

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOV'EV STUDIES

Выпуск 4 (32) 2011

Issue 4(32) 2011

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)
Р. Гольдт, д-р философии (Германия)
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)
Э. Ван дер Зверде, д-р философии (Нидерланды)
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. Маршадьё (Франция)
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 (г. Москва)
С.Б. Роцинский, д-р филос. наук (г. Москва)
В.В. Сербиненко, д-р филос. наук (г. Москва)
О. Смит, д-р философии (Великобритания)

Адрес редакции:

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

Тел. (4932): 26-97-70, 26-97-75; факс (4932) 26-97-96

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

<http://www.solovyov-seminar.ispu.ru>

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

Предоставляется информация об опубликованных статьях в систему РИНЦ согласно договору № 29-05/08 от 20 мая 2008 г. с ООО «Научная электронная библиотека».

- © М.В. Максимов, составление, 2011
- © Авторы статей, 2011
- © Ивановский государственный энергетический университет, 2011

СОДЕРЖАНИЕ

2011 ГОД – ГОД РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ И РУССКОГО ЯЗЫКА В ИТАЛИИ И ГОД ИТАЛЬЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ИТАЛЬЯНСКОГО ЯЗЫКА В РОССИИ

Российская философия на рубеже XX и XXI веков: взгляд из Италии.....	5
Столович Л.Н. Аксиологические течения в современной русской философии.....	7
Майнарди А. Образы постмодернистской рациональности в современной русской мысли. Взгляд извне.....	27
Стейла Д. Идея «русской философии» как элемент коллективной идентичности. Исторический очерк.....	41
Евлампиев И.И. «Западническая» традиция в русской философии рубежа XX–XXI веков.....	55
Белов В.Н. Современная религиозная философия в России.....	71
Колычев П.М. Онтология в современной России.....	85

РУССКАЯ ИСТОРИОСОФИЯ

Скороходова С.И. «Письма из Риги» в историософии Ю.Ф. Самарина.....	101
Роцинский С.Б. «Нигилисты и западники требуют окончательной плети».....	113

ФИЛОСОФИЯ, РЕЛИГИЯ, ЦЕРКОВЬ

Marchadier В. L'Idée de développement dogmatique de l'Eglise chez John Henry Newman et Vladimir Soloviev.....	125
---	-----

ФИЛОСОФИЯ И ЛИТЕРАТУРА

Полякова И.А. Философская биография: Владимир Соловьёв и Владимир Эрн как новаторы жанра.....	146
Крохина Н.П. О драме софийных тем и смыслов в русской литературе XIX века.....	157
Федотова С.В. Софийная анамнестология Вячеслава Иванова.....	170
НАШИ АВТОРЫ	177
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	179
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	181
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ	181

CONTENT

2011 – YEAR OF RUSSIAN CULTURE AND THE RUSSIAN LANGUAGE IN ITALY AND YEAR OF ITALIAN CULTURE AND THE ITALIAN LANGUAGE IN RUSSIA

Russian philosophy at the turn of the XX and XXI centuries:	
view from Italy.....	5
Stolovich L.N. Axiological currents in modern Russian philosophy.....	7
Mainardi A. Forms of postmodernist rationality in Russian contemporary thoughts. A look from outside.....	27
Steila D. Idea of «Russian philosophy» as element of collective identity. Historical essay.....	41
Evlampiev I.I. Tradition of westernism in Russian philosophy at the turn of XX and XXI centuries.....	55
Belov V.N. Modern religion philosophy in Russia.....	71
Kolychev P.M. Ontology in modern Russia.....	85

RUSSIAN HISTORYOSOPHY

Skorohodova S.I. «Letters from Riga» in history of philosophy of Yu.F. Samarin.....	101
Rotsinsky S.B. «Nihilists and westerners requiring final scourge».....	113

PHILOSOPHY, RELIGION, CHURCH

Marshad’ev B. Idea of the dogmatic development of church in John Henry Newman and Vladimir Soloviev’s theories.....	125
---	-----

PHILOSOPHY AND LITERATURE

Polyakova I.A. Philosophical biography: Vladimir Solovyev and Vladimir Ern as pioneers of the genre.....	146
Krokhina N.P. On the drama of sophian issues and meanings in Russian literature of the XIX century.....	157
Fedotova S.V. Vyacheslav Ivanov’s sophian anamneseology.....	170
OUR AUTHORS.....	177
ON «The Solovyov Research» JOURNAL.....	179
ON SUBSCRIPTION TO «The Solovyov Research» JOURNAL.....	181
INFORMATION FOR AUTHORS.....	181

2011 ГОД – ГОД РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ И РУССКОГО ЯЗЫКА В ИТАЛИИ И ГОД ИТАЛЬЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ИТАЛЬЯНСКОГО ЯЗЫКА В РОССИИ

РОССИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ НА РУБЕЖЕ XX И XXI ВЕКОВ: ВЗГЛЯД ИЗ ИТАЛИИ

(Международная конференция «Другой взгляд на современность.
Русская философия сегодня», г. Генуя, Италия, 19 мая 2011 г.)

Между Италией и Россией давно существуют тесные культурные связи, взаимный интерес к истории и культуре был всегда. В 90-е годы эти связи несколько ослабли в силу объективных трудностей, которые переживала Россия. Однако сейчас можно говорить о возрождении и развитии прежних традиций культурного взаимодействия. 2011 год – год итальянской культуры в России и русской культуры в Италии – стал хорошим поводом для активизации взаимодействия российских и итальянских политиков, ученых, деятелей культуры.

Одним из заметных событий в рамках расширяющегося культурного сотрудничества Италии и России стала конференция «Другой взгляд на современность. Русская философия сегодня», проходившая 19 мая 2011 года в г. Генуя и собравшая большую аудиторию участников (более 200 присутствующих). Российская философия не очень хорошо известна в Западной Европе, тем не менее в последнее время интерес к ней растет, и это в первую очередь относится к философии последних десятилетий. В условиях общего кризиса культуры, нарастающего во всех цивилизованных странах, философы оказываются людьми, которые наиболее точно фиксируют причины этого кризиса и могут предложить меры для его разрешения. В этом смысле размышления российских философов конца XX – начала XXI века актуальны не только для России, но и для всех, кто задумывается над этими проблемами. Западные мыслители видят очевидное созвучие мыслей, высказываемых российскими философами, и своих собственных представлений о путях развития современного общества. Прошедшая конференция имела главной целью познакомить интеллектуальную общественность Италии с основными направлениями развития российской философии, а также способствовать популяризации идей русских философов.

Инициатива проведения конференции и главная роль в ее организации принадлежали Пьеро Анджело Вассалло, председателю Лигурийского отделения Союза свободных писателей Италии, профессору современной философии в Теологическом университете Северной Италии, журналисту, автору множества книг по различным проблемам итальянской философии, и Алессии Даньино, доценту русского языка и культуры в Генуэзском лингвистическом лицее Grazia Deledda и члену туринаского университетского центра по изучению русской философии (в этом центре идет работа над переводами сочинений русских философов на итальянский язык – уже изданы переводы трудов М. Мамардашвили и Л. Шестова, готовится издание работ Н. Лосского). В Туринском университете исследование русской философии давно стало традицией, начало ей положил известный итальянский философ Луиджи Парейзон, прославившийся своими оригинальными интерпретациями философских идей Ф. Достоевского. Эту традицию сохра-

няют и развивают профессора Джузеппе Риконда, Энцо Рандоне, Роберто Салицони, Даниэла Стейла, которые присутствовали на конференции. Нужно отметить участие в конференции представителя Экуменического общества г. Бозе – философа и русиста о. Адальберто Майнарди. Кроме того, на конференцию приехали представители нескольких центров из городов Северной и Центральной Италии (Удине, Парма, Милан, Флоренция, Рим), осуществляющих обучение студентов русскому языку и русской культуре.

