего и внутреннего, чувственного и духовного, «кожу вещей»²⁰. Сама эта граница – почти ничто, неуловимая грань, «нуль», и в то же время она – наиважнейшее, точка встречи феномена и ноумена, вбирающая в себя всю полноту бытия²¹.

В письме к отцу от 25 октября 1900 г. Флоренский намечает важнейшую для него антитезу *позитивизм – христианство*: «Я придаю громадное значение увлечению позитивизмом, который, как выражается Вл. Соловьёв, “по-

кончил и с катехизисом Филарета, и с катехизисом Бюхнера»; а кроме того, внушил уважение к факту. Но его роль сыграна. Это – тоже факт, с которым надо считаться». Эти слова создают мнимое ощущение легкости, на деле же Флоренский еще очень долго продолжал переживать и продумывать в себе и вокруг себя борьбу христианского миропонимания с позитивистским. Именно этой теме будут посвящены первые его философские статьи – от «О суеверии и чуде» и «Две поэмы», до «Эмпиреи и эмпирии» и «Антония романа и Антония предания».

В переписке 1901 г. мы почти не находим свидетельств о духовном пути Флоренского. Этот год слишком богат внешними событиями: волнения в Москве и Петербурге и их последствия. Однако в конце 1901 года в письме к матери от 26 ноября находим намеки на собственный мистический опыт. «Вам кажется странным и нелепым мистицизм, – обращается Павел Флоренский к родителям, – или же в лучшем случае думаете, что это самообольщение и самоутешение. Но это не так. Тут не может быть самообольщений, когда переживаешь мистические события как факт, как самое достоверное, что только возможно». Далее он цитирует стихотворение Вл. Соловьёва «Милый друг, иль ты не видишь...» и дает к нему такой комментарий: «Со стороны это обыкновенно кажется либо метафорами, либо бредом, а что же делать (если это уж так неприятно!), что же делать, когда в известные моменты слышишь эти созвучия (те «торжествующие созвучия», о которых говорит Соловьёв – *В.Ш.*)». Затем Флоренский переходит уже в открытое наступление на скептически-позитивистскую установку родителей: «На меня (скажу заранее) все аргументы вроде несварения желудка и т.п. не действуют; мне кажется, что я сам прошел полный “курс” (быть может, слишком полный) и “несварений желудка”, и отрицаний и т.п. Никакие “научные доводы”, как их *почему-то* называют, меня теперь не удивят, а только могут вызвать недоумение, зачем уже 20 раз слышанное повторять в 21. Я не берусь решать, в какой степени на них отвечено, так сказать, официально, но думаю что даже слишком много. А себя я считаю разобравшимся во многих сомнениях и даже имеющим нечто положительное». Заключительные слова отмечают очередной пройденный этап на пути к Церкви. Ответная реакция матери – в письме от 8 декабря 1901 г. Стихотворение Соловьёва она прочитывает через призму лермонтовского «Ангела», а созерцанию мира с высокого горного перевала, когда все земное выглядит таким далеким и ничтожным, стремлению объять необъятное, способному вызывать в нас лишь сознание собственной слабости и разочарование, противопоставляет маленькие, но подлинные человеческие горести и радости и честное исполнение своих маленьких дел и своего маленького долга, которое только и делает человека счастливым. Родители стараются вернуть сына с небес на землю²².

В письме от 7 апреля 1902 г. Флоренский рассказывает матери об осмотре московских церквей и посещении Симонова монастыря с гимназическими друзьями – Николаем Семенниковым и Владимиром Эрном²³. Мать обеспокоена таким направлением интересов сына: «Как странно, что в твоём письме не слышатся совершенно отголоски современной жизни. Не слишком ли увлекаешься церквами и т.д. У тебя кстати и компания подобралась такая, не совсем со-

временная, кажется» (письмо от 19 мая 1902 г.). Сам Флоренский степень «современности» своих интересов оценивал по-другому. Так, в письме к сестре Люсе от 16 декабря 1902 г. он говорит следующее: «Без сомнения, происходит в России какое-то сильнейшее брожение на религиозной почве; складывается новое мировоззрение, и мы попали прямо в точку перелома»²⁴.

К осени 1902 г. относится еще один важный эпизод. В письме к матери от 6 октября Павел Флоренский сообщает, что филологическое студенческое общество, в учреждении которого он принимал участие, собирается начать свою издательскую деятельность с выпуска собрания латинских диссертаций Канта в русском переводе. «Я взял одну маленькую, – пишет Флоренский, – страниц в 20 для перевода, а потом, если найду время, переведу еще другую, тоже небольшую»²⁵. Издание собрания латинских диссертаций Канта так и не состоялось. Однако одна диссертация Канта, о которой здесь и идет речь, – «Физическая монадология», – Флоренским все-таки была переведена²⁶. Письмо отца от 22 октября 1902 г.²⁷, по-видимому, является ответом на несохранившееся письмо сына (которое тот обещает, в конце письма к матери от 6 октября 1902 г., написать на днях). Судя по рассуждениям Флоренского-отца в этом письме о соотношении понятий «материальный атом» и «центр сил», а далее – о метафизических и религиозных основах науки, в своем письме Флоренский-сын рассуждал о важности и современном интересе проблематики, обсуждаемой в кантовской «Физической монадологии».

Эти мысли позднее будут изложены Флоренским во вступительной статье к переводу. Замена материального атома центром сил – основная идея так называемой *динамической теории материи*, сторонником которой был Лейбниц и к которой относится названная диссертация Канта²⁸. Для Флоренского интерес к этому кругу вопросов отнюдь не был случаен. В письме к отцу от 27 сентября 1900 г. он писал о своем большом интересе к теме «уравнения состояния материи» в связи с вопросом о прерывности и непрерывности явлений физического мира²⁹. Флоренского, как он сам писал в воспоминаниях³⁰, всегда интересовала проблема границы, места встречи, точки перехода от внешнего к внутреннему, от материи к духу, от феномена к ноумену. Его преимущественно притягивает тайна того момента, когда материальный мир делается «прозрачным» и мы вдруг открываем его духовную основу. В этом контексте и возникает интерес к динамической теории материи и к монадологии. Ведь здесь, «оставаясь на точке зрения внешнего, мы не можем мыслить центр сил, как фикцию, как математическую точку, не отмеченную ничем особенным; а “отметить” ее психическим центром мы тоже не можем, так как не можем придавать *внутреннему* пространственных определений. Поэтому в переходе от динамизма к монадологии в обычной диалектической цепи усматривается разрыв, пробел, и его необходимо заполнить; с этой целью приходится постулировать некоторую “полу-духовную” сущность, невещественную, но находящуюся в пространстве монадо-образную единицу»³¹.

Отец в письме от 22 октября 1902 г. в ответ на рассуждения сына о динамической теории материи *критикует его попытки извлекать из математики общие выводы*, видя в них, с одной стороны, произвольность, а с другой – наси-

лие над свободой личности. Сын хочет не просто принять православие, но, чтобы православие математически строго доказывалось! Религиозные требования, полагает отец, это «требования отдельного индивидуума, не обязательные для всех»; только как таковые они приемлемы для него. Речь, полагает Флоренский-старший, идет о неизвестном, и какими словами его обозначить – личное дело каждого. Если же, как у сына, утверждается иное – это посягательство на свободу человека.

В декабре 1902 г. – январе 1903 г. происходит очередное выяснение отношений с родителями, связанное со следующим шагом сына в сторону православной Церкви. Первый повод для разговора был подан Павлом Флоренским в письме к матери от 2 декабря 1902 г., в котором он упомянул о своем интересе к духовенству и священнической среде³². Мать отреагировала достаточно резко: «Не понимаю только твоего желания попасть именно в общество попов. Неужели ты можешь чувствовать себя с ними свободно? Папа же находит, что именно из духовной среды выходят в России выдающиеся люди, и они представляют интерес по своей практичности. Но вряд ли ты ищешь это в людях» (письмо от 9 декабря 1902 г.). Далее, в письме от 16 декабря 1902 г., мать высказалась о рождественской елке как дикарском обычае, который ей не нравится³³. Это послужило вторым поводом. В ответ сын достаточно развернуто и также весьма резко сформулировал свою позицию и противопоставил ее родительской: «Вы хотите на наше прошлое, которое должно быть дорого нам, смотреть высокомерно: вот отсюда высокомерное отношение к религии, к обычаям, к известному укладу жизни, и в этом отношении наше воспитание является величайшим злом: вместо людей вы хотите воспитать абстракции, каких-то “чистых духов”, и в результате этого выходит то, что никто не может быть чистым духом, а понимания уклада жизни тем более нет. Сейчас, напр<имер>, я считаю себя православным, а между тем, вполне признавая теоретически истинность воззрения Церкви, не могу исполнять и проводить их на практике. Символы должны быть привычными с детства, они должны срастись со своими идеями, а у меня, конечно, этого пока еще нет» (письмо от 25 декабря 1902 г.)³⁴.

Мать ответила жестко: «Вчерашнее письмо твое заставило всех в доме поговорить о тебе. То, что ты пишешь о значении обычаев, языке и т.п., вещь давно известная. Что мы не можем вполне освободиться от старых пережитков, это доказывает лишь слабость нашего человеческого духа, от которой ты в особенности должен бы стараться освободиться. А все устаревшее не мешает отбросить. Бесполезно и невесело искусственно цепляться за старину, когда с развитием человечества могут создаваться новые символические проявления духа, без которых, по-твоему, нельзя людям жить. Мне страшно, чтоб ты мог быть настоящим образом убежден в том, что ты пишешь об обрядности и т.д. Мне кажется, что ты занимаешься в некотором роде самовнушением и бессознательно настраиваешься на известный лад. Уж не пребывание ли в Москве тому причиной. Пожалуй, придется пожалеть об этом: мы находимся на слишком противоположных концах» (письмо от 3 января 1903 г.)³⁵.

Сын 21 января 1903 г. сделал ответный ход, вновь стремясь сформулировать обретенную им позицию: «Я право не знаю, как и о чем я могу писать

тебе. О чем я ни пишу, сейчас ты недовольна; о целом ряде вопросов что бы я ни говорил (именно я), ты не хочешь просто слушать и спешишь заявить, что я и сам не верю своим словам. Ведь нельзя же закрывать глаза на факты из-за того, чтобы подогнать всё по своей мерке. Тебе хочется, чтобы у меня не было известного мировоззрения, и я уже более четырех лет твержу, что оно всё-таки у меня есть, но пока никакого ответа кроме настойчивого отрицания факта я не слышу. Весьма возможно, что оно разовьется дальше, так или иначе, не берусь решать, но ведь для меня не может <не> быть, наконец, обидно ваше утверждение: ты такой от того, что попал в Москву и нам надо жалеть об этом. Ведь это значит, вы попросту отрицаете за мною то, чем я единственно дорожу: сознательное развитие мировоззрения и отбрасывание прочь *предрассудков*, будь они даже предрассудки интеллигенции. Да и притом надоело мне слушать сказку о Писареве и проч. и в ответ на все мои запросы получать ответ г-на Писарева. Если поколение, которое вам кажется наиболее идеальным, было необходимо, чтобы пробудить сознательность, заставить своим отрицанием разумно построить мировоззрение, то однако как исторический слой оно – пустота, голое отрицание. Если оно и расчистило почву, то само оно не почва. <...> Мне нужно стоять на чем-нибудь, на исторической почве, иметь нечто реальное, а не абстракции о будущем блаженстве. Ближайший слой, на котором можно упереться, не увязая в под-под-партиях, это наши деды, и я обязан воспринять то положительное, ту историческую почву, которую они мне дают. <...> И почему-то вы непременно хотите вырвать эту почву у меня из-под ног, хотите, чтобы я снова носился по воздуху. Вы не хотите вникнуть в то, что дорого всему народу, не хотите посмотреть, не скрывается ли там, за грубой оболочкой, чего-нибудь ценного, а просто брезгливо отворачиваетесь. И ведь этот нигилизм не только в отношении к религии, метафизике и т.д.; и наука не убежала его вовсе. Мне кажется, всякое “да” просто претит вам, и хочется (именно хочется, т.к. бывает несколько не обосновано) отрицания всего, неопределенности и неоформленности. Поэтому, мне кажется, вам должно быть просто неприятно видеть под чем-нибудь почву. Серое, бесформенное, неиндивидуальное, незаметное и витающее в воздухе – вот то, что должен ценить я, с вашей точки зрения. Это всё чистое отрицание, и для меня имеет значение только для оттенения всего положительного. Вы все великое хотите свести на малое, а я в том, что вы считаете малым, усматриваю признаки великого»³⁶.

На жесткую отповедь сына отец прореагировал в письме от 28 января 1903 г. в следующих словах: «... твое неоспоримое право думать и мыслить по своему – принадлежит и нам, а следовательно, и право взаимное оспаривать чужое убеждение. Если станешь на эту почву, то поймешь, что с нашей стороны нет желания насиловать твою мысль, а только оспаривание справедливости ее и желательности или нежелательности с общественной точки зрения, согласно нашему мировоззрению». Далее отец рассуждает о спорах отцов и детей, либерализма и консерватизма вообще. Он подчеркивает при этом, что, несмотря на его собственные симпатии, связанные с особенностями воспитания и исторического периода, он не боится никакой убежденной мысли, ни своей, ни чужой, надеясь, что и сын стоит на той же почве. Мать же, в ответном

письме от 3 февраля 1903 г., лишь кратко и холодно заметила: «Последнее письмо твое было конечно не особенно приятно получить. Причем тут Писарев и К??? Кажется, вопрос этот можно было бы рассматривать шире, не приурочивая к такому ограниченному периоду времени и месту. Но вижу, что лучше такие темы не затрагивать»³⁷.

Еще до получения последнего письма от матери Павел Флоренский пишет ей 4 февраля 1903 г.: «Только сейчас получил письмо от папы, и, насколько понимаю, вы мною недовольны, особенно ты, дорогая мамочка, т.к. не хочешь даже писать. Право не за что: стараюсь делать, что могу, но не скрывать же мне своих убеждений, хотя бы они и были, как ты утверждаешь, временными. Я, конечно, надеюсь, что все мои воззрения всегда будут временными, т.е. всю жизнь будут развиваться; но нельзя смешивать органического развития мировоззрения, внутренней потребности исправлять и дополнять его с простым менянием убеждений. Про себя могу сказать, что я пока еще ни разу не *менял* просто убеждений, а насколько мог старался стройно двигать их вперед, и сердиться за то, что видишь пункты, где необходимы пополнения, было бы странно»³⁸.

Последним шагом в столкновении Павла Флоренского с родителями по вопросам религии на рубеже 1902–1903 годов стало письмо отца от 11 февраля 1903 г. В нем он особо подчеркивает необходимость *терпимости* к взглядам друг друга, особенно в связи с *логической недоказуемостью* религиозных положений: «Ведь в спорах по вопросам философским, общественным, религиозным – главным доводом в конце концов все-таки является убеждение, вера, а вовсе не логическое заключение». Признавая право каждого иметь свои взгляды и видя даже в бесконечном изменении во времени «калейдоскопа мысли» не «каприз личностей», а проявление исторической необходимости, отец предостерегает сына от опасного стремления перевести выбор убеждений, в том числе религиозных, из области философской полемики и личного избрания – в область «ежедневных вопросов общественной жизни» и государственного регулирования. «Ведь так просто, – пишет он, – укоренить в людях идею, что человеческая порода имеет право в совокупности пользоваться солнцем, воздухом, водой, пищей и пр.; а между тем религиозная точка зрения ставит этот вопрос совершенно нелогично, требуя подразделения человечества на две группы: одна страдает, для того чтобы другая могла укрепляться в добродетели. Я этого взгляда не могу понять»³⁹.

В начале 1904 г. Павел Флоренский начинает упоминать в письмах о своем желании принять *монашество*. Так, в письме сестре Люсе от 24 января 1904 г. он говорит: «Думаю, мы с тобой совсем разошлись во взглядах. Вероятно ты становишься понемногу склонной к умеренному позитивизму на почве науки и т.п., а я со дня на день все более наклоняюсь к монашеству, для себя лично, и теперь, кажется, вполне являюсь православным, разумеется, я говорю о мелочах, а не про главное, потому что в главное втайне я всегда, с самого малого детства верил, но это оставалось до поры до времени совершенно обособленным ото всей остальной жизни, пока не просочилось всюду»⁴⁰.

В письме к матери от 3 марта он рассказывает о произошедшем на днях знакомстве с епископом Антонием (Флоренсовым), который станет в дальней-

шем его духовником⁴¹. Вызревающее у сына решение предпочесть духовный путь научному вызывает большое беспокойство родителей. Мать пишет ему 15 марта 1904 г.: «Боюсь, что ты идешь по неверному пути и сильно пожалеешь об этом». Отец 24 марта 1904 г.: «... позволь тебе только сказать, что заменить широкий, даже бесконечный горизонт мысли в области знания и религии, извини за выражение, некоторого рода фетишизмом, мне кажется для тебя не годится». Он даже призывает сына «вспомнить своего учителя Бугаева»⁴². Сын отвечает им в письме от 26 марта 1904 г. Родители видят в его выборе окончательный отказ от науки; он же возражает, что наука у настоящего ученого «не висит на воздухе, а опирается на религиозную жизнь». Он пишет им, что лишь приводит в ход программу, намеченную более пяти лет назад. Завершает же свои рассуждения Флоренский-младший следующими словами:

«Я глубоко убежден, что без религиозных интересов не может у серьезного и вдумчивого человека быть каких бы то ни было идеальных интересов, иначе рано или поздно даже у самых высоких личностей произойдет равнодушие и бесчувственность ко всему кроме того, что непосредственно дает о себе знать, и я хорошо помню свой страстный, но ото всех скрываемый пантеизм, который возбуждал особую любовь к исследованиям естественно-научным. Как только он временно ослаб, так все научные исследования показались ненужными и чуждыми. И сейчас естественные науки мне гораздо менее интересны, чем ранее, именно по той же причине; центр же тяжести перешел на математику и т.п.»⁴³.

Несмотря на разъяснения сына, родители хотят, чтобы он или остался при Университете, или продолжил получение образования за пределами России. В письме от 22 марта 1904 г. Люся спрашивает, не собирается ли он за границу. Об этом мечтает и мать (письма от 3 апреля и 1 октября). Отец в письме от 12 апреля советует все-таки оставаться при Университете⁴⁴. В письме от 16 апреля сын рассказывает матери о поездке в Московскую Духовную Академию и знакомстве с ректором⁴⁵, а также – о своем стремлении ближе ознакомиться с бытом духовенства, но откладывает подробный разговор о планах на будущее до приезда домой.

Какое решение было в итоге принято Павлом Флоренским, мы знаем. Видимо, решающую роль сыграл обмен письмами с епископом Антонием в июле 1904 г. Флоренский, по-видимому, писал ему о своем желании принять монашество и сопротивлении родителей, просил совета и благословения, но получил ответ, что «о монашестве нет заповеди, а о родителях есть». «По-моему, самое лучшее пока в Вашем положении, – завершает письмо о. Антоний, – с согласия родителей, поступить в Духовную Академию и учиться, а там, по окончании курса, видно будет, что дальше делать. Вы толкуете о какой-то общественной деятельности. Значит, Вы помышляете не о монашестве, а о чем-то другом. Обеты монашества содержат в себе долг повиновения и ученичества, а не учительства и начальствования»⁴⁶.

Духовный наставник оказался пророчески мудр. Павлу Флоренскому суждено было не монашество, а брак, священство и профессорство в Московской Духовной Академии. Много лет спустя о. Павел писал об этом: «Я имел воз-

возможность быть профессором по любимой мною математике; имел и другую возможность – заниматься богословием за границей (мой отец почти требовал этого и обиделся на меня за Академию)⁴⁷. Если я отказался от всего этого и, избрав Академию, потратил на нее 10 лучших лет своей жизни и упорного труда – значит, я хотел именно православия и именно церковности» (письмо еп. Феодору (Поздеевскому), ректору МДА от 7 ноября 1913 г.)⁴⁸.

Примечания

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта «Философия науки о Павла Флоренского» (№ 09-03-00615а).

² Флоренский П.А. Святой Владимир. Поэма // П.Флоренский и символисты. М., 2004. С. 252–253. Первая часть поэмы, из которой и взяты приведенные слова, датирована 17 июня 1904 г. «Только контур» (он же – «контур», «человек, чертящий контуры», «человек, гравирующий контуры») – персонаж поэмы, наиболее явно наделенный чертами ее автора. Его имя намекает, в том числе, и на геометрические чертежи, которые делал студент-математик Флоренский. «Она», памятью которой клянется «контур», – это, судя по контексту, могила Вл. Соловьёва, на которого указывает и название поэмы (Там же. С. 254–256). По поводу слов «Символ бесконечности Твоей» см. статью Флоренского «О символах Бесконечности (очерк идей Г. Кантора)» (1904) (Соч. в 4-х т. М., 1994. Т. 1. С. 79–128). В письме сестре Люсе от 21 мая 1904 г. он писал: «“теоретическая” <деятельность>, мои личные занятия, всегда бывала для меня не просто занятиями, а родом молитвы» (У водораздела жизни. Переписка П.А. Флоренского с родными и близкими в 1904 г. // Антропологические матрицы XX века. Л.С. Выгодский – П.А. Флоренский. Несостоявшийся диалог. – Приглашение к диалогу. – М., 2007. С. 617). См. также: Шапошников В.А. Всеединство и аритмология (математические работы П.А. Флоренского университетских лет) // Философия, наука, образование – 2010. М.: ООО «Мэйлер», 2010. С. 306–330.

³ Письмо о. Серапиона было опубликовано Флоренским в сборнике: Вопросы религии. Вып. 1. М., 1906. С. 174–183. Переиздано: Сотников А.В. Архимандрит Серапион (Машкин) и о. Павел Флоренский // Путь к Востоку. Мистико-философский альманах. Вып. 1. – Томск, 1996. С. 26–32.

⁴ Архив семьи Флоренских (далее – АСФ).

⁵ Детям моим. М., 1992. С. 117–122.

⁶ Там же. С. 209–245. См. также переписку 1899 г. в статье: Флоренский П.В., Шутова Т.А. Едем к Соловьёву! // Человек. 2005. № 1. С. 150–156.

⁷ Об отце П. Флоренского – Александре Ивановиче Флоренском см.: Оноприенко В.И. Флоренские. М., 2000. С. 14–24.

⁸ Переписка Флоренских. 1900 // Человек. 2005. № 1. С. 158.

⁹ Там же. С. 159–160.

¹⁰ Там же. С. 166.

¹¹ Человек. 2005. № 2. С. 150–151. Возможно в приведенных словах о Христе имеется отзвук идей Л. Толстого и Э. Ренана. См.: Детям моим. М., 1992. С. 262. Впрочем, весьма вероятно, что для Павла Флоренского, когда он писал эти строки, уже не было «решительно всё равно», кого видеть во Христе, просто он не хотел слишком пугать мать. Косвенным подтверждением этому служит цитируемое ниже письмо Александра Ельчанинова к нему от 12 октября 1900 г., а также стихотворение «На смерть В. Соловьёва» (Москва, 1900), которое заканчивается словами «И все Христом ты претворял» (П. Флоренский и символисты. М., 2004. С. 126).

¹² Человек. 2005. № 2. С. 157.

¹³ В нашем распоряжении имеется только половина переписки гимназических друзей А. Ельчанинова и П. Флоренского: письма Флоренского, по-видимому, не сохранились.

¹⁴ Человек. 2005. № 3. С. 153.

¹⁵ Человек. 2005. № 4. С. 166.

¹⁶ У водораздела жизни. Переписка П.А.Флоренского с родными и близкими в 1904 г. // Антропологические матрицы XX века. Л.С. Выгодский – П.А. Флоренский. Несостоявшийся диалог. – Приглашение к диалогу. – М., 2007. С. 599–600.

¹⁷ Человек. 2005. № 4. С. 152–154.

¹⁸ Там же. С. 164–165.

¹⁹ Ср. параллельное место в письме к матери с Соловков от 6–7 апреля 1935 г.: «Все проходит, но все остается. Это мое самое заветное ощущение, что ничего не уходит совсем, ничего не пропадает, а где-то и как-то хранится. Ценность пребывает, хотя мы и перестаем воспринимать ее. И подвиги, хотя бы о них все забыли, пребывают как-то и дают свои плоды. Вот поэтому-то, хоть и жаль прошлого, но есть живое ощущение его вечности. С ним не навеки распрощался, а лишь временно. Мне кажется, все люди, каких бы они ни были убеждений, на самом деле, в глубине души, ощущают так же. Без этого жизнь стала бы бессмысленной и пустою» (Соч. в 4-х т. М., 1998. Т. 4. С. 203–204). См. сходные соображения в лекциях «Об историческом познании» 1916 г. (Соч. в 4-х т. М., 1999. Т. 3(2). С. 30–32). См. также в «Столпе и утверждении Истины» (М., 1914) рассуждения о сохранении прошедшего в «вечной памяти Божьей» (с. 193–202).

²⁰ По словам Ницше, которые о. Павел цитирует в «Столпе» (с. 276–277). См. также: Детям моим. М., 1992. С. 154.

²¹ Целостность человеческой личности мыслится о. Павлом как сосуществование дневного и ночного сознания, сумма которых равна нулю («Золотое сечение», 1917 // Соч. в 4-х т. М., 1999. Т. 3(1). С. 477). Как такая символическая грань им трактуется и иконостас, граница миров, место встречи дольного и горнего («Иконостас», 1922), и двусторонняя плоскость, место встречи действительных чисел и мнимых («Мнимости в геометрии», 1922, первая версия – 1902). См. также письмо с Соловков об «асимметрии» сыну Кириллу от 3 апреля 1936 г. (Соч. в 4-х томах. М., 1998. Т. 4. С. 424–430), где о. Павел пишет: «Все процессы происходят на поверхности, на границе между ВНУТРИ и ВНЕ».

²² Переписка студента первого курса Московского Императорского университета Павла Флоренского с родными и близкими в 1901 г. // Наше наследие. 2005. № 73. С. 111. В определенном смысле ответом сына служит стихотворение «Песня вольных каменщиков», датированное 19 апреля 1902 г. и имеющее посвящение «папе, хотя он этого не примет». Оно начинается словами: «Весь согласно дышит мир, // тайну дивную тая. // Но не делай свой кумир // из земного бытия.» (П. Флоренский и символисты. М., 2004. С. 131). Очень отчетливо свое понимание *мистицизма* Павел Флоренский выразил в письме к сестре Люсе от 2 ноября 1902 г.: «... все как-то не то, что нужно. Думаю, что это “не то” заключается в самой жизни, как она складывается теперь. Мы все не живем, а как будто пересаживаемся с поезда на поезд второпях. Все делаем лихорадочно, все наскоро, кое-как, поверхностно; мы не вглядываемся вглубь поступка и вещи. Вот это отсутствие созерцательности, умения смотреть *sub specie aeternitatis*, мистицизма, благоговения к жизни и составляет “не то” всей современной культуры. Мы живем не священнодействуя, а как бы наскоро обедая» (АСФ). Позднее, 31 октября 1904 г., отец написал сыну: «Как ты ни стараешься придать особое значение мистицизму в жизни человека, это есть только известное настроение, а настроение всякое может быть предметом научного анализа. Для этого нужно только время» (У водораздела жизни. Переписка П.А. Флоренского с родными и близкими в 1904 г. // Антропологические матрицы XX века. Л.С. Выгодский – П.А. Флоренский. Несостоявшийся диалог. – Приглашение к диалогу. – М., 2007. С. 631).

²³ Письма 1902 г. // Новый журнал. 2001. № 223. С. 66–67.

²⁴ АСФ

²⁵ Новый журнал. 2001. № 223. С. 68.

²⁶ Она издана: Кант И. Физическая монадология <Вступительная статья «От переводчика» и примечания П.А. Флоренского> // Богословский вестник. 1905. Т. 3. № 9. С. 95–127. Вступи-

тельная статья переиздана: Соч. в 4-х т. М., 1994. Т. 1. С. 682–686. Перевод и, частично, вступительная статья и примечания переизданы в юбилейном собрании сочинений Канта: Кант И. Собр. соч. в 8-ми томах. М.: Чоро, 1994. Т. 1. С. 313–332, 513–524. Перевод, судя по переписке, был завершён в самом начале 1903 г., а вступительная статья к нему написана уже на первом курсе Академии.

²⁷ АСФ

²⁸ Примечательно, что приверженцем динамической теории материи был также Вл. Соловьёв, возводивший ее к гностику Валентину (статья о последнем в Брокгаузе-Эфроне).

²⁹ Человек. 2005. № 2. С. 172. Об этом же он напишет матери с Соловков 23–25 апреля 1936 г., говоря, что если бы он был в Москве и имел возможность работать в области физики, то стал бы заниматься «общими началами строения материи» (Соч. в 4-х т. М., 1998. Т. 4. С. 453).

³⁰ Детям моим. М., 1992. С. 153–159.

³¹ Соч. в 4-х т. М., 1994. Т. 1. С. 685.

³² Новый журнал. 2001. № 223. С. 75. В дате описки: вместо «XI» следует читать «XII».

³³ АСФ

³⁴ Новый журнал. 2001. № 223. С. 83. В дате также ошибка.

³⁵ АСФ

³⁶ Новый журнал. 2002. № 229. С. 110–111.

³⁷ АСФ

³⁸ Новый журнал. 2002. № 229. С. 113.

³⁹ АСФ

⁴⁰ У водораздела жизни. Переписка П.А. Флоренского с родными и близкими в 1904 г. // Антропологические матрицы XX века. Л.С. Выгодский – П.А. Флоренский. Несостоявшийся диалог. – Приглашение к диалогу. – М., 2007. С. 591. См. также письма Ельчанинова от 1 и 4 марта 1904 г. (Там же. С. 597, 600–601).

⁴¹ Там же. С. 600. Епископ Антоний был весьма популярен в среде московских символистов. См.: Иеродиакон Андроник (Трубачев). Епископ Антоний (Флоренсов) – духовник священника Павла Флоренского // Журнал Моск. Патриархии. 1981. № 9. С. 71–77; № 10. С. 65–73.

⁴² См.: Шапошников В.А. Философские взгляды Н.В. Бугаева и русская культура конца XIX – начала XX вв. // ИМИ. Вторая серия. Вып. 7(42). М., 2002. С. 62–91.

⁴³ У водораздела жизни. Переписка П.А. Флоренского с родными и близкими в 1904 г. // Антропологические матрицы XX века. Л.С. Выгодский – П.А. Флоренский. Несостоявшийся диалог. – Приглашение к диалогу. – М., 2007. С. 602, 604, 605–606.

⁴⁴ Там же. С. 603, 608, 624, 609. Предложение остаться при Московском университете Флоренский действительно получил. См. письмо Н.Н. Лузина к нему от 31 мая 1904 г. (Там же. С. 619).

⁴⁵ Там же. С. 611. В 1903–1909 гг. ректором МДА был архиепископ Евдоким (Василий Иванович Мещерский, 1869–1935). См. письма А.С. Петровского к Флоренскому от 20 января и 6 марта 1904 г. Вероятно, Флоренский познакомился с Петровским через Бугаева-младшего (Андрея Белого). Петровский учился вместе с Б.Н. Бугаевым на естественном отделении физико-математического факультета Московского университета и входил в кружок «аргонавтов». Университет Петровский закончил на год раньше Флоренского, и поступил в Московскую духовную академию, располагающуюся в Сергиевом Посаде. По-видимому, именно через Петровского состоялось знакомство Флоренского с Академией. См.: Флоренский и символисты. М., 2004. С. 573–578.

⁴⁶ У водораздела жизни. С. 621.

⁴⁷ Отзвуки недавнего резкого объяснения между отцом и сыном явственны в холодном письме отца от 1 октября 1904 г.: «Не думай, что я сержусь на сделанный тобою шаг; но говорить о нем нам неудобно теперь. В будущем вероятно найдутся точки соприкосновения между нами, когда можно отнестись к вопросу без страстности». Письмо отца от 24 октября 1904 г. – уже теплое (Там же. С. 624–625). В последних письмах 1904 г. к сыну отец вновь делает попытку сформулировать различие их мировоззренческих позиций: «Мне кажется, что ты забегаешь

слишком вперед: надо заменить грязные лачужки более порядочным чистым жильем, а ты хочешь строить храм. Кто прав – покажет будущее, т.е. никто и ничто не покажет, так как каждый вероятно останется при своих убеждениях. Разницу между нами, я думаю, правильно определил бы, полагая, что мы стоим за демократизацию храма, сделать его объектом повсеместного и всеобщего пользования, в каждом жилище, а вы – стремитесь к аристократизации его, т.е. назад. Афины имели великолепные храмы, и лачужки в частных постройках и в идеях. Реально и духовно мы ставим и вопросы и задачи обратно. Что лучше – я не знаю, но уничтожить желание демократизации всего в людях нельзя» (письмо от 6 декабря 1904 г.). «Жизнь заставляет выступать друг против друга на тех же основаниях, как Рим выставял друг против друга гладиаторов. Дело при борьбе не столько в принципиальных различиях, сколько в деталях жизни, в ее мелочах. Никогда может быть не проливалось столько крови в мире, как под знаменем христианства. Вот сущность различия наших взглядов: мы должны, хочешь не хочешь, возвращаться в области деталей, в области относительного, штопать, чистить, а ты в своем порыве хочешь дать нам новое знамя, хотя девиз его также вероятно вечен, как и человечество. Недавно я встретился со старым товарищем, которого не видел 36 лет. Он, между прочим, еврей. Между прочим, он меня спросил, что ты делаешь. Я ответил, что ищешь истину. “О, она глубоко зарыта...” – сказал он на это безнадежно» (письмо от 19 декабря 1904 г.). (Там же. С. 638–639).

⁴⁸ Цит. по: Игумен Андроник (Трубачев). Из истории книги «Столп и утверждение Истины» // Флоренский П.А. <Соч. в 2-х томах.> Столп и утверждение Истины. М., 1990. Т. 1(II). С. 833.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

УДК 101.1
ББК 873:71.0(2)

В.Е. КОРОТКОВ
Ставропольский государственный университет

**СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ПОДХОД
В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ**

Рассматривается проблема значения культурных предпосылок философии для историко-философской науки. Исследуются возможности применения социокультурного подхода к истории философии как гуманитарной науке. Делается вывод о значимости современных исследований культуры для развития истории национальной (русской) философии.

The article describes the significance of cultural presuppositions of philosophy for History and Philosophy. The author studies the possibility of using the social and cultural approach to the history of philosophy as a humanitarian science. He concludes about the great significance of the modern culture investigations for the history development of the national (Russian) philosophy.

Ключевые слова: методология истории философии, русская философия, культурные предпосылки философского знания, социокультурный подход.

Keywords: the methodology of history of philosophy, the Russian philosophy, the cultural presuppositions of the philosophy, social and cultural approach.

История русской философии в последние десятилетия привлекает всё большее внимание отечественных исследователей. Работы мыслителей XIX – XX вв. по-прежнему актуальны: в них, с одной стороны, ищут ответы на важнейшие мировоззренческие вопросы, с другой – изучают опыт философской и научной рефлексии, представляющий методологический интерес. Но если мировоззренческий пласт наследия русских мыслителей лежит как бы «на поверхности», то более глубокое и специальное изучение наследия русских философов дает основу для проникновения в их творческую лабораторию, для исследования методологического аспекта их познавательной деятельности. Рассмотрение отечественной философии в методологическом аспекте наряду с историко-философским значением представляет интерес и для теории познания, что, в частности, показала Л.А. Микешина в работах о значении идей С. Булгакова и Г. Шпета для социальных и гуманитарных наук¹. Вместе с тем значение наследия русских философов XIX–XX вв. для эпистемологии и методологии науки изучено недостаточно, что предполагает дополнительный интерес к исследованиям в указанном направлении.

Эпистемологическая и методологическая проблематика в работах русских мыслителей представлена по-разному. В одних случаях, как у вышеназванных философов, она обозначена достаточно явно, в других – ее экспликация требует специальных усилий. Отечественных философов интересовали преимущественно онтологические, антропологические, этические и историософские

проблемы, а теоретико-познавательная и методологическая проблематика долгое время находилась как бы «в тени». В концепциях «цельного знания» В. Соловьёва, интуитивизма Н. Лосского, «предмета знания» С. Франка гносеология неразрывно связана с онтологией, с религиозной метафизикой, по сути, растворена в ней. У Н. Бердяева познание противопоставляется творчеству и получает негативную оценку, у И. Ильина «путь к очевидности» имеет преимущественно этический смысл. Подобным образом указанная проблематика освещается и в работах других отечественных авторов. Многие представители отечественной мысли обращались к теоретико-познавательной и методологической рефлексии в контексте решения проблем художественного творчества, общественно-политических и научных задач.

Ввиду интереса отечественных философов к проблемам истории, человека, нравственности и культуры, особое значение имеет их вклад в разработку методологии социальных и гуманитарных наук. Такие идейные течения, как символизм, имяславие, лингвистический поворот в философии, феноменология и другие, также способствовали ориентации отечественной мысли на теоретико-методологические проблемы социально-гуманитарного знания. При этом отечественная мысль была частью мировой философии и науки и в соответствующие эпохи разделяла с ними интерес к новым проблемам и подходам в сфере такого знания.