Замысел конференции удалось реализовать благодаря финансовой поддержке проф. Франческо Меркаданте, национального председателя Союза свободных писателей Италии и проф. философии права в Римском университете La Sapienza, а также благодаря организационной и административной поддержке города Генуи, области Лигурия, Университета Генуи, Философского фонда Augusto del Noce, Миланского Центра развития итальяно-российских отношений, Объединенной федерации итальянских писателей.

Отдельно нужно сказать о большой роли в организации конференции представителей Генуэзского университета. Большую работу при подготовке конференции проделали проф. Лаура Салмон (глава Института иностранных языков при Генуэзском университете) и её студенты, которые приняли участие в переводах сложных философских текстов. Весьма существенной была помощь проф. Микеле Марсонета, директора департамента философских наук и проректора по международным отношениям Генуэзского университета, который поддержал инициативу проведения конференции и убедил Министерство иностранных дел включить ее в программу Года российско-итальянской дружбы и тем самым придать ей первостепенное значение в рамках процесса сближения двух стран.

Открыли конференцию ее главные организаторы, проф. Пьеро Вассалло и доц. Алессия Даньино. Затем с приветственным словом к участникам конференции обратились доц. Андреа Раниери, глава департамента по культуре г. Генуи, доц. Пьер Анджело Берланджиери, глава департамента по культуре и туризму Лигурии, и проф. Микеле Марсонет. Далее с докладами выступили Симона Мерло (Университет области Вале-д'Аоста), Даниэла Стейла (Туринский университет), Игорь Евлампиев (С.-Петербургский университет), Адальберто Майнарди (Монастырь г. Бозе), Владимир Белов (Саратовский университет), Джузеппе Риконда (Туринский университет), Петр Колычев (С.-Петербургский университет информационных технологий, механики и оптики), Сергей Хоружий (Российская Академия наук), проф. Леонид Столович (Тартуский университет). Председательствовали на заседаниях конференции Эдвард Свидерский (Фрибургский университет, Швейцария) и Лаура Салмон (Генуэзский университет). Большая часть докладов была посвящена анализу различных направлений в современной российской философии, в докладе проф. Джузеппе Риконды было обращено внимание на современное значение философских идей Николая Бердяева, проф. Сергей Хоружий в своем докладе охарактеризовал истоки и современное состояние развиваемого им философского направления – синергичной антропологии. С заключительным словом выступил проф. Роберто Салицони (Туринский университет), который, подводя итог дискуссиям, высказал убеждение в необходимости новых контактов между итальянскими и российскими философами.

Алессия Даньино

УДК 124.5(470+571)
ББК 87.3:87.217(2)

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕЧЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Л.Н. СТОЛОВИЧ

Институт философии и семиотики Тартуского университета, г. Тарту, Эстония

E-mail: stol@ut.ee

Дается обзор аксиологических проблем, обсуждаемых в современной русской философии. Отмечается, что, наряду с признанием существования общечеловеческих ценностей, имеются воззрения, их отвергающие и утверждающие правомерность двойных стандартов в оценке общественно-политических событий. Рассматриваются «конструктивная аксиология» Н.С. Розова, признающая «общеизвестные ценности», и «персоналистическая теория ценностей» В.К. Шохина, согласно которой ценности укоренены только «в личном субъективном бытии». Анализируется концепция «экзистенциальной аксиологии» Л.В. Баевой, признающей как «индивидуальную ценность», так и ценность как «надиндивидуальный, сверхличностный феномен». Анализируется книга Л.А. Микешиной «Эпистемология ценностей», детально раскрывающая ценностные составляющие самого процесса познания. Основное внимание уделяется концепции ценности, которая трактует объективность ценностей как социокультурную реальность (Г.Г. Шпет, А.Ф. Лосев, М.М. Бахтин, Л.Н. Столович, Ю.Б. Борев и др.). Утверждается, что такое понимание онтологии ценностей позволяет исследовать как объективный, так и субъективный полюса ценностного отношения, представить системно классификацию ценностей по различным параметрам, теоретически обосновать понятие «общечеловеческая ценность».

Ключевые слова: русская философия, аксиология, ценность, общечеловеческие ценности, эпистемология, онтология, социокультурная реальность, аксиосфера.

AXIOLOGICAL CURRENTS IN MODERN RUSSIAN PHILOSOPHY

L.N. STOLOVICH

Institute of philosophy and semiotics of Tartu University, Tartu, Estonia

E-mail: stol@ut.ee

The article considers the review of axiological problems discussed in modern Russian philosophy. Alongside with the recognition of universal values, there are views, which reject the latter and assert the legitimacy of double standards in the appraisal of socio-political events. The article discusses «Constructive axiology» (N.S. Rozov), which accepts «generally recognized values», and «Personalist theory of values» (V. K. Shokhin), according to which values are rooted only in «subjective personal experience». The article also dwells on the «Existential axiology» (L.V. Baeva), which distinguishes between «personal values», and values as a «supra-individual, supra-personal phenomenon». The author analyzes the L.A. Mikesheina's book «Epistemology of values» where valuable components of the process of knowing itself are shown in detail. The article pays great attention to the concept of value, which treats the objectivity of values as socio-cultural reality (G.G. Shpet, A.F. Losev, M.M. Bakhtin, L.N. Stolovich, Ju.B. Borev, etc.). Such understanding of the ontology of values allows to assess both the objective and the subjective poles of value-relation, to represent systematically the classification of values according to various criterias, and to lay the theoretical foundation for the concept of «universal value».

Key words: Russian philosophy, axiology, value, universal values, epistemology, ontology, socio-cultural reality, axiosphere.

Начавшиеся в 1985 г. перестройка и распад Советского Союза на составляющие его союзные республики стали коренным переломом и в развитии философской мысли в России. Советская философия преобразовывалась в постсоветскую. Осуществляемая «сверху» так называемая перестройка была попыткой реформировать официальную марксистско-ленинскую идеологию для перехода от «реального социализма» к социализму с «человеческим лицом» (скептики, правда, сомневались, может ли у крокодила быть «человеческое лицо»). Но у «прорабов перестройки» оказались другие планы, которые были не очень ясны им самим. Они были единодушны в том, что нужно разрушить социалистическо-номенклатурный «мир насилия», но что должно быть «затем», им было неведомо. После распада СССР возникла надежда на построение капитализма с «человеческим лицом». Но лицо у него оказалось опять «номенклатурное», как и в старые недобрые времена. Россия, наподобие ее былинных героев, оказалась на распутье, потрясенная контрастом сверхбогатых людей и еще более обнищавшего народа, финансовыми проблемами, ставящими действительно *великую* (не только по территории, но и по созданной ею культуре, по богатству природными ископаемыми и интеллектуальному потенциалу) страну на край пропасти.

Еще Гегель знал, что «сова Минервы вылетает в сумерки». «Когда страна на краю пропасти, начинается звездный час философии», – сказал *В.А. Лекторский*, выступая на пленарном заседании Первого Российского философского конгресса в июне 1997 г. И действительно, можно подвергать сомнению многое из того, что возникло в ходе преобразований второй половины 80-х годов, но несомненно, что такого потока разнообразной философской литературы в России еще никогда не было. Притом эта литература не залеживалась на прилавках и по популярности соперничала с детективами и эротикой. Массовое приобщение к философии, хотя и в рамках «марксистско-ленинской философии», дало свои неожиданные плоды. Хотя это принудительное приобщение часто приводило к примитивному представлению о философии, но оно же, особенно при содействии умных и честных преподавателей (а их было немало!), пробуждало действительный интерес к философии в ее современных многообразных проявлениях.

В стране вместо монополии ленинской версии марксизма как идеологии КПСС стали реальностью плюрализм и полная свобода философской мысли. Это не могло остаться незамеченным международным философским сообществом – в 1993 г. впервые в России в Москве состоялся XIX Всемирный философский конгресс под девизом «Человечество на переломном этапе: философские перспективы».

На основе изучения открывшихся духовных богатств русской философской мысли и зарубежной философии, в попытке теоретически осмыслить прошлую и нынешнюю реальность возникли различные течения современной русской философии, в зависимости от ориентации на какое-либо философское направление в широком диапазоне от марксизма до феноменологии и теологии. Исследование их не входит в задачу настоящей статьи. Предметом ее является разработка аксиологических проблем, осуществляемая в различных философских парадигмах.