Вместе с тем русское философское наследие представляет эпистемологический и методологический интерес не только в плане содержащихся в нем идей, наряду с эксплицитным содержанием работ отечественных мыслителей важным является и имплицитно содержащиеся в них предпосылки, допущения, принимаемые на веру положения. Анализ такого содержания представляет большой интерес для современной эпистемологии и философии науки, в том числе и особенно для социально-гуманитарного знания: «В гуманитарном познании исследователь очень часто обращается к дологическим, допонятийным, в целом, дорефлексивным формам и компонентам, признает необходимость выявления их роли в любом познании, и в этом случае опыт герменевтики по изучению пред-знания, пред-мнения, пред-рассудков в форме “нерационального априори”, “исторического априори”, “жизненного мира”, “повседневного знания”, традиций и т.п. оказывается наиболее значимым»². В рефлексии по поводу таких неявных оснований и предпосылок как раз и проявляется мощь и специфика философского знания. Так как и философское познание, и разрабатываемые русскими мыслителями концепции истории, культуры, человека, и сама история философии как наука являются формами социально-гуманитарного знания, их рассмотрение предоставляет богатый материал для исследования таких неявных предпосылок. В этом отношении в изучении наследия русских философов можно выделить два аспекта: «внутренний» (явное содержание текстов по интересующей проблеме) и «внешний» (предполагающий анализ неявных предпосылок, влияющих на явное содержание, на процессы творчества исследуемых авторов). Причем если первый аспект исследования получил определенное развитие в современной философии, то второй разработан явно недостаточно в методологическом отношении. Изучение таких

предпосылок учений отечественных философов можно рассматривать как важную методологическую проблему истории философии.

Характер познания, выбор методологии исследования детерминирован двояко: во-первых, спецификой изучаемого предмета, во-вторых, разнообразными условиями, предпосылками и основаниями познания. К «неявным» предпосылкам познания, наряду с его биографическими и психологическими аспектами, относится также широкий круг социальных и культурных предпосылок, детерминирующих познавательный процесс специфическим образом. Для социально-гуманитарного познания указанные социально-культурные предпосылки особенно значимы: «Социально-гуманитарное познание – это деятельность социально сформированного и заинтересованного субъекта, она органически связана с его позицией в обществе, мировоззрением и господствующими учениями, с национальной и групповой идеологией, а также с универсалиями культуры в целом. Здесь предполагается иная, нежели в естественных науках, объективно складывающаяся ситуация: объект не только познается, но одновременно и даже в первую очередь оценивается»³. Л. Микешина придает этим предпосылкам характер трансцендентальных оснований социально-гуманитарных наук, подчеркивая особую роль ценностей в познании.

В советской философии вопросам методологии историко-философского исследования уделялось заметное внимание (Т. Ойзерман, А. Богомолов, З. Каменский, А. Перцев и др.). Была обоснована автономия философского знания от социальных предпосылок, определены понятия философского «направления» и «школы», выделены главные направления в отечественной философии XIX – начала XX вв., исследован ряд философских школ в русской философии. Рассматривались и социально-исторические предпосылки формирования и развития отечественной философии. Вместе с тем преобладал социально-классовый подход в их изучении, а оценка главных направлений отечественной мысли по критерию «прогрессивная – консервативная» представляется упрощенной. Одним из существенных недостатков такого подхода является, как представляется, недооценка культурных предпосылок познания и творчества русских философов. А в исследованиях национальной истории философии значение таких предпосылок трудно переоценить. Интерес к таким предпосылкам, как и к исследованию культуры в целом, возрастает в 1980–1990-е годы.

Условия для исследования культурных предпосылок философского знания (как и социально-гуманитарного знания в целом) складывались постепенно, отражая тенденции в развитии мировой науки. Со времени становления истории философии как науки отдельные учения и идеи систематизировались на основе включения их в единую логику развития, то есть изучение культурных контекстов подчинялось выявлению и исследованию логики развития философской мысли. А. Перцев выявляет эволюцию следующих типов методологии в историко-философской науке: 1) история философии как система систем (Гегель); 2) история философии как система проблем (Н. Гартман); 3) история философии как история отдельных проблем, – и делает вывод о возникновении нового феномена в философии – «плюралистических новообразований»⁴. Прослеживается переход от рассмотрения учений философов или

отдельных философских проблем в свете логического развития идей к изучению их преимущественно в контексте соответствующей эпохи («поперечный срез» историко-философского процесса). Отмеченная тенденция усиливает многомерность историко-философского исследования, но «плюрализация» истории философии дала толчок, скорее, ее социологизации, что, в частности, нашло выражение в «Социологии философий» Р. Коллинза. Американский социолог исследует историко-философский процесс с точки зрения микросоциологического анализа, прослеживая роль сетей взаимодействия мыслителей в различные эпохи⁵. Такое рассмотрение неявных социальных предпосылок исследования оригинально и в ряде отношений выгодно отличается от упрощенных социально-классовых интерпретаций истории философии, отражает общие тенденции развития современной социологии знания. Но социологический характер исследования, как представляется, не позволяет в полной мере раскрыть значение культурного контекста развития философии.

В отечественной истории философии различные культурные аспекты формирования и развития философского знания в той или иной мере рассматривались в связи с изучением вопроса о возникновении философии, в частности, в связи с изучением роли языка в возникновении и развитии философии (М. Петров). В определенном смысле роль культурных предпосылок философской мысли играли «направления» и «школы»: первые определяли общую смысловую направленность философского учения, вторые предполагали существование общей идейной основы для группы философских учений и систем. Вместе с тем, как представляется, не была изучена роль культуры как относительно самостоятельного целостного образования, создающего контекст философского познания и творчества. Рассмотрение духовной культуры (как наиболее тесно связанной с познанием части культуры) растворялось в истории идей, общественного сознания, мировоззрения. Между тем именно понятие «культура» позволяет интегрировать многообразные исследования культурных предпосылок познания (как эксплицитных, так и имплицитных) и тем самым способствовать развитию историко-философского знания. Основания для такого утверждения дают, во-первых, интенсивное развитие культурологии и философии культуры, в том числе в современной России, во-вторых, становление культурологических исследований науки, формирование социокультурного подхода в современной эпистемологии и философии науки. Хотя подробное рассмотрение указанных процессов выходит за рамки настоящей статьи, остановимся на некоторых наиболее значимых аспектах развития этого направления исследования.

Прежде всего следует указать на интерес к культурным контекстам научного исследования (Дж. Роуз, Д. Пестр и др.). Термин «культурологические исследования научного знания» используется «...для обозначения разнообразных работ, имеющих своим предметом те практики, посредством которых научное знание оформляется и утверждается в специфических культурных контекстах, а также претворяется в новые контексты и распространяется в них»⁶. В рамках этих контекстов исследуются общественные обычаи, лингвистические традиции, «композиция» индивидуальностей и общностей, смысловые струк-

туры и поля. Находящаяся в настоящее время в процессе становления социальная эпистемология, в отличие от социологии знания, характеризуется как раз вниманием к такого рода социальным и культурным контекстам. Отечественные исследователи уделяют заметное внимание стилю научного мышления и его влиянию на познавательный процесс (А. Ивин, В. Порус), культурно-экзистенциальному аспекту познания (С. Крымский), другим направлениям изучения культурного аспекта научного познания.

Наряду с развитием собственно культурологических исследований философы исследуют «социокультурный контекст» развития познания, под которым понимается влияние вненаучных факторов, таких как общий духовный климат эпохи, восприятие и проявление в сознании субъекта общих философских и мировоззренческих установок, «социокультурные основания научного знания»: идеалы, ценности, нормы научного познания на определенном этапе его развития. Процесс познания рассматривается в контексте функционирования и изменения социокультурной системы. Так, В. Степин исследует влияние типа цивилизации на научное познание, подчеркивая особую роль техногенной цивилизации. Цивилизации присуща своя социокультурная доминанта, которая и детерминирует социокультурные основания познания. Посредствующими звеньями детерминации выступают стиль научного мышления и тип научной рациональности. «В общей форме можно констатировать, что тип научного мышления, складывающийся в культуре той или иной исторической эпохи, всегда скорректирован с характером общения и деятельности людей данной эпохи, обусловлен контекстом ее культуры»⁷. Социокультурный подход, таким образом, предполагает рассмотрение общества и культуры в их единстве, при определяющей роли культурной составляющей. Значение социокультурного подхода для исследований знания видится, прежде всего, в том, что наряду с исследованием общей социальной природы познания и конкретных социальных детерминант познавательной деятельности выделен особый аспект отношений и влияний – мир культуры, его влияние на познавательный процесс.

Социокультурный подход проникает в эпистемологию из других наук, прежде всего из социологии, где осознается потребность в выделении культуры как особого предмета рассмотрения. Разработчик социокультурного подхода А. Ахиезер, применивший его к исследованию истории России, связывает значение единого социокультурного подхода с возрастающим интересом к отношениям между культурой и формами отношений людей. «Этот сдвиг в ракурсе рассмотрения может быть выражен в форме особой социокультурной теории и методологии изучения человека, общества, где предмет исследования не редуцируется ни к человеческим отношениям в любой их форме, ни к культуре, но нацеливает познание прежде всего на переход *между* этими двумя аспектами человеческой жизни и деятельности, на их взаимопроникновение, взаимокритику, на способность человека эффективно совершать этот переход, рассматривать эту способность как возрастающую ценность»⁸. Этот переход рассматривается как цель, результат и содержание всей человеческой жизнедеятельности. Он предполагает переосмысление и интерпретацию как способ опосредовать оппозиции общества и культуры. Суть социокультурного подхо-

да заключается в целостном рассмотрении общества с особым акцентом на это «между», на взаимопереходы в процессе общественного и культурного развития. Сама культура, согласно А. Ахиезеру, состоит в этих переходах.

Следует отметить, что основы социокультурного подхода в социологии заложил П. Сорокин, связанный с традициями русской философии, что, как представляется, нашло отражение в его интересе к исследованиям динамики социокультурных систем и критическом отношении к западной «сенсорной» культуре. Связь же его идей с идеями русских философов-эмигрантов, с их философской рефлексией на тему культуры нуждается в исследовании. В этом плане социокультурный подход к исследованию знания, в том числе и философии, глубоко укоренен в традициях русской философской мысли.

В социокультурном исследовании акцент переносится с преимущественного внимания к социальным условиям и предпосылкам познания на культурные предпосылки, подчеркивается ключевая роль культуры. В этой связи возникает потребность в рассмотрении понятия культуры. Как известно, существуют сотни определений культуры, и выбор необходимой концепции культуры поневоле определяется целями и задачами исследователя. Изучение научного познания, предпосылок социально-гуманитарных наук, истории отечественной философии предполагает соответствующее понимание культуры. При изучении культурных предпосылок познания интерес представляют такие характеристики культуры, как ее идеальность (духовная культура), целостность, системность, знаково-символический характер, изменчивость во времени и вариативность в пространстве, структурность и некоторые другие. Духовная культура рассматривается, прежде всего, как совокупность базисных представлений (картина мира), смыслополагающих идеалов и ценностей, важнейших символов, основных метафор. Исследование культуры предполагает выявление ее целостности, анализа структуры, интерпретацию основных смыслов и символов соответствующей знаково-символической системы. Близкими такому пониманию культуры являются интерпретативная концепция культуры К. Гирца, с одной стороны, исследования «антропо-социо-культурных» систем М. Кагана, с другой.

При этом для исследования социокультурных предпосылок философского знания недостаточно культурологического понятия культуры, оно предполагает рассмотрение предмета и с точки зрения философии культуры. Отличия культурологического и философского рассмотрения культуры в последнее время привлекали внимание отечественных исследователей⁹. Одни считают, что именно культурология осуществляет интеграцию различных исследований культурных феноменов и должна «изучать механизмы порождения и воплощения смыслов как таковых, их взаимодействия, постоянное влияние друг на друга»¹⁰ (А. Доброхотов), другие видят в этом прерогативу философии культуры (В. Межуев). Причем с точки зрения философии культуры культура рассматривается как полагание именно гуманистического смысла, отмечается также рефлексивный характер философии культуры. Эти и другие сложности, недостаточная проработанность понятия культуры и методологии исследования культуры существенно затрудняют анализ культурных предпосылок социаль-

но-гуманитарного знания, включая философское знание, ограничивают применение социокультурного подхода.

Этот подход к исследованию социокультурных предпосылок философского знания предполагает, наряду с изучением социальных предпосылок познания (социальных групп, структур и институтов, социальных сетей), рассмотрение связанных с ними культурных форм, взаимного влияния указанных социальных и культурных феноменов, образующих многообразные социокультурные системы и подсистемы. Однако такие системы и подсистемы изучаются довольно ограниченно: в отечественной философии наиболее изучены системы уровня цивилизаций, в зарубежной социальной эпистемологии большее внимание уделяется исследованиям «жизни лабораторий». Вместе с тем исследования парадигм (Т. Кун), «эпистем» (М.Фуко), типов рациональностей (В. Швырев и другие) дают определенную основу для выявления и анализа систем духовной культуры на «среднем» уровне функционирования культуры. Духовная культура на уровне определенной социокультурной системы или подсистемы может быть представлена как некоторая знаковая система, некоторый социокод, задающий систему значений, ценностей, смыслов для социальной группы, члены которой, в свою очередь, вносят в указанный социокод необходимые изменения, влияя тем самым и на социальные процессы. Ее история может быть рассмотрена как последовательный ряд сменяющих друг друга формаций духовной культуры.

Вместе с тем культуру не следует рассматривать лишь как социологический феномен, она опосредует отношение человека к миру, в том числе и к своему сообществу, и к самому себе. В этом смысле культура не только отделяет человека от реального мира, но и является формой его соприкосновения с бытием, «домом бытия». Так, для русской религиозной философии такой формой соприкосновения является религиозная культура, через которую человек может быть причастным к Божественному: «<...>Культура – земной бог, создающий человека по своему образу и подобию»¹¹. Этот аспект рассмотрения культуры также является существенным для социокультурного подхода в исследовании знания.

Для исследования истории русской философии особое значение имеют такие аспекты рассмотрения отечественной духовной культуры, как ее целостность, системность, специфика, взаимоотношение с другими культурами (диалог культур), сложность, дискретность различных исторических типов философии и традиций школ. При изучении текстов русских мыслителей особенно заметна общность тем, обсуждаемых проблем, основных понятий и символов, некоторых неявно принимаемых положений. Показательна в этом отношении «русская идея», блестяще исследованная Н. Бердяевым. Не менее значимой является сквозная для русской мысли тема бессмертия. В определенном смысле можно говорить о некотором общем смысловом поле, поле согласия, на котором ведется борьба идей, направлений и школ русской мысли. Эта общность в то же время характеризует и специфику отечественной философии, ее отличие от зарубежной философии, что особенно наглядно прослеживается на примере такой символической для русской мысли темы, как «Россия и Запад».

Направленность на диалог с Другим (Западом, Востоком, Богом) также может выделяться как общая черта, универсалия русской духовной культуры и русской философской мысли. Некоторые из таких общих и специфических черт отечественной философии отмечает, в частности, В. Зеньковский в ставшем уже классическим труде по истории русской философии. Другие отличительные черты нашей философии выходят за рамки сложившегося в дореволюционной России исторического типа философии и сближают ее с принципиально иным типом – с советской философией: это, прежде всего, диалектическая традиция, восходящая к немецкой философии и прочно вошедшая в методологию отечественной мысли. Но и в ряде других моментов может быть выявлена и эксплицирована общность подходов, рассуждений, допущений между различными типами и направлениями отечественной философской мысли при существовании принципиальных разногласий и противоречий между ними. Это относится и к полемике западников и славянофилов, которые на начальном этапе споров, по словам Н. Бердяева, «могли еще спорить в одних и тех же салонах»¹², и к противостоянию материалистического и идеалистического направлений. Все эти споры ведутся на базе некоторой цивилизационной общности, отмечаемый некоторыми авторами социокультурный «раскол» – это раскол внутри единой цивилизации, внутри общих смыслов, ценностей и задач.

Представители марксистского направления долгое время акцентировали свое внимание на противоречиях между идейными направлениями и «лагерями». С этой точки зрения общность на уровне духовной культуры выглядит эфемерной, абстракцией, в значительной степени являющейся конструкцией исследователя, подобно идейному направлению. Напротив, русские религиозные философы XX века, философы-эмигранты стремились выявить то, что объединяет русских людей: типологически общие и одновременно цивилизационно специфические черты русской мысли и духовной культуры. Эта общность культуры прослеживалась и на уровне исследований менталитета (например, в «Характере русского народа» Н. Лосского), и на более высоких уровнях духовной культуры («Русская идея» Н. Бердяева, работы по истории русской философии и богословия). В этом отношении работы указанных философов дают богатый материал и определенную теоретическую основу для исследования духовной культуры России как общей основы философского и научного познания в отдельной стране на основе национальной культуры. Значимость подобных исследований отмечают и современные отечественные авторы: «Культурология и историософия, созданные его [русского зарубежья – В.К.] представителями, приходят к современному читателю в качестве важного, существенного дополнения, без которого невозможно понимание своеобразия и цельности нашей культуры и национальной духовности. А такое понимание, в свою очередь, предполагает и целостный подход к освоению истории нашей культуры, ибо не выборочная интерпретация, а восприятие всего богатства духовных ценностей лежит в основе нужного всем сегодня цивилизованного отношения к этим ценностям»¹³. К тому же, культурологические работы русских философов имеют важное не только мировоззренческое, но и теоретико-методологическое значение.

Вторая половина XIX–XX вв. – время формирования и развития философии культуры и культурологии как науки, и неудивительно, что тема культуры привлекла внимание русских мыслителей. Если в XIX в. происходит осмысление феномена культуры, его оценка, согласование концепций культуры с уже сложившимися философскими идеями, с религиозным мировоззрением («оправдание культуры»), интеграция самой темы культуры в духовную культуру второй половины столетия, то в XX в. мы видим уже вполне сформировавшуюся и признанную отрасль исследований культуры в русской философии и науке. Причем культура стала одним из важнейших предметов изучения представителями идеалистической, религиозной философии, а наиболее плодотворные результаты ее исследования дали, как это ни парадоксально, в послеоктябрьский период, на «нисходящем» этапе религиозной философии и соответствующего ей типа рациональности. П. Флоренский, А. Лосев, М. Бахтин – в Советской России, Н. Бердяев, И. Ильин, Л. Карсавин, Г. Флоровский, Г. Федотов и другие – в русском зарубежье глубоко и всесторонне исследовали природу культуры, ее полифоничность, рассмотрели такие ее важные компоненты, как символ и миф, соотношение культуры и цивилизации, проанализировали кризис современной западной культуры и его истоки. В исследованиях культуры отечественные философы этого времени находятся на уровне, более того, на острие, мировой культурологической мысли.

Одной из особенностей русской философии культуры является преобладание ценностного подхода к культуре. Философы проявляют особый интерес к вопросу о подлинности культуры, ее правильности. Культура рассматривается через призму религиозного мировоззрения, оценивается с точки зрения христианских ценностей, она находится в сложных, противоречивых отношениях с христианством. Религиозная вера составляет содержание подлинной культуры. П. Флоренский выводит само понятие культуры из «культы». Светская культура, цивилизация Запада подвергаются критике за утрату этого религиозного содержания. Идея христианской культуры В. Соловьёва является смыслообразующей в традиции исследований культуры русскими философами: в культуре их интересует, прежде всего, организующая и направляющая роль религиозной веры. Так, проблемы «вера и культура», «христианство и цивилизация» определяют интерес П. Флоровского к культуре: «...Может быть и верно, что культуры, как утверждают социологи, разлагаются, когда нет вдохновляющего побуждения, руководящего убеждения. Но решающим является, по крайней мере с христианской точки зрения, именно содержание веры»¹⁴. При этом необходимо отметить отличие религиозно-философского понятия культуры от научно-социологического. Религиозно-философский подход к культуре символичен, он открывает еще один, сакральный аспект бытия, исследование культуры приобретает дополнительное измерение. Изучение культуры не ограничивается исследованием отдельных культурных феноменов. Еще В. Соловьёв заложил принципы герменевтического подхода к культуре в отечественной мысли, для него характерно стремление постигать «внутреннюю истину, или смысл (логос), предметов», указывать значение предметов «в общей связи истинно сущего»¹⁵. Религиозная концепция культуры имеет методо-

логическое значение и для современных исследований, особенно значимой она представляется для исследований отечественной культуры в ее целостности и своеобразии.

С другой стороны, и изучение отечественной философии культуры предполагает изучение культурных предпосылок этой философии с учетом особенностей подхода русских философов к культуре. Подобное постигается подобным, и полноценное изучение русской религиозной философии требует выявления и исследования социокультурных предпосылок ее развития. При этом изучение таких предпосылок не может ограничиваться только исследованием особенностей российской цивилизации, выявлением предельно общих типологических черт. Философские направления и школы, с одной стороны, могут рассматриваться как более общие социокультурные системы для отдельных философских систем и идей, органично дополняя культурные контексты более высокого уровня, с другой, их возникновение и развитие также предполагает наличие соответствующих социокультурных систем. И такие системы и подсистемы меньшего «охвата», образующие предпосылки для отдельных направлений, школ, групп, а также устойчивых временных периодов в истории русской мысли, нуждаются во всестороннем исследовании.

В отечественной истории философии последних десятилетий имеются примеры системного рассмотрения духовной культуры исторического периода как основы философской мысли. Так, В. Безносков, исследуя место проблемы смысла жизни в духовной культуре России конца XIX – начала XX вв., отмечает: «Ведущая проблема русской духовной культуры рубежа веков – проблема смысла жизни – должна была объединить различные течения нравственной философии, формировать единый цельный образ русской духовной культуры»¹⁶. Понятия смысла жизни, личного бессмертия, правды жизни в это время оказываются в центре не только философских дискуссий, интерес к ним приобретает общекультурное значение. Они становятся, можно сказать, важнейшими категориями культуры этого исторического периода, приобретают характер символов ее духовной культуры, формируют общее смысловое поле, в рамках которого идет борьба различных школ и учений. Отмечая противоречивость, полярность оценок русской мысли этого времени, В. Безносков подчеркивает: «Важно выяснить реальные истоки, корни религиозно-философской мысли. <...> Необходимо также понять ее духовное, нравственное значение не только для верующих, но и для культуры, морали, человеческого сознания»¹⁷. При этом необходимо отметить и социальные взаимодействия мыслителей, особую роль журнала «Вопросы философии и психологии» в культурной жизни того времени. Наконец, В. Безносков указывает и на временные границы выделяемого периода, связывая его начало с творчеством Ф. Достоевского и Л. Толстого, что является примером применения, по сути, социокультурного подхода к национальной истории философии.

Дальнейшая разработка и применение указанного подхода к изучению различных периодов в истории отечественной мысли могли бы осуществляться в различных формах. Можно исследовать связь духовной культуры определенного исторического периода с системой ценностей и смыслов российской цивили-

зации в целом, определить границы этого периода, выявить разрывы в едином смысловом поле, изучить культурные подсистемы направлений и школ применительно к этому периоду. Исследуя русскую религиозную философию рассматриваемого периода, нужно определить значение таких категорий русской религиозно-философской культуры, как «символ», «имя», «творчество» и других, для духовной и, конкретно, философской культуры этого исторического периода. Далее можно рассмотреть особенности духовной культуры, характерные для школ и групп менее общего характера, например для философии всеединства (прежде всего, связанные с символом «Софии»). На основе социокультурного подхода интересно было бы также осуществить исследование case-studies «борьбы за Логос» в начале XX века или рассмотреть особенности Московской и Санкт-Петербургской групп русских философов этого периода, деятельность важнейших религиозно-философских кружков. На этом уровне изучение философских субкультур может быть дополнено анализом сетевых взаимодействий философов. Философские учения находятся на пересечении различных линий социокультурных взаимодействий, связей, влияний, их изучение требует многомерного подхода. Исследования такого рода на основе единой исследовательской программы, связанной с социокультурным подходом, представляются полезными для изучения отечественной философии и духовной культуры.

Вместе с тем выявление и исследование социокультурных систем различного уровня как предпосылок историко-философского знания в их синхронической и диахронической взаимосвязях, в диалектике непрерывного и дискретного, в динамике и трансформациях, сопровождающихся изменениями ключевых символов, новыми интерпретациями культурно-символических систем, дает новое понимание историко-философского процесса как в рамках национальной традиции, так и во всемирно-историческом масштабе. При этом «логика» историко-философского развития может прослеживаться, но лишь как тенденция, понимание логики истории философии обогащается содержательно, но на новом уровне рассмотрения изменяет свой онтологический и гносеологический статус. В этом плане можно было бы говорить не о «закате рационализма» в историко-философских исследованиях, как считает А. Перцев, а о становлении на новом уровне исследований «нового рационализма».

Разработка социокультурного подхода, его применение в историко-философских исследованиях, особенно к изучению русской философии, является актуальной задачей. Указанный подход мог бы способствовать применению достижений современной эпистемологии и философии науки при изучении этой важной области исследования, способствовать пробуждению интереса к отечественному духовному наследию и его дальнейшему углубленному познанию. В свою очередь, опыт русской философской рефлексии может быть интересен для современных эпистемологических исследований.

Примечания

¹ Микешина Л.А. Густав Шпет и современная методология социально-гуманитарных наук // Эпистемология и философия науки. 2006. Т. VIII. № 1. С. 16–37; Микешина Л.А. Современные

- темы в философии науки С.Н. Булгакова // Эпистемология и философия науки. 2010. Т. XXIV. № 2. С. 179–194.
- ² Микешина Л.А. Густав Шпет и современная методология социально-гуманитарных наук // Эпистемология и философия науки. 2006. Т. VIII. № 1. С. 27.
- ³ Микешина Л.А. Эпистемология ценностей. М.: РОССПЭН, 2007. С. 316.
- ⁴ Перцев А.В. Типы методологий историко-философского исследования. Закат рационализма. Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991. 166 с.
- ⁵ Коллинз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. 1280 с.
- ⁶ Роуз Дж. Что такое культурологические исследования научного знания? // Вопросы истории естествознания и техники. 1994. № 4. С. 23–39.
- ⁷ Степин В.С. Теоретическое знание: структура, историческая эволюция. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 615.
- ⁸ Ахизер А.С. Философские основы социокультурной теории и методологии // Вопросы философии. 2000. № 9. С. 29.
- ⁹ Культурология как наука: за и против (материалы обсуждения) // Вопросы философии. 2008. № 11. С. 3–31; Межуев В.М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2006; Философия культуры. Становление и развитие. СПб.: Лань, 1998.
- ¹⁰ Культурология как наука: за и против (материалы обсуждения) // Вопросы философии. 2008. № 11. С. 11.
- ¹¹ Порус В.Н. Онтология культуры В.С. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 3 (23). С. 9.
- ¹² Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. С. 76.
- ¹³ Маслин М.А., Андреев А.Л. О русской идее. Мыслители русского зарубежья о России и ее философской культуре / О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. С. 7.
- ¹⁴ Флоровский Г.В. Вера и культура / Г.В. Флоровский Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: РХГА, 2005. С. 651.
- ¹⁵ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве / В.С. Соловьёв Сочинения. В 2т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 91.
- ¹⁶ Безносов В.Г. Русская философия конца XIX – начала XX вв. о смысле жизни и назначении человека / Смысл жизни в русской философии. Конец XIX – начало XX века. СПб.: Наука, 1995. С. 342.
- ¹⁷ Там же. С. 357

УДК 2:316.32(5)
ББК 86.3:60.142

Т.Г. СКОРОХОДОВА
Пензенский государственный педагогический университет
им. В. Г. Белинского, г. Пенза

СОЛОВЬЁВСКАЯ ТРАЕКТОРИЯ В ВОСТОКОВЕДНОЙ НАУКЕ: ИНДОЛОГИЧЕСКИЕ ТРУДЫ О. АЛЕКСАНДРА МЕНЯ

На основе трудов о. Александра Меня раскрывается влияние Вл. С. Соловьёва на его теоретический подход к анализу духовной истории человечества в его культурно-цивилизационном многообразии. Реконструированы теоретические инструменты, предложенные богословом в его исследовании исторической эволюции религий и культур Востока. Значимость для современного востоковедного знания общей концепции духовного развития Индии, созданной о. Александром в «Истории религий», показана в контексте соловьёвской диалектики универсального и национального.

The author demonstrates V. S. Solovyov's influence on his theoretical approach for analysis of mankind's spiritual history in cultural and civilization diversity on the base of Alexander Men's works. Theoretical instruments, proposed by theologian for study of East's religious and cultural historical evolution is reconstructed in the article. The significance for the Modern Oriental Studies of general conception of India's spiritual development, which A. Men created in his "The History of Religion", is exposed in the context of Solovyov's dialectics of universal and national.

Ключевые слова: востоковедение, философия всеединства, религиозный опыт, универсальное и национальное в религии, индуизм, традиционное общество, апофатическое и катафатическое богословие.

Key words: Oriental studies, the all-unity philosophy, religious experience, universal and national in religion, Hinduism, traditional society, apophatical and cataphatical theology.

Интеллектуальная и духовная связь трудов и священнослужения протоиерея Александра Меня (1935–1990) с наследием Вл.С. Соловьёва известна и по текстам его трудов, и по воспоминаниям современников. Эта проблема начинает осваиваться и в научной литературе¹. Важнейшие интуиции соловьёвской философии всеединства запечатлены о. Александром во всем многосложном комплексе его священнослужения, в философских и исторических его трудах. Для нас особенно ценны и актуальны именно индологические аспекты его наследия, о которых и пойдет речь.

Чтение книг Вл. Соловьёва восходит к самому раннему опыту о. Александра²; в интервью он неоднократно говорил о первостепенной значимости трудов философа для своего богословского становления: «На первом месте я должен назвать Вл. Соловьёва. Хотя многие его воззрения я не разделял, но он был моим настоящим учителем»³. Нам представляется, что на о. Александра особенно повлияла укоренённость творчества Вл. Соловьёва в Священном Писании⁴. Как христианский мыслитель, о. Александр был прочно укоренен в библейской богословской традиции, в которой с предельной глубиной выражены универсальные/общечеловеческие духовные смыслы, но вместе с тем признана ценность культурных/национальных различий. «Апостол Павел признавал, что в земной жизни существуют эллины и иудеи, варвары и скифы, но

во Христе, говорил он, нет уже ни эллина, ни иудея, ни варвара, ни скифа. Это исключает как антикультурную и антinationальную нивелировку, так и шовинистическую конфронтацию и изоляцию», – утверждал о. Александр⁵. Восходящая к ап. Павлу соловьёвская философия всеединства, в которой признаётся неупразднимое единство человечества, универсальное содержание всех духовно-религиозных традиций вместе с ценностью всех этнокультурных традиций, открытых взаимодействию и взаимообогащению, особенно близка о. Александру. Он творил в российском духовно-интеллектуальном пространстве, в котором веками происходили коллизии взаимодействия-и-противостояния восточного и западного социокультурных начал. О. Александр стал на сторону Пушкина и Вл. Соловьёва, высоко оценивавших «родное» наследие и одновременно открытых восприятию и пониманию «вселенского» (Вяч. И. Иванов).

Александр Мень обратился к одной из сложных и тонких проблем современного гуманитарного научного познания – проблеме понимания инорелигиозных духовных традиций, равно как и непредвзятого исследования религиозности, мысли и культуры других цивилизаций. В основе такого понимания лежит открытие Другого в пространстве культуры, соотнесение себя с ним и попытка понять и соотнести его смыслы со смыслами собственной духовной и культурной традиции. Сложнейший вопрос о сравнении своей культуры, социальности и духовной жизни с культурами других, незападных народов впервые поднимается и обретает научную значимость в культурах евро-американского ареала, восходящих к библейской духовной традиции.

Однако сам процесс научного сравнения может приводить к разным результатам, в зависимости от мировоззрения и теоретической позиции учёного: допускает ли он присутствие универсальных общечеловеческих начал в жизни каждого народа наряду с неповторимо своеобразными национальными чертами его жизни, или же подходит к другим народам и культурам с мерками собственной культуры, заведомо считая её выше других, или же впадает в другую крайность – признаёт абсолютную уникальность ценностей изучаемых культур и их несопоставимость между собою. В теоретическом плане о. Александру, именно как творческому последователю Соловьёва, удалось найти взвешенную и непредвзятую методологическую позицию при изучении незападных социокультурных традиций. Он гармонично сочетает представление о присутствии в человеческой жизни универсального измерения с пристальным вниманием к многообразию и самобытности его проявлений в жизни разных народов. Энциклопедическая осведомлённость о. Александра о европейской и – шире – западной культурной традиции и происходящих в ней современных процессах позволила ему избрать в качестве исходной позиции лучшие интеллектуальные достижения: вектор заинтересованного и равноправного диалога с Другим, его духовным, культурным и социальным миром, диалога позитивного и обогащающего обе включённые в него стороны. Именно принцип диалога оказывается у о. Александра основой сравнительного исследования. При этом он ориентируется на определение Вл. Соловьёва: «Смысл любви состоит в том, что она заставляет нас действительно всем нашим существом признать за другим то безусловное центральное значение, которое в силу эгоизма мы

ощущаем только в самих себе»⁶. В этом контексте органично выглядит интерес о. Александра к восточным религиям и отмеченная Е.Б. Рашковским «глубокая осведомлённость в культурной проблематике народов “третьего мира” – осведомлённость, выгодно отличавшая его от большинства тогдашних московских интеллектуалов, для которых существовали на глобусе лишь Россия да Европа»⁷.

И это – повод поразмыслить о значении, которое приобретает обширный корпус трудов о. Александра Меня, посвящённых богословским, библистическим, философским и социокультурным темам. Теоретические подходы о. Александра могут быть с успехом применены в религиоведении, всемирной истории, культурологии, этнологии, социальной философии, истории философии, востоковедении и других областях знания о человеке. Реконструкция этих подходов на основе «Истории религий», статей и выступлений делает очевидным не только отмеченное выше общеполитическое и мировоззренческое влияние Вл. Соловьёва на о. Александра, но и серьёзное развитие им идей русского религиозного философа при исследовании восточноведных сюжетов – развитие, которое можно назвать соловьёвской траекторией.

Соловьёвская траектория в методологии о. Александра Меня обнаруживается в общем теоретическом подходе к анализу духовной истории человечества и в теоретическом инструментарии анализа исторической эволюции религий и культур. Не претендуя на полноту раскрытия общей методологии о. Александра, обозначим её основные восточноведные моменты. Но прежде подчеркнем, что о. Александр в своих гносеологических послылках выступает за органическое взаимодействие разума и интуиции, веры и знания в поисках истины и равным образом не приемлет ни абсолютный рационализм, ни абсолютный иррационализм⁸. Вл. Соловьёв в этом гносеологическом плане служит для о. Александра образцом мыслителя, чётко сформулировавшего этот принцип взаимодействия веры и знания. «Соловьёв утверждал, что сложной иерархической структуре реальности соответствуют три основных метода постижения: материальная действительность познаётся эмпирической наукой, идеальный план – отвлечённой философией, высшая же духовная реальность постигается интуитивным опытом, – пишет богослов. – У каждого рода знания своя сфера, и они не должны служить препятствием друг для друга»⁹. Труды самого о. Александра являют пример удивительного взаимопроникновения этих трёх методов при исследовании духовной истории; богослов действует в синтезе философско-дискурсивного и интуитивного мышления, а достижения эмпирической науки служат ему убедительным обоснованием его выводов.

Общий теоретический подход о. Александра к анализу духовной истории человечества в его культурно-цивилизационном разнообразии. Религию о. Александр трактует как исключительно действенный самобытный фактор в существовании человека, лежащий в основании нравственной жизни¹⁰. Сущностью, ядром религии является «ощущение человеком присутствия Бога, встреча с Ним, любовь к Нему, жажда познания Его и единения с Ним»¹¹. Религия обращает человека к «Бытию как целому» (А.Дж. Тойнби), в основе которого – всегда недосказанная Божественная Сущность¹².

Религиозный опыт человека, ощутившего присутствие Высшего, встретившегося с Высшим, имеет *универсальный*, всечеловеческий характер. «В самом чувстве присутствия Божественного большинство религий обнаруживает внутреннюю общность», – пишет о. Александр в «Магизме и единобожии»¹³.

В религиозном опыте Бог «открывается как Сила, превышающая механическую причинность мира: как высшая Свобода и высшее Творчество», как абсолютное Совершенство, как Добро, Красота, Истина¹⁴. Соответственно, религия трактуется о. Александром и как «связь человека с самим Источником бытия, которая делает его жизнь полной смысла, вдохновляет его на служение, пронизывает светом всё его существование, определяет его нравственный облик», и как «результат ослабления непосредственной связи человека с Богом» и стремление людей «перебросить мост между ними и запредельным»¹⁵. Непосредственное «введение» в религиозном опыте, проходя через интеллектуальное осмысление, кристаллизуется в понятиях, символах, мифах, в которых отражено Бытие в его многообразии и верховная реальность¹⁶. Религиозный опыт становится отправной точкой развития человека и человечества: «<...> Исходная точка содержит в себе дальнейшее поступательное движение. Владимир Соловьёв описывает это так: в зерне, в семени уже содержатся элементы и корня, и ствола, и листьев, и плода. Потом из этого единства дифференцируются корни, ствол, побеги, листья, а дальше растение даёт новый плод, то есть возникает новый синтез. То же самое происходит в истории культуры, в истории духовности»¹⁷. Соответственно этой модели «семени и древа» о. Александр выстраивает свою концепцию духовного развития в истории.