**Провозглашение «приоритета общечеловеческих ценностей»
и его противники**

Перестроечные процессы привели, говоря словами Ницше, к «переоценке ценностей». Последний генеральный секретарь ЦК КПСС и президент СССР *М.С. Горбачев* провозгласил приоритет общечеловеческих ценностей по отношению к ценностям классовым, опираясь на авторитет Ленина, который в работе «Проект программы нашей партии» писал в 1899 г. о том, что «с точки зрения основных идей марксизма интересы общественного развития выше интересов пролетариата»¹.

Однако с позиции классического марксизма, а тем более ленинизма, ценностные представления не могут не быть классовыми и «партийными». Они могут претендовать на общечеловеческую значимость, только выражая интересы «прогрессивных» классов, а в полной мере – только в построенном в ходе классовой борьбы и диктатуры пролетариата бесклассовом коммунистическом обществе. В системе марксистско-ленинской философии до так называемой «оттепели» конца 50-х – начала 60-х годов XX в. (так образно именовалась первая попытка выйти из тоталитарного режима сталинского типа, связанная с утверждением, пусть во многом словесным, принципов гуманизма и свободы личности) категория «ценность» вообще не рассматривалась. В справочных изданиях начала 60-х годов аксиология определялась как отрасль буржуазной философии, а усилия тех советских философов, которые осмеливались переходить границу этой области, квалифицировались как «неокантианская ревизия марксизма».

Утверждение Горбачева о приоритете общечеловеческих ценностей по отношению к ценностям классовым было, по сути дела, легализацией тех тенденций по реабилитации понятия «ценность», которые, преодолевая сопротивление официальной идеологии, стали проявляться в советской философии с 60-х годов. В 1960 г. в издательстве Ленинградского университета вышла книга *Василия Петровича Тугаринова* (1898–1978) «О ценностях жизни и культуры», автор которой с простодушной мудростью мальчика из сказки Андерсена «Гольфый король» заявил: «А ценности-то существуют!»². Состоявшийся в 1965 г. в Тбилиси симпозиум по проблеме ценностей в марксистско-ленинской философии в ходе свободной дискуссии утвердил статус теории ценностей в самой марксистской философии, очищенной от вульгаризаторских и догматических наслоений.

Легализации теории ценности в философии предшествовало начало большой дискуссии в эстетике, широко развернувшейся на страницах печати и в различных аудиториях с 1956 года. В ходе этой дискуссии сторонники гуманистической трактовки эстетического отношения начали широко использовать понятие ценности, подчеркивая общечеловеческий характер эстетической ценности и важность категории ценности для разработки проблем эстетики, возродившейся в Советском Союзе в середине 50-х годов³.

Но даже санкционирование «сверху» приоритета общечеловеческих ценностей в ситуации идеологического плюрализма не привело к какому-либо единомыслию в этом вопросе, тем более что новые сторонники «старого коммунизма» исполнились ненавистью к Горбачеву как «разрушителю», в их глазах, соци-

алистической державы. Вот мнение лидера Коммунистической Партии Российской Федерации (КПРФ), имеющего степень доктора философских наук, Г.А. Зюганова: «“Цивилизованное человечество”, “международное сообщество” и прочие благоглупости – это сегодня не более чем псевдоним империализма, возглавляемого Соединенными Штатами, <...> а “двойные стандарты” – это и есть конкретно-исторический, социальный и классовый подход, без которого политика превращается в бессистемную трепологию об “общечеловеческих ценностях”, в самую гнусную горбачевщину»⁴.

По мере разочарования в результатах «перестройки», которая провозгласила приоритет общечеловеческих ценностей над классовыми, все чаще и громче звучат голоса, отрицающие существование общечеловеческих ценностей. С шельмованием общечеловеческих ценностей выступает широкий фронт идеологов: эпигоны марксизма-ленинизма, современные евразийцы, фатально раскалывающие человечество на евразийцев и «атлантистов», сторонники империи, ностальгирующие по «Третьему Райху» или грезящие о «Пятой Империи» в России, религиозные экстремисты разных конфессий и националисты различных наций. И дело не только в идеологических отрицаниях. Такое отрицание общечеловеческих ценностей утверждает правомерность нравственных и политических двойных, тройных и т. п. стандартов в оценке общественно-политических событий и практических действий, направленных на разрушение единства всего человечества.

Марксизм и проблема ценностей

Хотя отрицание общечеловеческих ценностей напоминает официальную идеологию руководства Коммунистической партии СССР и исповедуемый ею вульгаризованный марксизм, воззрения основоположников марксизма, особенно в первоначальный период их деятельности, на проблему ценности были не столь примитивными, как у партийных идеологов, исповедующих «марксизм-ленинизм»⁵. Помимо этого, для понимания проблемы ценности в марксизме нужно иметь в виду различные интерпретации самого марксизма, имевшего много версий, в том числе и в философском аспекте. С нашей точки зрения, в самом марксизме существовали две тенденции: *гуманистическая*, особенно ярко проявившаяся в ранних трудах его основоположника, предполагающая признание общечеловеческих ценностей, и *тоталитарная*, с ее приоритетом классового интереса над общечеловеческими интересами и ценностями, которые объявлялись иллюзорными, «буржуазными» или «мелкобуржуазными».

Эти две тенденции обнаруживаются и в высказываниях современных теоретиков, считающих себя марксистами. Так, выдающийся специалист по эстетике и культурологии М.С. Каган (1921–2006), считавший себя сторонником творческого марксизма, полагал, что различного рода социально-экономические, научно-технические, экологические, военные, международно-правовые процессы современного развития впервые в истории придали «понятию «человечество» абсолютно реальное содержание», что на языке аксиологии «означает обретение понятием «общечеловеческие ценности» реального содержания»⁶.

Как отмечалось выше, философская теория ценности в Советском Союзе возродилась в 60-е годы. Следует вспомнить книгу О.Г. Дробницкого «Мир оживших предметов. Проблема ценности и марксистская философия»⁷. В 1970 г. в издательстве Московского университета вышла книга А.А. Ивина «Основания логики оценок», в которой автор стремился «показать ошибочность мнения, что рассуждения о ценностях выходят за рамки рациональных рассуждений и являются алогичными или иррациональными», притом что «многие виды оценок стоят вне категории истины»⁸. Зарождающаяся в 60-х годах советская социология также начинает уделять внимание ценностным ориентациям личности.

Взгляды советских философов на проблему ценности не были едиными. Они варьировались в диапазоне от натуралистических представлений, согласно которым ценностью обладает сам предмет оценки, до характеристики ценности как субъективно-объективного феномена. Но эта дискуссия проходила в рамках марксистской философии, которую диспутанты трактовали подчас различным образом. Однако сама дискуссия была возможна, поскольку теоретико-ценностная проблема однозначного решения в марксизме не имела, хотя блюстители идеологических основ «марксизма-ленинизма» продолжали рассматривать саму ценностную проблематику как изначально «буржуазную», а само слово «аксиология» еще долгое время оставалось под подозрением. Не случайно и то, что первоначальное развитие теоретико-ценностные концепции получили в рамках эстетики, в области которой официально допускались споры и дискуссии, правда, по самым абстрактным вопросам. В этот период речь уже шла о «нравственных (моральных) ценностях», но основательная теоретическая их разработка была возможна только в историко-философском плане (например, изучение этических воззрений Канта), ибо непозволительно было преступать за границы «Морального кодекса строителя коммунизма».

В конце 80-х годов и в постсоветское время были сняты ограничения в исследовании проблемы ценности. Количество литературы, посвященной этой проблеме, росло лавинообразно, хотя ее качество не всегда было на должном уровне философской культуры. Ценность рассматривалась в различных аспектах, как в философско-историческом⁹, так и в теоретическом. Благодаря снятию запретов, открывшемуся доступу к зарубежной литературе, изданию ее на русском языке, появившейся возможности участия в международных конгрессах, конференциях и симпозиумах, Россия была приобщена к мировому процессу развития аксиологии.

Не претендуя на полноту описания существующей в современной России аксиологической литературы, обратим внимание лишь на некоторые труды.

**«Конструктивная аксиология»
и «персоналистическая теория ценностей»**

В книге «Ценности в проблемном мире: философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии», изданной в Новосибирске в 1998 г., Н.С. Розов выдвинул и разработал, в основном на этико-правовом материале, достойную внимания концепцию ценностного сознания. С его точки зре-

ния, ценностное сознание – новая форма мировоззрения, *ценностная*, которая, рождаясь из «либерально-демократической идеологии», потесняет и начинает доминировать над исторически предшествующими ей формами мировоззрения – *мифологической, религиозной и идеологической*. Ценностное сознание, по его убеждению, неслучайно возникает «в современную эпоху действительной мировой интеграции, настоятельно требующую новых глобальных ценностных ориентиров»¹⁰. Само же «ценностное сознание твердо стоит на страже общезначимых ценностей». «Это и позволяет говорить о ценностном сознании как о глобальной этике новой исторической эпохи»¹¹.

Однако существует концепция, не подвергающая сомнению универсальность ценностного сознания, но сводящая мир ценностей лишь к «персональным ценностям». В своей книге «Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль» (Москва, 2006) В.К. Шохин стремится обосновать «персоналистическую теорию ценностей», «персоналистическую аксиологию». Согласно его концепции, ценности укоренены только «в личностном субъективном бытии»¹² и характеризуют «глубинный уровень значимостей-для-кого-то»¹³. Таким образом трактуемые ценности представляют собой «глубинные уровни индивидуальных значимостей, носящие отнюдь не универсальный, но сингулярный характер». Справедливо считая, что не все *оценочные суждения ценностны* (это положение обосновывается и в упомянутой выше книге М.С. Кагана «Философская теория ценности»), В.К. Шохин сам критерий ценности, на наш взгляд, трактует односторонне, претендуя на переворот в аксиологии, считая, что до сих пор существующее использование слова «ценность» ошибочно, поскольку оно выходит за пределы «персоналистических ценностей».

Нет сомнения в существовании индивидуальных (или, если угодно, персональных) ценностей, имеющих значимость для субъекта-личности. Однако сводить весь мир ценностей только к ценностям этого типа, а единственно правильной полагать лишь «персоналистскую концепцию ценностей», на наш взгляд, теоретически неправомерно. Попытка В.К. Шохина историко-аксиологическим материалом подтвердить свою концепцию скорее убеждает в том, что «персоналистический аксиологический дискурс» не может представляться итогом развития мировой аксиологической мысли, в которой, как справедливо отмечает сам В.К. Шохин, доминирует характеристика «ценностей как универсальных, общечеловеческих (в прикладной аксиологии еще и социально-групповых) потребностей, интересов, желаний и приоритетов, исходных для любого целеполагания»¹⁴.

Опыт экзистенциальной аксиологии

Книга Л.В. Баевой «Ценностные основания индивидуального бытия. Опыт экзистенциальной аксиологии» (2003) также посвящена исследованию субъективной реальности как источника ценностного творчества, но в ней индивидуальные ценности не абсолютизируются. Автор книги не подвергает сомнению то, что «ценности как явление, имеющее общую значимость, могут быть результатом совокупной деятельности субъектов и выступать как надиндивидуальный, сверхличностный феномен», а также то, что «общезначимость делает индивиду-

альную ценность общественной»¹⁵. Вместе с тем индивидуальное существование рассматривается в книге как первичная сфера возникновения ценностей, основой которых является стремление обрести гармонию с миром, преодолеть онтологическую чуждость окружающему. Отнесение к ценности, понимаемое как духовно-волевой акт творчества смысла и значения, обусловленный личными переживаниями, в этой связи оказывается одной из возможностей индивида ввести внешний мир в свою сущность, с одной стороны, и выразить свою уникальность вовне, с другой.

Свою концепцию «экзистенциальной сущности ценности», «экзистенциальной аксиологии», Л.В. Баева пытается обосновать в книге «Информационная эпоха: метаморфозы классических ценностей» (Астрахань, 2008). В ней она стремится учесть существовавшие и существующие теории ценности, трактующие ее как объективные феномены, феномены субъективные или же объективно-субъективные. Экзистенциальный же подход к аксиологии, по мнению автора, – своего рода сочетание того значения, которое ценность имеет «для анализа индивидуального бытия личности, так и в изучении социальных процессов и изменений»¹⁶. Таким образом понимаемые ценности обладают различными аспектами исследования: *онтологическим, гносеологическим, антропологическим, праксеологическим, герменевтическим*. При этом проводится различие между *ценностью* как «объективным феноменом», «смыслозначимой целью существования» и субъективной *оценкой* как отношением, направленным «от личности к объекту». По определению Л.В. Баевой, «соединяя человека и мир узлами значимости, ценности преобразуют обе стороны этого отношения в направлении должного». Ценности определяются также как «особый вид информации, отражающий своеобразие субъекта и выражающий наиболее значимые стремления к самоусовершенствованию его качества»¹⁷.

Однако в книге Л.В. Баевой вопрос «Что такое ценность?» переходит в другой вопрос: «Что и как ценно?», рассмотрению которого посвящена большая часть книги. В этом плане на огромном историческом материале, хотя и конспективно, прослеживается видоизменение ценностных представлений (они именуются «ценностями») в эпоху перехода от того, что называется автором «классическими ценностями», к «неоклассическим ценностям» (последние подразделяются на «неклассическую и постклассическую традицию»). Л.В. Баева подробно описывает, как в разные эпохи трансформировались «ценности» духовного и телесного, «ценности» жизни и смерти, «ценности» свободы, «ценности» любви, «ценности» истины и знания, «ценности» рациональности, «ценности» традиций и инноваций, «ценности» игры. На материале отдельных конкретно-социологических исследований в заключительной главе речь идет о «ценностях» молодого поколения в Англии, России и Китае.

Однако правомерно ли определять в качестве «ценностей» меняющиеся *ценностные представления*? Если, как мы видим, для «экзистенциальной концепции ценности» *ценностные представления* о духовном, телесном, о свободе, об истине и т. п. и есть *ценностное качество* этих явлений, которое меняется в «эпоху перемен», то возникает опасность релятивизма. Дело обстоит не так просто, как может показаться на первый взгляд. Давно было известно: *Tempora*

mutantur, et nos mutamur in illis (Времена меняются и мы меняемся вместе с ними). Но меняются ли ценности?

В праве ли мы утверждать, что изменение *ценностных представлений* о свободе – это и есть изменение *ценности самой свободы, ее ценностного качества*? Казалось бы, какое различие этих двух суждений? Ведь и ценностные представления и сами ценности определяются через *значение* их для человека и общества. Да, но сами *значения* ценностных представлений и самих ценностей различны. В ценностных представлениях значения *субъективны* (они могут быть индивидуально-субъективными или же коллективно-субъективными, «партийными»), сами же ценности характеризуются *объективными* значениями. Каков критерий этой объективности? Он абстрактен и вполне конкретен – отношение к Человеку и Человечеству. По гениальной формуле поэта Андрея Вознесенского,

Все прогрессы –
 реакционны,
если рушится человек¹⁸.

Можно дискутировать, какое из многочисленных определений, например, свободы раскрывает ее сущность, которая обладает ценностным качеством. Возможно, что разные определения характеризуют разные грани этого многогранного явления, отличающего Человека от всех иных существ. Однако очевидно, что далеко не все *ценностные представления* о свободе, возникающие в различные времена, соответствуют действительно *ценностным качествам* Свободы, её *объективной* человеческой значимости. Ведь и сама свобода может трактоваться по-разному. Например, она может отождествляться со своеволием или же, по словам Михаила Жванецкого, напоминать «светофор, у которого горят три огня сразу». Следует ли так представляемую «свободу» считать ценностью в «неклассическую эпоху»? Следовательно, не всякие ценностные представления о свободе соответствуют ее имманентной ценности. А если она ей присуща, то будет ли она меняться по мере «переоценки ценностей»? Это не риторический вопрос. Но ответ на него должен быть теоретически обоснован.