Религиозный опыт приводит к разным результатам – человек на призыв Божественного отвечает религиозным учением, и ответов этих оказывается множество, равно как и результатов Встречи с Богом. О. Александр объясняет это тем, что Бог скрыт от элементарного восприятия и раскрывается людям постепенно, входя в их сознание через природу, через любовь, чувство тайны и переживание священного¹⁸. Соловьёвская идея постепенного открытия божественного начала человеческому сознанию в религиозном опыте и мышлении, соединённая с идеей развития у о. Александра, заведомо исключает отношение к религиозным традициям как всецело ложным, что выгодно отличает его от узкоконфессионального «обличительного» богословия, реминисценции которого встречаются и в русской религиозной философии¹⁹, и в современных работах.

В одной из бесед русский богослов говорит о «единой модели человеческого бытия, человеческого существа, которая определяет одинаковое развитие религиозных, культурных фаз в разных концах земли, не связанных между собой, в общем, – сходство этики... Социальное поведение может быть разным, на периферии этико-социального целого могут быть большие отличия, но в центре всё-таки находится что-то такое, что позволяет, в конце концов, идти на очень большое сближение и тождество»²⁰. Поэтому все религии мира *родственны*, и это родство происходит от универсального единства человеческой природы и сходства религиозных переживаний (благоговения – ядра веры), и одновременно исторически *многообразны*, поскольку отражают разные фазы, уровни и формы Богопознания.

По мысли о. Александра, возможности многообразного Богопознания предопределены свыше данной Богом человеку свободой: «Бог не поработает человека, не сковывает его воли, а, напротив, даёт ему полную возможность отвергнуть Его, искать своих путей», – говорит о. Александр²¹.

Тема свободы акцентирована у богослова благодаря библейской идее Завета между Богом и человеком, но очевидно и влияние Вл. Соловьёва, считавшего «свободное взаимодействие между Творцом и творением» сутью идеи богочеловеческого Завета²². Из этой идеи философ выводит представление об историческом и космическом призвании человека – активного соучастника мирового процесса²³. О. Александр развивает её в применении к всемирной истории следующим образом.

Исходя из библейского и философски обоснованного в трудах Соловьёва понимания мира как Истории, Становления и Процесса, разворачивающихся во времени и вовлекающих в преодоление хаоса и совершенствование все народы, богослов видит в многообразии религиозных учений воплощенные пути человека и целых народов и цивилизаций к Богу, пути Спасения. Каждая из религий в этом свете представляет собой комплекс ответов на универсальные вопросы, обращённые к Верховному Сущему. Эти вопросы о. Александр формулирует как три богословские проблемы:

- 1) вопрос о том, как ограниченное, условное бытие человека относится к безусловному, абсолютному Бытию Божию;
- 2) вопрос о наличии космического зла и
- 3) вопрос о бессмертии, или вопрос о возможностях человека²⁴.

Ответы на эти и другие вопросы могут различаться, но это не отменяет глубинного сходства разных религиозных традиций и возможностей диалога между ними. В национальном (и шире – цивилизационном) выражена самобытность, неповторимый облик того или иного народа: «<...> Нация – это характер, индивидуальное лицо этнического коллектива. Вне её невозможна ни культура, ни Церковь, – как они не существуют для “человека вообще”»²⁵. Однако универсальное – прежде всего вера, глубинный духовный опыт, – по мнению богослова, выше национальной традиции, и понимание этого позволяет культуре, народу развиваться через общение с другими традициями и народами, достигать высот духа; забвение же диалектики национального и универсального (её о. Александр возводил к ап. Павлу) ведёт народы и культуры к состоянию изоляции, застоя и кризиса. В конечном итоге за различием национального и универсального находится различие земного и духовной жизни, перед которой земные различия отходят на дальний план.

Являясь христианским философом, о. Александр исходит из того, что каждая религия является ступенью, фазой, элементом того целого, во что христианство способно проникнуть, что может объять, включить, впитать в себя²⁶. Эта позиция обоснована в трудах Вл. Соловьёва, убеждённого в том, что богочеловеческому делу на земле косвенно содействуют разные духовные течения – и даже силы, выступающие независимо от христианства. Христоцентризм воззрений философа в поздний период творчества («Три разговора») принимает ещё более чёткие очертания, когда он «пришёл к убеждению, что в этих силах

есть зловещее разрушительное начало, что их отказ от Христа неизбежно ведёт к апокалипсической катастрофе»²⁷. О. Александр сочетает критический настрой в анализе внешних проявлений дохристианских верований как «вторичных» по отношению к вере – с поиском в них высоких прозрений и предвидения богочеловеческого Откровения.

С позиции христианского понимания религиозной истории, восходящего к апостолу Павлу, который различал его диалектический характер – путь восхождения к Истине вопреки деградации и затмению этой истины²⁸, о. Александр отстаивает позицию признания ценного ядра в древних религиозных учениях. Он последовательно критикует как поиски единой истинной религии в разных формах, обезличивающие и выхолащивающие живое богатство конкретных вероучений, так и признание библейского Откровения как единственно и исключительно верного. Последняя тенденция особенно неприемлема, так как «религиозная исключительность и нетерпимость на практике нередко приводила к религиозным войнам, насилиям и расправам над инакомыслящими», а в свете Евангелия несовместима с учением о любви²⁹.

Соответственно этому христианоцентрическому видению духовной истории о. Александр выдвигает концепцию монотеизма как универсального вектора истории всех религий, что позволяет им вести диалог и понимать друг друга. В этом подходе очевидны реминисценции теории Шеллинга, считавшего «первичный монотеизм» началом всего религиозно-исторического развития, и воспринятой Вл. Соловьёвым, который рассматривал его как прелюдию религиозной истории³⁰. Для о. Александра история духа находится в непрерывном противоборстве развития и регресса: отступления от монотеизма к политеизму и соответствующим ему магизму, идолопоклонству, ритуализму, обрядоверию, оккультизму, порабащивающим человека, отчуждающим его от подлинной духовной жизни и свободы, богослов расценивает как регрессивные и ведущие к кризису. Преодоление кризиса открывает возможности нового духовного взлёта и – в «земном», социальном плане – расцвета культуры, поскольку «подлинный культурный расцвет немислим без интенсивной духовной жизни», а «кризисные и упадочнические явления в культуре, как правило, бывают связаны с ослаблением религиозного импульса, которое и приводит творчество к деградации и омертвлению»³¹.

Теоретические инструменты, предложенные о. Александром для анализа исторической эволюции религий и культур, также обнаруживают в известной степени влияние Вл. Соловьёва, но имеют и самостоятельное значение.

Во-первых, вслед за великим французским философом Анри Бергсоном о. Александр различает две полярные силы религиозной жизни – статическое и динамическое начала. Статическое в трактовке о. Александра есть, скорее, путь *от* Бога, выражающийся в самых разных видах – от первобытного магизма до представления о том, что только твоя вера является абсолютно истинной, а другие – ложны. Динамическое начало – это путь *к* Богу; в нём проявлено историческое развитие религии, приближение к Богу, восхождение, духовный рост человечества³².

Во-вторых, богослов предлагает – вслед за Вл. Соловьёвым, Н.А. Бердяевым и М.М. Тареевым, а прежде всего, вслед за ап. Павлом – различать две

формы религиозности – «открытую», свободную, человеческую и «закрытую», мертвящую, унижающую человека. Евангельским примером противоположности между ними была Христова Благая весть и крайности фарисейства³³. Различение «животворящего Духа» и «убивающей Буквы» у ап. Павла открывает широкие возможности анализа кризисных явлений в истории народов; пример тому – труды самого о. Александра. При этом критерием различения этих форм религиозности оказывается гуманизм в его христианском понимании, в духе Евангелия, возносящего человека на недостижимую высоту – как Божия творения и духа, в котором преобладает свобода, любовь, терпимость и уважение к личности – образу и подобию Творца³⁴.

В-третьих, о. Александр уделяет особое внимание соотношению богопознания апофатического (неопределимости Бога) и богопознания катафатического (непреложной человеческой потребности определить, назвать, «высказать» Бога) в теологии различных вероучений³⁵, что позволяет углубить сравнительный анализ религиозных традиций, осмысливающих природу Единого Бога как сверхличную и личную. Соответствующие представления проецируются в сферу этики и культовой практики.

В-четвёртых, методологически продуктивна христоцентрическая трактовка о. Александром осевого времени К. Ясперса, который относил универсальный духовный прорыв к монотеизму, высокой этике и познанию Истины к 800–200 гг. до н. э. Для российского богослова христианство является осью истории не только для западного мира, но и для всей истории человечества, так как в нём совершён прорыв из идеи вечного циклического возвращения, характерного для восточных и многих античных учений, и раскрыты нравственные цели истории человечества, её уникальность³⁶. Тем более, что наследие «второй оси» (т. е. рационально-научного подхода к явлениям внешнего мира и к самому мышлению) в истории постренессансного Запада, связанное, помимо прочего, с обновлением идеалов христианского гуманизма, в эпоху колониализма и постколониальной модернизации приходит в незападные страны и воздействует на их культуру и духовные традиции. Этому убеждению о. Александра способствовало осмысление подхода Вл. Соловьёва к проблеме «Восток – Запад», обозначившейся в истории с периода античной Греции.

В духовной эволюции Вл. Соловьёва был период поиска «универсальной религии» (период пребывания в Англии и Египте), когда он рассматривал религиозно-историческое развитие как целостное, однако «панрелигиозные» мотивы у него исчезли под влиянием Евангелия. Тем не менее о. Александр считал, что у русского философа предвосхищается основная историческая интенция К. Ясперса о значении духовного богатства Востока для Нового времени³⁷. В поэтическом дискурсе Вл. Соловьёва проблема «Восток – Запад» решена не только как противостояние деспотизма и свободы (стихотворение «Ex Oriente lux»), но и как их соединение (Свет Христов и активность человека). По словам о. Александра, Вл. Соловьёв «считал, что библейская история не кончена, борьба света и тьмы продолжается, и в истории народов сталкиваются не только экономические интересы, не только политические страсти, но и духовные полярности. И как важно, чтобы отдельные люди и целые народы

принимали участие в становлении Духа, в его борьбе против порабощения, косности, безличности, смерти, черноты»³⁸. Соединение двух начал как императив взаимодействия Востока и Запада было актуально и в период возникновения христианства, и в XIX в., когда развитие западного рационализма завело европейскую мысль в тупик и заставило искать истин, «которые в форме веры и созерцания утверждались великими теологическими учениями Востока (отчасти древнего, а в особенности – христианского)»³⁹. О. Александр по-своему синтезирует взгляды Ясперса и Соловьёва в предложенной им модели взаимопонимания, терпимости и диалога христианства с инорелигиозными восточными традициями⁴⁰.

В-пятых, в трудах о. Александра содержатся некоторые положения, углубляющие интерпретацию традиционных, досовременных обществ:

1. Общество рассматривается как этико-социальное целое, развившееся на основе важнейших нравственных ценностей; им соответствуют социальные институты, упорядочивающие жизнь людей и обязанные своим возникновением специфическим условиям жизни народа. «Человек может быть глубоко нравственным, имея пять жён, если порядок социального строя, в котором он живёт, это морально освящает, допускает полигамию, – говорил о. Александр в одной из бесед. – <...> Нравственность лежит глубже социальных институтов, которые с ней очень сильно пересекаются, но, тем не менее, её не покрывают»⁴¹. Объяснение жизни традиционных обществ должно строиться, таким образом, в первую очередь на исследовании их религиозно-этических ценностей.

2. Коллективное сознание и власть в традиционном обществе о. Александр рассматривает с гуманистических позиций в качестве двух преград для духовного возрастания человека, поскольку эти феномены растворяют человека в коллективе (роде, общине и др.), навязывают ему «коллективные представления» (Э. Дюркгейм), лишают человека права на индивидуальную позицию, собственное сомнение и суждение⁴². В этом контексте подчинение человека власти общества наиболее действенно осуществляется через обряды и ритуальные предписания, занимающие большую часть его жизни и извращающие его религиозность. Неявная параллель этому пониманию о. Александра содержится в стихотворении Вл. Соловьёва «Триумф Небукаднецара», в котором идол, воздвигнутый царём перед народом, символизирует и мятеж человека против Неба, и попрание свободы личности⁴³. Торжество статического начала религии всякий раз указывает на кризисные явления в истории традиционных обществ, несмотря на то, что системы правил и норм, диктуемых институтами и коллективным сознанием, обычно очень рационально и эффективно регулируют жизнь не только общин, но и целых цивилизаций.

Итак, о. Александр предлагает методологию, суть которой – в подходе к религиозным традициям и учениям как к исходящим из универсального религиозного опыта человека особым формам ответа на Встречу с Высшим. Формы эти трактуются как ступени богопознания в общечеловеческой истории стремления к идеалу и Истине. Монотеизм интерпретируется как универсальный вектор истории религий, который открывает возможности развития и диалога между ними и соответствующими им культурами; однако развитие

религий происходит через взаимодействие полярных начал: единобожия и политеизма, статического и динамического компонентов, открытой и закрытой форм религиозности. При этом главным содержательным смыслом всемирной и национальной историй о. Александр считает вектор человеческой свободы, данной свыше и находящейся в основании религиозного гуманизма и этики.

В самой периодизации истории духа, предложенной о. Александром, обнаруживается присутствие обозначенных Вл. Соловьёвым стадий динамики духовного познания. «На первой стадии сознания человечество целиком погружено в природный мир с его многообразием явлений, в силу чего образуется политеизм, – пишет о. Александр в своей работе об осевом времени. – Вторая стадия отдаёт предпочтение Духу, поскольку исходит уже не из внешних феноменов, а из духовного опыта»⁴⁴. Третья стадия посвящена античной философии, в которой, по Соловьёву, достигается «синтез натуралистического и спиритуалистического мышлений»⁴⁵ в идеализме; четвёртая же стадия – живое и личностное постижение Реальности, открытие этического императива и свободы – у Вл. Соловьёва связана с библейской традицией (которая также проходит ряд стадий от Ветхого до Нового Завета)⁴⁶. Соответственно, духовная история дохристианского Востока у о. Александра предстаёт как движение к встрече восточной, античной и ветхозаветной – в лице Богочеловека.

Реконструированный подход и инструментарий о. Александра Меня не есть некоторое теоретическое построение: сам автор апробировал её в «Истории религий», охватывающей все духовные традиции Древнего Востока. Ниже покажем, как эта методология «работает» у о. Александра на индийском материале.

Индологические сюжеты в «Истории религий» о. Александра присутствуют в контексте общей духовной истории человечества, стремившегося восстановить и укрепить непосредственное ощущение Бога, вернуться к единобожию и принять Благую Весть Христа, а также в качестве иллюстраций в его статьях, беседах и выступлениях. С индологической точки зрения интерес представляет *интерпретация* о. Александром индуистской духовной традиции, тем более что автор – не индолог; но именно «извне» нередко видны в предмете стороны и смыслы, которые не всегда может обнаружить профессионал, глубоко погружённый в исследование своей темы. Вкратце основные моменты концепции духовной истории Древней Индии представим следующим образом.

I. В ведийский период (2000–1700 гг. до н. э.) в религии ариев, пришедших в Индию и очарованных тропической красотой её природы, произошло разложение единобожия, остатки которого обнаруживаются в Ригведе. О. Александр трактует его как «чудом сохранившееся наследие далёкого первобытного прошлого. В Ригведе большинство самых возвышенных идей восходит к доисторическим временам, к тем временам, когда в человечестве ещё жила первоначальная вера в Единого»⁴⁷. К этим же временам относятся и «могучие почвеннические истоки индийского духа и индийской культуры»⁴⁸, которые оказалось не под силу уничтожить никаким завоевателям. Природа стала источником вдохновения, мистической радости, духовного наслаждения и одновременно источником соблазна для ариев, перешедших от почитания Бога-Творца, Единого (пусть и называемого разными именами (РВ I. 164, 10, 82)), к почитанию богини-матери

Адити и её детей, затем Индры и многочисленного пантеона ведических богов. Восприятие верований местного населения Индии (дравидов) положило начало магическому этапу истории мировоззрения ариев, в котором ритуалы, церемонии, жертвоприношения и связанный с ними рост авторитета жреческого сословия поработают человека, сковывая его сознание и угашая религиозную мысль. В магизме о. Александр видел и корни кастовой системы, упорядочивающей социальную иерархию, но утверждающей незыблемость социального порядка, так как именно магизм не признаёт динамики в развитии⁴⁹. Однако сквозь магизм стала пробиваться линия поиска Высшего и Единого начала среди сонма богов, смысла мироздания. Преодоление кризиса произошло благодаря возникновению индийского богословия, через философское мышление пробивающегося в храм Вечного и Безусловного Абсолюта⁵⁰.

II. В период осевого времени (800–600 гг. до н. э.) древняя «ритуальная философия» магизма оказалась в результате духовных исканий лесных мудрецов (*муни*) на уровне «низшего» знания; высшим было объявлено знание бессмертного всеобщего Духа (*Брахмана*) и его тождества с духом человека (*атманом*). Индийские мистики Упанишад, подобно мистикам иных религиозных традиций, открыли реальность Сущего, Абсолюта, которого описывают апофатически: «не то, не то» (*na iti, na iti* – Брихадараньяка упанишада 3, 9, 26; 4, 4, 22)⁵¹, – это начало апофатического богословия, нашедшего своё завершение в христианстве. Однако в учении Упанишад подлинной объявлена только первичная реальность, а зримый мир, метафизически единосущный Брахману, утрачивает для человека всякую ценность, поскольку единственным путём его освобождения от уз *майи* (иллюзорности мира) и *кармы* (закона воздаяния) оказывается аскеза, ведущая к осознанию своего тождества с Абсолютом. Цельный ряд учений этого периода предпринимают усилия, чтобы преодолеть мироотрицание и другие трудности Упанишад в решении вопроса об отношении Бога к человеку. Бхагавадгита предчувствует свершение собеседования Бога с человеком – Бог является в образе Кришны (древнем прообразе Христа)⁵², открывающего воину Арджуне *личного* Бога – Творца, к которому ведут бхакти (любовь, благоговение, вера), а также действие – бескорыстное служение в соответствии с долгом. «Вот, поистине, голос Божий! Любовь человека не тщетна, молитва его не бессмысленна, упование его не ложно, – подчёркивает о. Александр. – <...> Для Неба уже как бы не существует земных различий и условностей. Члены разных каст, мужчины и женщины, все призываются в чертог высшей любви»⁵³.

Джайнизм предлагает человеку полагаться в деле освобождения на собственные силы, ощутить духовное единство с природой, строго следовать *ахимсе* (ненасилию) и строгой этике, но при этом отрицает понятие Бога/Абсолюта⁵⁴. Некоторые философские школы балансируют на грани атеизма, либо, как *санкхья*, считая небытие блаженством, либо, как *чарвака-локаята*, проповедуя наслаждение земной жизнью.

Будда⁵⁵ в своём учении, отбросив ведическую традицию, а по сути – доводя до логического конца учение Упанишад, объявил земную жизнь страданием и указал путь избавления от него в угасании жажды жизни (следование этике дхармы и негативное счастье погружения в Ничто (*нирвану*) и исчезновение лично-

сти). Нирвана представляет собой нечто подобное тому, что мыслители Упанишад понимали под Брахманом⁵⁶. Буддизм стал «странной религией без Бога», вестью о «спасении без подлинного спасения», «учением о перевоплощении и воздаянии без души», «системой мироздания без Любви, Разума и Смысла», «моралью, которая хочет освободиться не только от зла, но в конечном счёте и от добра»⁵⁷. Развитие, триумф и кризис буддизма в Индии (IV–II вв. до н. э.) показали, что пессимизм и мироотрицание Будды «не отвечали духовным запросам её народов», и буддизм оказался вытесненным за её пределы⁵⁸. Все эти верования, несмотря на высокие взлёты духа и прозрения, не преодолев представлений о карме и *сансаре* (круговорот перерождений), в которые вовлечён человек, не открыли пути к Свободе, поскольку в них «нет места свободному духу и нет подлинно личной ответственности», и главное, нет знания «о небесном взоре, обращённом к земле»⁵⁹. Но величие буддийских вероучителей заключено в том, что они провозгласили *спасение* главной целью религии⁶⁰.

III. В Индии от II в. до начала новой эры продолжают поиски мокши – истинного освобождения и подлинного блага⁶¹. Брахманизм восстанавливает свои позиции, пошатнувшиеся за период господства буддизма, в двух направлениях: систематизации йоги как пути постижения божественной Сущности и обретения через это бессмертия и свободы⁶² и, во-вторых, развитии жизнеутверждающей веры в личного «Бога-Спасителя, Который дарует жизнь и благословляет её, освобождая мир от зла»⁶³. И если йога – это путь избранных, специально готовящихся и осуществляющих высшее духовное познание, проходя особые этапы, то для основной массы верующих главный путь – почитание личного Божества, которое отличает большинство культов, из которых и складывается индуизм. Сила индуизма заключена в том, что он привлекателен для всех без исключения, так как принимает жизнь: «...Индуизм пленял народ своим праздничным одеянием, своей открытостью многоцветному бытию, освещённому лучами любящего Божества», – пишет о. Александр⁶⁴.

Несмотря на то, что индуизм обременён собственной «всеядностью», объединяющей практически все ступени духовной истории, как мировая религия он высоко стоит в иерархии религий, поскольку в нём открыт *личностный* аспект Божества и двустороннее отношение любви, выраженное в молитве⁶⁵. К достоинствам индуизма относятся, по мысли о. Александра, умение ответить на глубокую религиозную потребность человека, мысль о диффузной природе истины, пребывающей всюду⁶⁶, чувство близости Священного (благодаря пантеистическому мироощущению, игнорирующему дистанцию между человеком и Высшим), интуиция и понятие о Троице Абсолюте (*Тримурти*) и, наконец, возможность встречи души с Богом – живой религии, наиболее выраженной в вишнуизме, – возможность спасения⁶⁷. Учение об *аватарах*, согласно исследованиям о. Александра, возможно расценить как пророческое прозрение, распространившееся в Индии перед пришествием Христа. Именно с этими чертами индуизм становится подлинно народной верой и питает культуру Субконтинента.

В работах о. Александра индуистская духовная традиция предстаёт особым путём богопознания в многообразии религиозных опытов. В ней устремлённость к Единому Богу сохраняется, невзирая на множественные политеис-

тические тенденции, и представление о единстве Истины, её всепроникающем характере остаётся важнейшей интуицией этой традиции. Индуизм прошёл путь от сложности и элитарности апофатического понимания Бога к катафатизму вишнуизма и многообразных культов. Индуизму удалось через любовь и этику преодолеть тенденцию к мироотрицанию. Идея долга, ответственности возведена индуизмом в ранг ведущей ценности, в то время как свобода вынесена за пределы земного существования человека.

Теперь вкратце остановимся на возможностях применения концепции и методологии о. Александра в индологии именно как в широкой области знаний об Индии, ее наследии, народах и культурах.

В *религиоведческом анализе* концепция позволяет углубить понимание жизнеспособности индуизма. В силу своей «всеядности», индуизм оказался способен отвечать духовным запросам людей самых разных уровней религиозного опыта – от примитивного, склонного к магизму, до высшего, способного подняться до идеи сверхличного Бога. Теология индуизма, включающая самые разные учения, необыкновенно гибка; в ней соседствуют, взаимодействуют и противостоят ортодоксия и неортодоксальность, и она способна отвечать и на запросы элит (высших каст – религиозно-философскими школами), и на запросы простого народа, объясняя при необходимости смысл культов локальных божеств. Неизменная апелляция к традиции Вед, которыми можно обосновать самые разнообразие актуальные потребности текущего периода, позволяла брахманам неизменно поддерживать и при необходимости восстанавливать социальный и религиозный и культурный порядок, в том числе – и собственный высокий статус, и кастовую систему. Так произошло после буддийского периода, так случилось и в период «брахманского возрождения» конца XVIII–XIX в. в колониальной Индии. Все духовные течения, не признававшие авторитет Вед хотя бы формально, неизменно оказывались на периферии индуистского цивилизационного порядка. Большинство реформаторских движений и неортодоксальных критиков индуистских установлений (например, средневековое *бхакти*) чаще всего пользуются аргументами традиции, истолковывая их в собственном ключе.

В *культурологическом анализе* труды о. Александра помогают выявить идеи, ценности и мотивы, *недостающие* индийской традиции. Заметим прежде, что противоречия её *изнутри*, без сопоставления с иными религиозными традициями, не видны. Индийцы, способные на такие сопоставления, не производят своими размышлениями особого впечатления на основную массу адептов индуизма – из-за элитарности своих аргументов (преодолеть эту элитарность удавалось Махатме Ганди) и крайней сложности ломки традиционного сознания, кастовой идеологии и отношения к Другому. Благодаря подходу о. Александра можно увидеть, что в индийской *ахимсе* (ненасилии) – непричинении вреда живым существам – не предусматривается деятельное сострадание к людям и животным: обратной стороной ахимсы оказывается равнодушие к страданию другого существа. Причиной этого является понятие ритуальной чистоты/нечистоты, заложенное в религиозном и социальном порядке. Отчуждение низших каст от высших при неразрывной связанности их в единое социальное

целое ритуальными и общественными обязанностями в индуизме постулировано как кармический порядок, который невозможно изменить – соответственно идея усовершенствования социальной системы и ортодоксальному, и неортодоксальному индуизму чужда. Также и социальное служение ради любого другого человека, из чистой любви к ближнему, индуизму неизвестно – только служение в рамках кастового долга (*джати-дхармы*) и личного религиозного долга (*свадхармы*).

В историко-философском анализе методология о. Александра может быть эффективно использована в изучении классических индийских философских школ, неортодоксальных течений религиозной мысли и истории религиозно-философской и социальной мысли Нового времени – особенно реформаторского движения в Индии XIX в., христологических построений индийских мыслителей, их критики индуистской социальной системы.

Перечисленные направления не исчерпывают всего многообразия аспектов применения методологических принципов и подхода о. Александра в индологии и – шире – в востоковедном изучении религиозных традиций. Христосцентризм его концепции особым образом способствует анализу индийских духовных традиций и культуры, выявлению её взлётов и неудач, а также путей межрелигиозного диалога.

Развивая идеи Вл. Соловьёва о диалектике универсального и национального в культурах, присутствия универсального содержания во всех религиозных традициях, о стадийном развитии духовной истории, о взаимосоотнесённости и недостаточности в изоляции друг от друга Востока и Запада, о необходимости любви к Другому и открытости пониманию его смыслов в диалоге, о пагубности замкнутости и изоляции, а также воспринимая методы и принципы познания, предложенные философом, о. Александр создал собственную востоковедную концепцию, которая открывает перспективы междисциплинарного анализа восточных культур. Достоинства концепции – в возможности уйти от крайностей прежнего, но не изжитого до конца этноцентризма как исследовательской позиции и одновременно – от крайностей культурного релятивизма, возводящего в абсолют национальные особенности духовной традиции. Помимо этого, теоретические положения, которыми руководствуется о. Александр, оберегают от крайностей методологии постмодерна, который в декларациях «культурного полиморфизма», по существу, отказывает в праве на существование идеям гуманизма, единства человечества и диалога религий и цивилизаций. Соловьёвская траектория в востоковедной науке, обозначенная трудами о. Александра, показывает, насколько плодотворен теоретико-методологический потенциал российской религиозно-философской мысли конца XIX – начала XX вв.

Примечания

¹ Рашковский Е.Б. Владимир Соловьёв и протоиерей Александр Мень в динамике истории российской / *Философия В.С. Соловьёва в межкультурной коммуникации: к 110-летию со дня смерти В.С. Соловьёва и 20-летию праведной кончины протоиерея Александра Меня*. Иваново, 2010. С. 11–12.

- ² Мень А.В. Трудный путь к диалогу. М.: Радуга, 1992. С.13.
- ³ Мень А.В. Культура и духовное восхождение. М.: Искусство, 1992. С. 360.
- ⁴ Там же. С. 197.
- ⁵ Мень А.В. Трудный путь к диалогу. С. 197.
- ⁶ Там же. С. 214–215.
- ⁷ Рашковский Е. Б. История и свобода (о. Александр Мень и культурные горизонты России конца XX столетия) / Профессия — историограф: Материалы к истории российской мысли и культуры XX столетия. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001. С. 90.
- ⁸ Мень А.В. Культура и духовное восхождение. С. 51–52.
- ⁹ Там же. С. 52.
- ¹⁰ Мень А.В. Магизм и единобожие. М.: Эксмо, 2005. С. 32, 77.
- ¹¹ Там же. С. 75.
- ¹² Там же. С. 33.
- ¹³ Там же. С. 206.
- ¹⁴ Там же. С. 111.
- ¹⁵ Там же. С. 78, 158.
- ¹⁶ Там же. С. 45, 79.
- ¹⁷ Мень А.В. Культура и духовное восхождение. С. 60.
- ¹⁸ Мень А.В. Магизм и единобожие. С. 66–67.
- ¹⁹ См.: Христианство и индуизм: сб. ст. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1994.
- ²⁰ Мень А.В. Почему нам трудно поверить в Бога? Беседа за круглым столом, 1979–1980 (?) // Вышгород. 2005. № 3–4. С. 111–112.
- ²¹ Мень А.В. Магизм и единобожие. С. 77.
- ²² Мень А.В. Трудный путь к диалогу. С. 274.
- ²³ Мень А.В. Культура и духовное восхождение. С. 79.
- ²⁴ Мень А.В. Магизм и единобожие. С. 83, 86, 128.
- ²⁵ Мень А.В. Счастье внутри // Вышгород. 2005. № 3–4. С. 30.
- ²⁶ Мень А.В. Почему нам трудно поверить в Бога? Беседа за круглым столом, 1979–1980 (?) // Вышгород. 2005. № 3–4. С. 113.
- ²⁷ Мень А.В. Трудный путь к диалогу. С. 275.
- ²⁸ Мень А.В. Магизм и единобожие. С. 209.
- ²⁹ Мень А.В. Трудный путь к диалогу. С. 288.
- ³⁰ Там же. С. 273.
- ³¹ Мень А.В. Магизм и единобожие. С. 31.
- ³² См.: Там же. С. 210; Мень А.В. Почему нам трудно поверить в Бога? С. 111.
- ³³ Мень А.В. Трудный путь к диалогу. С. 85.
- ³⁴ Мень А.В. Счастье внутри. С. 29; Мень А.В. Трудный путь к диалогу. С. 84.
- ³⁵ Мень А.В. Магизм и единобожие. С. 81–82. 5. Мень А.В. Счастье внутри. С. 235.
- ³⁶ Мень А.В. Трудный путь к диалогу. С. 284–285.
- ³⁷ Там же. С. 271–272.
- ³⁸ Мень А.В. Культура и духовное восхождение. С. 200.
- ³⁹ Цит. по: Мень А.В. Трудный путь к диалогу. С. 271.
- ⁴⁰ Там же. С. 288–289.
- ⁴¹ Мень А.В. Почему нам трудно поверить в Бога? С. 111.
- ⁴² Мень А.В. Магизм и единобожие. С. 258.
- ⁴³ См. Мень А.В. Культура и духовное восхождение. С. 198.
- ⁴⁴ Мень А.В. Трудный путь к диалогу. С. 273.
- ⁴⁵ Там же.
- ⁴⁶ Там же. С. 274.
- ⁴⁷ Мень А.В. Магизм и единобожие. С. 307.
- ⁴⁸ Там же. С. 309.

- ⁴⁹ Мень А.В. Магизм и единобожие. С. 316–317.
- ⁵⁰ Там же. С. 317–320.
- ⁵¹ Там же. С. 81; Мень А.В. У врат молчания: Духовная жизнь Китая и Индии в середине первого тысячелетия до н.э. // История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. Т. 3. М.: Слово, 1992. С. 79–82.
- ⁵² Там же. С. 99–101.
- ⁵³ Там же. С. 109.
- ⁵⁴ Там же. С. 121–125.
- ⁵⁵ Учению Гаутамы Будды о. Александр посвятил большую часть книги «У врат молчания»; его анализ буддизма заслуживает отдельного рассмотрения.
- ⁵⁶ Там же. С. 194–197.
- ⁵⁷ Там же. С. 201.
- ⁵⁸ Мень А.В. На пороге Нового Завета: От эпохи Александра Македонского до проповеди Иоанна Крестителя // История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. Т. 6. М.: Слово, 1992. С. 452.
- ⁵⁹ Мень А.В. У врат молчания. С. 92, 243.
- ⁶⁰ Там же. С. 244.
- ⁶¹ Мень А.В. На пороге Нового Завета. С. 457.
- ⁶² Там же. С. 460–461.
- ⁶³ Там же. С. 473.
- ⁶⁴ Там же. С. 489.
- ⁶⁵ Там же. С. 477–478.
- ⁶⁶ Там же. С. 475.
- ⁶⁷ Там же. С. 475–486.

К 70-ЛЕТИЮ НИКОЛАЯ ВСЕВОЛОДОВИЧА КОТРЕЛЕВА

21 февраля 2011 г. исполнилось 70 лет Николаю Всеволодовичу Котрелеву – крупнейшему специалисту в области истории русской культуры конца XIX – начала XX вв. Закончив филологический факультете МГУ им. М.В. Ломоносова по специальности «романская филология», Николай Всеволодович на протяжении ряда лет работал во Всесоюзной государственной библиотеке иностранной литературы им. М.И. Рудомино, с 1988 г. – является членом редколлегии серии «Литературное наследство», в 1990–2008 гг. – зав. отделом «Литературное наследство» ИМЛИ им. А.М. Горького Российской Академии наук. Николай Всеволодович широко известен научной общественности как выдающийся текстолог, внесший существенный вклад в изучение наследия Вл. Соловьёва, Вяч. Иванова, А. Блока, А. Белого. Он принял участие в подготовке к изданию двухтомника сочинений В.С. Соловьёва в издательстве «Правда», является членом редколлегии Полного собрания сочинений и писем В.С. Соловьёва. С 2000 года Николай Всеволодович – активный участник Соловьёвского семинара – Российского научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва, член редколлегии журнала «Соловьёвские исследования». Доклады Николая Всеволодовича на конференциях и заседаниях Соловьёвского семинара – уникальная школа мысли, научного поиска и бережного отношения к наследию отечественной культуры.

Редколлегия журнала «Соловьёвские исследования», кафедра философии Ивановского государственного энергетического университета сердечно поздравляют Николая Всеволодовича с юбилеем, желают ему дальнейших творческих успехов в научной деятельности.

ИНТЕРВЬЮ С НИКОЛАЕМ ВСЕВОЛОДОВИЧЕМ КОТРЕЛЕВЫМ

*Беседует с Николаем Всеволодовичем Котрелевым
гл. редактор журнала «Соловьёвские исследования»
Михаил Максимов*

М. Максимов: Николай Всеволодович, наш сегодняшний разговор – о Вас, Вашей научной, педагогической и общественной деятельности. Он происходит накануне Вашего 70-летнего юбилея. Семьдесят лет – это зрелый научный возраст. У Вас за плечами – колоссальный творческий путь исследователя русской мысли, русской литературы. Вы в великолепной творческой форме, и я догадываюсь, что Ваши научные планы простираются на несколько десятилетий вперед. Наверняка, значительное место в них занимает наследие Владимира Сергеевича Соловьёва – ведь Вы один из наиболее авторитетных знатоков его.

Но мой первый вопрос – о Вашей встрече с Соловьёвым. Помните, у Андрея Белого в «Котике Летаеве» из «Старого Арбата»: Владимир Соло-

вьёв, поджидающий в бесконечных коридорах арбатских домов попутчиков. Когда, как, при каких обстоятельствах этот «опаснейший человек» подхватил Вас?

Н.В. Котрелев: Станным или замечательным образом первый раз Соловьёв внятно заявил о себе, когда я был классе в восьмом или девятом. Я не был рано, в глубоком смысле слова, развившимся мальчишкой, я не читал философской литературы. В девятом классе читал без разбора и любил то Блока, то Багрицкого, то Маяковского и был заряжен совершенно неприемлемым для текшего времени пафосом. В восьмом классе я написал сочинение «Почему Пушкин любил царя». В сочинении нарочно наша школьная библиотекаря пропустила две запятых, чтобы мне нельзя было поставить «пять». Время было такое. Соловьёв, видимо, уже витал в воздухе, потому что моя тогдашняя приятельница Светлана Валугева как-то ко мне подходит и говорит: «Была у одних знакомых, у них есть Соловьёв полный дома. Говорят, если ему понадобится, пусть приходит». Я не пошел. Зов был не услышан. Но Соловьёв все чаще и чаще возникал в том постепенно упорядочивающемся мире, в который меня вводила судьба, Господь Бог, сердце. От футуристов я довольно быстро перешел на символистов. Я шел назад, и с Блоком и Вяч. Ивановым Соловьёв стал тем, чем он должен был стать, поскольку упорядочивалось в моем сознании его время, время его преемников, и он стал неизбежен. Со второй половины 60-х годов я начал и почитать Соловьёва, и регистрировать то, что мне встречалось в архивах, приглядываться, а уж с конца 60-х гг. я, помимо общих литературных, собирал и соловьёвские материалы. Соловьёв не был для меня ключом к миру или к истории философии, которой я не занимался. До сих пор я историк философии по смежности, а не по преимуществу. Но он все больше и больше становился предметом моего повседневного интереса, и собственно соловьёвские темы, о которых можно говорить дальше подробнее, уже диктовали моё поведение. Если я находил какой-то автограф, стихотворение или письмо, я обязан был дальше проследить его путь, его связи с другими документами, я становился счастливым невольником материала.