Ценности в эпистемологии

Сказанное выше относится и к пониманию ценности истины. Ценность истины не самоочевидна. Например, исследователь теории ценности М.С. Каган полагает, что «истина в отличие от добра и красоты не является по своей природе *аксиологической категорией*». По убеждению М.С. Кагана, «истина может быть *носителем ценности*, но в отличие от добра и красоты она не является *самой ценностью*»¹⁹.

Решение проблемы отношения истины и ценности во многом зависит от трактовки самих категорий «истина» и «ценность» в парадигме той или иной философской концепции. Истина и ценность, разумеется, категории разного плана. Ставить знак равенства между ними, конечно, нельзя. Ценность не истина, так же как истина не ценность, ибо ценность определяется *человеческой значимостью*, а не просто соответствием сознания реальности или же реальности со-

знанию. Истина в гносеологическом аспекте не ценность, но ценностью является *истинное знание*, так как именно благодаря своей истинности оно обладает *человеческой значимостью*. Истина не ценность, но она *ценностна*. Выявление аксиологического аспекта истины-правды в познавательном значении предполагает исследование ценностных факторов самого познавательного процесса, его осуществления в различных формах познавательного сознания, прежде всего в науке, а также в философии и в искусстве, рассматриваемом в его познавательном значении (художественная правда). Ценностность истинного знания изучается также и как характеристика его *практического значения* для человека и общества в самых разнообразных отношениях – утилитарно-практическом, нравственно-практическом, воспитательно-социализирующем и т. п. При этом, рассматривая ценность истинного знания, следует иметь в виду, что сама эта ценность выступает как в общем виде (ценность как таковая), так и в различных модификациях ценностного отношения – познавательно-ценностного, нравственно-ценностного, эстетически-ценностного, социально-ценностного и т. п.²⁰.

Ценностному значению познания, знания и науки посвящено много трудов в позднесоветской и в постсоветской аксиологии²¹. Обстоятельное исследование аксиологических факторов в познавательной деятельности и ее результатах исторически и теоретически осуществлено Л.А. Микешиной в книге «Эпистемология ценностей». Заслуга исследователя состоит в том, что она детально показала ценностные составляющие самого процесса познания, начиная с предпосылочных функций ценностного сознания в науке. Аксиологический подход в эпистемологии дал возможность автору книги глубже осмыслить и оценить парадигму «познание как отражение». По ее словам, «познавательная деятельность не сводится к отражению, копированию, как это представляется наивному реализму при все еще господствующей у нас парадигме “познание есть отражение”»²². Л.А. Микешина выявила природу и формы ценностей таких базовых «неотражательных» фундаментальных операций познания, как репрезентация, категоризация, интерпретация и конвенция²³. Она, опираясь на богатый исторический материал теории познания и теории ценностей, показала, что «в знание входят ценности субъекта и общества»²⁴.

Такой подход обогащает понимание ценности истины не только как меры соответствия полученного знания объективной реальности. Он позволяет в истинном знании, знании естественно-научном, гуманитарном и социальном, видеть суммирование всех ценностных факторов, которые включены во все элементы познавательного процесса.

В книге «Эпистемология ценностей», которую было бы точнее назвать «Ценности в эпистемологии», рассматривается круг вопросов, связанных с тем, как «в реальном процессе познания сама активность ценностно ориентированного субъекта познания, опирающегося на объективные законы, становится в сфере научного познания решающим детерминационным фактором и главным условием получения объективно истинного знания». По утверждению Л.А. Микешиной, «каждый элемент научного знания (понятия, методы, факты, принципы и нормы, гипотезы, теории и др.) обладает такими ценностно-эпистемологическими характеристиками, как истинность, непротиворечивость, простота, наглядность, доказатель-

ность, информативность и др.»²⁵. Даже в таких отраслях науки, как математика и теоретическая физика, отмечается значение эстетического начала, в некоторых случаях выступающего как интуитивный определитель самой истинности. Высказывания типа «красивый эксперимент» и «красота теории» – это не метафоры, а ценностно-эстетические характеристики тех или иных проявлений научного познания и знания, обладающего достоинством истинности.

Проблема онтологии ценностей и социокультурная концепция ценности

М.С. Каган – автор книги «Философская теория ценности» (Санкт-Петербург: Петрополис, 1997), пронизанной методологической идеей реализовать системный подход в области гуманитарного знания в соответствии с принципами системного исследования, – вписывает ценностное отношение в архитектуру человеческой деятельности и культуры. Иерархия ценностей представлена им как динамическая структура. Автор книги исходит из устоявшегося в аксиологии понимания ценности как феномена, возникающего «в объектно-субъектном отношении». Сама ценность и есть «*значение объекта для субъекта*», а оценка – «*эмоционально-интеллектуальное выявление этого значения субъектом*»²⁶. Из этих положений делаются нетривиальные выводы и разрабатывается оригинальная система ценностного отношения, а также классификация ценностей. Трактую ценности как «субъективированность объекта»²⁷, М.С. Каган решительно выступает против онтологизации ценностей, полагая, что она типична для объективного идеализма и религиозного сознания²⁸.

Теоретическое обоснование онтологизации ценностей, т. е. признание их объективности, было различным в истории аксиологической мысли. В некоторых концепциях оно, действительно, опиралось на признание объективно-идеальной основы мироздания в виде платоновских эйдосов или гегелевской «абсолютной идеи». По Риккерт, «трансцендентальные ценности» как «самодовлеющие ценности» противостоят как изменчивому бытию, так и переменчивому субъекту: ценности «не относятся ни к области объектов, ни к области субъектов. Они образуют совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта»²⁹. Тем не менее они обладают «общезначимостью». Феноменологическая интерпретация ценности, даваемая Гуссерлем, согласно которой ценности имеют интенциональную природу, являются коррелятом ценностного сознания, ценностной «ноэмой», позволяла и субъективизировать ценности, если субъективизировано само сознание, но также и давала возможность рассматривать ценности как нечто объективно-духовное при подчеркивании интерсубъективной трансцендентальности сознания (М. Шелер, Ф.-И. Фон Ринтелен, Н. Гартман, Р. Ингарден, М. Дюфрэнн). Теологическая аксиология возводит ценности к божественному первоначалу. Как утверждал Н.О. Лосский в своем аксиологическом труде с показательным наименованием «Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей» (1931), «ценности мирового бытия так же, как и само мировое бытие, существуют не иначе, как на основе Сверхмирового начала, а это Начало, поскольку оно есть Бог, есть абсолютная полнота бытия»³⁰.

Вместе с тем объективность ценностей может трактоваться не только объективно-идеалистически или теологически, но и как их *социокультурная реальность*. Трактовка ценности как социокультурной реальности может быть осуществлена с различных методологических позиций. К такой трактовке ценностей, по сути дела, подходили русские философы Г.Г. Шпет, А.Ф. Лосев, М.М. Бахтин.

Труды Г.Г. Шпета (1879–1937) по эстетике, лингвистике, этнологии своим стержнем имеют трактовку человеческого бытия как *социокультурной реальности*. Свою позицию он сам определял как «подлинный социальный реализм»³¹. По его словам, «всякая социальная вещь может рассматриваться как *объективируемая субъективность*» и вместе с тем «как *субъективируемая объективность*», поскольку человек в «продуктах своей деятельности» «воздвигает между собою и природою новый мир – социально-культурный, самим этим действием своим преобразуя и себя самого из вещи природной также в вещь социально-культурную»³².

А.Ф. Лосев (1893–1988) в своих работах 20-х годов подчеркивал символический смысл вещей и общественно-историческую опосредованность восприятия природных явлений. Он рассматривал ценностные качества как продукт не субъективного настроения и «не физического, но *социального и исторического бытия*»³³.

По аксиологической концепции М.М. Бахтина, все элементы бытия–события пронизаны *ценностным значением*. Конкретный человек для него является «ценностным центром»³⁴. Но в то же время существует «совокупность ценностей, ценных не для того или иного индивидуума и в ту или иную эпоху, а для всего исторического человечества»³⁵.