М. Максимов: Николай Всеволодович, Вы могли бы особо отметить что-либо из самых ранних прочтений Соловьёва, что повлияло на Вашу последующую работу в области русской литературы?

Н.В. Котрелев: Безусловно, главным, когда к концу 70-х гг. я вполне осознал себя занимающимся созданием некоего мыслимого собрания сочинений Соловьёва, пружиной первые десять лет были связи Соловьёва, его опосредствования в истории, не сам Соловьёв меня интересовал. Соловьёв и, положим, «Христианское братство борьбы» Свенцицкого и Эрна, но в том числе и Флоренского, Соловьёв и Вяч. Иванов. Уже в 1975 году – доклад мой о встречах Вячеслава Иванова с Соловьёвым, который и сейчас не напечатан, его хорошо приняли люди именно того поколения, которое еще жило Соловьёвым как истиной, скажем, экзистенциальной. Весь передний ряд-два на конференции

Блоковской – Дмитрий Евгеньевич Максимов и др., я видел то оживление, то удовольствие, восторг от того, что живо рассказывается о Соловьёве живом. Для меня важна была именно соловьевская фузия в следующее поколение. Вот это меня интересовало больше всего. Конечно, ближе всего звучали «Три разговора», но собственно философские работы... Я не философ по складу. Да, я читал, но всегда стояло в памяти блоковское «скучное “Оправдание добра”». Если у кого-то из моих друзей-современников тематика соловьевская – философская, тем более публицистическая часто, как у Евгения Борисовича Рашковского, мировоззренчески-либеральная – была существенно важна, мне это было любопытно, как детали исторической головоломки, разумной, как реконструкции Кювье, как восстановление картины из нарезанных фрагментов. Мой живой человеческий интерес, интерес моего разума, был связан, пожалуй, всегда с фигурой Соловьёва, его обликом, образом Соловьёва. Есть книга Фараджева об образе Соловьёва, но её много раз еще следовало бы переписать, потому что многое еще не осознано, а кое-что даже не открыто – какие-то аспекты личности и аспекты встречи со следующими, ну, в общем-то, двумя поколениями: первое – Иванова, Белого и Блока, потом – Лосева. Нет, все ж и третьего – отца Александра Меня, а там уже – и наше.

М. Максимов: Получается, что Блок прав, говоря о «двоящемся» перед нами Соловьёве и до конца еще не понятном?

Н.В. Котрелев: Да нет, всё всегда остается непонятым. Я рискнул бы сказать: «А что, Платона поняли?» Интерпретация остаётся интерпретацией. И как во времена Соловьёва или Эрнста – кому Платон нужен, кому, наоборот, – противопоказан и т.д. Советские историки философии Соловьёва тоже понимали и понимали адекватно своим возможностям понять. Понять что бы то ни было однозначно – это же не математика. Для меня образцом была и остается замечательная формула итальянских историков литературы, культуры: «Судьба Данте» – и от тома к тому меняется определение – «в XV веке», «в XVI веке» и т.д., как раз тогда, на заре моего «соловьёвоведения», я читал эти книги. Какие-то поправки вносит каждое новое поколение или новый круг, а рамки или, вернее, направление понимания остаются, непременно должны остаться – иначе автор пишет не исследование, а фантазию. Я непоколебимо убежден, что есть четко очерченный пучок допустимых пониманий и толкований, скажем, Соловьёва, а прочее – недостойные свистульки, пусть их вылепит даже гений прозы или мысли. Достаточно адекватно понимали Соловьёва Победоносцев и Леонтьев. Особенность Соловьёва в том, что он очень рано созрел и оказался современником людей предыдущего поколения. Его сверстники оказались, скорее, его преемниками, учениками и т.д., а он – другом современников отца. И Лев Толстой, и Победоносцев – его оппоненты, и Леонтьев оказываются на поколение старше, как минимум. Так вот, в этом кругу его активных современников и заложено верное историческое понимание. Оно многоаспектно и в зависимости от того, к какой линии присоединяется сегодняшний интерпретатор, выстраивается и его оптика, пучок таких оптик держит Соловьёва в маг-

нитном поле его эпохи, потому и важны именно голоса эпохи, и всё это вместе читается как наше прошлое.

М. Максимов: Были интерпретаторы и очень авторитетные – Евгений Трубецкой, Эрнст Радлов, Василий Величко, Дмитрий Стремоухов, Константин Мочульский, Алексей Лосев, – у всех у них колоссальный интерес к личности Соловьёва. Но ведь каждый из названных авторов даёт свою интерпретацию его личности – вспомним образ Соловьёва в сочинении Мочульского! – и совершенно иная трактовка у Евгения Николаевича Трубецкого. Приближает ли это разнообразие к пониманию Соловьёва? Или эти авторские интерпретации, связанные с их восприятием наследия мыслителя и эпохи, в которую он жил, лишь элемент создаваемых теоретических конструкций? Кто из них ближе в своей интерпретации к живому Соловьёву?

Н.В. Котрелев: Привилегированного понимания Соловьёва быть не может. Соловьёв (как Данте, Гете и любой имя рек!) – это его слова и дела и пучок допустимых истолкований, в их единстве. Та самая полифония, разногласица, о которой Вы сказали, на самом деле упорядочена самим временем. Очень важно понимать, что Соловьёв очень рано стал символической фигурой. Это не просто некоторый литератор, говоря по-старинному, интересный или не интересный, в нём очень рано осознали некое знамение времени, синтетическую силу, выражающую эпоху. Именно так после дебюта к нему пришли славянофилы знакомиться. Мальчишка – а его вызывают: с Вами хотят познакомиться Самарин, Аксаков... Именно так к нему относилось его время. Собственно говоря, «Русский Ориген» – работа практически прижизненная, огромная экспозиция, работа синтетическая, вполне в духе XIX века – позитивистская, работа драгоценного XIX века. После этого сразу идет эпоха бережного собирания наследия Соловьёва. Предание о Соловьёве соревнуется с толстовским. Софья Андреевна музеефицирует Ясную Поляну. Радлов усердно собирает материалы по Соловьёву. Семья, в конечном счете, Сергей Михайлович Соловьёв, Лукьянов, Маргарита Кирилловна Морозова, выдает деньги на музей Соловьёва. И это всё – отчасти прижизненное, отчасти, начиная с осени 1900 года. И когда появляются серьёзные, действительно серьёзные разыскания Стремоухова, они бы должны были быть преемственными, но 17-й год разорвал преемственность. Она скорее виртуальная, чем реальная. Русскими материалами соловьёвскими Стремоухов пользоваться не мог, и все его разыскания основаны на зарубежных архивах. Источниковая база накапливается достаточно быстро. Собрание сочинений Леонтьева – незаконченное, и по сравнению с соловьёвским, обработанным ближайшими преемниками и ещё реальными друзьями, такими как Радлов или Лукьянов, – таковым и остается. А что говорить об остальных, кто рядом! Время, социальные условия резко изменились, попытки Павла Сергеевича Попова собирать что-то о Лопатине – всё это кончается в первой половине 20-х гг. Сама по себе культура источниковедческая применительно к философии оказывается несуществующей, выведенной за пределы внимания, зрения, сознания – чего угодно – её нет. Литера-

турно-историческая – каким-то образом пробивается, но и то – Блок заменяет весь символизм, а Маяковский репрезентирует весь левый фронт. Они как локомотивы – вытягивают. А философию ничто не вытягивает, поскольку это самый мыслеопасный фронт. И наследие революционных демократов тоже сильно опилено. Пресловутый «историзм», прожужжавший, заткнувший уши советским поколениям, был требованием не знать истории, считать не-бывшим почти все, что было. Говорил или обронил, оговорился, но веско так, преподаватель марксизма-ленинизма в университете на семинаре: «Мы не всегда и не все работы Ленина рекомендуем читать». Тем более, рекомендовать, что читать из Соловьёва, что собирать и как издавать – эта вся работа прервалась на Сергее Михайловиче Соловьёве и возобновилась на тех людях, которые чуть-чуть предшествовали моим работам, вокруг о. Александра Меня. Я не могу достоверно утверждать, но думаю, что библиография в 12-м томе (брюссельском) да и все несобранные вещи поступали из Москвы, скорее всего, из этого круга. Нет доказательств у меня. Но на Западе некому было бы это делать. А если бы кто-то делал, то он расписался бы. Поскольку же подписи нет, то работали, скорее всего, – в Москве... Разумеется, и об этом надо было бы писать, начиная с 17-го года всегда была некоторая подпольная, действительно подпольная деятельность по собиранию наследия и соловьёвского, и философского, и религиозного, и т.д., но все это было в очень претворённых и потаённых формах.

Для истории соловьёвских штудий и, собственно, для истории образа Соловьёва важно осознать и твёрдо держать в памяти, что книжка Сергея Михайловича Соловьёва «Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьёва» закончена в 1923 году и что эта книжка, будь она опубликована тогда же, знаменовала бы собою переломный момент в интерпретации Соловьёва, потому что Сергей Михайлович прошёл путь от почти обоготворения дяди до трезвого к нему отношения. Он ни в коем случае не был разоблачителем каких-то семейных тайн, он не вступает в борьбу с Соловьёвым, но он снимает лишние агиографические нимбы с его образа, и последние строки его монографии об этом очень ясно говорят. Но книга вышла 50 с лишним лет спустя, и поэтому тот образ Соловьёва, невольно мистифицированный Блоком, Вяч. Ивановым, Андреем Белым, сохранялся все эти 50, а то и 60 лет, жил 70 лет до каких-то последних публикаций. Хотя и у Мочульского есть слова об автопортретности антихриста у Соловьёва, но всё-таки это другая этика отношений с образом ушедшего. Собственно это и есть большая проблема: о чём говорить – о чём не говорить. Реакция Соловьёва на первый том Достоевского, который Страхов сделал, – зачем вы пропечатали то, о чём не стоит говорить?

М. Максимов: Николай Всеволодович, совершенно очевидно, что личность Соловьёва привлекает Вас в значительно большей степени, чем его философские построения. Если судить по Вашим публикациям, оставляя в стороне Вашу уникальную текстологическую работу, можно предположить, что Вам интересны в соловьёвском наследии темы, связанные, прежде всего, с его личностью: эсхатология, отношения с католическим миром, Русской Православной

Церковью, русскими поэтами. Так ли это? Опубликован ли Ваш доклад «Вл. Соловьёв и католический мир»? На него есть ссылка в Интернете: http://old.bfrz.ru/cgi-bin/load.cgi?p=news/rus_filos/kotrelev_13_04_2006

Н.В. Котрелев: Да, Михаил Викторович, Вы совершенно верно отмечаете основные направления моей работы. Я хотел бы, прежде чем что-то сказать относительно этих направлений, подчеркнуть одну вещь: в моей работе давно, и это, вероятно, отражает либо требование времени вообще, либо мое понимание требований того времени, в котором я жил, есть еще одно направление, которое в замысле всей моей деятельности историка было первостепенно важно – мне необходимо представление прошлого в его полноте, прежде всего – физической полноте. Поэтому для меня первостепенно важна, может быть, перегораживая всякий интерес, скажем, к проблемам церкви или конца мира, полнота текста. Именно так я ставил себе задачу в работе, когда был мальчишкой, начинал ходить в библиотеки и выписывать стихотворения из старых альманахов. Потом всё сузилось до Вяч. Иванова и Владимира Соловьёва, но я думал, так сказать, в терминах собрания сочинений, полноты текста. И поэтому для меня первостепенно важно представление соловьёвского наследия во всей его полноте. Я твёрдо знаю, что еще один том писем лежит в архивах несобранным и что по объему неизданные рукописи Соловьёва и неучтённые его публикации составляют, грубо говоря, ещё один том. Работа эта ведется мной медленно, так как я не люблю работать быстро, считаю, что скорость отнюдь не доблесть профессионала, а чаще всего – делу вред. Собственно говоря, только запас собранного впрок материала и позволил сделать двухтомник в издательстве «Правда», он был сделан меньше, чем за полгода, считая и время типографского процесса. Но и тогда, если присмотреться, главной моей задачей было представить читателю те статьи, которых не было в собрании сочинений, которые не числились за Соловьёвым, а уж «Чтения о Богочеловечестве» – это Владимир Карлович Кантор настоял. Я не собирался их включать и, наверное, напихал бы туда еще чего-то неизданного. Неизданный и несобранный Соловьёв – вот что должно было бы быть. Но Кантор с Яковлевым ждали другого и были правы, но был прав и я. Так вот эта работа собрания, выявления для меня – до сих пор самая актуальная, настоящая задача, и пока я буду еще на что-то способен, я буду стараться известные мне и несобранные или ненапечатанные вещи «ввести в научный оборот». Надеюсь, что «Соловьёвские исследования» дадут для этого пространство. Если же вернуться к специальным темам моего интереса к соловьёвскому наследию, – наверное, всё-таки, – не эсхатология. Раз сказано – о сроках не задумываться, то я и не задумываюсь о конце, о сроках мира. А вот проблема «Трёх разговоров», проблема эволюции Соловьёва – это существенно важно. Здесь очень важно и документальное расширение базы нашего суждения, выход за пределы напечатанного текста – в личность и в историю Владимира Соловьёва. По крайней мере, для меня Владимир Соловьёв – из тех философов, кто не есть сумма их печатных произведений, свёрстанных там мыслей, эти философы – ещё и отношение к своим мыслям, то есть путь. Соловьёв постоянно продумывал и передумывал свою аргументацию. Поэтому его эволюция есть ответ на те воп-

росы, которые он ставил. И «Три разговора» могут читаться как ответ на те вопросы, которые он ставил в 1872 году. И в этом смысле он мне интересен, прежде всего, в своих эсхатологических штудиях. Успею – не знаю, но, в общем, хотелось бы «Три разговора» издать отдельным памятником с указанием корней: как они зрели, с чем они дискутировали в самом Соловьёве. Соловьёв – двоящийся, многоликий, но не в смысле Блока, нет, Соловьёв был то таким, то таким внутри своей мысли, в мотивации своего поведения, в том числе философского и публицистического. В этом смысле существенны и интересны его отношения с католическим миром. Там – многое, что должно еще сказать. Может быть, самое интересное, что мне удалось обнаружить, я только один раз в докладе в лосевском доме и опубликовал, с некоторыми выходами в соловьёвскую мистику. Но только – устно. Успею ли написать – опять-таки не знаю.

О проблеме отношения католицизма и православия. Из Соловьёва как из символической личности столетие уже с лишком католическая сторона делает знаковую фигуру, которую кладёт на свою чашку весов: «а вот у нас есть Соловьёв, за нас – Соловьёв». И очень существенно понять, на какой чашке он лежит на самом деле, впрочем, ведь не гирьками решатся эти проблемы. Это интересует меня не только потому, что это наша история, но это и наша современность. Впрочем, как различить, где история, а где – современность. Прошлое живо, покамест живы мы, но, не живя прошлым – живы ли мы?

М. Максимов: Николай Всеволодович, после Ваших публикаций по эсхатологической проблематике у Соловьёва уже невозможно, как это встречалось прежде в литературе, утверждать, что эта тема лишь позднего Соловьёва. Эволюция Соловьёва свершалась под знаком конца.

Н.В. Котрелев: Безусловно, проблема конца мира, скорого конца мира, является центральной у Соловьёва. Именно под этим знаком его мысль и развивается. Должен наступить перелом, пишет он в 1872 г. в письмах к кузине, в которую влюблён, вот сейчас должен наступить; и исчерпанность времени, о которой в предисловии к «Трем разговорам» он пишет: «А кто будет продолжать?». Тут другой вопрос, связанный с тем, что Соловьёв никогда и нигде не переходил, кажется, в пространство социологическое, в оценку того человеческого материала, который создает историю, движение которого и есть история. Скажем, когда он думал о том, что если из-под власти императора вынести в Рим моральную силу – Церковь, то там нечто скажут, а император не сможет помешать сказанное в Риме донести до народа, а народ ответит адекватно, сообразно римской правде, и т.д. Но никогда Соловьёв не рассуждал на эту тему сколько-нибудь подробно, не проводил «мониторинга» готовности «народа» любовно подчиниться голосу Правды, амплифицированному устами Рима. И вот – в «Трёх разговорах», особенно в «Повести об антихристе», выясняется, что всё не столь надежно и бесспорно, что Риму лучше в Петербурге под царской охраной, что императив церковной власти и церковного слова, поучительного для «народа», оказывается невнятным, бессмысленным, неисполняемым. Народ отрекается от Христа. Отступничество масс, сведение христианс-

кого общества, христианской общины до маленьких общинок, как у католиков, так и у православных, да и у протестантов тоже. Это и есть последняя оценка будущего, прогноз у Соловьёва, если говорить вообще на языке социологическом. Уже его отец не видел того народа или класса, который должен составить человечество ближайшего будущего, дать человечеству новый разворот, либеральным самообманам не остаётся места.

М. Максимов: Николай Всеволодович, мы говорим об источниковой базе соловьёвских исследований, и это, безусловно, важно и первостепенно. В одной из Ваших статей, опубликованных в Интернете, Вы писали: «За последние годы напечатаны сотни статей и книг, посвященных Соловьёву, но все слова их авторов основаны на неполном ... знании соловьёвских текстов. То есть, по большому счету, они недостоверны. За многое в этих произведениях отвечают только их авторы, но не великий русский философ. Наш писатель торопится высказаться, ему некогда заняться розыском забытого или неизвестного Соловьёва, хотя в этих безвестных толщах текста могут содержаться слова и мысли, весьма отличные от того, что без труда прочитывается в общедоступных изданиях» (http://religion.ng.ru/history/2006-06-07/7_soloviev.html).

Означает ли это, что мы ещё долго будем находиться в ситуации, когда полного собрания сочинений Соловьёва нет? С другой стороны, процесс написания книг и статей, разумеется, не остановить. С какими, прежде всего, трудностями столкнулись издатели Полного собрания сочинений Соловьёва?

Н.В. Котрелев: Тут позвольте сначала сказать вещь простую: полного Соловьёва, может быть, не будет никогда, потому что последняя фиксация того, что ты сказал, наступит даже не в тот момент, когда ты сомкнешь свои глаза, а когда на Суде разгнутся книги. Вот тогда будет известно всё, что ты про себя думал, все мотивации. Этой точки зрения последнего Суда ни один историк не имеет права принять, разум ему не разрешает и совесть. Это только, может быть, наиболее оголтелые представители крайних, ну, скажем, большевики или ещё кого-нибудь, в Брюсселе или Вашингтоне, которые говорят: нет, мы знаем всё, истина лежит у меня вот здесь, в кармашке. Нет, это невозможная ситуация. Мы же не можем запретить заниматься Гомером, Эсхилом в расчете на то, что некогда из каких-нибудь африканских песков вынырнет ещё один обрывок папируса. До сих пор выныривают и меняются представления об объёме текста – и о его смыслах. Утверждение потенциальной незавершенности текста верно и для средневековой словесности, да и для любой другой, и для Пушкина – ещё есть надежда, что появятся неизвестные строки. Даже самый маленький текст, который прибавляется, меняет объём всего, цельного текста, потому что каждая часть всегда равна целому в этом плане воззрения на мир. И это очень важно.

Замечательный пример трактовки Соловьёва даёт книга Лосева, который всю её укореняет в истории, это, собственно, не просто Соловьёв, не один Соловьёв, а Соловьёв и его современники и их (и наши) проблемы. И сейчас можно было бы к первым трем томам, над которыми велась очень серьёзная рабо-

та, какие-то сделать прибавочки, изменения, вроде бы и не очень существенные, но они не существенны лишь на первый и неосторожный взгляд. А потом кто-то придет и скажет: ага, вот тут начало здесь, а не там, и т.д., и смысл не тот, а этот, и т.д. Это уже вопрос об инструментах герменевтики. Она же меняет и самый текст. Так бывает.

Трудности издания полного Соловьёва. Не подумайте, что, прежде всего – материальные, финансовые. Нет. Главная трудность сегодняшнего академического соловьёвведения – в отсутствии кадров. Увы! Соловьёвский текст – с ним умели и хотели работать далеко не все. Мы с Вами вспоминали о Радлове, или Попове – в начале 20-х годов, или о Стремоухове – позднее. Кстати, из западных есть замечательный пример – увы, покойного – Людольфа Мюллера, который именно с текстом работал так, как нужно работать с текстом. Был замечательный специалист – Носов Александр Алексеевич. Он ушёл. На сегодняшний день единицы, кто не только готовы, за деньги или без денег, сидеть в архиве, разбирать запятые, кляксы, ясно написанные слова, но кто именно хочет делать это, кто понимает, что только так можно, допустимо и стоит идти вперед. Если нужны имена – Межуев, Борисова, Козырев... Ну, а кто ещё? Мы не видим конкурирующих публикаций. В других областях есть. Сама по себе русская текстология первой половины XX века была замечательной, ничуть не хуже, а может быть и лучше большинства западных работ на материале не русской, а западных словесностей. Но вдруг изменилось время, пришли новые поколения, моему поколению на смену уже два пришли, готовится третье, – вероятно, для них эта инстанция попала в слепое пятно, почти для всех. В любом поколении редки экземпляры учёных такого рода, но тут порою кажется, что текстологи и архивисты просто выродились. Неполнота нашего знания о тексте Соловьёва не может, конечно, запретить думать о Соловьёв-мыслителе. Вопрос в том, что школа, высшая школа, должна уметь думать, опираясь на конкретный текст, а не на вырезанный из него без оглядки фрагмент. Феноменологии, структуралисты, деконструктивисты работают именно со словом, над словами, но в соловьёвских штудиях не видать подобного рода трудов, которые только и могут быть достоверно соотнесены с соловьёвским наследием, если опираются на достоверно соловьёвский и полный текст, опосредствованный историческим контекстом. Количество публикаций неимоверно, как будто бы наступило опять время греческого полиса, когда где-то какие-то рабы работают, а остальные заняты спортивными и философскими проблемами. И печатаются, и печатаются... В палестру ходят...

М. Максимов: Внешне это выглядит как рост интереса к наследию Соловьёва. Опубликованные нами «Материалы к библиографии В.С. Соловьёва» насчитывают более двух тысяч публикаций за 17 лет, с 1990 г. по 2006 г.

Н.В. Котрелев: Да, конечно, интерес растёт.

М. Максимов: Но существует и противоположное мнение. Некоторые утверждают, что интерес к творчеству Соловьёва иссяк. Борис Вадимович Ме-

жуев, например, в одной из своих публикаций пишет: «Сегодня наблюдается спад интереса к творчеству автора «Оправдания добра» и традиции русского идеализма в целом». Как Вы оцениваете сегодняшнюю ситуацию в российском и мировом соловьёведении?

Н.В. Котрелев: Тут нужно думать о разных аспектах проблемы. Во-первых, в 1960–1965 гг. казалось многим, что вот сейчас Соловьёва мы напечатаем и всё встанет на свои места. Это было отчасти юношеское, отчасти эпохальное заблуждение. Соловьёва напечатали, а на места-то ничего не становится. С другой стороны, действительно, смена вкусов побеждает, но – за отсутствием школы, может быть, европейской школы, не нашей, – количество публикаций оказывается более значимым, чем качество. Некоторые дисциплины, казалось бы, обречены на умирание: если бы не вмешательство толстосумов то ли из доброхотов, то ли из государственных структур, то многие дисциплины должны были бы исчезнуть – связанные с «мёртвыми» языками, с «мёртвыми» проблемами. Сегодня, когда Борис Вадимович говорит о том, что интерес к Соловьёву и русской религиозной философии уменьшился, я думаю, важен отнюдь не количественный аспект, не наукометрия. Прежде всего важны ожидания, с которыми человек приступает к Соловьёву или Бердяеву. Для моего поколения было насущной задачей – сращение культурных и экзистенциальных тканей в себе и в прошлом, тогда как сегодня, видимо, для очень многих коллег законно, допустимо расщепление – ну да, вообще этим можно заниматься, но – в рабочее время, не это определяет мое сегодняшнее поведение. Этот аспект очень важен.

М. Максимов: Николай Всеволодович, я видел и читал Ваши публикации, судя по которым, Вы работаете со студентами, передавая им опыт работы с текстом. Известны Ваши мастер-классы по текстологии в МГУ...

Н.В. Котрелев: Бывало, бывало... А сейчас никто не зовет.

М. Максимов: Но ведь если говорить о подготовке квалифицированных текстологов, которых так недостает, первое, что напрашивается, – это организация соответствующей работы со студентами, аспирантами.

Н.В. Котрелев: Для этого должны работать, несомненно, семинары, по крайней мере на ведущих факультетах и постоянно действующие. Есть, разумеется, комиссия при Академии наук, соответствующая археографическая комиссия, но там собираются академики... Есть парадокс: я лет десять тому назад в одном хорошем, приятном мне высшем учебном заведении был приглашен читать курс. Я сказал, что буду читать курс пропедевтики по архивному и библиографическому поиску. Мне ответили: да, пожалуйста, мы рады, вам часы – на третьем и четвёртом курсах. Но с этого начинают – на первом курсе! А на четвертом студенты думают о том, как бы диплом поскорей написать и считают себя уже готовыми специалистами.

М. Максимов: Действительно, невелик круг тех, кто в состоянии подготовить к печати томик из собрания Соловьёва. А огромное количество публикаций, и это количество растёт, объяснимо, очевидно, тем, что человек решает какие-то профессиональные задачи продвижения в научной среде – надо защитить диссертацию, нужны публикации. В дальнейшем он может уйти от этой проблематики и не останется среди тех, кто готов работать, поехать, например, из дальней глубинки в московские архивы, чтобы сделать своё исследование основательным и фундаментальным. Но ведь есть и другие – те, кто приходит к Соловьёву не случайно. Чем Соловьёв сегодня, на Ваш взгляд, привлекает?

Н.В. Котрелев: Каждый случай, думаю, сугубо индивидуален, если речь идет именно о призвании, о голосе услышанном. Может, это случайное чтение, а может быть обязательное специальное чтение по программе, может быть услышанное слово – не обязательно профессорское. Всегда есть какая-то личная встреча, когда, так или иначе, Соловьёв или не Соловьёв, а Кант или Аристотель, вдруг оказывается существенно важен. Возможны в любом случае и аберрации, и ложные зовы... Возможно, что у человека в голове что-то сложилось и он готов доказать себя. Из этого могут происходить замечательные, интересные результаты. Но таковы и содержательность реальная соловьёвского наследия, и символичность его фигуры, что до той поры, пока для кого-то прошлое будет иметь живой, настоящий интерес как аспект сегодняшнего дня, до той поры Соловьёв, разумеется, будет важнее, в целом, во множестве личных встреч, чем Астафьев или Михайловский. Кажется, однако, что прошлое не закрыто и на уровне ассирийского прошлого, и египетского, и палеолита.

М. Максимов: Николай Всеволодович, в послесловии к книге «Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика» (М., 1990) Вы сетовали на то, что писать о Соловьёве в конце 80-х гг. было бы легче на английском, немецком, французском, итальянском или даже – японском языках, но не на русском. Со времени выхода книги прошло более 20 лет. Есть ли перемены, изменилась ли ситуация?

Н.В. Котрелев: Да. Все-таки за эти тридцать лет трудами Носова, Борисовой, Козырева, Межуева, Котрелева ситуация изменилась для имеющих уши и желающих слушать, изменилась база источниковая. Стала доступной вторичная литература на европейских языках. В 1980 году мне нужно было случайно заезжавших иностранцев просить сделать мне ксерокс этого и того и так далее... Безусловно, эта проблема практически исчезла. Разумеется, большей части иноязычной литературы в московских библиотеках нет, но она и не так важна сегодня, она уже устарела. А то, что появляется нового – появляется через Интернет. В этом смысле доступность основной информации у нас, как первичной, так и вторичной, текстов самого Соловьёва и исследований о Соловьёве не достигла, может быть, уровня Америки в смысле легкости и быстроты доступа, но уравновесилась за счет более легкого доступа к архивным источникам. А степень понимаемости текста у нас достаточно велика, и наши

работы, в общем-то, не уступают зарубежным. Есть только один план, в котором работать в России труднее: Соловьёва нельзя читать только в связи с русской традицией, как ему предшествующей, так и современной и преемствующей. Одна из коренных сегодняшних проблем изучения русской культуры – это прочтение её как варианта европейской, при любой попытке понять нас самих, русскую культуру, русскую современность, ключ лежит в сравнительных штудиях. Соловьёв и Гарнак, Соловьёв и Ницше, Соловьёв и Гуссерль, и феноменология, и общеевропейская апостасия... продолжайте сколь угодно долго этот ряд тем для сравнительного анализа. В этом смысле, конечно, среда, которая способна работать с Соловьёвым в России, все еще провинциальна по отношению к американской или европейской, которые работают на своем материале. Наши феноменологи или деконструктивисты до сих пор все ещё зависят от зарубежных источников. Тогда получаются перекосы, тогда Соловьёв вдруг и не так интересен.

М. Максимов: То есть, мы можем сказать, что за прошедшие два десятилетия в России сложился слой исследователей, вполне профессионально работающих в соловьёвском пространстве.

Н.В. Котрелев: Да, конечно. Есть достижения абсолютные – замечательная книжка П.П. Гайдено. Во всяком случае, поколение, следующее за мной, – Носов, Межуев, Козырев – сказалось уже, а значит, их ученики должны сказать тоже что-то существенное и, наверное, скажут.

М. Максимов: Николай Всеволодович, наша беседа будет опубликована в «Соловьёвских исследованиях». Журнал существует десять лет, возникнув благодаря Соловьёвскому семинару. На Ваш взгляд, в чём состоит вклад Соловьёвского семинара в улучшение ситуации в соловьёведческом пространстве?

Н.В. Котрелев: Я думаю, я уверен, что если оценивать те изменения, которые произошли в жизни общества и в нашей культуре за последние тридцать лет, то одно из несомненно положительных достижений – это создание культурных центров в провинции, активных культурных центров. И начиная с первого знакомства с ивановским Соловьёвским семинаром, я испытываю растущее восхищение перед тем фактом, что он есть, перед замечательной живучестью этого семинара. Для меня, видящего трудности академического собрания сочинений Соловьёва, видящего трудности собрания сочинений Вяч. Иванова и др., жизнь семинара – как бы гарантия надежды: если есть Михаил Викторович Максимов и Соловьёвский семинар при энергетическом вузе в Иванове, то значит, что-нибудь возможно и в Курске, и в Костроме, и где угодно. Безусловно, «Соловьёвские исследования» крепнут год от года, публикации становятся все более интересными и ответственными. Статус Соловьёва как предмета исследований благодаря появлению «Соловьёвских исследований» возрос настолько, что они оказываются приравненными к таким авторитетным изданиям, как «Dante Studies», «Studi Danteschi», «Goethe-Jahrbuch», «Revue thomiste». Все боль-

шие фигуры и большие проблемы имеют свой центр. Без такого центра теме живётся труднее, неприкаяннее. А тут – и библиография, и публикации новых источников, свежих мыслей или просто разработка более или менее очевидных вещей, но более филигранная, чем прежнее знание об этих вещах, – это и даёт то, без чего не может существовать общество.

М. Максимов: Спасибо, Николай Всеволодович, за такую оценку. Она очень серьёзна и дорога. Я хотел бы отметить важную деталь – многогранную и повседневную поддержку и Соловьёвского семинара, и журнала нашими коллегами из Москвы и Петербурга – Вами, А.П. Козыревым, Б.В. Межуевым и другими.

Николай Всеволодович, сердечное спасибо за беседу, за то, что накануне юбилея Вы нашли время для нашей встречи.

Москва, Арбат, 15 февраля 2011 г.

СПИСОК ОСНОВНЫХ ТРУДОВ Н.В. КОТРЕЛЕВА**ТРУДЫ НИКОЛАЯ ВСЕВОЛОДОВИЧА КОТРЕЛЕВА,
ПОСВЯЩЕННЫЕ ВОПРОСАМ НАСЛЕДИЯ В.С. СОЛОВЬЁВА**

Соловьёв В.С. Сочинения. В 2 т. М.: Правда, 1989.

Т. 1: Философская публицистика / вступ. ст. В.Ф. Асмуса; сост. и подготовка текста Н.В. Котрелева; примеч. Н.В. Котрелева и Е.Б. Рашковского. – 687 с.

Т. 2: Чтения о Богочеловечестве; Философская публицистика / сост. , подготовка текста и примеч. Н.В. Котрелева и Е. Б. Рашковского. 735 с.

Соловьёв Владимир. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика / сост. и коммент. Н.В. Котрелева. М.: Книга, 1990. 574 с.

Соловьёв Владимир. Из несобранного: Церковные дела: Письмо первое / (Разыскания Н.В. Котрелева) // Вестник русского христианского движения. Париж, 1990. № 158. С. 147–159.

Эсхатология у Владимира Соловьёва: К истории «Трёх разговоров» // Эсхатология Владимира Соловьёва: мат-лы II Междунар. симпозиума по творчеству Вл. Соловьёва, Москва, 23–24 сентября 1992 г. [М.]: Изд. журнала «Континент», 1993. С. 19–29.

Переписка <В.Я. Брюсова> с С.А. Поляковым (1899 – 1921) / вступ. ст. и коммент. Н.В. Котрелева; Публикация Н.В. Котрелева, Л.К. Кувановой и И.П. Якир // Литературное наследство. М.: Наука, 1994. Т. 98. Кн. 2: Валерий Брюсов и его корреспонденты. С. 5–136.

К атрибуции В.С. Соловьёву стихотворения № 200: Приписываемое: «Эпиграмма на В.В. Розанова» / Э. Гаретто, Н.В. Котрелев // De visu. М., 1994. № 1/2. С. 62–66.

<Рец. > // De visu. 1994. № 1/2. С. 101. – Рец. на кн. : Соловьёв Владимир. Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трёх разговоров»: Краткая повесть об Антихристе / вступ. ст., сост. и примеч. А.Б. Муратова. СПб. : Оуд. лит-ра, 1994. 527 с.

Афанасий Фет и Владимир Соловьёв: // VI World Congress for Central and East European Studies: Divergencies, Convergencies, Uncertainties: 29 July – 3 August 2000, Tampere, Finland: Abstracts. Helsinki, 2000.

«Благонамеренность не спасает от заблуждений...»: Неизданные автографы Владимира Соловьёва / статья и публ. Н.В. Котрелева // Наше наследие. М., 2000. № 55. С. 64–73.

Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. М.: Наука, 2000. Соч. в 15 т. Т. 1: 1873–1876 / отв. ред. А.А. Носов; сост. Н.В. Котрелев, А.А. Носов. 391 с.

Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. М.: Наука, 2000. Соч. в 15 т. Т. 2: 1875–1877 / отв. ред. А.А. Носов; сост. А.П. Козырев, Н.В. Котрелев. 394, [3] с.

Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. М.: Наука, 2000. Соч. в 15 т. Т. 1: 1873–1876 / отв. ред. А.А. Носов; сост. Н.В. Котрелев, А.А. Носов. С. 374–376.

Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. М.: Наука, 2000. Соч. в 15 т. Т. 2: 1875–1877 / отв. ред. А.А. Носов; сост. А.П. Козырев, Н.В. Котрелев. С. 320–327; Совместно с А. П. Козыревым. Примеч. к публикации: <La Sophia>/

Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. М.: Наука, 2000. Соч. в 15 т. Т. 3: 1877–1881 / отв. ред. Н.В. Котрелев, А.А. Носов. 2001. 546 с.

Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. М.: Наука, 2000. Соч. в 15 т. Т. 3: 1877–1881 / отв. ред. Н.В. Котрелев, А.А. Носов. 2001. С. 363–364; совместно с А.П. Козыревым – С. 396–397; совместно с И.В. Борисовой – С. 403–425.

Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. М.: Наука, 2000. Соч. в 15 т. Т. 3: 1877–1881 / отв. ред. Н.В. Котрелев, А.А. Носов. 2001. С. 514; совместно с А.П. Козыревым – С. 522–523; 534, 535; совместно с И.В. Борисовой – С. 536–537.

Памяти Александра Алексеевича Носова // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник 2001/2002 / под ред. М.А. Колерова. М.: Три квадрата, 2002. С. 864–870.

Письма Сергея Соловьёва / Переписка подготовлена при участии О.Я. Зоткиной и Н.В. Котрелева // Павел Флоренский и символисты: Опыт литературные. Статьи. Переписка / сост., подготовка текстов и коммент. Е.В. Ивановой. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 535–572.

Из архива священника Павла Флоренского: Письма архимандрита Антония Вл. Соловьёву и Н.Я. Гроту / публикация П.В. Флоренского и Т.А. Шутовой; подготовка текста Н.В. Котрелева, П.В. Флоренского и Т.А. Шутовой; примечания Н.В. Котрелева // Владимир Соловьёв и культура Серебряного века: К 150-летию Вл. Соловьёва и 110-летию А.Ф. Лосева. М.: Наука, 2005. С. 435–465.