Следует отметить, что, пожалуй, впервые концепция социальной реальности, существующей наряду с реальностью природной, была разработана основоположником марксизма в его «Экономическо-философских рукописях 1844 года» и в последующих политэкономических трудах, в частности в теории товарного фетишизма в «Капитале». Разрабатывая теорию стоимости, Маркс обосновал объективное существование *общественных свойств природных явлений*. Г.Г. Шпет утверждал, что «сделаем мы из дерева статую или виселицу, *природно* изменилась только форма. Но как общественное явление, как продукт труда и творчества, как товар и предмет потребления эта просто «чувственная вещь» становится, по выражению Маркса, «чувственно-сверхчувственной» – она, говорит он, «*отражает людям общественный характер их собственного труда* в виде вещественных свойств самих продуктов труда». Ссылка на Маркса в трактовке *социальных свойств* вещей, делающих вещь «чувственно-сверхчувственной», была у немарксиста Шпета отнюдь не конъюнктурной. «Не нужно даже быть во что бы то ни стало, за совесть или за страх, материалистом, – писал он, – чтобы признать истину и констатируемого факта, и вытекающего из него методологического требования»³⁶.

Понимание ценности как социокультурной реальности заявило о себе в ходе дискуссии о сущности эстетического, начавшейся с середины 50-х годов прошлого столетия в концепции так называемых «общественников»³⁷. Согласно этой концепции, *ценность – это социокультурная реальность, выражающая меру свободного развития человеческой личности и общества, развитие самой свобо-*

ды. Подлинные ценности – символическое выражение утверждения человека в мире. Поэтому они гуманистичны и пробуждают в человеке высшие чувства.

К сожалению, в период возрождения эстетической мысли в Советском Союзе имя и труды Г.Г. Шпета, как и книги 20-х годов А.Ф. Лосева, были под запретом и не были известны тем, кто начинал дискуссию об эстетическом. В русской философской мысли одним из самых выдающихся теоретиков учения о ценности является М.М. Бахтин. Однако обстоятельства сложились парадоксальным образом так, что возрождение теории ценности, в том числе и в эстетике, осуществилось в середине 50-х годов без участия Бахтина, теоретико-ценностные воззрения которого стали известны лишь в конце 70-х – начале 80-х годов. Бахтин, таким образом, предвосхитил то развитие эстетики и философии, которое у нас свершилось спустя три десятка лет, после его раздумий и исканий.

Разработка концепции социокультурной реальности ценности

Если во второй половине 50-х – 60-е годы прошлого века сторонникам этой концепции нужно было в острых дискуссиях отстаивать право на ее существование, то в дальнейшем социокультурная концепция ценности начала восприниматься как нечто само собой разумеющееся. Во многих текстах понятие «ценность» использовалось в его социокультурном значении без особого теоретического обоснования.

Идея аксиосферы и моделирование основных видов ценностей

В постсоветское время социокультурная концепция ценности продолжала разрабатываться не только на материале эстетики, но и в общефилософском ключе, с учетом всей истории аксиологической мысли³⁸.

Было предложено понятие «аксиосфера» для обозначения мира ценностей в любом его понимании³⁹. Как и семиосфера (понятие, введенное Ю.М. Лотманом), аксиосфера неоднородна и внутренне разнообразна. Термин «аксиосфера» обозначает всю область ценностного отношения человека к миру и мира к человеку. Он включает, во-первых, *мир ценностей* (как бы его не трактовать); во-вторых, *субъективную реальность ценностного сознания* в виде ценностных представлений, оценок, вкусов, идеалов, норм, канонов, образцов. Все духовные состояния человека, связанные с актуализацией ценностей, обладают «двойным бытием»: и в качестве *способа освоения ценности*, и в виде *самой ценности*. Человеческие чувства, эмоции могут выступать в разных аспектах: и как *оценочное* переживание, и как сами *ценности* (ценность любви, совести, хорошего вкуса и т. п.). В-третьих, в «аксиосферу» включены *результаты творческой деятельности*, осваивающей объективные ценности и благодаря ценностному сознанию создающей новые ценности. Понятие «аксиосфера» подразумевает единство ценностных явлений, системно-структурную связь между ними, которую стремится уловить та или иная классификация ценностей. Понятие «аксиосфера» призвано также ограничить ценностные явления от неценностных. Вместе с тем это понятие не предполагает полную автономизацию ценностей. Оно позво-

ляет определять связи сферы ценностей с другими сферами бытия и сознания, в особенности со сферой культуры.

Была предпринята попытка моделирования основных видов ценностей – ценностей материально-практических, общественно-политических, нравственных, познавательных, религиозных, эстетических и художественных⁴⁰.

Методологическое самоопределение социокультурной концепции

Методологическое самоопределение социокультурной концепции ценности осуществлялось на основе принципа *системного плюрализма* – сочетания в концептуальной системе ряда различных, а порой и на первый взгляд не совместимых элементов. При этом *системный* плюрализм существенным образом отличается от *эkleктического* плюрализма, в котором входящие в него элементы не включены в объединяющую их систему⁴¹.

Одной из особенностей эстетической дискуссии середины 50-х – 60-х годов и споров о проблеме ценности в последующее время было то, что ожесточенно спорившие участники доказывали свою приверженность марксизму-ленинизму. И в результате получалось нечто странное: марксизм-ленинизм превращался в дубинку, которой били друг друга его приверженцы. Благодаря такой установке возникал главный методологический изъян дискуссии: спорящие старались доказать не только фактическую правильность своей позиции, но, прежде всего, её соответствие основным идеологическим постулатам.

В эти годы «общественники», ставшие сторонниками социокультурной концепции ценности, совершенно искренне считали себя марксистами. Марксистами считали себя и их противники. Уже тот факт, что в эстетике и в аксиологии, называемой марксистской, можно без труда обнаружить диаметрально противоположные методологические течения, неоспоримо свидетельствует о необходимости конкретного подхода к так называемой «марксистской эстетике» и «марксистской теории ценности».

Социокультурная концепция ценности и в настоящее время не может не признать свою связь с марксизмом. Выше уже шла речь о том, что именно в экономико-философских трудах Маркса было обосновано объективное существование *общественных свойств природных явлений*. Однако объективными зарубежными исследователями советской эстетики и теории ценности еще в 60-х годах было справедливо отмечено, что социокультурная концепция ценности «подходит к аналогичной точке зрения двух главных западных школ: кантианской и феноменологической»⁴². В эти годы я и мои единомышленники сознательно не придерживались в понимании ценности кантианской и феноменологической точек зрения. Согласно нашей концепции, наряду с некоторыми марксистскими идеями, в потенции заключались и иные методологические подходы. По-видимому, этим объясняется, почему её так ревностно отлучали от марксизма и тем более от ленинизма советские идеологические ищущие, выработавшие в себе ещё в сталинские времена классово-партийное чутьё.

Но уже в середине 70-х годов автор этих строки стал осознавать важность и необходимость «скрещения» философской методологии гуманистического мар-

ксизма с некоторыми идеями кантианства и феноменологии для разработки проблемы ценности. К 90-м годам возникло твердое убеждение в том, что социокультурная концепция ценности вбирает в себя не только марксистские, но также кантианские и феноменологические положения, представляя собой определенный вид *системного плюрализма*⁴³.

Исследование философии и эстетики Канта в аксиологическом аспекте показало, какое значение его учение имело для становления теории ценности и сколь оно важно для современного ее развития. Речь идет, прежде всего, о кантовской идее *самоценности человеческой личности* и обосновании основателем «критической философии» *общечеловеческой значимости ценности*⁴⁴.

Вместе с тем социокультурная трактовка ценности предполагает, что саму ценность нужно рассматривать как *феномен*, и аксиологический анализ ценности не может быть вне феноменологического подхода. В статье «Ценность как феномен (варианты феноменологического понимания ценностей)» отмечалось: «Как показала история аксиологии, в ней существуют определенные аксиомы. Одна из них – интенциональность ценностного отношения. Открытие этой аксиомы – несомненная заслуга феноменологической философии, в которой неслучайно аксиологическая проблематика занимает столь значительное место»⁴⁵.