История текста как континуум волеизъявлений автора: Вл. Соловьёв. Ночное плавание: Из «Романцero» Гейне // Шиповник: историко-филологический сб. к 60-летию Романа Давидовича Тименчика. М.: Водолей-Publishers, 2005. С. 151–174.

Из неизданного Владимира Соловьёва: Некролог Н.Н. Страхова / пред-уведомление и публикация Н.В. Котрелева // Соловьёвские исследования: Периодич. сб. науч. трудов. Вып. 11. Иваново, 2005. С. 158–167.

Вяч. Иванов; И.М. Гревс. История и поэзия: Переписка И.М. Гревса и Вяч. Иванова / изд. текстов, исслед. и коммент. Г.М. Бонгард-Левина, Н.В. Котрелева, Е.В. Ляпустиной. М.: Росспэн, 2006. 447 с.

Книга получила премию им. А.Н. Веселовского Президиума РАН.

Эсхатология у Владимира Соловьёва: (к истории «Трёх разговоров») // Эсхатологический сборник / отв. ред. Д.А. Андреев, А.И. Неклесса, В.Б. Прооров. СПб.: Алетейя, 2006. С. 238–257.

Из переписки князей С.Н. и Е.Н. Трубецких: С.Н. Трубецкой в Берлине, зимний семестр 1890/1891 г. / публикация Н.В. Котрелева // Вопросы философии. 2007. № 11. С. 88–104.

<Примеч.> София. Комментарий // Козырев А.П. Соловьёв и гностики. М.: Савин С.А., 2007. С. 493–500; совместно с А.П. Козыревым – примеч. к публикации: <La Sophia>

Обсуждение книги «Русская философия: энциклопедия» / Участвуют В.А. Лекторский, М.А. Маслин, Ф. Лесур, Л.В. Скворцов, Н.В. Котрелев, В.К. Кантор, И.К. Патин, А.П. Полков, К.М. Долгов, Г.Г. Майоров, А.К. Воскресенский, М.Н. Громов, А.Н. Николюкин, С.С. Хоружий, Н.В. Мотрошилова, В.В. Миронов // Вопросы философии. 2008. № 9. С. 3–39. С. 9–15. С. 37–38: текст выступления Н.В. Котрелева.

Вяч. Иванов и Вл. Соловьёв: (заметки к проблеме понимания мистического дискурса) // На рубеже веков: сб. в честь 60-летия Александра Васильевича Лаврова / сост. В. Багно, Дж. Малмстад; Редактор М. Маликова. М.: Новое литературное обозрение; СПб.: Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, 2009. С. 331–344.

Из переписки Вяч. Иванова с Максимом Горьким // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы / отв. редакторы К.Ю. Лаппо-Данилевский, А.Б. Шишкин. Вып. 1. СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, 2010. С. 562–609.

Из неизданного и несобранного Владимира Соловьёва: Письмо О.К. Нотовичу, 28 (?) февраля 1890 г. – Тип византийца XI века / публикация Н.В. Котрелева // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 25. С. 61–69.

Интервью И. Толстому: Год юбилеев / Иван Толстой. – 31.10.2010 16:00 // www.svobodanews.ru/content/transcript/2207771.html

УДК 13:82-1
ББК 87.3:84(2)

Н.В. ДЗУЦЕВА
Ивановский государственный университет

«ВЕЧНАЯ ЖЕНСТВЕННОСТЬ» ВЛ. СОЛОВЬЁВА В ЭСТЕТИКО-ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ ВЯЧ. ИВАНОВА

Рассматривается понимание и разработка теоретиком символизма, поэтом и мыслителем Вяч. Ивановым одного из основополагающих понятий философской метафизики Вл. Соловьёва; намечается тенденция расширения и углубления соловьевской философии с проекцией на «эру женского творчества».

In this article the author considers how the theorist of symbolism, the poet and the thinker V.Ivanov understands and develops one of the basic concepts of Vl. Soloviyov's philosophical metaphysics. The author suggests a tendency of expanding and deepening Soloviyov's philosophy with a projection to «Era of female creativity».

Ключевые слова: *женская природа, соловьевское учение, философия творчества, символизм, «женская» поэзия, трагедийное начало.*

Keywords: *the female nature, the Soloviov's doctrine, creativity philosophy, symbolism, «female» poetry, the tragical beginning.*

Философско-эстетические трансформации учения Вл. Соловьёва в русской культуре начала XX века – феномен достаточно известный. Насколько мощно софийно-теургическая проблематика определила творчество ведущих представителей русского символизма, говорится в работах Д.Е. Максимова, З.Г. Минц, А.В. Лаврова, Л.К. Долгополова, П.П. Гайденко, В.В. Бычкова и ряда других отечественных и зарубежных исследователей. Но духовный резонанс явления столь эпохального масштаба вряд ли возможно считать изученным окончательно. И по сей день одной из актуальных задач исследования социокультурной ситуации первой четверти XX века является проблема рецепции и трансформации соловьевского учения, его проникновения в глубинные пласты художественного сознания, определившего новый этап развития русской духовной культуры. И дело не только в том, что соловьевство в начале XX века являло собой наиболее востребованный духовный опыт, который служил своеобразным материалом для оформления как общеромантических, так и индивидуально-поэтических стилевых установок¹. Софийно-теургические волны, истоком своим имеющие, как полагал о. С. Булгаков, не столько философию, сколько поэзию Вл. Соловьёва², проникали – осознанно или нет – в художественное сознание поэтов-современников, тем самым иницируя создание новых семантико-стилистических образований, в свою очередь влиявших и на способ лирического высказывания, и на характер его поэтического содержания. Соловьёвские идеи, определившие направление и смысловую гамму религиозно-философских и собственно художественных исканий первого десятилетия XX века, в сущности, изменили содержание поэтического процесса этих лет – он был отмечен мощным взлетом символизма «второй волны», или «младосимволизма», как его впоследствии стали называть. Вышедшие одна за другой поэтические книги ведущих

его представителей – Андрея Белого («Симфония (2-я, драматическая)», 1902), Вяч. Иванова («Кормчие Звезды», 1903), А. Блока («Стихи о Прекрасной Даме», 1904) – стали убедительным свидетельством освоения и развития соловьевского учения в сфере художественного творчества. «Внешне разительно несхожие между собой, эти три книги в равной мере возвестили о новом эстетическом мировидении, стали своего рода опознавательными знаками начала века, воспринимавшегося и как начало новой, неведомой жизни, новых чувствований и восприятий», – отмечает А.В. Лавров³.

Основополагающие понятия религиозно-философской метафизики Вл. Соловьёва – «вечная женственность» и «теургия» – в эстетико-философском самосознании младосимволизма стали предметом теоретической рефлексии и художественного осмысления, благодаря чему их творческое восприятие и усвоение обрело универсально-синтетический характер, дающий новое представление о природе поэтического творчества и его законах. Кроме того, влияние соловьевских идей заметно актуализировало проблему пола в ее метафизической парадигме, и идея женского начала, женской духовной субстанции осмысливается как путь к постижению верховных начал бытия, к единой вселенской гармонии⁴. «Вечная женственность» как одна из универсалий, открытая и манифестируемая философской эстетикой романтизма и обретшая в духовном наследии Вл. Соловьёва статус основополагающей жизнестроительной идеи и промыслительного символа, демонстрирует свою власть в качестве теургической философии, набирающей новые религиозно-философские и художественные смыслы. Религиозно-философская эстетика символизма, вырастающая из учения Вл. Соловьёва, «вобравшая в себя и шеллингову мировую душу, и “божественную подругу” Данте, и “вечную женственность” Гете, давала символистам своего рода “мифологический код”»⁵.

Один из последователей соловьевского учения, теоретик нового символизма, поэт и мыслитель Вяч. Иванов не стал исключением в этом ряду. Напротив, трудно переоценить тот вклад, который он внес в разработку проблематики соловьевского извода. Именно Иванову принадлежит своего рода откровение о том, что начало новой эпохи отмечено вещим знаком «истины о женщине», что сама женская природа таит в себе мощные стимулы творческого познания мира и человека. Чуткое вслушивание в характер этих духовных интенций приводит его к мысли, что они являют собой «предвестия и предчувствия» «эры женской гениальности». Теоретическая и художественно-философская мысль Вяч. Иванова многое сделала для того, чтобы «соловьёвство» стало основой поэтической практики и эстетической рефлексии для новой фазы развития символизма⁶. Однако при этом здесь явно просматривается и особый, чисто «ивановский» акцент, с которым идея женского начала мира обретает особые символично-философские обертоны, характерные для мыслительной системы Иванова в целом. В чем это выражается, – об этом и пойдет речь ниже.

А.Ф. Лосев, отмечавший в соловьевской философии «мягкий утопический пафос мистически-рационального свободомыслия», делает пронизательное замечание: «Весь этот трактат (“Смысл любви” – *Н.Д.*) волнует нас не только возвышенным характером основной концепции любви, но и чрезвы-

чайно низкой расценкой доступных для бытового человека каких-нибудь реально возможных путей. <...> Тут уже чувствуется трагический разлад проповедуемой высокой идеи и фактически возможного ее достижения»⁷. Эти слова философа могут помочь пониманию той «истины о женщине», которую открывал и разрабатывал Вяч. Иванов. Вслед за Соловьёвым он актуализирует проблему пола как основную в духовном самопознании и самореализации личности, но делает это, уходя от «мистически-рационального свободомыслия» соловьевской теории. «Чувство пола, – считает он, – было чувством всей тайны, подосновою всех боговещих, внечеловеческих переживаний духа. Ибо в то время, как любовь выбирает и обособляет личность, ее корни глубоко уходят в пафос безличного»⁸. Таким образом, в отличие от Соловьёва, именно в архетипических глубинах подсознательных начал Иванов видел значение женского мироощущения в зарождении и формировании нового культурного сознания. По существу, в ивановской философской эстетике намечены и настойчиво акцентированы те моменты психологии творчества, которые станут центром научных интересов К.Г. Юнга. Среди прочего Юнг писал: «Психология творческого индивида – это, собственно, женская психология, ибо творчество вырастает из бессознательных бездн в настоящем смысле этого слова...»⁹. У Иванова читаем: «Переживания экстатического порядка суть переживания женственной части Я, когда Психея в нас высвобождается из-под власти и опеки нашего сознательного мужеского начала»¹⁰.

Уместно заметить, что ивановские интуиции такого рода имели кроме всего прочего и сугубо индивидуальную мотивацию: они были укоренены в свойствах глубоко личностного порядка, и это заметно выделяло его среди современников, причастных к духовным исканиям эпохи. Дело в том, что склад характера «Вячеслава Великолепного», сама его душевная природа отвечали предрасположенности к чуткому и тонкому чувствованию неуловимой духовной материи, связанной с женственностью во всех ее проявлениях. Зависимость ивановской гениальности от одухотворяющего влияния женской субстанции пронизательно отмечает Н. Бердяев, участник ивановских «сред», один из приближенных завсегдатаев знаменитой «Башни»: «...есть в Иванове что-то самое интимное, намекающее на его собственную первожизнь, самое подлинное в нем. Я разумею тяготение всего его существа, всего его творчества к религии женственного божества. Весь творческий облик Иванова дает основание предположить, что корни его существа погружены в эту женственную мистическую стихию, что он и творить может лишь через женственное начало, через прививку женственной гениальности. Об этом говорит очень интересная статья его “О существе трагедии”. Его интимное отношение к женственному – не мужественное отношение, это, скорее, ощущение женственного в себе – как своей собственной зыбкой, но все же бытийственной основы»¹¹.

Можно было бы отнести эти слова Бердяева к «субъективной призме» восприятия им ивановской индивидуальности, но, в сущности, о том же читаем в статье С. Булгакова «Сны Геи», посвященной Иванову. Булгаков считает главной чертой его философско-эстетической рефлексии «интуитивно-женственное проникновение в таинства Геи», отмечая в его творчестве «напор вещего,

женственного, ночного начала», «пассивность», «медиумизм», ведущие к «слабости мужественного, солнечного, самосозидающего духа»¹².

Несмотря на столь авторитетные мнения, нельзя не отметить, что все эти качества творческой личности Вяч. Иванова так или иначе вписывались в общую культуру символизма, акцентируя в ней ее сущностные черты. Сама идеология символизма отвечала прерогативе женского начала мира, что для Иванова является идеей первосущностной, лежащей в основании духовной культуры вообще. «Все женские божественные лики суть разновидности единой богини, и эта богиня – женское начало мира, один пол, возведенный в абсолют», – считает он¹³. Но и в современности, по Иванову, актуализация женского начала становится той основой, на которой вырастает новое культурное сознание, определившее вектор духовно-эстетических исканий эпохи. По его мнению, «в эпохи критические, какова есть современность, открывается подлинная истина о женщине», определяемая не просто принадлежностью к полу. Рассматривая как профанные все формы «женского сепаратизма», Иванов ставит вопрос о метафизической сущности женской природы «как бессознательной хранительницы какой-то сверхличной, природной тайны». В эпоху критическую, считает он, особенно мощно раскрываются и обостряются скрытые ранее за родовой ролью метафизические глубины женской сущности, женской природы, а именно: «большая и иная верность земле и чуткость к ее правде, своеобразная цельность характера, проистекающая из какой-то стихийной нормативности подсознательного бытия»¹⁴. Иванов, в сущности, предугадал, что «вопрос о судьбах женского полового энергетизма в сфере сверхбиологической есть вопрос о сохранении древнейших и священнейших потенций человеческого духа и о возможностях их завершительного проявления, – вопрос о том, иссякнут или нет ключи вдохновения и откровения в мистической жизни человечества, бьющие из самых глубин естества, будет ли грядущее человечество интеллектуальным по преимуществу и потому оторванным духовно от Матери Земли или пребудет верным Земле органическим всечувствованием ее живой плоти, ее глубинных тайных заветов»¹⁵. Трудно не увидеть в этих словах предельно заостренный по отношению к теперь уже нашей современности, к началу двадцать первого века смысл.

И еще один аспект ивановского «акцента» в осмыслении соловьёвской философии: новое понимание «истины о женщине» находится у Иванова в прямой связи с проблемой трагического в искусстве и жизни, что имело, как оказалось, непосредственное отношение к пониманию «настоящего Двадцатого Века» как эпохи катастрофического краха гуманистического сознания и небывалых испытаний человеческого духа. По Иванову, трагедийный дух критической эпохи вызывает к жизни огромный и властный «потенциал женской сущности, трагически разрешающийся в творчестве». Подчеркивая «мощь женского элемента в трагедии» и всячески призывая «эру женского творчества», Иванов, можно сказать, многое предугадал в небывалом поэтическом взлете так называемой «женской» поэзии, выражением которого стало появление ахматовско-цветаевского феномена, наиболее сильно и ярко воплотившем трагическую суть «женской гениальности» в искусстве XX века. «В женской душе с потрясающей силой разверзается то знание, которое составляет психологию

ческий и эстетический принцип трагического, – писал он. – Яркая и крупная женская личность естественно трагична»¹⁶.

Если продолжить ход размышлений Иванова в этом направлении, то нельзя не обратить внимание на предисловие, написанное им к повести его супруги и единомышленницы Л.Д. Зиновьевой-Аннибал «Тридцать три урода» (1907). Именно на этих страницах Иванов цитирует Соловьёва, определяя его словами амбивалентный состав женской души: «начало, “восприимчивое ко злу и лжи не менее, чем к истине и добру”», как определяет Вл. Соловьёв женский принцип»¹⁷. Однако, анализируя повествовательную структуру повести, Иванов, сознательно или нет, но все-таки уходит от приведенных слов Учителя. Он развивает одну из главных идей своей философии творчества – «общий закон нисхождения божественной сущности в условное бытие (мэон) искаженного, искажающего мира». «Тому же закону нисхождения, – пишет он, – подчинена Вечная Женственность, как в ипостаси Красоты, так и в другой своей ипостаси Души Мира, тело которой мы зовем Природою». Как видим, художественная реальность конкретного произведения (которое, надо сказать, Иванов оценивал чрезвычайно высоко) становится для автора предисловия объектом философской рефлексии, корреспондирующей, однако, уже не с соловьевским учением, а с «Вселенским эхо» Вл. Эрнэ¹⁸: «И как юная красавица делается тем, чего от нее ждут, – подобно тому и Природа в своем явлении предстает нам такою, какой вызывает ее человеческий дух: как эхо, откликается она ему на языке обращаемых к ней заклинаний»¹⁹.

Но важно другое. В ведущих образах двух героинь этого произведения Ивановым прочитывается характерное и, может быть, вполне узнаваемое в контексте сегодняшнего взгляда на поэзию XX века противостояние двух начал единой женской субстанции. С одной стороны – начало «действенное, движущееся и творчески-зачинательное», которое воплощает в себе одна из героинь – «волящая Вера», кончающая жизнь самоубийством. Ей противостоит другая героиня, от имени которой и ведется повествование. Это совсем иной лик «вечно-женственного», и к нему Иванов испытывает больше доверия и интереса. В нем высвечивается, по его словам, «полубессознательная, но уже тронутая крутым утренником житейского опыта душа» и в то же время – то неизъяснимое свойство, «что можно было бы назвать ее саном, или идеальным достоинством, на нее возложенным».

Если бы Иванов, который, по словам современника, «приветствовал на своей Башне все молодые дарования», в том числе и Ахматову, захотел бы о ней что-то написать, то с известной вероятностью можно представить себе этот текст именно таким. Особенно если добавить к нему и другие его слова о той же героине: «... начало жертвенное по существу, страдательное, блуждающее, покорствующее <...> но не разбивающееся трагически и не гибнущее, а живучее, пребывающее и, в конечном счете, роковое, победное, судящее и решающее»²⁰. Однако Иванов практически ничего не сказал ни об Ахматовой, ни о Цветаевой, превращающихся на его глазах в истинных поэтов незаурядного дарования и масштаба. Почему на фоне многоликой художественной современности эти две крупнейшие поэтические фигуры не «задели» изощренно-

чуткий эстетический слух «Вячеслава Великолепного», – предмет особого разговора. Тем не менее трудно отказать себе в желании прочесть в ивановских откликах на «женскую» поэзию и «провиденциальную» характеристику феномена, отличающего цветаевскую поэзию. То, что Иванов мог бы сказать о Цветаевой, он увидел в стихах молодой ее современницы, никому тогда, в начале 20-х годов, не известной (впрочем, и сейчас пребывающей в неизвестности) поэтессы Ольги Мочаловой: «...не победу гармонии и высоты, незыблемых, как прежде, мы зовем ныне искусством, но и отчаянно-дерзкую игру с прибором хаоса на крайних отменях разумного сознания»²¹.

В качестве заключения можно отметить, что центральная идея символистской философии, инициированная соловьёвским учением, в эстетико-философской системе Иванова получает новое развитие, во многом предопределившее, как оказалось, поэтическую реальность XX века. Иванов в известном смысле предугадал и обосновал в категориях философской эстетики тот духовный прорыв женской природы, который так ярко и мощно заявил о себе в пост-символистском творчестве, во многом определив роль и масштаб «женской гениальности» в истории XX века. Как никто из его современников, Иванов, говоря его словами, «ждал» и «призывал» наступление «эры женского творчества», видя в этом воплощение тех задач культурного самосознания, которые были поставлены символизмом с его установкой на сверхличные, потенциальные энергии творческого духа.

Примечания

¹ См. об этом: Бычков В.В. Русская теургическая эстетика. М., 2007. С. 489–557.

² «...поэтическое влияние Владимира Соловьёва неуловимее и тоньше, но зато глубже и прочнее, нежели чисто философское» // Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 321.

³ Лавров А.В. Андрей Белый в 1900-е годы: Жизнь и литературная деятельность. М., 1995. С. 65.

⁴ См. об этом: Рябов О. Женщина и женственность в философии Серебряного века. Иваново, 1997.

⁵ Гайденко П. Соблазн «святой плоти»: С. Соловьёв и Серебряный век // Вопросы литературы. 1996. Июль–август. С. 83.

⁶ См. об этом: Асоян Ю. Малафеев А. Открытие идеи культуры: Опыт русской культурологии середины XIX – начала XX века. М., 2000. С. 171–204.

⁷ Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв: От социально-исторического утопизма к апокалиптике / Контекст – 1992. М., 1993. С. 153.

⁸ Иванов Вяч. Эллинская религия страдающего Бога / Эсхил. Трагедии. М., 1989 (Лит. памятники). С. 341.

⁹ Юнг К.Г. Психология и поэтическое творчество // К.Г. Юнг. Дух Меркурий. М., 1996. С. 277.

¹⁰ Иванов Вяч. По звездам: Статьи и афоризмы. СПб., 1909. С. 427.

¹¹ Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства / Соч.: В 2 т. М., 1994. С. 399.

¹² Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 95, 97.

¹³ Иванов Вяч. По звездам: Статьи и афоризмы. СПб., 1909. С. 413.

¹⁴ Там же. С. 382–383.

¹⁵ Там же. С. 385.

¹⁶ Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. СПб., 1994. С. 255, 306.

¹⁷ Иванов Вяч. Предисловие к посмертному изданию «Тридцати трех уродов» // De visu. 1993. № 9. С. 27.

¹⁸ Иванов дает здесь развернутую ссылку на исследование Вл. Эрнэ «О природе научной мысли».

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

²¹ Иванов В.И. Предисловие к стихам Ольги Мочаловой // Цит. по: Иванова Л. Воспоминания: Книга об отце. М., 1992. С. 367.

УДК 27-42+179

ББК 86.3+877

С.В. ФЕДОТОВА

Тамбовский государственный университет
им. Г.Р. Державина

ДИСКУРС ОПРАВДАНИЯ: ВЛ. СОЛОВЬЁВ И ВЯЧ. ИВАНОВ

Рассматривается смысловое поле понятия «оправдание» и его изменения: от первоначальных значений в древнегреческом языке новозаветных времен – через различные конфессиональные прочтения реформаторами и католиками – к немецкой философии (Шопенгауэр и Ницше). Основное внимание уделяется анализу дискурса оправдания в творчестве Владимира Соловьёва и Вячеслава Иванова. В результате сопоставления двух дискурсов выявляется их преемственность, основанная на общей стратегии утверждения положительного всеединства бытия и оправдания всех волевых и творческих начал человеческой жизни, ведущих к воссоединению Человека и Бога.

The article proposes one of the possible ways to analyze the semantic ground of concept «justification» and its dynamic changes from the initial meaning in the Greek new Testament's times across the various confession readings by reformers and catholics to the German philosophy (Schopenhauer and Nietzsche). But the main attention is paid to the discourse analysis of justification in Vladimir Solovyov's works and Vyacheslav Ivanov. After comparing two discourses their continuity is coming to light based on the general strategy of allegation of the positive All-Unity being and justification of all volitional and creative sources of human living that lead to the reunion between Man to God.

Ключевые слова: *оправдание, дискурс, положительное всеединство, Шопенгауэр, Ницше, Вл. Соловьёв, Вяч. Иванов.*

Key words: *justification, discourse, positive All-Unity, Schopenhauer, Nietzsche, V. Solovyov, V. Ivanov.*

В постнеклассическом сознании дискурс оправдания не является актуальным. Оправдание Бога, мира и человека воспринимается как метафизические и ригористические метанаррации, расплзающиеся по всем швам под жесткой критикой деконструктивизма. Само слово «оправдание» потеряло в современном узусе свою многозначность и стало общепонятным практически только в одном значении – «доказательства невиновности, снятия вины», т. е. только в юридическом ключе. А ведь нюансов у этого слова достаточно много. Толковый словарь Ушакова определяет «оправдание» следующим образом: 1) *признание правым, поступившим правильно*; 2) *признание невиновным, не заслуживающим наказания, кары*; 3) *признание при известных условиях допустимым, возможным, извинительным, заслуживающим снисходительного отно-*

шения; 4) подтверждение на деле, доказательство правильности, пригодности, истинности чего-нибудь и др.¹

Эти общезыковые значения восходят к библейскому контексту, где одним из самых известных молитвословий является стих из 17-й кафизмы псалтири (псалом 118:12): «Благословен еси Господи: научи мя оправданием Твоим» (гр.: εὐλογητὸς εἰ κύριε διδάξόν με τὰ δικαιώματά σου). В Новом Завете «оправдание» – одно из ключевых понятий у апостола Павла: «... Иисуса Христа, Господа нашего, Который предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего» (Рим. 4:25); «... если законом оправдание, то Христос напрасно умер» (Гал. 2:21); «... ибо если служение осуждения славно, то тем паче изобилует славою служение оправдания» (2 Кор. 3:9) и др.

В греческом языке значения интересующего нас понятия более прозрачны в связке однокоренных слов. Так, используемое в вышеприведенном фрагменте то δικαιῶμα с семантикой законченности, означает: 1) *справедливое установление (требование)*; 2) *постановление, заповедь*; 3) *праведное деяние*; 5) *оправдание*. А однокоренное слово с семантикой процессуальности (ἡ δικαίωσις) означает: 1) *примирение (с Богом)*; 2) *оправдание, освобождение*. Еще несколько смысловых нюансов появляется в лексеме с семантикой абстрактного обобщения (ἡ δικαιοσύνη): 1) *исполнение Божьей воли*; 2) *то, чего требует Бог*; 3) *справедливость*; 4) *праведность, благочестие*; 5) *законность, правосудие*; 6) *оправдание (Богом человека)*; *приведение Богом человека в должные отношения с собой*; *примирение (человека с Богом)*; 7) *дела благочестия*².

В истории Церкви разное понимание «оправдания» стало одним из краеугольных камней разделения католицизма и протестантизма. Спор между реформаторами (в лице Лютера прежде всего) и католиками (Тридентский собор) заключался в различном решении вопросов: как человек может быть оправдан? И что такое оправдание – *провозглашение праведным, вынесение оправдательного приговора* (протестантизм) или *содельвание реально и фактически праведным* (католицизм)?

Потом из лютеранского богословия это любопытное словечко перекочевало в немецкую философию. После «Опытов теодицеи о благодати божией, свободе человека и первопричине зла» Лейбница оно прочно обосновалось в философском дискурсе: достаточно упомянуть только главную задачу всей критической, трансцендентальной философии Канта, в том числе и его моральной философии, которую он формулирует еще в «Критике чистого разума» – оправдание «веры в Бога», создание «моральной теологии» (в русском переводе «*этикотеология*»), которая заканчивается моральным «доказательством» (постулатами чистого практического разума) бытия Бога и бессмертия души³. При этом в понятии «оправдание» постепенно приглушались собственно религиозные смыслы, а выдвигались на первый план значения *рациональной доказательности, правильности, истинности и справедливости, убедительной для разума*, хотя, несомненно, само рациональное оправдание осуществлялось в рамках метафизической системы мысли. Так, обратившись к знаменитому трактату А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление», можно среди разнообразных употреблений слова в указанном смысле найти особо по-

казательный фрагмент об *образе вечной справедливости*: «Мир именно таков потому, что такова воля, что так хочет воля, проявлением которой он выступает. Оправданием страданий служит то, что воля и в этом явлении утверждает себя самое, и это утверждение оправдывается и уравнивается тем, что она же переносит страдания»⁴.

В том же секуляризованном направлении движется и дискурс Ницше. Речь идет даже не о его знаменитом *язвительном положении, что существование мира может быть оправдано лишь как эстетический феномен*⁵, которое решительно переводит волюнтаристичную метафизику Шопенгауэра в плоскость феноменологии. Здесь значение «оправдания» балансирует на стыке философского и пародийно-религиозного дискурса, как и при объяснении бытия греческих богов по аналогии с искусством: «Тот же инстинкт, который вызывает к жизни искусство, как дополнение и завершение бытия, соблазняющее на дальнейшую жизнь, – создал и олимпийский мир, как преображающее зеркало, поставленное перед собой эллинской “волей”. Так боги оправдывают человеческую жизнь, сами живя этой жизнью, – единственная удовлетворительная теодицея!»⁶. Показательно также рационалистическое обоснование аскетических идеалов, которые Ницше – в духе иван-карамазовской легенды о Великом инквизиторе – считает внушением священников, реализацией их «воли к власти», возможной только на фоне ледящей душу фигуры *отсутствия*, «чудовищного пробела, обстающего человека, – оправдать, объяснить, утвердить самого себя»⁷. Ниспровергатель всех авторитетов, Ницше дистанцируется в первую очередь от проблемы религиозного оправдания человека. Не случайно это слово выделено как *чужое* в «Опыте самокритики», где Ницше заявляет, что, несмотря на всю *сомнительность*, очевидную для него спустя 16 лет, «Рождение трагедии из духа музыки» все-таки – «оправдавшая себя книга, ...такая, которая во всяком случае удовлетворила “лучших своего времени”»⁸. Речь идет не о религиозном и даже не о собственно философском, а о социокультурном оправдании – в смысле признания читателями *истинности* размышлений автора, адекватности их понимания, обусловленного эпохальными установками сознания.

Тут самое время вывести на авансцену одного из героев нашей статьи, Вячеслава Иванова (1860–1949): он оказался одним из тех, кого имел в виду Ницше, когда характеризовал «Рождение трагедии из духа музыки» как «...книгу для художников, обладающих попутно аналитическими и ретроспективными способностями (т. е. для исключительного сорта художников, которых надо поискать, да и искать-то не хочется...)»⁹. Иванов и был таким *исключительного сорта* начинающим художником, к тому же еще и филолог-классик по образованию, т. е. по всем параметрам предельно близкий для немецкого мыслителя «*идеальный читатель*», а в скором времени продолжатель в области теоретического исследования и практического освоения дионисийского экстаза. В «Автобиографическом письме» (1917) Вячеслав Иванов открыто признавал в авторе «Рождения трагедии...» *властителя своих дум*¹⁰, хотя, вопреки *зачуравшемуся от всякой метафизики Ницше* (III, 653), в поэзии и особенно в эссеистике русского поэта-символиста понятие оправдания – одно из самых постоянных, что и позволяет говорить о наличии оправдательного дискурса в его творчестве.

Понимание этого дискурса невозможно без второго героя нашего сюжета – Вл. Соловьёва, которого Иванов в том же «Автобиографическом письме» называет *покровителем своей музыки и исповедником своего сердца* (II, 20). Там же лаконично излагается история личного знакомства с философом, подчеркиваются самые главные, судьбоносные моменты: обнаружение Соловьёвым в стихах неизвестного ему автора «безусловной самобытности»; его горячее участие в журнальных публикациях Иванова в России; редкие, но *важные свидания* (во время одного из них Соловьёв предрек поэту недолговечность его увлечения «нищезанятием», на другом – произошло знаменитое благословение философом названия первого ивановского сборника «Кормчие звезды») (Там же).

Гораздо более прозрачно роль Соловьёва в собственной судьбе осмыслилась Ивановым в автобиографической заметке, приложенной к письму С.А. Венгерову от 14/27 декабря 1904 г. Приведем из нее один фрагмент:

«С детства я писал стихи, и влечение отдаться полностью поэзии спорило с необходимостью закончить начатое в науке. Осенью 1898 и весной 1899 г. впервые были напечатаны стихи в «Вестнике Европы» и «Космополисе». Заботился об них Вл. Соловьёв, с которым я познакомился в 1895 году, когда на суд его были даны мои ранние стихотворения. В мой берлинский период его сочинения, наравне с творениями Достоевского и Шопенгауэра, могущественно влияли на мое слагавшееся мирозерцание, как, под конец того периода, повлиял на меня особенно Ницше. Мое знакомство с Вл. Соловьёвым продолжалось, прерываемое моими постоянными долгими отлучками за границу (во Францию и Англию), до его смерти. Он был первым судьей моего подготовлявшегося сборника, который был назван «Кормчие звезды» с его благословения. Каждый раз свидание с ним воспитывало душу»¹¹.

Как видим, Вл. Соловьёв среди других авторитетов в этой ранней версии «Автобиографического письма» характеризуется с позиций *могущественного влияния на слагавшееся мирозерцание* автора. В канонической же автобиографии, заметно обусловленной общественно-политическим контекстом (войной с Германией, прежде всего), учительная роль Соловьёва аттестуется как более частная, связываясь исключительно с осознанием национальной идеи:

«Как только я очутился за рубежом, забродили во мне искания мистические, и пробудилась потребность сознать Россию в ее идее. Я принялся изучать Вл. Соловьёва и Хомякова. По отношению же к германству сразу и навсегда определились мои притяжения и отталкивания, грани любви и ненависти. Я упивался многотомным Гете, с любовью углублялся в Шопенгауэра» (II, 18).

Оценка Соловьёва в контексте проблемы национального самосознания, как и появление имени Хомякова, не упоминавшегося в автобиографии 1904 г., очевидно, связана с кругом идей, которые интересовали Иванова в московский период и которые воплотились в ряде статей: «О русской идее» (1909), «Живое предание» (1915), «Два лада русской души» (1916), «Революция и народное самоопределение» (1917).

Тем не менее можно с уверенностью говорить о том, что влияние философии Соловьёва было гораздо шире и глубже, чем это представлено в «Автобиографическом письме». Но даже в нем есть пунктиры, по которым можно ре-

конструировать основную линию этого воздействия. Речь идет о взаимосвязи двух признаний Иванова. Одно уже упоминалось, однако стоит повторить его в изображении биографа О. Дешарт, где оно выглядит провиденциально и явно интертекстуально: «В первую свою встречу с Владимиром Соловьёвым В.И. из дерзкой честности заявил известному ученому, что ни с одной мыслью его он не согласен. Соловьёв ласково улыбнулся, встал, молча обнял и поцеловал своего гостя. И, глядя на него своими сивиллинскими глазами, сказал: «На нищезанстве Вы не остановитесь» (I, 34). Как тут не вспомнить о *литературном воровстве* – поцелуе Алешей Карамазовым брата Ивана, описанном в *Легенде о Великом инквизиторе* поцелуе Христа? Второе признание касается изучения религии Диониса, которое «было подсказано настойчивою внутреннею потребностью: преодолеть Ницше в сфере вопросов религиозного сознания» (II, 21). Однако сами *вопросы религиозного сознания*, с огромной долей вероятности, были инициированы именно Соловьёвым.

Таким образом, коллизия «Ницше – Соловьёв» даже сквозь недоговоренности «Автобиографического письма» выступает в идейном становлении Иванова определяющей. Не случайно во введении Дешарт подробно описывает несостоявшееся свидание Иванова с Соловьёвым, точнее, тот внутренний диалог, который поэт вел с философом, безуспешно пытаясь найти его «пустыньку». Реконструируя этот гипотетический разговор, биограф контаминирует высказывания из статей Иванова: «Ницше и Дионис», «Религиозное дело Вл. Соловьёва», – выявляя главную проблему, которая мучила Иванова – проблему сопоставления концепций Ницше и Соловьёва. Ход мысли таков: «Ницше не прав в дарвинистском определении сущности Сверхчеловека. <...> Соловьёв прав: проблема сверхчеловечества есть проблема грядущего богочеловечества. Критерием истинного сверхчеловечества является для него победа над смертью» (I, 38–40). И дальше биограф излагает ивановскую гносеологию, вытекающую из учений Ницше и Соловьёва, построенную на уподоблении человека зеркалу, *sresilum sresili*, с явным предпочтением соловьевской религиозной метафизики: «Истина оправдывается только будучи созерцаемою в другом. <...> Где двое или трое вместе во имя Христово, там среди них Сам Христос. Итак, адекватное познание тайны бытия возможно лишь в общении мистическом, т.е. в Церкви» (Там же).

Описывая эту несостоявшуюся беседу, биограф сразу берет быка за рога и объясняет самую проблемную точку в философских предпочтениях Иванова, а именно, – противоречивое поклонение как Ницше, так и Соловьёву¹². Схема, просвечивающая в реконструкции Дешарт, такова: Соловьёв теоретически убедил Иванова во всеединстве божественного бытия, Ницше же открыл для него путь к переживанию реальности божественного через дионисийский экстаз. Опыт такого личного переживания появляется благодаря любви к Л.Д. Зиновьевой-Аннибал. Отсюда пассаж о «зеркале зеркал», в подтексте которого – знаменитая ивановская концепция «Ты еси», утверждающая реальность любящего через реальность любимого, что опять возвращает нас в соловьевский контекст («Смысл человеческой любви вообще есть *оправдание и спасение индивидуальности чрез жертву эгоизма.*»¹³). С некоторой вольно-

стью можно назвать это осуществленным синтезом тезиса Соловьёва и анти-тезиса Ницше – такой ход биографа кажется психологически и логически убедительным. Любопытно, что к этому эпизоду О. Дешарт дает примечание: «Сообщение о “пустыньке” воспроизводит рассказ самого В.И. Запись его рассказа была сделана еще при жизни В.И. и ему показана автором “Введения” В.И. признал записи этой верность. В своей речи о Соловьёве на заседании религиозно-философского Общества он систематизировал и сформулировал то “солилоквие” в пустыньке» (I, 845). Иными словами, важность и аутентичность этого фрагмента подтверждены предельно требовательным к смысловой точности Ивановым, что позволяет нам двигаться в выбранном направлении дальше, опосредованно получив на то санкцию самого поэта.

Не ставя перед собой цели сопоставлять учения немецкого и русского философов в целом, остановимся на их очевидном принципиальном различии. Оно «состоит в том, что Соловьёв формирует религиозную концепцию с ее центральным замыслом оправдания добра, тогда как Ницше, противник христианства, обрушивается на все традиционные и современные ему теории, “оправдывающие” добро в христианском или квазихристианском смысле»¹⁴.

Действительно, в философии Соловьёва дискурс оправдания охватывает собой практически все уровни и сферы жизни, что и понятно для метафизики положительного всеединства. Как писал Вяч. Иванов в статье «Религиозное дело Вл. Соловьёва», «Соловьёв определяет условия универсального оправдания всех аспектов истины, в исторической последовательности которых он усматривает вехи пройденного человечеством пути божественного воспитания и естественного откровения. <...> Соловьёв ищет выявить безусловное в относительном; и где не находит истинного соотношения условного с безусловным, там неумолимо отвергает условное. Так попытка *всеоправдания* обращается, в свою очередь, в универсальный суд отвлеченных начал» (III, 300).

Начиная с анализа того, «что, собственно, есть ненормальное или несовершенное в природном мире, что в нем требует объяснения или оправдания с религиозной точки зрения»¹⁵, Соловьёв приходит к «Оправданию добра», первой части из задуманной, но так и не осуществленной до конца трилогии из трех оправданий – Добра, Истины и Красоты, своего рода грандиозной теодицеи. Основная цель этого произведения – «*показать добро как правду*, то есть как единственный правый, верный себе путь жизни во всем и до конца – для всех, кто решится предпочесть его»¹⁶. Когда автор подчеркивает, что он разумеет «Добро *по существу*; оно и только оно оправдывает себя и оправдывает доверие к нему», он понимает оправдание в библейском смысле. Не случайно он в первых строках предисловия ко 2-му изданию книги раскрывает религиозный контекст оправдания человека, вспоминая уже упоминавшийся псалом 118: «И не напрасно перед открытым гробом, когда все другое *очевидно* не оправдалось, мы слышим обращение к этому существенному Добру: “Благословен еси, Господи, научи мя *оправданием* Твоим”» (Там же).

Реализуя замысел религиозно-философского оправдания жизни, Соловьёв в подавляющем большинстве случаев употребления слова использует его в значении *самодоказательности и самоявленности смысла, его справедливос-*

ти и правды, очевидных для разума. Ср., например, такие высказывания: «...признание за исходную точку исключительного единства и исключительной множественности и есть произвольная мысль, разумом не оправдываемая»¹⁷, или «<...>При настоящем положении человеческого сознания даже те немногие, которые уже владеют твердым и окончательным решением жизненного вопроса *для себя*, должны оправдать его *для других*; ум, одолевший собственные сомнения, не делает сердце равнодушным к чужим заблуждениям»¹⁸.

При этом, вполне рационально-этическом смысле оправдания, есть несомненно и момент мистический, когда, например, философ утверждает, что «для того чтобы индивидуальное существо нашло в истине – всеединстве – свое оправдание и утверждение, недостаточно с его стороны одного сознания истины – оно должно быть в истине...»¹⁹. Рассматривая всю жизнь человека в перспективе посмертного предстояния «окончательному суду той высшей инстанции, которая указана Св. Писанием: «от своего слова человек оправдается и от своего слова осудится», и считая, что «этот суд есть не только самый правильный, но и самый интересный»²⁰, так как он один выявляет подлинный смысл человеческих деяний, Соловьёв использует и юридические коннотации понятия «оправдание». В целом и общем можно утверждать, что центральное задание всей метафизики всеединства Соловьёва – это «оправдать веру наших отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания»²¹. В этом философско-религиозном дискурсе оправдания бытия и человека заключается известный феномен «нового религиозного сознания», являющийся одной из наиболее глубоких характеристик эпохи Серебряного века.

Вяч. Иванову как яркому ее представителю этот дискурс оказался очень близок: и по всеохватности и универсальности задач, перед ним стоящих, и по пафосу жизнеутверждения – *слепительное Да!* (II, 243) миру – на удивление устойчивая интонация в творчестве поэта, которую он пронес через всю жизнь вопреки всем пародиям и насмешкам и которую, как видится, он воспринял от Соловьёва, переборов тем самым не только пессимизм Шопенгауэра, но и эстетический нигилизм Ницше, о котором он позже скажет: «На его примере *оправдывается* опасность последних выводов для торжества отвлеченных начал» (III, 127). Не случайно Иванов осознавал себя как *славослова*: «Поэт и есть тот, кто славословит (не Творцу только, а всем вещам)»²². Дискурс оправдания бытия в целом, т.е. выявления истинности различных явлений в области искусства, культуры, антропологии, религии и историософии, составляет основу его «поражающего масштабом религиозно-художественного проекта»²³.

Попытаемся как-то классифицировать огромное количество случаев употребления лексемы «оправдание» и ее однокоренных слов (следуя, метафорически выражаясь, *букве писанного закона* и намеренно не уделяя внимания синонимическим рядам, парафразам и смысловому оправданию через другие понятия). Для начала рискнем составить некий единый метатекст из ивановских высказываний, который может дать представление о плотности и продуманности дискурса оправдания в его эссеистике.

В мировоззрении Иванова высокий статус искусства в культурной деятельности человека определялся не только его соловьёвским – теургическим –

пониманием, но и Платоном, «величайшим представителем символического *оправдания* культуры в древности» (IV, 602). «Платон, производящий тщательный отбор положительного от отрицательного в художественном творчестве, – свое *оправдание* положительного искусства всецело строит на веровании в чудесное “вдохновение” или “безумие”, ниспосылаемое людям богами и делающее их орудиями непрестанно животворного откровения божественных сущностей» (III, 178). В силу того, что именно поэты более восприимчивы к посылаемому богами вдохновению, они выступают в роли пророков и учителей, хранящих и транслирующих божественную мудрость: «Что познание – воспоминание, как учит Платон, *оправдывается* (выделено мной. – С.Ф.) на поэте, поскольку он, будучи органом народного самосознания, есть вместе с тем и тем самым – орган народного воспоминания» (I, 713).

Но золотые времена единства поэта и народа прошли. В современном состоянии раскола всего со всем «уединение художника – основной факт новейшей истории духа» (I, 711). Он характеризуется, прежде всего, тем, что поэты перестали верить в действенность своего слова, а читатели перестали понимать их метафизические намеки. Однако «те из певцов, которые не убоились лжи слова, стали изменниками духа и не удовлетворили толпы, как не *оправдались* они и пред своим внутренним судом. Верны своей святине остались дерзнувшие творить свое отрешенное слово» (I, 712). Внутренний суд поэта и верность его своему высшему призванию, с одной стороны, и критическое понимание того, что само понятие единой Правды и Красоты исчезает из современного сознания – с другой, порождает, по мысли Иванова, «спор о назначении искусства, – о том, *оправдывается* ли оно внутренне собою самим, как «искусство для искусства», или же нуждается в *оправдании* жизнью, как «искусство для жизни», – этот, провозглашаемый решенным и все же не решенный в глубине нашей души, спор» (III, 62).

Как бы ни решался этот спор и «какова бы ни была роль художника в обществе и его теоретическое самоутверждение или *самооправдание*, он всегда неизменно хорошо справляется со своей задачей при единственном условии – наличности таланта» (III, 64). Талант как проявление божественного присутствия в творчестве человека и есть подлинная жизнь искусства: «... не-живая поэзия – не поэзия вовсе, а в живой все живо и тем *оправдано*» (IV, 341). Однако подлинная жизненность поэзии, по Иванову, не может быть просто стихийна или психологично-эмпирична; она достигается только тогда, когда у художника есть «внутренний канон», который, вполне по-соловьёвски, поэт понимает как данное «в переживании художника – свободное и цельное признание иерархического порядка реальных ценностей, образующих в своем согласии божественное всеединство последней Реальности, в творчестве – живую связь соответственно соподчиненных символов» (II, 601). Истинное искусство – это «символика единого бытия, где каждая клеточка живой благоухающей ткани творит и славит свой лепесток, и каждый лепесток излучает и славит сияющее средоточие неисповедимого цветка – символа символов, Плоти Слово», поэтому очевиден единый онтологический источник творчества как такового: «в символике последних достижений, путь к которым ведет через

“внутренний канон”, нет больше символических форм; есть одна форма, один образ, как символ, и в нем *оправдание* всех форм» (II, 601).

Рассматривая феноменологию творчества и разные типы художественного овладения жизненным материалом в самом широком смысле этого слова, Иванов акцентирует, что только искусство завершённого творческого акта – искусство классическое, – ища все подсознательное одолеть и *оправдать* сознанием, разрешает задачу труднейшую: найти точку равновесия между бесформенно расплавленностью стремящейся к своему предельному выражению жизни и бездушною застылостью омертвелой формы» (IV, 344–345). Заметим, что это признание для Иванова-символиста очень важно, так как оно открывает сложный процесс поэтической самоидентификации, объясняя несомненное тяготение его к классическим формам стиха. Невольно по этому поводу вспоминаются слова С.С. Аверинцева о ритме как теодицее²⁴. Такова ивановская апологетика и оправдание искусства.

Подходя к феномену культуры с точки зрения религиозно-нравственной, Вяч. Иванов выделяет три доминирующих типа сознательного отношения к ней художника: *релятивистический*, *аскетический* и *символический*. Третий, по убеждению поэта, «единственно здравый и правильный», но «трудный и соблазнительный, вследствие постоянных наносов хаотического прибора жизни на основания строящегося храма и постоянной опасности искажений и лжи со стороны самих строителей. Это – героический и трагический путь освобождения мировой души» (IV, 601). Опять перед нами соловьевская тема, которую Иванов последовательно развивал всю жизнь в собственном творчестве. Личностно-убежденно звучит характеристика тех художников, «которые знают этот путь, присягнули в верности знамени, означаящему решимость превратить преемственными усилиями поколений человеческую культуру в соподчиненную символику духовных ценностей, соотносительную иерархиям мира божественного, и *оправдать* все человечески относительное творчество из его символических соотношений к абсолютному» (IV, 602). Ближе всех, как видится, здесь «работает» значение оправдания как «приведения Богом человека в должные отношения с собой; примирение (человека с Богом)».

Синтезируя *родное и вселенское*, Вяч. Иванов подходил к осмыслению культуры России, к феномену национального самосознания, парадоксально соединяющему в себе вершины святости и бездны греховности, с позиции символического миропонимания: «Русь святая и церковь невидимая не отделимы от видимой и грехом оскверненной Руси» (III, 342). Оспаривая бердяевскую оценку такого культурологического взгляда как «эпигонско-славянофильского» и противопоставляя ей «истинно русское мироощущение», Иванов опять же совершенно по-соловьевски утверждает: «Не иначе чувствует это соотношение между умопостигаемой сущностью и явлением живая любовь: на вечное в любимом устремляет свой взор истинная любовь, но это вечное провидит в самом временном, малом и смертном, и все *оправдывает* в последнем, кроме греха, как чего-то чужого и не принадлежащего к его подлинной сущности; зато все, от греха очищенное, как бы ни казалось оно случайным, принимает и утверждает, и этим приятием, *оправданием* и утверждением приоб-

пает к бессмертию» (III, 342–343). Здесь оправдание – это «признание невиновным, не заслуживающим наказания, кары». Выразителями этого «истинно русского мироощущения, которое всецело зиждется на предварении в сердце тайны всеобщего воскресения» (III, 343), называются «наши славянофилы» Хомяков и Достоевский, не случайно отмеченные, наряду с Соловьёвым, в «Автобиографическом письме» как мыслители, которые помогли Иванову «сознать Россию в ее идее», – они «возвышались до правды вселенской в своем чаянии вселенского *оправдания* русских святых» (IV, 663), т.е. признания их «праведности пред Богом», а значит, «законности» в высшем смысле, выдерживающей Божественное «правосудие».

Оказавшись в 1924 г. в Италии, поэт обнаруживает «духовную тупость буржуазного мира, противоположного и в то же время – не знаю, по какому дьявольскому контрапункту, – созвучного революционному неистовству» (III, 426). И в этой атмосфере тотального отвержения религиозного оправдания жизни он делает свой выбор – присоединяется к католицизму восточного обряда, объясняя это зовом души, «знакомым, постоянно повторяющимся с молодых лет», когда началось его «духовное общение с большим и святым человеком» (Там же), каким был Владимир Соловьёв, медленно, но неуклонно ведший его к соединению с католической церковью. Противопоставляя свой шаг русским эмигрантам, сохраняющим православное вероисповедание в окружении католического мира, Иванов обвиняет их в «пристрастии к старой ошибке разделения, которая никак не может быть *оправдана* внутренними причинами, которая пагубна для христианства и, главное, становится роковой для самой Церкви, сделавшейся “национальной”, т.е. подчиненной государству до полного обессиленья» (III, 427–428). Свой конфессиональный выбор Иванов осознает не только как *выполнение своего личного долга*, но и как *долга своего народа*. При всей неоднозначности и самого решения, и его мотивации, трудно разделить уверенность Иванова, что *он поступил согласно воле народа*, «которую тогда ясно увидел созревшей для Единения, что остался верен его последнему завету: требованию забыть его и принести в жертву вселенскому делу Соборности». Но поразительно, что, описывая свое духовное состояние после присоединения, поэт говорит о народе: «... я мгновенно почувствовал его, в духе, возвращенном мне рукою Христа: вчера я присутствовал на его похоронах, сегодня я вновь был соединен с ним, воскресшим и *оправданным*...» (III, 429), очевидно, понимая в данном случае под оправданием «исполнение Божьей воли», высшей правды и, соответственно, «невиновности» перед Богом.

Воцерковленность Вяч. Иванова выявила до конца и оформила все его антропологические идеи, которые он развивал на протяжении всего творчества, но особенно в московский период, когда создавалась мелопея «Человек» (1915–1919), своего рода опыт поэтической антропологии, отчасти сравнимой с антропологией о. Павла Флоренского. В 1934 г. в известном письме к Александру Пеллегрини о «Docta Pietas» в противовес гуманистической вере в человека в духе оптимизма Руссо он выдвигает гуманизм, который строится на христианской вере: «...которая (она одна) учит меня познать человека, каков он действительно есть и, открывая мне вину его и подвиги, очищает, *оправдыва-*

ет (т. е. «доказывает его истинность» – С.Ф.) мой непосредственный гуманизм обращением его в культ человеческого достоинства» (III, 439).

Несмотря на то, что *установки современного духа* Вяч. Иванов оценивал крайне критически, полагая, что определяющими являются духовная лень и инерция мысли, в силу которых «мы инертно отдаемся потоку, который нас уволочивает, и не находим мы в себе высшего критерия, способного *оправдывать* наше общее поведение» (III, 455), он не переставал верить, что мир телеологичен, что «природа в будущем воскресении спасется вся, целиком, вместе с прославленной плотью целого человека, потому что природа есть тело человека, а Человек, являющийся единением множества отдельных бессмертных личностей, в которых он воплощается, есть как *единство* («да будут все едино») мистическое тело Христа» (III, 467). Достижение этой единой цели, восстановление целокупного Адама (это одна из ведущих тем мелопеи «Человек»), и есть то окончательное оправдание человека, всего человечества в целом, которое Иванов не устает вдохновенно описывать: «Что за чудесное здание, построенное из антиномий, и именно поэтому нерушимое, как свод небесный, недвижно парящий над нами, – новый небосвод и все тот же, освобожденный, *оправданный*, согласно обещанию “Бог будет все во всем”; обнимающий, соединяющий трагическое становление и блаженное бытие, множество и единство, дух и преображенную материю!» (Там же). И здесь вполне очевидно выступает значение оправдания как «исполнения Божьей воли», «того, чего требует Бог».

На этом, пожалуй, можно остановить дайджест ивановских цитат, репрезентирующих его дискурс оправдания. Как и Вл. Соловьёв, в своем творчестве он стремился раскрыть «возможности абсолютного *оправдания* алканий человеческой воли, тоски ее в узах разлуки по вселенскому соединению в Боге» (IV, 421). Как и учитель оправдания «веры наших отцов на новой ступени разумного сознания», Иванов понимал под оправданием, прежде всего, его истинность, его доказательность и законную справедливость для разума. Но не меньше случаев употребления понятия «оправдание» исключительно в религиозных смыслах, зафиксированных в греческом языке. Поэтому истинность для разума для него неразрывна с такой религиозной волей, которая является отличительным «признаком христианского новозаветного самоопределения» – воли «к благодатному и преображающему нисхождению из Бога в мир, к восстановлению и *оправданию* земли в Боге, к воскресению плоти, к мистическому браку небесного Жениха с его земною Невестой», христианской Церковью, «понятой не в смысле вероисповедной общины, а в смысле таинственно осуществляемого собирания душ во Христе в единое богочеловеческое Тело» (IV, 596).

Именно такой интеллектуально-волевой дискурс определяет ивановский «религиозно-художественный проект» – оправдать Бога, мир и человека, раскрыть в творчестве «должные отношения» – «примирение человека с Богом» через достижение человечеством изначальной цели своего бытия – богочеловечества. В этом он также предельно близок Соловьёву и, говоря о философии положительного всеединства, он как будто проецирует ее на собственное творчество: «Учение о правом соподчинении отвлеченных начал, или об их универсальном *оправдании*, есть не только гносеологическое, но и мистагоги-

ческое введение в учение о богочеловечестве, или, что то же, в учение о восстановлении человека и природы в их божественности посредством свободно-го воссоединения всех движущих мировых сил в живой целокупности Тела Христова» (III, 301).

Не случайно в достаточно шуточной форме и по не очень серьезному поводу бакинский ученик Вяч. Иванова заметил: «О, В.И., я вижу, как Вы продолжаете линию и даже терминологию Соловьёва. Ведь Вы сейчас производите не более не менее как критику отвлеченных начал»²⁵.

Примечания

¹ См.: Толковый словарь русского языка: В 4 т. / под ред. Д.Н. Ушакова. М., 2000 // <http://slovari.yandex.ru/>.

² Греческо-русский словарь Нового Завета / пер. краткого греческо-английского словаря Нового Завета Баркли М. Ньюмана / рус. перевод и редактирование В.Н. Кузнецовой при участии Е.Б. Смагиной и И.С. Козырева. М., 1997. С. 61.

³ Перов В.Ю. Кант и Ницше: свет и тень? // Homo philosophans: сб. к 60-летию профессора К.А. Сергеева. Серия «Мыслители». Вып. 12. СПб., 2002. С. 175–184. С. 176.

⁴ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // http://az.lib.ru/s/shopengauer_a/text_0040.shtml.

⁵ Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинизм и пессимизм / Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 52.

⁶ Там же. С. 67.

⁷ Ницше Ф. К генеалогии морали // Там же. Т. 2. С. 524.

⁸ Там же. С. 49.

⁹ Там же.

¹⁰ Иванов В.И. Автобиографическое письмо // В.И. Иванов. Собр. соч.: В 4 т. Брюссель, 1971–1987. Т. II. С. 19 (далее ссылки на это издание будут приводиться в тексте, с указанием в скобках номера тома и страниц).

¹¹ Переписка Вяч. Иванова с С.А. Венгеровым / публ. О.А. Кузнецовой. Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1990 год. СПб., 1993. С. 83. Отметим, что черновик этой автобиографической заметки хранится в: НИОР РГБ. Ф.109. К.8. Ед.хр.10. Подробное описание роли Соловьёва как *покровителя музыки* Иванова дано в: Котрелев Н.В. К истории «Кормчих звезд» // Русская мысль. 1989. № 3793. 15 сент., а также в: Альтман М.С. Разговоры с Вячеславом Ивановым / Составление и подготовка текстов В.А. Дымшица и К.Ю. Лаппо-Данилевского. Статья и комментарии К.Ю. Лаппо-Данилевского. СПб., 1995. С. 96–97, 201–203.

¹² См. по этому поводу: Фридман И.Н. Щит Персея и зеркало Диониса: учение Вяч. Иванова о трагедии // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 250–285.

¹³ Соловьёв В.С. Смысл любви // Собр. соч. В.С. Соловьёва: В 12 т. / Под ред. и с прим. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. Изд. 2-е / Фототипическое изд. Т. VII. Брюссель, 1966. С. 16.

¹⁴ Мотрошилова Н.В. Поиск новых философских парадигм в России и на Западе на рубеже XIX–XX и XX–XXI веков // <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000258/>.

¹⁵ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Собр. соч. В.С. Соловьёва / Указ. соч. Т. III. С. 129.

¹⁶ Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Собр. соч. В.С. Соловьёва. Т. VIII. С. 3.

¹⁷ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Собр. соч. В.С. Соловьёва / Указ. соч. Т. III. С. 61.

¹⁸ Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Собр. соч. В.С. Соловьёва / Указ. соч. Т. VIII. С. 8.

¹⁹ Соловьёв В.С. Смысл любви // Собр. соч. В.С. Соловьёва / Указ. соч. Т. VII. С. 15.

²⁰ Соловьёв В.С. Византизм и Россия // Собр. соч. В.С. Соловьёва / Указ. соч. Т. VII. С. 293.

²¹ Соловьёв В.С. История и будущее теократии // Собр. соч. В.С. Соловьёва / Указ. соч. Т. IV. С. 243.

²² Альтман М.С. Разговоры с Вячеславом Ивановым / Указ. соч. С. 53.

²³ Лаппо-Данилевский К.Ю. Вячеслав Иванов о наследии Ульриха фон Виламовица-Мёллендорфа // Античность и культура Серебряного века: К 85-летию А.А. Тахо-Годи / отв. ред., сост. Е.А. Тахо-Годи. М., 2010. С. 135.

²⁴ Аверинцев С.С. Ритм как теодицея //

http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/ritm.php.

²⁵ Альтман М.С. Разговоры с Вячеславом Ивановым / Указ. соч. С. 76.

УДК 11:2:82-1

ББК 87.21:86:84-5

Е.П. БАРАНОВА

Ивановский государственный университет

«ДАНТОВСКО-СОЛОВЬЁВСКИЙ КОД» В РАННИХ ПОЭМАХ ВЯЧ. ИВАНОВА («СФИНКС», «ВРАТА», «МИРЫ ВОЗМОЖНОГО»)

*Рассматриваются поэмы из первого стихотворного сборника Вяч. Иванова «Кормчие Звезды» и их связь с философскими прозрениями Данте и Вл. Соловьёва, исследуются эти связи, имеющие существенное значение для понимания мировоззрения Иванова и его поэтического наследия. Раскрывается понимание Ивановым Бытия как единства реального и трансцендентного. Прослеживается связь этого понимания с идеями Данте и Вл. Соловьёва. Дается интерпретация ключевого постулата философии Иванова *a realibus ad realiora* – «от реального к реальнейшему».*

In this article the poems from the first Vyacheslav Ivanov's collection of verses «Kormchie Zvezdy» and their connection with philosophical ideas of Dante and V. Solovyov are discussed. The research of these connections has an important role in understanding Ivanov's world outlook and his poetic legacy. Ivanov reconsidered ideas of Dante and V. Solovyov and opened the objective reality as the unity of reality and unreality. This subject is reflected in one of the main Ivanov's philosophical theses «a realibus ad realiora».

Ключевые слова: Вяч. Иванов, Данте, Вл. Соловьёв, духовный путь, восхождение, посвящение, «a realibus ad realiora», пространство, Бытие.

Keywords: Vyacheslav Ivanov, Dante, V. Solovyov, spiritual way, ascent, initiation, «a realibus ad realiora», space, objective reality.

В ряду творцов и мыслителей Серебряного века фигура Вячеслава Иванова занимает особое место. Обладая исключительным поэтическим даром и синкретичным мышлением, он, ведущий теоретик символизма, вывел его далеко за рамки литературного направления и утвердил как мировоззрение, как «вечную систему мыслей и чувствований»¹. Безусловно, этому способствовало свойственное Иванову понимание символизма как «умозрения и видения мира в целом»².

Мистическая оптика, определившая специфику мировоззренческой и художественно-философской системы Вяч. Иванова, обусловила близость его творческого мира эстетике и символике таких великих и глубоко философичных поэтов, как Данте Алигьери и Владимир Соловьёв.

О. Шор говорит о том, что «Вяч. Иванов был сочувственником и совопросником Соловьёва задолго до того, как впервые услышал его имя. Ранняя религиозная биография Вячеслава движется как бы по Соловьёвскому пути»³. По признанию самого Иванова, Соловьёв был для него и «покровителем музыки», и «исповедником сердца»⁴.

В свою очередь, немаловажную роль в формировании философии как Вл. Соловьёва, так и Вяч. Иванова сыграло восприятие ими Данте и его «Божественной комедии». Именно Данте открывал для философов и поэтов выход к мистическим запредельным высотам. А. Асоян отмечает, что «эстетическая программа Соловьёва имела лишь единственный аналог в европейской культуре Нового времени. Только Данте пытался приподнять невидимую завесу между временем и вечностью. Его мистика, как и мистика Соловьёва, зародилась в возвышенном вдохновении, и главная забота обоих касалась мирового порядка, зависящего, по их глубокому убеждению, от усилия и разума людей»⁵. Для Вяч. Иванова Данте также был «образцом духовного подвига, восходящего к высшей символической иерархии Высшей Реальности»⁶.

Сближающим началом для художественно-философских миров всех трёх поэтов-мистиков стали также софийные мотивы. Они являются основополагающими для системы Вл. Соловьёва, а в космосе Вяч. Иванова отчетливо прослеживаются. А.Б. Шишкин пишет, что соловьёвский мотив присутствия на земле софийного бытия «действительно проходит через весь поэтический мир Вяч. Иванова»⁷. В свою очередь, в исследовательской литературе отмечается влияние образности и символики Данте на становление идеи Вечной женственности Соловьёва, и в частности образа Беатриче⁸.

В поэтическом наследии Вяч. Иванова дантовско-соловьёвский контекст прочитывается с первого сборника. Его «Кормчие Звезды» призваны явить миру «непреложные истины», «вечные идеи», «по которым человеческий дух направляет свой путь»⁹, что самым непосредственным образом перекликается с творческим посылом как певца вечной женственности, так и создателя «Божественной комедии».

Наиболее ярко дантовско-соловьёвские интенции отражены в финальных текстах сборника «Кормчие Звёзды» – поэмах «Сфинкс», «Врата», «Миры возможного».

Следование Иванова за великим флорентийцем видно уже из эпиграфа к поэме «Сфинкс»:

O voi ch'avete li 'ntelletti sani,
Mirate la dottrina che s'asconde
Sotto 'l velame de li versi strani
Inf., IX, 61–63.

В переводе Вяч. Иванова он выглядит так: «О вы, чей разум здрав, учение зрите, под покрывалом стихов странных» (I, 862). Таким образом, Иванов вслед за Данте предупреждает читателя о необычности своих стихов, скрывающих некое «учение». Далекое не случайно то, что эти «странные стихи» Иванов облакает в такую же форму, как и Данте: все тексты поэмого триптиха написаны терцинами¹⁰.

Безусловно, поэмы Иванова далеки от формального подражания. Использование терцин открывает для автора возможность создать эпически спокойный и «тягучий» тон повествования от имени авторского «я», передающего картину увиденного им инобытия. Как известно, тот же сюжетный ход использует Данте в «Божественной комедии», и ориентация Иванова на нее очевидна. Однако она не исчерпывается сюжетной близостью. Дантовский текст пронизывает поэтическую ткань поэм, помогая их автору воплотить мистико-философское задание, выходящее к основам символистской программы.

Л. Силард говорит о своеобразном *Дантовом коде*, существовавшем у символистов, когда слова-образы «Божественной комедии» «превращаются в сигнальные знаки, с помощью которых поэты «перемигиваются» между собой и с понимающим читателем». «Дантова тайнопись в русском символизме оказалась столь продуктивной, смыслопорождающей энергия его образов была столь велика, что одной из задач изучения творчества русских символистов должно, видимо, стать уяснение их Дантова словаря»¹¹, – считает исследовательница.

Действительно, такого рода «словарь» позволяет точнее услышать и понять диалог Вяч. Иванова и Данте, который, по словам А. Шишкина, «осуществлялся в подсознании, в жизни, в поэтической экзегезе, поэтике и в эстетическом дискурсе»¹². Отдельные символы и образы Данте в ивановском метатексте достаточно хорошо изучены¹³. Мы обратим внимание на более крупный элемент поэтики Вяч. Иванова, непосредственно ориентированный на «Божественную комедию»: речь пойдет об организации сюжетной структуры поэменной формы.

Сюжетика поэм «Сфинкс», «Врата», «Миры возможного» являет метафизическое путешествие Повествователя в пространство Высших сфер, в чем явно просматривается трансформированный, согласно ивановскому опыту «a realibus ad realiora», сюжет Дантовского творения. Так же, как и герой Данте, Я-Повествователь в поэмах Иванова проходит три этапа путешествия, где каждому этапу соответствует одна из поэм. В ходе этого странствия он (*герой/повествователь*) обретает знание о высших законах мироустройства. В.А. Никитин отмечает, что «исходным для Вяч. Иванова, как и для Данте, является реально-мистический смысл всего сущего»¹⁴. В сюжете поэнного триптиха раскрывается мистическое в своей основе посвящение человеческого духа в тайны Бытия. Такая сюжетная организация призвана выразить в поэтической форме ивановскую идею *восхождения*, которое происходит в процессе мистического посвящения.

Как и в сюжетной конструкции Данте, отправной точкой в поэмах Иванова становится граница между двумя реальностями – физической и метафизической. В поэме «Врата» она прямо соотносится с Дантовыми вратами ада. Иванов помещает героя/повествователя к «*Вратам надежд, которым имя смерть*» (I, 662). Следуя логике дантовского кода, автор поэнного триптиха наделяет своего Повествователя неземной оптикой: он получает способность видеть инобытие, но в другом ракурсе, нежели у Данте. В движении людских потоков, встречающихся во всех трех поэмах, Повествователь наблюдает не конкретизированные грехи и пороки, как герой Данте в каждом круге Ада, но общую греховность человека, заложенную в его природе после грехопадения.

Перерабатывая опыт «Божественной комедии», открывающей священный путь движения души к Свету, Иванов по той же вертикальной траектории намечает собственный путь мистического посвящения, открывающий для человека возможность видения земного существования в координатной системе Вечности. О соотношении изначально заданной духовной вертикали Данте и вертикали *восхождения* Вяч. Иванова рассуждает на примере рассмотрения ивановского образа «пылающего сердца» А.Б. Шишкин: «Движение по этой вертикали <...> от читателя через мистический опыт поэта и его земной труд – написанную им «Комедию» – к спасению в небесах. Эта вертикаль приходит на ум, когда мы обращаемся к символическим построениям Вяч. Иванова»¹⁵.

Прописанная в сюжетной динамике ранних поэм Иванова дантовская вертикаль являет собой путь посвящения героя/повествователя, состоящий из трёх ключевых этапов. В «Сфинксе» – это триада стадий инициации героя/повествователя (встреча с Девой-Сфинксом, открытие картины Рая, диалог с Эдипом); во «Вратах» – посвящение через открытие врат, венчание Жизни и Смерти, видение огненных символов *креста* и *круга*; в «Мирах возможного» – это встреча с Проводником-Вождем, открывающаяся перед Повествователем картина гибели его родной земли и, наконец, самоидентификация Повествователя с персонажем-убийцей.

Если вспомнить, что сам Иванов линию теургического *восхождения* делил на три части: «1) дионисийское волнение; 2) дионисийская эпифания – интуитивное созерцание или постижение; 3) катарсис» (I, 631), – то есть основания говорить о переработке дантовского сюжета в поэнном триптихе и его наполнении семантикой собственно ивановской мифологемы *восхождения*.

В общем художественном полотне поэмого текста «Кормчих звезд» цепочку реминисценций из «Божественной комедии» продолжают образы-символы Проводников. Их, как и на пути дантовского героя, трое. В первой поэме это Сфинкс, во «Вратах» проводником предстает Дева Жизни, в «Мирах возможного» Повествователь, как и герой Данте, называет проводника Вождем: «Скажи, мой Вождь! Бежав земного плена / И странствий и страстей подъяв немало, / Искуплена ль душа от власти тлена?» (I, 669).

При более пристальном внимании к фигурам проводников открывается присутствие соловьевского софийного дискурса. Так, в первых двух поэмах проводником в запредельные сферы выступает женское начало. Иванов не раз подчеркивает, что творимый им Сфинкс – Дева: «*Дыханьем уст твоих мы дышим, дева!*». Дева Жизни из поэмы «Врата» «связует» жизнь в «цепь красоты» и имеет «вечный лик». Интересно, что и Дева-Сфинкс, и Дева Жизни не объясняют ему смыслов и таинств. Они лишь приоткрывают Повествователю инносферу, дают возможность созерцать Вселенское Бытие. Известно, что и в софиологии Вл. Соловьёва Вечная Женственность, София, выступает посредником между дольным миром и горним, проводником на пути от земной юдоли к всеединству. Соловьёв писал, что София – это «истинное, чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенная и в повременном процессе соединяющаяся с Богом и соединяющая все, что есть»¹⁶. В понимании Иванова София там, «где

сверхприродное касается земли»(III, 697). Отражение софийного мифа в системе ранних поэм Вяч. Иванова подчёркивает мистическую природу путешествия героя/повествователя и акцентирует этапность пути-инициации.

В «Мирах возможного» Вождь-Проводник присутствует рядом с Повествователем на протяжении всей поэмы, вступая с ним в диалог и объясняя происходящее. В словах Вождя очевидны христианские интенции, что позволяет допускать, в том числе, его божественную природу. Усиление роли представителя Высшей реальности показывает истинность и завершенность мистического посвящения, которое проходит герой/повествователь. Есть основания говорить, что такая линия и модель пути отражает рефлексированную Ивановым вертикаль, присутствующую в философской мистике Данте и Соловьёва.

Таким образом, в поэмах «Сфинкс», «Врата», «Миры возможного» однозначно прослеживается присутствие дантовско-соловьёвского контекста. Вплетаясь в символистскую систему Вяч. Иванова, дантовско-соловьёвские интенции не только позволяют поэту «прозревать» иные реальности и воссоздавать картины горнего мира, но и способствуют реализации столь значимой для Вяч. Иванова теургически-посвятительной концепции творчества.

Примечания

¹ Муратов П. Вячеслав Иванов в Риме // Цит по: Иванова Лидия. Воспоминания. Книга об отце. М., 1992. С. 370.

² Лосев А. Ф. Теория стиля у модернистов // Лит. учеба. 1988. № 5. С. 159.

³ Дешарт О. Комментарий к статье Вяч. Иванова «Религиозное дело Владимира Соловьёва» // Иванов Вячеслав. Собрание сочинений / Под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт; введ. и прим. О. Дешарт. Брюссель, 1971. Т. III. С. 756.

⁴ Иванов Вяч. Автобиографическое письмо // Иванов Вячеслав. Собрание сочинений / под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт; введ. и прим. О. Дешарт. Брюссель, 1971 – 1987. Т. I. – IV; Т. II. С. 20. Далее ссылки на поэтические и прозаические тексты Вяч. Иванова приводятся по указанному собранию сочинений в тексте статьи в скобках с указанием римской цифрой тома, арабской – страницы.

⁵ Асоян А. «Почтите высочайшего поэта...»: Судьба «Божественной комедии» Данте в России. М., 1990. С. 147.

⁶ Шишкин А.Б. «Пламенеющее сердце» в поэзии Вячеслава Иванова. К теме «Иванов и Данте» // Вячеслав Иванов. Материалы и исследования. М., 1996, С. 346.

⁷ Там же. С. 344.

⁸ См. подробно: Асоян А. «Почтите высочайшего поэта...». С. 129–130. См. также: Serretti D. Соловьёв и младосимволисты между символом и реальностью // Соловьёвские исследования. 2008. Вып. 18. С. 164–176.

⁹ Дешарт О. Введение // Иванов Вячеслав. Собрание сочинений. Брюссель, 1971. Т. I. С.41.

¹⁰ «Терцины – «ряд трехстиший, связанных рифмовкой по схеме aba bcb cdc ded ..., средний стих последнего трехстишия рифмуется с отдельным замыкающим стихом. Терцины развивались из *ритурнелей* особого рода, были канонизированы Данте в «Божественной комедии» и вызвали подражания почти во всех европейских литературах» // Гаспаров М.Л. Терцины / Литературный энциклопедический словарь. М., 1987. С. 439.

¹¹ Силард Л. Дантов код русского символизма // Силард. Л. Герметизм и герменевтика. СПб., 2002. С. 164.

¹² Шишкин А.Б. Вячеслав Иванов и Италия // Русско-итальянский архив / Сост. Д. Рица и А. Шишкин. Тренто, 1997. С. 505.

¹³ Связь творчества Вяч. Иванова и Данте исследуется также в работах: Davidson, Pamela. Vyacheslav Ivanov and Dante // Vyacheslav Ivanov: Poet, Critic and Philosopher / Ed. by Robert Louis Jackson and Lowry Nelson, Jr. New Haven: Yale Center for Internat. and Area Studies, 1986. P. 147–161; Davidson, Pamela. The poetic imagination of Vyacheslav Ivanov: A Russian Symbolist's Perception of Dante. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. XV, 319 p.; Potthoff, Wilfried. Dante in Rußland: Zur Italienrezeption in der russischen Literatur von der Romantik zum Symbolismus. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1991. 682 S.; Устинова В.А. Традиции Платона и Данте в поэтическом сознании Вячеслава Иванова // Vjaceslav Ivanov: poesia e sacra scrittura = Вячеслав Иванов: между Св. Писанием и поэзией: VIII Convegno internazionale = VIII междунар. конф. (2001, Rome, Italy) / a cura di Andrei Shishkin. Salerno: Università di Salerno, 2002. V. 1. P. 321–338. См. также работы Л. Силард, А. Асояна, С. Аверинцева, В. Никитина и др.