Обоснование общечеловеческих ценностей

В условиях современного развития человеческого общества, противостояния центростремительной тенденции глобального развития и центробежной тенденции раскола его на враждующие части особую важность в аксиологии обретают утверждение общечеловеческих ценностей и выработка новой системы ценностей. По словам философа В.С. Стёпина, «новые точки роста создают иную, чем ранее, основу для диалога западной культуры с другими культурами. У человечества есть шанс найти выход из глобальных кризисов, но для этого придется пройти через эпоху духовной реформации и выработки новой системы ценностей»⁴⁶.

Однако, по нашему убеждению, новая система ценностей должна опираться на образовавшиеся ранее общечеловеческие ценности и сама стать общечеловеческой системой. Актуальность проблем, связанных с обоснованием существования общечеловеческих ценностей, обусловлена необходимостью противостояния пониманию общечеловеческих ценностей как «абстрактных и пустых категорий», «псевдонима империализма, возглавляемого Соединенными Штатами», и т. п. Но помимо важности борьбы с аксиологической малограмотностью, есть немало реальных вопросов, требующих теоретического прояснения. Эти вопросы вызваны такими очевидными фактами, как существование ценностей локальных – индивидуальных, социально-групповых, в том числе национальных, «классовых», профессиональных и т. д. Как совместить признание общечеловеческих ценностей с тем, что множество людей не следует даже тем ценностным нормам и правилам, которые выработало человечество, закрепив их в знаменитых библейских заповедях, соответствующих нравственным принципам, принятым еще в древности всеми народами?

Системный подход, разработанный наукой XX века, применительно к аксиологии показывает, что существует иерархия ценностей в зависимости от модуса субъекта ценностного отношения. Всякая ценность того или другого явления есть его *объективное значение для субъекта*. Но сам субъект может быть: 1) *конкретным индивидом*; 2) *групповым, или коллективным, субъектом* (малая непосредственно контактная группа или же неконтактная общность нации, народа, единоверцев, социального класса); 3) *человеческим обществом в целом*, Человечеством как субъектом исторического развития. Поэтому и сами ценности могут быть *индивидуальными, коллективно-групповыми и общечеловеческими*⁴⁷.

Каждая из этих ценностей уникальна и не поглощается «вышестоящей». Индивидуальные ценности и ценность самой личности не подчинены ценностям коллектива, хотя ценность личности может раскрываться и в служении национальным, религиозным или социальным ценностям. Национальные или социальные ценности не растворяются в ценностях общечеловеческих, сохраняя свою самобытность и значимость для сплочения и развития национальной или социальной общности. Общечеловеческие ценности взаимосвязаны с «нижестоящими» ценностями. Сами они не существуют как платоновские эйдосы. Они проявляются через ценности «локальные». «Локальные» ценности и ценности общечеловеческие диалектически соотносятся друг с другом. *Однако именно общечеловеческие ценности – высший критерий всех индивидуальных и коллективно-групповых ценностей как условие существования человеческого общества в целом и тех интегративных процессов, которые в нем происходят.*

Индивидуальные и коллективные ценности, не соответствующие общечеловеческим ценностям, можно квалифицировать как *псевдоценности*. Понятие «псевдоценность» не следует смешивать с понятием «антиценность». Последнее – это то, что противостоит ценности: зло, безобразное, несправедливость и т. п. (некоторые аксиологи предпочитают антиценности называть «отрицательными ценностями»). «Псевдоценности» же превращают ценности в антиценности. В них ценностный знак меняется на противоположный: истина подменяется ложью и ложь истиной, добро квалифицируется как зло, а зло как добро, безобразное выдается за красоту, а красота третируется как безобразное, подобно тому, как в антиутопии Дж. Оруэлла «1984» на фасаде «министерства правды» и на монетах провозглашалось: «ВОЙНА – ЭТО МИР, СВОБОДА – ЭТО РАБСТВО, НЕЗНАНИЕ – СИЛА»⁴⁸.

В XX веке возникли мощные тоталитарные системы, принудительной силой монополизирующие громадные человеческие ресурсы и самого человека превращающие в винтик социального механизма, культивирующие антигуманистические «ценности», по сути дела *псевдоценности*. Но в XX веке же и рухнули две основные тоталитарные системы – национал-социалистическая и советско-социалистическая, показав тем самым, что колосс не может стоять не только на глиняных ногах, но и опираясь на псевдоценности⁴⁹.

Действительно, не существует таких ценностей, которые ценили бы все люди во все эпохи существования человечества. Следует ли из этого, что общечеловеческие ценности, в том числе так называемое «Золотое правило нравственно-

сти» («Веди себя по отношению к другому так, как ты хотел бы, чтобы он вел себя в отношении тебя»), – несуществующие фикции? Этому правилу и следующим из него заповедям, зафиксированным в Библии, как известно, следует далеко не каждый человек, и на протяжении человеческой истории они многократно нарушались, особенно центральная заповедь «Не убий!».

Однако не будем забывать, что ценность явлений определяется не субъективной, а социокультурной их *значимостью*, а *общечеловеческая* ценность — значимостью явлений *для человечества*, не говоря уже о том, что, по наблюдению Гегеля, закон осуществляется через свое неосуществление. Да, люди часто нарушали и нарушают моральный императив «Не убивай!». Но могло ли вообще существовать человеческое общество, если бы его императивом было «Убивай!» («Bellum omnium contra omnes» («Война всех против всех»))? Обще-человеческое значение гуманистических ценностей, к которым принадлежит и «Золотое правило нравственности», история доказывает и методом «от противного» (*reduction ad absurdum*). «*Правило талиона*» – возмездие, равное преступлению, – наказание за нарушение «*Золотого правила нравственности*» не только отдельных людей, но и целых государственных образований. *Общечеловеческие ценности – альтернатива самоубийства человечества*⁵⁰.

Примечания

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 4. С. 220.

² См.: Тугаринов В.П. О ценностях жизни и культуры. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1960.

³ Подробнее об этой эстетической дискуссии см. в кн.: Столович Л.Н. Философия. Эстетика. Смех. СПб. – Тарту, 1999. С. 109–178 (Раздел «Начало дискуссии об эстетическом. Исповедь “общественника”»). В Интернете: <http://independent-academy.net/science/library/stolovich1.html>.

⁴ Опубликовано в статье «Многоцелевой фактор» 12. 06. 2003 на сайте «Коммунистическая партия Российской Федерации». Режим доступа: <http://www.anti-glob.narod.ru/st/st14.htm>.

⁵ См.: Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. М.: Республика, 1994. С. 156–177 (Глава V. Проблема ценности и марксизм).

⁶ Каган М.С. Введение в историю мировой культуры. Кн. 2. СПб.: Петрополис, 2003. С. 283.

⁷ См.: Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. Проблема ценности и марксистская философия. М., 1967.

⁸ Ивин А.А. Основная логика оценок. М.: Изд-во МГУ, 1970. С. 19.

⁹ История аксиологических воззрений, в том числе и русской философской мысли, – предмет книги: Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. См.: Перов Ю.В. К вопросу о «метафизических» предпосылках философии ценностей. Историчность и историческая реальность (Сер. «Мыслители» Вып. 2. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 117–131. В Интернете: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Article/Per_VopMet.php); Шохин В.К. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль. М.: Изд-во Российск. ун-та дружбы народов, 2006; другие труды, посвященные различным этапам разработки аксиологической мысли, а также мыслителям, исследовавшим аксиологическую проблематику.

¹⁰ Розов Н.С. Ценности в проблемном мире: философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии. Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1998. С. 51.

¹¹ Там же. С. 135–136.

¹² Шохин В.К. Указ. соч. С. 128.