¹⁴ Никитин В.А. Гностические мотивы в поэзии Вяч. Иванова // Вячеслав Иванов. Творчество и судьба. М., 2002. С. 328.

¹⁵ Шишкин А.Б. «Пламенеющее сердце» в поэзии Вячеслава Иванова. К теме «Иванов и Данте» // Вячеслав Иванов. Материалы и исследования. М., 1996. С. 340.

¹⁶ Соловьёв В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьёв Владимир Сергеевич. Сочинения в двух томах. М., 1988. Т. 2. С. 577.

УДК 78.083:82-1
ББК 85.314:84-5

ЗАБЫТЫЙ СОЛОВЬЁВ: ПОЭЗИЯ В.С. СОЛОВЬЁВА В РУССКОЙ МУЗЫКЕ. ЧАСТЬ 3

Публикация М.В. Максимова

Представлены вокальные произведения отечественных композиторов М.А. Остроглазова, А.А. Спендиарова, А.В. Таскина и А.А. Тарутина, написанные на стихи В.С. Соловьёва. Републикация осуществляется по первым и прижизненным изданиям.

The article considers the music works of such Russian composers as M. A. Ostroglazov, A. A. Spendiarov, A. V. Taskin and A. A. Tarutin, written on V. Solovyov's lyrics. The republication is made according to the first issues and lifetime publications.

Ключевые слова: В.С. Соловьёв, стихи, романсы, композиторы, М.А. Остроглазов, А.А. Спендиаров, А.В. Таскин и А.А. Тарутин.

Key words: V. Solovyov, lyrics, love songs, composers, M.A. Ostroglazov, A.A. Spendiarov, A.V. Taskin and A.A. Tarutin.

Вниманию читателей «Соловьёвских исследований» в настоящем выпуске журнала мы предлагаем републикации вокальных произведений отечественных композиторов М.А. Остроглазова, А.А. Спендиарова, А.В. Таскина и А.А. Тарутина, написанных на стихи В.С. Соловьёва.

О Михаиле Андреевиче Остроглазове (1891–1947 (?)) мы располагаем крайне скудными сведениями. О нем нет упоминаний в «Музыкальной энциклопедии» (М., 1978), музыкальных словарях и справочниках. Но его сочинение «На звезды глядишь ты» (для одного голоса с аккомп. фп. Ор. 2. № 5.), написанное на стихи В.С. Соловьёва¹, называют Г.К. Иванов в книге, посвященной русской поэзии в отечественной музыке², и З.Г. Минц – в примечании № 202 к стихотворению «На звезды глядишь ты, звезда моя светлая!»³ в поэтическом сборнике В.С. Соловьёва в Большой серия «Библиотеки поэта». Републикация указанного произведения осуществляется по изданию: Остроглазов М. Вокальные сочинения М. Остроглазова. М.; Лейпциг: П. Юргенсон, 1904. 5 с.

Это же стихотворение Вл. Соловьёва было положено на музыку еще одним композитором – А.А. Тарутиным. К сожалению, его сочинение не упоминается ни в книге Игоря Глебова «Русская поэзия в русской музыке» (Пг., 1921), ни в исследовании Г.К. Иванова. Не называет имени композитора и З.Г. Минц, указав в примечании к стихотворению «На звезды глядишь ты, звезда моя светлая!» лишь на М.А. Остроглазова как автора вокального произведения на стихотворение Вл. Соловьёва.

Републикация сочинения А.А. Тарутина дается нами по изданию: Тарутин А.А. На звезды глядишь ты... [Для голоса с сопровожд. ф.п.]. Слова Вл.С. Соловьёва // Романсы и песни А.А. Тарутина. СПб. и др.: Циммерман, б. г. 3 с.

Стихотворение Вл. Соловьёва «Нет вопросов давно, и не нужно речей» привлекло внимание двух композиторов – Александра Афанасьевича Спендиарова (1871–1928) и Алексея Владимировича Таскина (1871–1942), положивших его на музыку.

Романс А.А. Спендиарова называет в упоминавшейся выше книге Г.К. Иванов в числе пятнадцати произведений, написанных отечественными композиторами на стихи Соловьёва⁴. На сочинение А.В. Таскина указывает З.Г. Минц⁵. Исследовательница называет также еще одно сочинение А.В. Таскина – романс на стихи Вл. Соловьёва «Ветер с западной страны»⁶.

Републикация сочинения А.А. Спендиарова осуществляется по изданию: Спендиаров А.А. Нет вопросов давно (1892). Слова В. Соловьёва // А. Спендиаров. Армения, 1943.

О русском композиторе А.В. Таскине, некогда известнейшем пианисте-аккомпаниаторе, дирижере и композиторе, современный читатель знает немного. О нем нет каких-либо обширных сведений в музыкальных словарях и справочниках⁷, и лишь благодаря небольшой энциклопедической статье А.А. Лопатина «Таскин Алексей Владимирович» в книге «Эстрада в России. XX век. Энциклопедия»⁸ мы можем составить представление о его обширной музыкальной и педагогической деятельности.

А.А. Лопатин сообщает нам о том, что А.В. Таскин учился у профессора Петербургской консерватории Н. Соловьёва, пройдя у него частным образом курс теории композиции. Таскин – автор более 400 романсов, песен и мелодекламаций, а его сочинения издавались в Москве, Петербурге и Лейпциге. Исполнителями произведений А.В. Таскина были выдающиеся отечественные певцы: М. и Н. Фигнеры, А. Вяльцева, А. Давыдов, М. Нижальская. Он оценил оригинальное дарование и дал путевку в жизнь исполнительнице цыганских романсов И. Юрьевой, аккомпанировал Ф. Шаляпину, Л. Собинову и др.⁹

В статье А.А. Лопатина приводятся сведения о жизни и деятельности А.В. Таскина: «...В 1918 г. Таскин – дирижер в Современном театре, в 1919–1922 гг. – зав. музыкальной частью Драматического театра Народного дома, военный капельмейстер..., зав. музыкальной частью при комендатуре. <...> С 1931 г. работал штатным аккомпаниатором ГОЭЦ, затем в Ленконцерте (1941). <...> Последние два года жизни провел в Ленинградском Доме ветеранов сцены и умер в блокаду. У Таскина было два сына: Сергей (умер в 1941 г.) – музыкант и дирижер и Владимир – актер кино»¹⁰.

Републикация вокальных произведений А.В. Таскина осуществляется по изданиям: Таскин А.В. Нет вопросов давно. Романс. Александре Карловне Рунге-Семеновой. Романс: Для сопрано или тенора [с сопровожд. ф.п.]. Слова Вл. Соловьёва. СПб. и др.: Ю. Циммерман, ценз. 1901. 5 с. Таскин А.В. Ветер с западной страны. Ф.Г. Орешкевичу. Романс: [Для голоса с ф.п.]. Слова Вл. Соловьёва. СПб.: К. Леопас, ценз. 1903. 3 с.

Третьей частью публикации «Забытый Соловьёв: Поэзия В.С. Соловьёва в русской музыке»¹¹ мы на некоторое время завершаем краткий обзор материалов, связанных с восприятием поэтического творчества Вл. Соловьёва отечественными композиторами и его жизнью в русской музыкальной культуре.

Имеющиеся у нас дополнительные нотографические материалы и сведения требуют проверки, уточнения, словом, – дальнейших поисков. Вместе с тем мы можем сообщить нашим читателям, что работа над проектом «Поэзия В.С. Соловьёва в русской музыке» уже сегодня имеет некий вполне ощутимый результат: опубликованы и тем самым возвращены к жизни многими забытые великолепные музыкальные произведения, а главное – осуществлена запись аудиодиска с вокальными сочинениями русских композиторов, вдохновлявшихся поэтическим даром Вл. Соловьёва. Их исполнительница – давний друг Соловьёвского семинара¹², солистка Ивановской государственной филармонии Елена Лихачева. Аккомпаниатор – Валерия Сабурова (концертмейстер Ивановской государственной филармонии).

Примечания

¹ Остроглазов М.А. На звезды глядишь ты. Для одного голоса с аккомп. фп. Ор. 2. № 5. Слова В. Соловьёва (из Платона) // Вокальные сочинения М. Остроглазова. М.; Лейпциг: П. Юргенсон, 1904. 5 с.

² Иванов Г.К. Русская поэзия в отечественной музыке (до 1917 года). Справочник. Вып. 1. М., 1966. С. 328.

³ Владимир Соловьёв. Стихотворения и шуточные пьесы. Вступительная статья, составление и примечания З.Г. Минц. Библиотека поэта. Большая серия. Второе издание. Л.: Изд-во «Советский писатель», 1974. С. 325.

⁴ Иванов Г.К. Указ. соч. С. 328. См. также: Спендиарова М. Летопись жизни и творчества А.А. Спендиарова. Ереван, 1975.

⁵ Владимир Соловьёв. Стихотворения и шуточные пьесы. Вступительная статья, составление и примечания З.Г. Минц. Библиотека поэта. Большая серия. Второе издание. Л.: Изд-во «Советский писатель», 1974. С. 301.

⁶ Там же.

⁷ Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона сообщает нам лаконичные сведения: «Таскин Алексей Владимирович — композитор (род. 1871 г.), ученик проф. Соловьёва. Написал скрипичные и фортеп. пьесы; большей известностью пользуются его романсы и мелодекламация».

⁸ Эстрада в России. XX век. Энциклопедия. М.: Олма-Пресс, 2004. 862 с.; о А.В. Таскине см. также: Савченко Б. Кумиры российской эстрады. М., 1998. С. 352–353.

⁹ См.: А.А. Лопатин. Таскин Алексей Владимирович // Эстрада в России. XX век. Энциклопедия. С. 650–651.

¹⁰ Там же.

¹¹ Начало публикации (Ч. 1) см.: Соловьёвские исследования. 2010. 3(27); продолжение (Ч. 2) см.: Соловьёвские исследования. 2010. 4(28).

¹² Первое концертное исполнение 14-ти вокальных сочинений русских композиторов на стихи В.С. Соловьёва состоялось в 2008 г. В 2009 и 2010 гг. состоялись 4 концерта в рамках культурных программ Соловьёвского семинара.

М.А. ОСТРОГЛАЗОВ

«На звезды глядишь ты». Для одного голоса с аккомп. фп. Ор. 2. № 5.
Слова В. Соловьёва (из Платона) // Вокальные сочинения М. Остроглазова.
М.; Лейпциг: П. Юргенсон, 1904.

Аркадию Ивановичу Чертову.

№ 5. „На звѣзды глядишь ты.“

Слова В. СОЛОВЬЕВА. (изъ ПЛАТОНА)

Музыка М. ОСТРОГЛАЗОВА, Ор. 2.

Moderato. (♩ = 72)

САНТО.

PIANO.

На

звѣз - ды гля - дишь ты, звѣз -

- да мо - я свѣт - ла - я! о,

быть бы мнѣ не бомъ, въ ши -

rall.
- ро кихъ объ я ти яхъ дер -

- жать бы те бя и о -

- чей ми - рі - а - да - ми то -

- бой лю - бо - вать - ся въ без_мол - вномъ сі -

- я - ні - и.

cresc.

-чей. бу чи - чи бу шл фьг' шв - чрр - рцц, шв - шрр-
 Без сом - не ний и дум ми - лый об - раз лов-

f ten.

-цццц, к чр - шбу, пр бу - чи чр - шв фьг к ш-
 -лю, зва - ю толь - ко од - но, что бе - зум - но люб-

ten.

-рццц:
-лю.

mp

Andante religioso.

p

В ти - хом - блес - ке за - ри' я цуш-
в ти - хом - блес - ке за - ри' я цуш-

p

-хри - сти - ты - знаю, ви - жу в све - те не-

f *piu animato*

-дья - во - лыб - ку тво - ю, жить с лю-

f *piu animato*

-рѣи ир - рѣ - іаі љ ир - рѣі иш - љи-
-бовь ю од - ной, с ней од - ной у - ме-

-љи, љљ шшн-љљі іаі - ш - љар' љљі - љљі љљ - рљ 2љ - љи: љљ љљ-
-реть, что - бы яр - кой зве - здой над то - бо - ю го - реть. Нет воп-

ten. *poco rit.* *mp*

Темпо 1.
-љаіљ н'љ ир љарљ, н'љ ир љљиљ ш - љљ - іарљ, - љљљ љљ-
-ро - сов дав - но и не нуж - но ре - чей, я стрем-

-иши́ ирѣ қалѣ - ишѣ прѣзши́ - ири́и кѣ ирѣи́ дѣи́, ъи́ қи́и
 - лю - ся к те - бе, слов - но к мо - рю ру - чей, Без сом-

-ири́и ъи́ ши́ ирѣи́ ши́ - ирѣи́ - ирѣи́, ши́ - ирѣи́ - ирѣи́, ъи́ қи́и
 - не ший и дум ми - лый об раз лов - лю, зна - ю

ten.

ten.

-ири́и, прѣи́и ъи́и - қи́и ирѣи́и - ирѣи́и кѣ ирѣи́и...
 - толь - ко од - но, что бе - зум - но лю - б - лю...

poco rit.

А.А. ТАРУТИН

«На звезды глядишь ты...». Слова Вл. Соловьёва // Романсы и пьесы
А.А. Тарутина. СПб. и др.: Циммерман, б. г.

НА ЗВЁЗДЫ ГЛЯДИШЬ ТЫ...

Слова Влад. С. СОЛОВЬЕВА.

Муз. А. А. ТАРУТИНА.

Adagio.

CANTO.

PIANO.

f espressivo *p* *pp cresc.*

На звёз - ды глядишь ты, на звёз - ды глядишь ты, звёз -

да мо-я свѣт-ла - я... *f animato* О, быть бы мнѣ не - бомъ, въ ши -

rit. *più mosso*

ро - ких объ-ять - яхъ дер-жать бы те-бя

И очей ми-ри-а-да-ми, И очей ми-ри-а-да-ми То-

бой лю-бо-вать-ся въ без-молв-номъ *dimin.* *pp* си-я-ни-

и... *a tempo* *p* *rit.* *pp* *Fine.*

А.В. ТАСКИН

«Нет вопросов давно». Романс. Александре Карловне Рунге-Семеновой.
Романс. Слова Вл. Соловьёва. СПб., и др.: Ю. Циммерман, ценз. 1901.

Нѣтъ вопросовъ давно.

РОМАНСЪ.

Слова Влад. СОЛОВЬЕВА.

Музыка А. ТАСКИНА.

Allegro. *f*

CANTO.

Allegro. Нѣтъ во - про-совъ дав - но, — и не нуж-но рѣ -

PIANO. *f*

чей — Я стрем - лю-ся къ те - бѣ —

pp *f*

— слов-но къ мо-рю ру - чей Безъ сом - нѣ-ній и

дumь ми - лый о - бравъ лов - лю

зна - ю толь - ко од - но, что бе - зум - но

люб - лю!

ff

ff

ff

cresc.

Agitato con passione.

Agitato con passione.

The first system of the piano accompaniment features a right hand with a melodic line and a left hand with a steady eighth-note accompaniment. Dynamics include *pp* and *poco*.

The second system continues the piano accompaniment, showing a change in dynamics to *a poco*, *aceller.*, *molto rit.*, and *ff*.

Andantino tranquillo.

Въ блес - къ а - ломъ за - ри я те - бя уз - на -

Andantino tranquillo.

The piano accompaniment for the second part of the lyrics, featuring a consistent eighth-note accompaniment.

ю, Ви - - жу въ свѣ - тѣ не - бесъ _____ я у -

лыб - ку тво - ю. А ког - да бевъ те -

poco

бя суж - де - но у - ме - реть - Бу - ду

f molto rall.

ир - кой авъа - дой надъ то - бо - ю го - рѣть!

Andante.

pp *f* *colla parte*

Tempo I.

mf *molto rit.*

А.В. ТАСКИН

«Ветер с западной страны». Ф.Г. Орешкевичу. Романс: [Для голоса с ф.п.].
Слова Вл. Соловьёва. СПб.: К. Леонас, ценз. 1903. 3 с.

„Вѣтеръ съ западной страны.“

РОМАНСЪ.

Слова Вл. СОЛОВЬЕВА

Музыка А. ТАСКИНА.

Moderato.

CANTO. *p* Вѣтеръ съ западной страны

Moderato.

PIANO. *p*

meno cresc. Слезы на вѣвлетъ Плачеть небо, стонеть лёсъ, Со снами ка-

f rit.

часть.

a tempo То изъ края

mf molto rit.

p

мер-тве-довъ Во-пли къ намъ не-сут - ся Серд-це слы-шить и дро-жить,

Сле-зы льют-ся, льют - ся!

Вѣ-теръ съва-па - да у - тихъ, Не-бо у-лыб - ну - лось....

RECIT.
Но, изъ кра-я мерт-ве - довъ Серд - це не вер - ну - лось!

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

УДК [008+94](470)
ББК [71.0+63.3-7](2)

И.И. ЕВЛАМПИЕВ
Санкт-Петербургский государственный университет

ВОЗВРАЩЕНИЕ ИМПЕРИИ

**(о статье: Владимир Кантор. Санкт-Петербург: Российская империя против
российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России.
М.: РОССПЭН, 2007; 2009. 542 с.)**

Рассматривается книга известного российского философа Владимира Кантора о поисках русской культурой возможности построения имперской идеологии, опирающейся на идею общего блага для всех народов, населяющих Империю. На большом философско-литературном материале осмысливается развитие России и русской культуры в течение последних двух столетий. Особое внимание уделяется пушкинскому представлению о роли Петербурга в русской истории.

The book of a well-known Russian philosopher Vladimir Kantor is considered. This book is devoted to the searches by Russian culture of possibility to construct the imperial ideology based on the idea of the general welfare for all people occupying the Empire. On the base of the big philosophical and literary material the author offers the original understanding of development of Russia and the Russian culture for the last two centuries. The special attention is paid to Pushkin's understanding of the role of Petersburg in the Russian history.

Ключевые слова: Владимир Кантор, Санкт-Петербург, Российская империя, история России, Александр Пушкин.

Key words: Vladimir Kantor, St. Petersburg, Russian empire, Russian history, Alexander Pushkin.

В современных спорах о выборе Россией своего исторического пути, о ее будущем неуклонно воспроизводятся стереотипы, характерные для русской общественной мысли второй половины XIX – начала XX века. Прежде всего повторяется известное противостояние западников и славянофилов, к сожалению, с той же самой неспособностью услышать аргументы противника и признать в них относительную истину (что в меньшей степени было характерно для родоначальников этих движений, но во всей негативной остроте проявилось у их менее талантливых последователей).

Хотя суть спора между двумя партиями касается прежде всего понимания будущего России, безусловным основанием этого спора является различная оценка исторического прошлого – как прошлого России, так и прошлого Западной Европы. В этом контексте принципиальнейшим пунктом, по которому происходит размежевание указанных «партий», является оценка имперского прошлого России. Для современных «западников» империя – это символ всего негативного в нашем прошлом, того, от чего нам необходимо избавиться при вхождении в общую семью цивилизованных стран; для «славянофилов», наоборот, – тот идеал, к которому мы должны стремиться в нашем противостоянии Западу и в обретении нашей национальной идентичности.

Эти две позиции являются настолько привычными для современной литературы, что мало кто задумывается над тем, насколько обоснованными они являются. На деле они представляют собой крайние формы понимания недавнего прошлого России и поэтому дают очень упрощенные решения весьма сложных проблем. Главная задача современной общественной мысли заключается не в том, чтобы доказать окончательную правоту той или другой позиции, а в том, чтобы увидеть возможность их *диалектического синтеза*, чтобы перейти от поверхностного понимания, свойственного публицистике, к по-настоящему глубокому философскому осмыслению развития России и Европы. Это тем более необходимо, что основные подходы к такому глубокому осмыслению уже были найдены в русской философии конца XIX – начала XX века – в сочинениях известных русских мыслителей: Ф. Достоевского, Вл. Соловьёва, Н. Бердяева, С.Франка и др.

Творчество Владимира Кантора находится в русле этих великих традиций, а его книга «Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России» (2007) является яркой и плодотворной попыткой синтеза полярных тенденций нашей общественной мысли. Особую актуальность и остроту этой книге придает именно тот факт, что в центре ее оказывается идея империи. Внимательно всматриваясь в ту роль, которую идея империи играла в истории Европы и России, В.Кантор приходит к выводу, что в ней есть непреходящее и безусловно позитивное содержание, сохраняющееся и для современной исторической ситуации. В книге доказывается, что выдвижение этой идеи на первый план в нынешней политической жизни России вовсе не приведет, как полагают многие, к изоляции России, наоборот, правильная ее реализация сблизит нас с Европой на почве общих ценностей.

Пытаясь понять смысл имперской идеи, В. Кантор констатирует ее относительную историческую «молодость». Самая ранняя история цивилизованного человечества знала только одну универсальную форму общественного устройства – абсолютную деспотию восточного типа. Римская империя – первая устойчивая форма империи в европейской истории – дала совершенно новую модель общества; принцип абсолютного подчинения, не считающийся ни со свободой отдельной личности, ни с запросами входящих в единое государство народов, империя заменила принципом *правового регулирования* отношений личности и общества, единой государственной власти и подчиненных ей народов. Такая форма устройства государства была способна в определенной степени гармонизировать отношения господствующей в империи нации и покоренных народов и тем самым придать устойчивость государству, распространяющему свою власть над значительной частью человечества. Более того, такое общественное устройство способствовало культурному развитию всех входящих в империю народов. В этой *объединяющей и культурной* миссии В. Кантор видит величайшее историческое значение Римской империи: «...Рим – это первая попытка собрать человечество не только на основе насилия. Империя – это некая мутация восточной деспотии, которая, оставляя базовую основу власти одного, привносит некое добавление – закон, защищающий в лучшие годы империи права и собственность граждан. Именно проблемой Рима и Римской

империи заканчивается античная цивилизация, этот первый акт европейской драмы» (с. 18)¹.

Падение Древнего Рима не означало исчезновения идеи империи из политической практики европейского человечества, напротив, вся история Европы может быть понята, по мнению В. Кантора, как *борьба за империю*. Имперская идея неизменно выступала в истории в своей позитивной функции как альтернатива национальной розни и религиозно-культурному изоляционизму. В. Кантор считает, что, в конечном счете, и победившая в современной Европе тенденция к объединению является выражением все той же позитивной имперской идеи, которую Европа выстрадала на протяжении столетий кровавых конфликтов и войн. «Европа имеет много идей. Идея империи – одна из них, и не самая плохая. Там, где деспотии сбивали народы в единое стадо, пытались преодолеть их первобытную жестокость жесткостью деспотической, империи пытались ввести молодые и дикие еще народы в правовое поле, что приучало к неким цивилизованным нормам поведения. Попробуем сформулировать: *империя – это политико-общественное структурное образование, предназначенное историей для введения в подзаконное и цивилизационное пространство разноплеменных и разноконфессиональных народов*» (с. 19).

Столь же позитивным примером современной реализации идеи империи В. Кантор считает политическое устройство США, где все усилия государства направлены на гармонизацию отношений между отдельными национальными группами и охрану свободы отдельной личности.

Признавая плодотворность развиваемого В. Кантором подхода, можно высказать некоторые замечания по поводу приводимых автором примеров реализации имперской идеи (в том ее понимании, которое сформулировано выше). Представляется, что В. Кантор чрезмерно идеализирует политическую и культурную практику современного Запада и игнорирует тот факт, что за красивым «имперским» фасадом находится весьма бедное *культурное* содержание. Ведь по самой логике оправдания имперской идеи, осуществляемого в книге, указанная идея предполагает прежде всего культурное воздействие, идущее от господствующего и более развитого в культурном смысле народа на подчиненные ему малые народы. Именно такова была политическая действительность Древнего Рима и Российской империи, которой в значительно степени посвящена книга В. Кантора. Но в современной объединенной Европе и тем более в современных Соединенных Штатах мы видим совершенно иную ситуацию, когда абсолютный приоритет получила идея чисто юридического, правового равенства людей и наций, и эта идея не только полностью вытеснила идею культурного развития, но и своим распространением на духовную сферу привела к явной деградации духовного содержания культуры. Тем более мы не можем обнаружить ни в объединенной Европе, ни в США господствующей нации, имеющей культурную миссию по отношению к другим, менее развитым нациям. В связи с этим представляется большой натяжкой понимание современных тенденций к объединению Европы как формы реализации традиционной идеи империи. Если же иметь в виду США, то явно присутствующая в их политике имперская тенденция, скорее, относится к отношениям с другими госу-

дарствами и выражает как раз самые негативные стороны имперской идеи – стремление навязать свои формы *политической* организации *вопреки культурному своеобразию наций*. Ни о какой «культурной миссии» в подлинном смысле говорить при этом не приходится.

Самая важная часть книги В. Кантора посвящена оценке истории России с точки зрения воплощения в ней идеи империи. Переломным моментом исторического развития России стали реформы Петра I. Татарское иго привело к тому, что восточные деспотические формы правления стали нормой для политической жизни возникшего после победы над татарами Московского царства. Деспотия основывалась на представлении о царе как живом боге, по отношению к которому народ был полностью бесправен. Это, с одной стороны, лишало народ самостоятельности, не позволяло ему проявлять плодотворную самодеятельность, которая играла огромную роль в развитии европейских государств, а с другой стороны, приводило к тому, что исконная жажда свободы проявлялась в народе только в форме отчаянных бунтов, анархии, раскрепощения самых низменных инстинктов. В результате и низы и верхи общества в равной степени признавали только *принцип произвола*, а не принцип правового регулирования.

Деспотическое правление накладывало свой отпечаток и на отношения Московского царства с внешним миром. «Деспотия знает лишь один тип общения с внешним миром – это грабительски-захватнические завоевания. Реального, живого обмена (обмена, а не присвоения услуг Запада, что было и у татар, и в Московской Руси) в этой структуре быть не могло. Все было ориентировано на изоляцию: начиная от местоположения (отсутствие выхода к морю, которое связывает народы, в то время как суша разъединяет) вплоть до церкви с ее самохвално пугливым отторжением от мира и простого обыденного сознания подданных, полагавших себя жителями самой важной части света» (с. 83).

Реформы Петра привели к тому, что вместо деспотии в конце концов была построена империя. Для этого прежде всего нужно было отказаться от изоляционизма и от представления о национальном превосходстве. Петр не побоялся выступить с позиции ученичества перед Западной Европой. Но именно эта открытость внешнему миру стала основой бурного внутреннего развития и упорядочивания общественной жизни на тех же правовых принципах, на которых основывались европейские государства. Символом и проводником всех новых имперских тенденций стала новая столица – Санкт-Петербург. Основной «парадигмой» существования Москвы в эпоху Московского царства была идея «третьего Рима», т.е. убеждение в преемственности Москвы по отношению к *христианскому* Риму. В противоположность этому основной «парадигмой» существования С.-Петербурга стала идея «второго Рима», т.е. преемственность по отношению к *античному* Риму как столице великой империи.

Последующее развитие России вплоть до царствования Николая I, начавшегося в 1825 г., В. Кантор оценивает как позитивную и плодотворную реализацию идеи империи. При этом произошло радикальное изменение внутренней жизни страны: анархия, безграничный произвол, хаос народной жизни были «обузданы» постепенным распространением идеи права на все аспекты народного бытия. Культурное преобладание русской нации и русского языка не вело

к подавлению малых наций, которые имели достаточную степень национальной свободы для развития своей культуры.

Радикальный слом этой плодотворной линии развития, согласно В. Кантору, произошел в царствование Николая I, когда имперская идея была искажена русским национализмом. Эта идея является одной из главных в книге В. Кантора: он принципиально противопоставляет *имперскую идею* как идею наднационального и вполне гармоничного единства множества народов, живущих на огромной территории, и *национализм* как тенденцию к абсолютному господству одной нации и одной культуры, подавляющей все иные культуры. При Николае I была сформулирована известная идеологическая триада «Православие, самодержавие, народность», которая обозначила победу национализма над идеей империи. «Идея имперской европейскости была подменена идеей национального развития, может, и подходившей для маленьких немецких государств да и более крупных мононациональных структур, но совершенно неприменима была к России как империи, где европейская идея выступала в качестве *общего блага*, объединяющего народы» (с. 106).

Впрочем, историческое развитие России оказалось достаточно непредсказуемым: при Александре II в общественной жизни вновь стали преобладать позитивные тенденции, идея наднациональной империи вновь вышла на первый план вместе с европейскими либеральными ценностями, недаром именно в это царствование произошло освобождение крестьян от крепостной зависимости. Однако убийство в 1881 г. Александра II народолюбцами положило конец этому прогрессивному развитию: вплоть до катастрофы 1917 г. вновь абсолютное преобладание получила националистическая тенденция, которая привела к господству центробежных, разрушительных сил.

Выделяя в качестве центрального элемента культурной идеологии России противостояние имперской идеи и национализма, Кантор именно с этой точки зрения рассматривает основные вехи развития русской культуры. Высказываемые им оценки оказываются весьма необычными в сравнении с теми стереотипами, которые были сформулированы еще в советскую эпоху и некритично воспроизводятся вплоть до наших дней. Советская критика пыталась найти у каждого деятеля русской культуры негативное отношение к «царизму» и всей дореволюционной государственности. В этом смысле Радищев, Пушкин, Герцен, Белинский др. ставились в один ряд как «прогрессивные» художники. Эта традиция, конечно, имеет мало общего с действительностью, в ней правильно только то, что все великие русские художники активно интересовались проблемами исторического развития России. Однако чтобы правильно оценить общественную позицию каждого из них, нужно правильно понять его отношение к важнейшим тенденциям российской истории. Выбранная В. Кантором модель такого понимания оказывается очень плодотворной и дает более правильные оценки, чем те, к которым мы привыкли.

При таком подходе, например, Радищев и Пушкин оказываются не единомышленниками в деле критики «царизма», а наоборот, противниками в понимании перспектив развития России. Внимательный анализ самого известного сочинения Радищева, его «Путешествия из Петербурга в Москву», позволяет В. Кан-

тору утверждать, что Радищев – это не провозвестник грядущего западничества, породившего революционную традицию русской общественной мысли, как изображалось ранее, а явный консерватор, не принявший реформ Петра I и настроенный против продолжения этих реформ в правление Екатерины, желающий возврата к порядкам старого московского царства: «Если посмотреть непредвзято на текст радищевского «Путешествия», то станет очевидно: вся книга о возможной гибели Петербургской империи» (с. 121). Даже направление движения автора – из ненавистного ему Петербурга к любимой Москве – выразительно свидетельствует об исторической тенденции его сочинения.

В противоположность этому Пушкин ясно понял, что главный смысл деяний Петра – это построение великой империи, что только в рамках своего имперского предназначения Россия может стать значимым фактором всевропейского и всемирного развития, а русская культура – важнейшим слагаемым мировой культуры. «Певец империи, Пушкин разделял взгляды Радищева на необходимость свободы, но полагал возможность свободы лишь в империи, ибо остальное – пугачевщина. Он ответил ему «Путешествием из Москвы в Петербург». К сожалению, мало кто вдумывается в символику названий этих двух путешествий. Пушкин полагал, что будущность России связана с движением из Москвы в Петербург» (с. 121). Пушкин совершенно недвусмысленно осудил Радищева за его «Путешествие» и даже не боялся называть его «сумасшедшим».

Один из принципиальных аспектов той концепции, которую выстраивает в своей книге В. Кантор, – это отношение идеи империи к христианству. С одной стороны, позиция автора выглядит совершенно определенной. Он резко отрицательно оценивает роль православной церкви в истории русской цивилизации – именно за то, что она всегда, на всех значимых исторических рубежах, явно или неявно противостояла идее империи, вносила опасные националистические мотивы в российскую общественную жизнь. «Провал русско-православного национализма стал очевиден, когда при Петре Россия вернулась в Европу. Православие оказалось не готовым к контактам с Западом. <...> Русская православная Церковь и после Петра не приобрела вселенской широты, не осознала сути имперских задач. Поэтому всегда оставался шанс националистически-православной контрреформы» (с. 186).

Но, с другой стороны, В. Кантор постоянно подчеркивает, что христианство является важнейшим слагаемым имперской идеи – как наднациональная религия, дающая основу для духовного единения всех входящих в империю народов. Позитивно оценивая роль христианства в развитии Римской империи, В. Кантор полагает, что даже после падения Древнего Рима христианство само сохранило в себе «имперский заряд» объединения всех европейских народов. «Именно христианство после падения Римской империи сыграло роль одного из создателей Европы как целостной идеи, именно оно хранило эту уникальную идею имперскости, идею единства человеческого рода» (с. 25).

Здесь возникает очевидный пробел в идейных построениях В. Кантора. Каким же образом можно говорить о плодотворном развитии Российской империи, если важнейшее слагаемое имперской идеи – христианство – признается автором имевшим в русской истории только искаженную форму, не способству-

иощую плодотворному развитию государственности? Наиболее естественный ответ на этот вопрос – признать существование в русской истории помимо официального, церковного христианства также и христианства нецерковного, связанного с общим контекстом русской культуры, с русской философией, с феноменами русского старчества и русской святости (не обязательно церковной). О таком параллельном существовании двух форм христианства не только в русской истории, но и в истории христианства как такового сейчас говорят многие исследователи². Но еще важнее, что об этом писали выдающиеся русские мыслители XIX–XX веков, которые сами выступали носителями указанного «неофициального» христианства, которое гораздо полнее и глубже отражало смыслы учения Иисуса Христа, чем церковное православие. Наиболее известны в этом качестве Ф. Достоевский и Вл. Соловьёв. В. Кантор прямо указывает на важность их попыток обновления христианства ради грядущего окончательно воплощения идеи империи в России и во всем объединенном человечестве. «Не случайно, что именно светская мысль родила мощное неохристианское движение рубежа веков (от Достоевского и Соловьёва до Бердяева, Булгакова, Розанова и др.). Святыми с XIX века стали не иереи, а писатели» (с. 192).

Полностью разделяя такое понимание судьбы христианства в России, мы все-таки должны признать, что точка зрения В. Кантора в этом вопросе оказывается недостаточно последовательной. Вспомним, что и Достоевский и Соловьёв критически относились не только к русскому православию, но ко всей исторической христианской церкви, полагая, что именно в Римской империи произошло радикальное искажение христианского учения в результате подчинения церкви задачам земного государства – *империи* – и забвения своего духовного предназначения, которое вряд ли можно согласовать с идеей земного господства. В. Кантор, наоборот, признает возможность и необходимость гармонии империи и христианства, в этом смысле он позитивно оценивает «огосударствление» христианства в Римской империи. В этом он радикально расходится с Достоевским и Соловьёвым и, в принципе, должен был бы признать католицизм с его властными устремлениями точным выражением христианской идеи. Прямо нигде он этого не делает; но одновременно не хочет идти до конца и за русскими мыслителями, полагая, что нецерковное христианство может завести «не туда»: «...светская святость имела тенденцию перейти на абсолютно нерелегиозные движения, что и произошло, когда личная жертвенность революционеров была воспринята как религиозная. Отсюда лишь шаг до лжецеркви большевиков – со своими соборами-съездами, своими мучениками, святыми и нетленными мощами (Ленин в мавзолее), угодниками-революционерами, еретиками-оппозиционерами и пр.» (с. 192). В результате, так и остается непонятым, как В. Кантор понимает соотношение церковного и нецерковного христианства, в чем видит историческую роль христианства – в его «имперском» или духовном предназначении, и как оценивает современную ситуацию (очевидный упадок религиозного чувства) и роль церкви в этой ситуации.

Однако вернемся к главной теме книги – к описанию судьбы имперской идеи в истории России. Вопреки существующей традиции (особенно популярной в западной литературе), оценивающей коммунистический, сталинский этап

существования России как наглядное выражение идеи империи (в ее негативном понимании), В. Кантор отрицает применимость правильно понятой идеи империи к сталинскому Советскому Союзу. Он считает, что здесь произошел возврат к «варварским» истокам русской государственности – к деспотии, подобной деспотическому режиму Московско-татарского царства. «Возникает зеркальная (или зазеркальная) империя большевиков, основанная вроде бы на новой сверхъидее (интернациональном марксизме), а на самом деле – на бесправии, псевдоинтернационализме, реальном национализме, ведущем к подавлению иных народов, антисемитизме, антиевропеизме и неприкромному насилию и единообразию. Повторим: это была раковая опухоль, изнутри переорганизовавшая имперский организм, который по виду оставался империей, а по сути был тоталитарной деспотией» (с. 115).

Только в эпоху «оттепели», в 60-е годы XX в., происходит новый возврат к правовому регулированию общественной жизни и здоровой национальной политике, но это неизбежно ведет к распространению либеральной идеологии (особенно в кругах интеллигенции), которая представляла безусловную опасность для правящего коммунистического режима. Именно поэтому, как полагает В. Кантор, коммунистические лидеры СССР активно использовали национализм в целях борьбы с либеральными тенденциями. В этом смысле СССР 60–70-х годов также нельзя назвать империей в полном смысле этого слова. Только после окончательного падения коммунистического режима и возникновения новой России, в которой окончательно восторжествовала тенденция на сближение с Западной Европой и принятие всей системы европейских ценностей, возникла перспектива окончательного возрождения России как *империи*: «...имперская великодержавность русского народа означает лишь то, что определяющей в культуре империи может быть культура имперского народа и имперского языка, который с необходимостью используется как государственный язык. Таким языком была латынь в Риме, английский в Великобритании и т.п. Примеров много. Было бы дикостью отказываться от укрепления национальной культуры имперского народа с его наднациональным порывом к «всемерности и всемирности», но еще большей дикостью и катастрофой становится превращение национальной культуры в националистическую. Поэтому имперский наднациональный пафос, терпимость к соседям, особенно внутренним, остаются важнейшими задачами России, если ей уготована все же судьба европейской державы, а не азиатского ханства-деспотии, то есть того образования, которое обычно разрушается до основания, и подражать ему не хочет никто» (с. 511).

Новое движение России по пути империи, конечно, не является простым повторением прошлого, тем более, оно не означает противостояния общемировым тенденциям политического развития, напротив, – означает следование этим тенденциям при глубоком учете особенностей культуры России, ее исторического прошлого и национального менталитета. Именно на этом пути, делает вывод В. Кантор, Россия должна окончательно стать неотъемлемой частью Европы, обогащающей наш общий европейский дом своим пониманием общих ценностей и своим культурным колоритом. В. Кантор вполне оптимистично видит будущее России, не представляя его вне процессов общеевропей-

ского и общемирового единения стран, народов и культур. Как нам кажется, этот оптимизм, вполне прагматичный, связанный с ясным представлением о том, что нужно делать для того, чтобы сделать благоприятный исторический прогноз реальным, является важным аргументом в пользу концепции, представленной в книге. Ведь такого рода концепции нужны нам главным образом не для познания некоей абстрактной истины (которой в истории просто нет), а для того, чтобы на их основе *творить* наше позитивное будущее.

Примечания

¹ Здесь и далее ссылки на книгу В.Кантора «Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России» (М.: РОССПЭН, 2007; 2009. 524 с.) даются прямо в тексте.

² См.: Бибихин В.В. Новый Ренессанс. М., 1998. С. 206–358; Свасьян К.А. Становление европейской науки. М., 2002. С. 28–63.

**[Рец. на]: ДЖОНАТАН САТТОН. РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ
ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА. НА ПУТИ К ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЮ /
Перевод с английского Ю. Вестеля, В. Верлоки, Д. Морозовой.
Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. 304 с.**

Книга британского ученого, профессора университета Лидса Джонатана Саттона «Религиозная философия Вл. Соловьёва. На пути к переосмыслению», вышедшая в свет в Британии и США в 1988 году, в 2008 в русском переводе была опубликована киевским издательством «ДУХ І ЛІТЕРА». Решение выпустить в свет русский перевод этой книги было продиктовано, по всей видимости, солидным авторитетом, которое имеет данное сочинение в англосаксонском мире. Наряду с британским переводом 1980 года Элизабет Мейендорф написанной по-французски монографии Дмитрия Стремоухова «Вл. Соловьёв и его мессианское мировоззрение» (1935) книга Саттона является важнейшим источником сведений о биографии и системе взглядов Вл. Соловьёва, из тех, что имеется у англоязычного читателя. Книга Пола Аллена «Владимир Соловьёв: русский мистик», вышедшая в Нью-Йорке в 1978 году, носит слишком восторженный характер и слишком пронизана духом антропософии, а исследование канадского ученого Самуэля Сиорана 1977 года «Владимир Соловьёв и рыцарство Божественной Софии» посвящено преимущественно тем аспектам творчества русского философа, которые связаны с мистическими поисками младосимволистов. Саттон как раз не уходит в частности и детали и дает очень общий и, надо сказать, очень широкий, чтобы не сказать поверхностный, взгляд на философию Вл. Соловьёва, который необходим человеку, испытывающему некоторый интерес к русскому философствованию, но предпочитающему не особенно глубоко вдаваться в подробности.

Надо сказать, что Саттон и не претендует на какую-либо историко-философскую оригинальность, он вообще выступает не как историк, но как фило-

соф-религиовед. Вл. Соловьёв его интересует как образец того, что можно назвать русской духовностью или русской религиозностью. Аналогичный интерес автор книги испытывал к индийскому философу Ананду Кумарасвами, произведения которого он начал изучать спустя год после первого знакомства с Вл. Соловьёвым. И тот и другой мыслители казались Дж. Саттону каким-то противовесом прагматичному «британскому» подходу к ценностям, истории и эстетике. Во Вл. Соловьёве просматривалась некая надежда на многообещающий духовный синтез, который позволял бы сохранить религиозную веру, не отбрасывая ничего лучшего из того, что есть в природе, истории и культуре. В целом, книга Саттона отражает тягу британского интеллектуала, разочарованного в окружающем мире, к утраченной цельности и гармонии духа с жизнью и природой.

Между тем популярность этого сочинения в англосаксонском мире свидетельствует о том, что британскому ученому, вероятно, удалось сделать акцент на тех сторонах соловьевского мировоззрения, которые могли показаться чем-то свежим и оригинальным для образованного читателя Великобритании, США и Канады. Не исключено, что у современного русского читателя Вл. Соловьёва несколько замылен глаз, и он просто не сознает парадоксальность некоторых основополагающих идей мыслителя. В первую очередь это касается стремления Вл. Соловьёва обнаружить синтез между религией и наукой. Спор религиозного и научного мировоззрений в России как-то сам собой увял, и отчасти виной тому влияние русской идеалистической философии с ее пафосом неразделимого единства знания и веры. Причем Вл. Соловьёв имеет в этом первоочередное значение, поскольку он попытался религиозно переосмыслить дарвинизм, представив эволюцию животного мира реализацией Божественной идеи на Земле. Нечто подобное, как справедливо подчеркивает Саттон, в католической мысли XX века попытался осуществить Тейяр де Шарден. Но протестантская и католическая ортодоксия отвергли религиозно переосмысленный эволюционизм. Между тем в России со времен Вл. Соловьёва дарвинизм не воспринимался как угроза христианству, и потому креационистская оппозиция эволюционному учению не особенно развивалась противниками секуляризма.

С другой стороны, вера Вл. Соловьёва в христианский смысл либерального прогресса, отразившаяся в его речи 1891 года по поводу упадка средневекового мирозерцания, была и остается в религиозных кругах России предметом ожесточенной полемики. Консерваторы, ориентирующиеся на взгляды Константина Леонтьева, негодуют на Соловьёва, либералы, напротив, принимают его воззрения за точку зрения подлинного христианства. Саттон в этом смысле стоит в одном ряду с либералами, и Вл. Соловьёв для него важен именно тем, что смог прийти к более широкой концепции христианской культуры, без крайности средневекового мировоззрения, но с признанием «святой телесности», религиозной ценности материи. Впрочем, Саттон критикует Вл. Соловьёва за определенную ограниченность его взглядов, по причине которой за рамками всеобъемлющего синтеза остались, например, столь почитаемый самим Саттоном буддизм Махаяны или даосизм.

Автор не придерживается строго ни хронологического, ни предметного подхода в своем изложении воззрений Вл. Соловьёва, и вообще религиозное

мировоззрение автора «Оправдания Добра» его интересует намного больше, чем его философское учение. Поэтому книга Джонатана Саттона по существу является чересчур растянутым очерком жизни и взглядов интересного человека, а не систематическим описанием (не говоря уже об исследовании) его творчества. К достоинствам книги, впрочем, следует отнести неплохую библиографию, включающую в себя много ссылок на зарубежную литературу о Вл. Соловьёве и на русскую философию в целом.

*Б.В. Межуев,
МГУ им. М.В. Ломоносова*

**[Рец. на]: Н.Н. СТРАХОВ В ДИАЛОГАХ С СОВРЕМЕННОКАМИ.
ФИЛОСОФИЯ КАК КУЛЬТУРА ПОНИМАНИЯ / С.М. Климова,
Е.А. Антонов, Н.П. Ильин и др. СПб.: Алетейя, 2010. 208 с.**

Сборник статей «Н.Н. Страхов в диалогах современников», который вышел в свет в 2010 году в петербургском издательстве «Алетейя», представляет собой значительное явление в области истории отечественной философии. Во-первых, авторами сборника была выбрана для всестороннего рассмотрения такая непростая фигура отечественной мысли XIX столетия, как Николай Николаевич Страхов, а во-вторых, авторами отдельных статей был сделан акцент на спорных моментах в интерпретации этого философа. Так, В.А. Фатеев посвятил отдельную статью ответу на давнишний вопрос, был ли Николай Страхов христианином и вообще верующим человеком. На этот счет, как известно, существуют разные точки зрения. Фатеев склоняется к мнению, что Страхов был неуверенным в своей вере христианином, но все же христианином. Наверное, так оно и было на самом деле, однако такой ответ нам представляется чересчур общим. Кстати, некоторая размытость данного ответа сыграла самую печальную роль при анализе тем же автором характера взаимоотношений Страхова с Вл. Соловьёвым, которые нас и занимают в первую очередь при рассмотрении данного сборника.

Отношениям Вл. Соловьёва и Страхова в книге посвящена отдельная глава, или, точнее, беседа (книга состоит из восьми бесед, написанных разными авторами, в приложении к ним помещена статья Н.Н. Страхова «Главная черта мышления», написанная в 1866 году в полемике с П.Д. Юркевичем). В.А. Фатеев, прекрасный знаток русской философии XIX столетия, автор фундаментального жизнеописания В.В. Розанова, смотрит на «историю полемики» двух «врагострузей» – Страхова и Вл. Соловьёва – во многом глазами составителя «Литературных изгнанников». При изложении знаменитой ссоры 1890 года, возникшей в ходе полемики по поводу книги Н.Н. Данилевского «Россия и Европа», Розанов всячески выпячивал моральную нечистоплотность автора «Национального вопроса в России». Следуя своему герою, и В.А. Фатеев настаивает на том, что Вл. Соловьёв выиграл спор нечестными методами, включая ложное обвинение

нение Данилевского в плагиате, навешивание ярлыков, бесконечное передергивание фактов. «Тихий» Страхов просто не мог выиграть дуэль с «шумным» Соловьёвым, тем более что тот шаг за шагом переходил границу допустимого в отношениях между друзьями.

В.А. Фатеев добавляет в копилку обвинений против Вл. Соловьёва еще и резковатые эпистолярные высказывания философа о Страхове. Свою роль в обвинительном акте против Вл. Соловьёва играет и недописанный им «некролог» Страхова, обнаруженный Н.В. Котрелевым и опубликованный им в 2005 году в 11 выпуске «Соловьёвских исследований» (Соловьёв оказывается плох, в том числе, и по той причине, что попытался продолжить полемику со Страховым в таком не подходящем для жаркой дискуссии жанре, как некролог). Впрочем, автор встает на сторону Страхова и в других спорных ситуациях. Так, Соловьёву ставится в вину и защита «чуда» в споре о спиритизме 1887 года, который нашел отражение в статье «О вечных истинах». Соловьёв, конечно же, лицемерил по поводу христианских чудес, поскольку «подлинная причина» его несогласия со Страховым «крылась в том, что он сам, увлекавшийся, как известно, в молодости спиритизмом, имел слабость к оккультной практике вполне материалистического «ощупывания» запредельного» (с. 164). В общем, Соловьёв – от начала и до конца отрицательный герой этой краткой повести о дружбе и недружбе, хотя автор и признает частичное совпадение мировоззрения Соловьёва с убеждениями Страхова, тем самым объясняя длительные приятельские отношения двух мыслителей.

Впрочем, наверное, главное состоит не в том, кто из героев хороший, а кто плохой, а в том, почему эти два талантливых человека в конце концов так сильно разошлись как идейно, так и человечески. Политическая сторона их разногласий более менее очевидна: Страхов признавал правоту Данилевского, не столько даже его тезиса о существовании культурно-исторических типов, сколько – утверждения о неизбывной агрессивности Запада, которой в упор не хотел замечать Вл. Соловьёв. И Страхов, кстати, не без оснований упрекал Вл. Соловьёва в империализме, прикрытом гуманистической риторикой. Просто Страхову не хватило полемического таланта столь же основательно деконструировать западничество Вл. Соловьёва, как это сделал сам Соловьёв в отношении славянофильства. В общем, конечно, вся эта важная дискуссия заслуживает переосмысления, поскольку невнятность ее развязки проявилась в ошибках и упущениях всей последующей традиции русской политической мысли.

Однако заслуживает еще большего внимания философская и этическая сторона разногласий двух мыслителей. В.А. Фатеев, который, вообще говоря, весьма внимателен к фактам, странным образом обходит стороной статью Вл. Соловьёва 1892 года «Отрицательное начало нравственности», вошедшую в двухтомник его сочинений (том 2, М., 1989, с. 419–427). Эта статья является прямым откликом на статью Н.Н. Страхова «Справедливость, Милосердие и Святость», вышедшую в № 5784 газеты «Новое время». Страхов отстаивал идею, что высшим нравственным идеалом является освобождение от страстей. Вл. Соловьёв, не без оснований обнаруживая в этом влияние Шопенгауэра, выражал сожаление, что автор статьи «не усвоил той ясности и прямоты ума и

того чистосердечия, которые не позволили Шопенгауэру отождествлять свои идеи с христианством, совершенно иначе относящимся к этим вопросам». И любопытно, что той же самой весной 1892 года, когда Соловьёв написал данный текст в ответ Страхову, он в своем рассказе «На заре туманной юности» припомнил времена, когда он и сам разделял аналогичный взгляд на смысл жизни. Только для него в самом начале 1870-х годов шопенгауэровский пессимизм был дополнен верой в исторический процесс, долженствующий привести наш мир к самоуничтожению, и славянофильской убежденностью, что «практическое исполнение этой задачи» будет возложено «исключительно на русский народ». И рассказ повествовал о том, при каких обстоятельствах Вл. Соловьёв от этих своих убеждений отошел и пришел к какому-то новому взгляду на нравственный идеал. И в этом идеале уже не было места шопенгауэровской нирване или же страховской бесстрастности, но зато огромный смысл придавался романтической любви.

Иными словами, Вл. Соловьёв почувствовал в Страхове то самое отрицательное начало аскетизма, которому он был предан в годы своей «туманной юности» и которое, помимо увлечения Данилевским, как считал автор «Смысла любви», уводило Страхова прочь от подлинного христианства. И в самом деле Страхов явно тяготел к своего рода нецерковному аскетизму, философское обоснование которого он обнаруживал у Шопенгауэра, а художественное оправдание – в «Анне Карениной» Льва Толстого.

Увы, это коренное религиозно-метафизическое расхождение двух мыслителей не получило никакого освещения в рассматриваемом сборнике статей. А это значит, что вопрос об отношениях Страхова и Вл. Соловьёва пока не получил надлежащего разрешения.

*Б.В. Межуев,
МГУ им. М.В. Ломоносова*

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

УДК 1(470:437.6)
ББК 87(2Рос:4Сла)

С.А. НИЖНИКОВ
Российский университет дружбы народов,
г. Москва

РУССКАЯ И ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В СЛОВАКИИ

Представлен анализ научного сотрудничества и кооперации между учеными Словакии (Институт философии и этики философского факультета Прешовского университета) и России (РУДН, МАИ и др.). Дан краткий обзор ряда конференций, изданных монографий и статей, явившихся продуктом совместных исследовательских разработок. Среди основных обсуждаемых тем философия И. Канта и Н. Макиавелли в современном прочтении, творчество И. Канта в русской философии (Вл. Соловьев, Л. Толстой) и др.

The article gives the analysis of scientific collaboration and cooperation between the scientists of Slovakia (Institute of Philosophy and Ethics, Faculty of Art, University of Preshov) and Russia (PFUR, MAI and etc.). It gives the brief review some of the conferences, the issued monographies and articles which is the result of the development. Among the basic discussed themes there is philosophy of I. Kant and N. Makiavelli in modern perusal, Kant's works in the Russian philosophy (Vl. Solovuyev, L. Tolstoy) etc.

Ключевые слова: *сотрудничество, критическая философия, трансцендентализм, кантианство, категорический императив, этикотеология, макиавеллизм, мораль и политика, Ренессанс, политическая философия, человек, антропология.*

Key words: *cooperation, critical philosophy, transcendentalism, Kantianism, categorical imperative, ethics-theology, makiavellism, morals and a policy, the Renaissance, political philosophy, the person, anthropology.*

В городе Прешове (Республика Словакия) на философском факультете Прешовского университета с 2004 года проводятся ежегодные международные конференции, посвященные творчеству Иммануила Канта, в которых принимают участие ученые из Словакии, России, Германии (M. Forscher, B. Dörflinger, M. Ruffing) Чехии (M. Sobotka), Польши (Cz. Glombik), Болгарии (С.К. Бабева), Украины и других стран Европы. Проведение конференций осуществлялось в рамках Кантовской научной программы (гранта), финансируемой из средств министерства образования Словацкой Республики в 2005–2010 гг. Организует и проводит научные конференции доктор Любомир Белас (doc. PhDr. Ľubomír Belás, CSc., predseda organiza iného výboru konferencie).

Исследования, проводимые в рамках указанных научных мероприятий, не являются повторением кантианских или неокантианских штудий, но продиктованы искренним стремлением к адекватному и вместе с тем новому прочтению Канта. В этой связи девизом конференций может быть лозунг «Вперед к Канту».

Российская сторона представлена на конференциях докладами ученых из московских вузов: проф. каф. истории философии ФГСН РУДН С.А. Нижникова («Русская мысль и опыт трансцендентальной философии в современном

мире» (2006); «И. Кант и принципы гуманистической политики» (2007); «Трансформация метафизики в творчестве И. Канта и европейской философии первой половины XX столетия» (2008); «Соотношение политики и морали в социокультурном контексте» (2009); «Лев Толстой и Иммануил Кант о вере, религии и нравственности (2010)»; доц. каф. социальной философии ФГСН РУДН А.М. Орехова («Принцип универсализма в социальной философии И. Канта»); проф. Л.Е. Моториной из МАИ («Кантовский антропологический вопрос и принцип синергии в русской философии») и аспиранта каф. истории философии ФГСН РУДН А.С. Гордеева («Философия И. Канта и социология М. Вебера»), – которые всегда встречали со стороны словацкой аудитории неподдельный интерес. Зарубежные коллеги во время презентации и выступления с обширным докладом были ознакомлены с монографией проф. С.А. Нижникова «Философия Канта в отечественной мысли» (М.: Изд-во РУДН, 2005. 10 п.л.).

В выступлениях проф. Нижникова отмечалось, что мимо творчества И. Канта не мог пройти фактически ни один из русских философов, столь актуальны были для отечественной философии выводы кенигсбергского мыслителя. Восприятие идей Канта в философии и культуре России – это длинная и примечательная история, она – «все, что угодно, только не череда спокойных, взвешенных историко-философских исследований, хотя таковые время от времени на Руси появлялись»¹. Отношение к построениям Канта было неоднозначным, зависело от установок конкретного философа. В целом, можно выделить три логические позиции: 1) откровенное и радикальное неприятие; 2) попытка истолкования творчества Канта для его ассимиляции в «русское мировоззрение»; 3) полное приятие и эпигонство.

Что касается последнего, то его фактически не было (включая и отечественные нео- и кантианство), подход к философии Канта пытавшихся разобраться в ней был в основном творческим. Именно этим характеризуется и творчество Вл. Соловьёва. Отечественный мыслитель признавал, что критицизм Канта представляет собой «главную поворотную точку в истории человеческой мысли», что «он возвел философское мышление на высшую (сравнительно с прежним состоянием) ступень, с которой оно никогда уже не может сойти». Это, однако, не означает, что Соловьёв принимал все выводы критической философии. Он, например, выступал против преувеличенного ее значения, когда в ней «хотят видеть не перестановку и углубление существенных задач философии, а их наилучшее и чуть не окончательное решение». Соловьёв признавал за Кантом «завершительную роль» только в области этики (именно в «чистой» или формальной ее части) и подчеркивал то, что в прочих разделах философии за Кантом остается только «заслуга великого возбудителя, но никак не решителя важнейших вопросов».

Великую заслугу Канта в области обоснования морали Соловьёв видел в том, что тот был «первым провозвестником в философии безусловной, чистой или автономной нравственности», попытался определить ее «чистую формальную сущность». Соловьёв считал, что утверждение Кантом категорического императива «дали этике основание, равное по достоверности аксиомам чистой математики». Соловьёв, как и Кант, видел в нравственности духовный источ-

ник коренного преобразования общества и обновления человека, как и Кант, он считал, что религия должна быть нравственной.

На конференции 2007 г. была презентация монографии Л. Беласа «История и политика»². В ней осуществляется попытка историко-философского анализа творчества основателя трансцендентального идеализма Иммануила Канта. Для уточнения позиции Канта автор специально останавливается на небольших сочинениях мыслителя, обычно выпадающих из круга внимания исследователей. По мнению Л. Беласа, именно малые и поздние сочинения Канта совершенствуют и завершают всю его систему, выявляют ее нюансы.

Структурно монография состоит из трех глав. В первой говорится о необходимости и актуальности нового прочтения произведений Канта с точки зрения проблем современного мира. При этом автор рассматривает вопрос Канта «кто есть человек?» как основополагающий. Во второй главе рассматриваются проблемы философии истории сквозь призму творчества И. Канта. Автор указывает, что кантовский проект философии истории мог бы стать недостающей четвертой *Критикой* в наследии кенигсбергского мыслителя. Третья глава посвящена анализу политической философии Канта. В заключении автор определяет темы и проблемы, которые могут стать предметом дальнейшего анализа со стороны философии истории.

15–16 мая 2008 года прошла очередная конференция, на которой была представлена монография Л. Беласа «Макиавелли сегодня»³. В ней осуществляется историко-философское возвращение в пространство ренессансного философствования. Автор производит анализ идейного наследия основоположника современной политологии Н. Макиавелли, базируется на констатации, что теоретические рамки данного произведения связаны с развитием ренессансного гуманизма, утверждает, что позиция Макиавелли определяется феноменом кризисного состояния ренессансного мышления. Основополагающий замысел работы состоит в преодолении традиционной, издавна установившейся доминирующей трактовки взглядов Макиавелли, связанной с предпочтением политики, центральной проблемой которой было создание и укрепление государства. Новизной монографического исследования Л. Беласа является критическое рассмотрение данной трактовки наследия Макиавелли. Автор стремится показать более широкий контекст, связанный с целым периодом ренессансной культуры, учитывая определенные тренды социального движения и их последующую теоретическую рефлексию.

По структуре работа разделена на три главы по два параграфа. Первая из них определяет место Макиавелли и его произведений в истории культурно-теоретического пространства. В ней определяются проблемы и сложность философии Ренессанса как особого историко-философского корпуса. Вторая часть представляет Макиавелли в качестве философа власти. Третья, финальная часть направлена на выявление коммуникативного и социально-этического замысла его наследия. Именно в ней концентрируется стремление представить мыслителя Ренессанса иным образом. Трактовка идеи государства принимает совсем другой смысл: определение Макиавелли позиции государя в качестве любителя добродетели, опирающееся на традиции римского республика-

низма, ориентируется на исследование возможностей и предположений активной, жизнедеятельной гражданской жизни. В данном случае государство становится гарантом права, стабильности, безопасности жизни и имущества граждан, живущих и действующих в обществе самостоятельных личностей, преследующих свои цели. Проблемой является достижение, вопреки естественному конфликту интересов, возможности идти к всеобщему благу всех граждан. Подчеркивается, что «государственный интерес» не сводим у Макиавелли к пользе и выгоде власти, так как это, прежде всего, интерес народный и общенациональный – «общее благо». Выявляются, по сути, демократические черты политической философии Макиавелли, выраженные в его оценках народа, единственно способного быть гарантом собственной свободы.

Макиавелли представлен в монографии как этик гражданского общества и пропагандист гражданской добродетели. В заключении автор ставит комплексный вопрос об оценке наследия Макиавелли, которая, по его мнению, должна быть обусловлена анализом реалий экономической истории, а также учитывать драматический характер творчества великого флорентийца.

В 2010 г. на философском факультете Прешовского университета состоялась очередная международная конференция «Философское наследие И. Канта и современность III»⁴, где была осуществлена презентация новой монографии Любомира Беласа «Философия Канта в контексте теории историко-философского процесса»⁵. В книге представлено развитие идей Руссо и связь творчества Канта с Д. Юмом и современностью.

Конференция открывалась докладом проф. С.А. Нижникова «Лев Толстой и Иммануил Кант о вере, религии и нравственности», посвященным юбилею великого русского писателя, перекличке его идей с великим немецким мыслителем. Лев Толстой не скрывал своего положительного отношения к критической философии – «много читаю и очень люблю», так он отзывался о Канте и его творчестве⁶. Особенно сильное и глубокое влияние немецкий мыслитель оказал на Толстого в сфере понимания существа веры, религии и нравственности. Это подтверждается анализом как дневников писателя, так и его поздних трактатов на философско-богословские темы. Кант, в общем критически относясь к господствовавшим религиозным течениям, в «Критике практического разума» утверждал все же необходимость веры и ее моральную ценность. В связи с этим этическое учение двух мыслителей можно назвать «религией совести». Кант и Толстой развивали не *религиозную* мораль, а «религию *морали*» – этикотеологию.

В выступлении вместе с тем отмечалось, что для Толстого стремление к нравственному совершенствованию через делание добра становится стремлением к Богу, а вера в добро приобретает характер религиозной веры. Поэтому у Толстого вера носит метафизический, хотя и не выраженный личный характер, а понятие долга вытесняется понятиями любви и добра. Они заменяют у него нравственный долг и во многом определяют само понятие веры. Только в этом отношении будет верным высказывание, что и Кант и Толстой ставили мораль выше религии. Вера действительно у обоих мыслителей есть вера в мораль, но если для Канта *мораль* была религией, то для Толстого *религия*

была моралью. В то время как у Канта во главу угла ставится свобода, у Толстого она во многом находится в зависимости от высшего и все определяющего начала. В заключение было подчеркнуто, что для нас особенно важно то, что оба мыслителя – и знаменитый философ, и великий писатель – были озабочены проблемой обоснования морали, стремились к тому, чтобы в мире был мир и отсутствовало насилие⁷. Их наследие помогает нам и сегодня – учит, как стать человеком.

Затем на конференции выступили: Теодор Мюнц («Является ли вещь-в-себе абсолютно непостижимой? Существует ли вообще кантовская вещь-в-себе?»), автор перевода «Критики чистого разума» на словацкий язык; Любомир Белас («Культурный мир Канта и история»); Евген Андреански («Кант и проблема коммуникации»); Марек Стахонь («Социальный трансцендентализм Канта»); Сандра Закутна («Философия истории Канта в контексте шотландского просвещения»); Петер Кислан («Учение Канта о космополитическом законе и современность»); Ондрей Мархевски («Кант и философия права Б.Н. Чичерина»).

По итогам конференции издан сборник статей, в котором опубликованы также доклады ученых-кантоведов из Германии: проф. Бернда Дёрфлингера из Трира («Кант и конец исторических религий»); доктора Маргит Руффинг из Майнца («Свобода в осуществлении долга»). Опубликованы доклады российских участников: С.А. Нижникова⁸ и Л.Е. Моториной («Кантовский антропологический вопрос и принцип синергии в русской философии»).

В статье Л.Е. Моториной⁹ отмечается, что кризис современной культуры, стремительное развитие гуманитарных технологий, содержанием которых является радикальное изменение не только сознания, но и телесности человека, вновь актуализируют антропологическую проблематику. Вместе с тем антропологическая парадигма, доминирующая в культуре XX века, начинает уступать место постантропологической парадигме, в рамках которой происходит осмысление нового статуса человека, невозможность его тотального господства над сущим. Постантропологическая парадигма направлена на преодоление противопоставления субъекта и объекта, человека и культуры, человека и общества, человека и природы. Она открывает путь к экологическому измерению человеческого бытия, восстановлению его *целостности*, гармоничных отношений с самим собой, с другими людьми, с миром. Человек больше не может существовать вне мира в качестве его преобразователя (господина) и пользователя. Он должен вернуться в мир, согласуя свои действия с законами природы, обретая новый дом.

Автор указывает, что, формулируя антропологический вопрос: «Что такое человек?», И. Кант предвосхитил современный антропологический кризис, видя перспективы человека в его связи с вечностью (Вселенной). Кант понимал человека как существо, принадлежащее одновременно двум мирам: природной необходимости и нравственной свободе. Общий смысл кантовского антропологического вопроса заключается в том, что человек должен сам постичь тайну своего существования. По Канту важно понять как то, что природа делает из человека, так и то, что он может и должен из себя сделать сам как свободное

нравственное существо. Надо заметить, что современная постантропологическая парадигма по сути близка метаантропологической парадигме русской религиозной философии. В ней никогда не пытались выделить учение о человеке в отдельную область, хотя проблема человека всегда была главной.

Стоит также отметить тот факт, что ни одно научное мероприятие на философском факультете Прешовского университета не обходится без реального участия студентов и аспирантов, когда они выступают с докладами и сообщениями. Вместе с тем научные исследования доц. Л. Беласа, студентов и аспирантов философского факультета Прешовского университета были опубликованы в России, так как они принимали участие в международной Интернет-конференции «Философские, научные и духовно-нравственные проблемы глобализации»¹⁰.

В осеннем семестре 2010 г. на каф. истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов под руководством проф. С.А. Нижникова проходил стажировку аспирант из Словакии Ондрей Мархевски (Институт философии и этики, факультет искусства Прешовского университета). В период стажировки Ондрей Мархевски сосредоточился на сборе необходимых первоисточников, важных для написания диссертации, которую он планирует завершить и представить по месту учебы. Он также эффективно использовал возможности консультирования по теме диссертационного исследования с учеными московских университетов, прослушал курс по истории русской философии и подготовил к публикации две статьи на русском языке. Тема его диссертационного исследования – «Философия права Н.Б. Чичерина». Его интересует также идеология народничества в России XIX века.

Как мы видим, творческие контакты российских и словацких ученых имеют не только теоретическое, но и практическое измерение. Прешовский университет в целом имеет большую заинтересованность в установлении контактов и научных связей с российскими вузами. Словацкие ученые имеют давние связи с российскими коллегами, ведущими историками философии ИФ РАН – М.Н. Громовым, П.П. Гайдено, Н.В. Мотрошиловой и др., знакомы с осуществляющимися в нашей стране исследованиями. Словакия издавна тяготела к России, наши культурные контакты многообразны, остается только пожелать российским ученым активнее участвовать в развитии этих связей.

Примечания

¹ Мотрошилова Н. В. Вл. Соловьёв и поиск новых парадигм в западной философии последней четверти XIX в. // История философии. М., 2001. С. 87.

² L'ubomír Belás. Dejiny a politika. (AFPh UP 145/227) Filozofická fakulta v Prešove. Prešovská univerzita. Prešov, 2010.

³ L'ubomír Belás. Machiavelli Dnes (Politický, komunikatívny a sociálno-etický rozmer diela). (AFPh UP 181/263) Filozofická fakulta v Prešove. Prešovská univerzita. Prešov, 2010.

⁴ В рамках грантового проекта «VEGA 1/0027/10 Философское наследие И. Канта и современность III (руководитель Л. Белас).

⁵ L'ubomír Belás. Kantova filozofia v kontexte teórie historicko-filozofického procesu. (AFPh UP 278/360) Filozofická fakulta v Prešove. Prešovská univerzita. Prešov, 2010.

⁶ У Толстого (1904–1910). Яснополянные записки Д.П. Маковицкого. Кн. I. М., 1979. С. 93.

⁷ Об актуальности сегодня кантового проекта *К вечному миру* см. в статье: Белас Л., Беласова Л. К проблематике мультикультурализма в контексте философии истории Канта // Вестник РУДН. Серия Философия. 2010. №2.

⁸ Нижников С.А. Лев Толстой и Иммануил Кант о вере, религии и нравственности // 7. Kantovský vedecký zborník 43 (AFPh UP 296/378). Filozofická fakulta v Prešove. Prešovská univerzita. Prešov, 2010. С. 125–136.

⁹ Моторина Л.Е. Кантовский антропологический вопрос и принцип синергии в русской философии // 7. Kantovský vedecký zborník 43 (AFPh UP 296/378), Prešov, 2010. С. 149–160.

¹⁰ Опубликовано в: Материалы Международной научно-практической интернет-конференции / под ред. Л.Е. Моториной. М.: ООО «Широкий взгляд», 2009.

НАШИ АВТОРЫ

- Ермичев**
Александр Александрович
д-р филос. наук, профессор кафедры философии
Российской гуманитарной христианской академии,
г. Санкт-Петербург,
тел.: (812) 314-35-21
- Межуев**
Борис Вадимович
канд. филос. наук, доцент кафедры истории
русской философии МГУ им. М.В. Ломоносова,
г. Москва,
e-mail: borismezhujev@yandex.ru
- Шапошников**
Владислав Алексеевич
канд. филос. наук, доцент кафедры философии
и естественных факультетов МГУ
имени М.В. Ломоносова, г. Москва,
e-mail: vlad-shap@rambler.ru
- Buller Andreas**
д-р философии, Германия,
e-mail: andreas.buller@googlemail.com
- Коротков**
Вадим Евгеньевич
канд. филос. наук, доцент кафедры философии
Ставропольского государственного университета,
e-mail: vadimkorotk@yandex.ru
- Скороходова**
Татьяна Григорьевна
д-р филос. наук, канд. ист. наук, профессор ка-
федры социологии и теории социальной работы
Пензенского государственного педагогического
университета им. В.Г. Белинского,
e-mail: skorokhod71@mail.ru
- Максимов**
Михаил Викторович
д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой
философии Ивановского государственного
энергетического университета, руководитель
Соловьёвского семинара, гл. редактор журнала
«Соловьёвские исследования»,
e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
- Дзугева**
Наталья Васильевна
д-р филол. наук, доцент, профессор кафедры
теории литературы и русской литературы XX века
Ивановского государственного университета,
e-mail: starova@bk.ru

-
- Федотова**
Светлана Владимировна
канд. филол. наук, доцент, докторант кафедры истории русской литературы Тамбовского государственного университета им. Г.Р.Державина,
e-mail: lucia-th@yandex.ru
- Баранова**
Елена Павловна
аспирант кафедры теории литературы и русской литературы XX века Ивановского государственного университета,
e-mail: baranova-elle@mail.ru
- Котрелев**
Николай Всеволодович
ст. научный сотрудник Отдела «Литературное наследство» Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, г. Москва,
e-mail: kotrelev-n-v@yandex.ru
- Евлампиев**
Игорь Иванович
д-р филос. наук, профессор кафедры истории философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета,
e-mail: yevlampiev@mail.ru
- Нижников**
Сергей Анатольевич
д-р филос. наук, профессор кафедры истории философии Российского университета дружбы народов, г. Москва,
e-mail: nizhnikovs@mail.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»), для зарубежных подписчиков – в каталогах ЗАО «МК-Периодика» («МК-Periodica»).

Индекс для подписчиков в Каталоге Агентства «Роспечать» – 37240.

Копию квитанции необходимо выслать по адресу редколлегии: 153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии, Максимова М.В., или по e-mail: maximov@philosophy.ispu.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 ученой степени 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».

Стоимость публикации 150 руб. за 1 страницу. Оплата производится после получения автором сообщения о принятии статьи в печать. Аспиранты публикуются на бесплатной основе.

Аспиранты, магистранты и студенты предоставляют на присылаемые статьи отзыв научного руководителя.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ, ПУБЛИКУЕМЫХ В ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

1. Объем статьи – до 1 п.л., обзоры и рецензии – до 0,5 п.л. Текст подается на электронном носителе в редакторе WORD с распечаткой либо по электронной почте maximov@philosophy.ispu.ru Шрифт Times New Roman, кегль 11, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см, нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см, высота – 23,5 см. Сноски: в конце статьи, выполняются вручную (без применения автоматической расстановки сносок), заголовок – «Примечания», шрифт Times New Roman, кегль 9. Кавычки по всему тексту *только угловые*. Автоматический перенос слов включён. Межстрочный интервал по всему тексту – одинарный. Отступ абзаца – 1 см;

2. Файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора.
3. Структура текста статьи должна быть следующей:
 - ФИО автора/авторов (инициалы ставятся перед фамилией) – в правом верхнем углу прописными (заглавными) полужирными буквами без указания степени и звания, кегль 11, интервал 1.0;
 - полное название организации и город – через 1.0 интервал, строчными буквами, кегль 9;
 - название статьи – через 1.0 интервал, посередине строки, прописными (заглавными) буквами, полужирный шрифт, кегль 11, интервал 1.0, перенос запрещен;
 - аннотация на русском языке – через 1.0 интервал, не более 6 строк, кегль 9, курсив;
 - аннотация на английском языке – через 1.0 интервал, кегль 9, курсив;
 - ключевые слова на русском и английском языках – через 1.0 интервал, кегль 9, курсив;
 - текст статьи – через 1.0 интервал, кегль 11, интервал 1.0;
 - примечания – через 1.0 интервал, кегль 9.
4. Отдельным файлом представляется авторская справка по следующей форме:
 - ФИО 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.

В случае отклонения материалов рукописи не возвращаются.

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
Вып. 1 (29) 2011

Редактор С.М. Коткова
Компьютерная верстка и макетирование
Н.В. Королева

Обложка А. Лебедев

Подписано в печать 15.03.2011. Формат 70x100 1/16.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 13,01. Уч.-изд. л. 13,9.
Тираж 350 экз. Заказ №

ГОУВПО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39.