¹³ Там же. С. 85

¹⁴ Там же. С. 339

- ¹⁵ Баева Л.В. Ценностные основания индивидуального бытия. Опыт экзистенциальной аксиологии. М.: Прометей. МПГУ, 2003. С. 61
- ¹⁶ Баева Л.В. Информационная эпоха: метаморфозы классических ценностей. Астрахань, 2008. С. 12.
- ¹⁷ Там же. С. 15–17.
- ¹⁸ Андрей Вознесенский. Оза (1964). Ч. XII. См: Вознесенский А. Ахиллесово сердце. Стихи. М.: Худож. лит., 1966. С. 78.
- ¹⁹ Каган М.С. Философская теория ценности. СПб.: Петрополис, 1997. С. 69, 70.
- ²⁰ См. Столович Л.Н. О ценности истины и об истине ценности. Структура проблематики // Философия познания. К юбилею Людмилы Александровны Микешиной. М.: РОССПЭН, 2010. С. 278–293.
- ²¹ Отметим некоторые из многочисленных трудов по этой проблематике: Наука в социальных, гносеологических и ценностных аспектах. М.: Изд-во «Наука», 1980; Ценностные аспекты науки и проблемы экологии. М.: Изд-во «Наука», 1981; Наука и ценности. Новосибирск: Изд-во «Наука», Сиб. отд-е, 1987; Новые идеи в аксиологии и анализе ценностного сознания / под ред. Ю.И. Мирошникова. Екатеринбург, 2007.
- ²² Микешина Л.А. Эпистемология ценностей. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. С. 101–102.
- ²³ Там же. С. 100–172.
- ²⁴ Там же. С. 114.
- ²⁵ Там же. С. 273.
- ²⁶ Каган М.С. Философская теория ценности. СПб.: Петрополис, 1997. С. 68.
- ²⁷ Там же. С. 70.
- ²⁸ Там же. С. 67, 71.
- ²⁹ Риккерт Г. О понятии философии // Логос. М., 1910. Кн. 1. С. 33.
- ³⁰ Лосский Н.О. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994. С. 277.
- ³¹ Шпет Г.Г. Психология социального бытия. Избранные психологические труды. М.: Изд-во «Институт практической психологии»; Воронеж: НПО «МО-ДЭК», 1996. С. 237.
- ³² Там же. С. 220.
- ³³ Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 464.
- ³⁴ Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 1. М., 2003. С. 56, 58.
- ³⁵ Там же. С. 44.
- ³⁶ Шпет Г.Г. Сочинения. С. 480.
- ³⁷ Социокультурная концепция эстетической ценности, получившая в дискуссии об эстетическом наименовании «общественная» концепция, поскольку противостояла так называемым «природникам», трактующим *прекрасное* как изначально природное явление, была первоначально сформулирована в автореферате диссертации Л.Н. Столовича «Некоторые вопросы эстетической природы искусства» (Ленинград, 1955), в его статье «Об эстетических свойствах действительности» (Вопросы философии, 1956. № 4. С. 73–82), в его книгах «Эстетическое в действительности и в искусстве» (Москва, 1959), «Предмет эстетики» (Москва, 1961), «Природа эстетической ценности» (Москва, 1972). Социокультурная концепция *прекрасного* разделялась целым рядом исследователей (В.В. Ванслов, Ю.Б. Борев и др.), но в их работах собственно аксиологическая проблематика не разрабатывалась.
- ³⁸ В книге Л.Н. Столовича «Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии» (Москва, 1994) прослеживается история не только эстетико-аксиологических, но основных общефилософских аксиологических теорий.
- ³⁹ Впервые понятие «аксиосфера» было выдвинуто в статье Л.Н. Столовича «Об аксиосфере» (Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. 1997. Вып. 2 (№ 13). С. 11–16), а также в его докладе на XX Всемирном философском конгрессе (Бостон, 10–16 августа 1998). Резюме опубликовано в кн.: On the Concept of 'Axiosphere' // Twentieth World Congress of Philosophy. Abstracts of Invited and Contributed.– Boston, Massachusetts USA, 10–16 August, 1998, p. 192.

- ⁴⁰ См.: Столович Л.Н. Жизнь – творчество – человек. Функции художественной деятельности. М., 1985. С. 71–83; Столович Л.Н. Философия. Эстетика. Смех. СПб. – Тарту, 1999. С. 186–194.
- ⁴¹ Принцип системного плюрализма обоснован в кн.: Столович Л.Н. Плюрализм в философии и философия плюрализма. Таллинн, 2005.
- ⁴² Ervin Laszlo. A Survey of Recent Trends in Marxist-Leninist Aesthetics // Studies in Soviet Thought, Dordrecht– Holland. Vol. IV. No 3. September 1964. P. 226–230.
- ⁴³ См.: Столович Л.Н. Философия. Эстетика. Смех. СПб. – Тарту, 1999. С. 163–173. В Интернете: <http://independent-academy.net/science/library/stolovich2.html> ; Столович Л.Н. Системный плюрализм в эстетической аксиологии. О методологии социокультурной концепции эстетической ценности (ТЕОРЕМЫ КУЛЬТУРЫ. «АКАДЕМИЧЕСКИЕ ТЕТРАДИ», Москва: Независимая Академия эстетики и свободных искусств, 2003. Вып. 9. С. 239–262). В Интернете: http://independent-academy.net/science/library/stolovich_pluralism.html
- ⁴⁴ См. Leonid Stolowitsch. Immanuel Kant über den Wertbegriff // Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. 1990. Bonn: Bouvier, 1991; Столович Л.Н. И. Кант и проблема ценности // Кантовский сборник: Научный журнал. 2009. 2 (30). Калининград, 2009. С. 20–30.
- ⁴⁵ Leonid Stolovich. Value as a Phenomenon: Variants of the Phenomenological Understanding of Values // *Analecta Husserliana* Vol. XXXIX. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, [1993], p. 202. Эта статья представляет собой доклад на XXV Международной феноменологической конференции, организованной Всемирным институтом феноменологических исследований (Рига, 1990).
- ⁴⁶ Степин В.С. Устойчивое развитие и проблема ценностей // Техника, общество и окружающая среда: мат-лы междунар. науч. конф. (18–19 июня 1998 г., Москва). Москва, 1998. Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/iphras/library/stepin3.html#stepin>
- ⁴⁷ См.: Каган М.С. Философская теория ценности. СПб.: Петрополис, 1997; Stolovich L. The Aesthetic Value in the World of Values (*Aesthetica et Calonologia* Tokyo, 1988. P. 67–76); Stolovich L. Globalization and the Problem of Universal Human Values (XXIst World Congress for Philosophy. Philosophy Facing World Problems. Abstracts. August 10–17, 2003. Istanbul Convention and Exhibition Center. Turkje, p. 38).
- ⁴⁸ См: Оруэлл Дж. «1984» и эссе разных лет. М.: Прогресс, 1989.
- ⁴⁹ См. Столович Л.Н. Об общечеловеческих ценностях // Вопросы философии. 2004. № 7. С. 86–97.
- ⁵⁰ Эти положения развернуты в статье: Леонид Столович. «Золотое правило» нравственности как общечеловеческая ценность // Звезда. 2008. № 2. С. 205–214.

Список литературы

- Ervin Laszlo. A Survey of Recent Trends in Marxist-Leninist Aesthetics // Studies in Soviet Thought, Dordrecht– Holland. Vol. IV. No 3. September 1964. P. 226–230.
- Stolovich L. The Aesthetic Value in the World of Values. *Aesthetica et Calonologia*. Tokyo, 1988. P. 67–76.
- Stolovich L. Value as a Phenomenon: Variants of the Phenomenological Understanding of Values // *Analecta Husserliana* Vol. XXXIX. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1993. P. 202.
- Stolowitsch L. Immanuel Kant über den Wertbegriff // Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. 1990. Bonn: Bouvier, 1991. P. 199–206.
- Stolowitsch L. On the Concept of 'Axiosphere' // Twentieth World Congress of Philosophy. Abstracts of Invited and Contributed. Boston, Massachusetts USA, 10–16 August, 1998. P. 192.
- Баева Л.В. Информационная эпоха: метаморфозы классических ценностей. Астрахань, 2008. 218 с.
- Баева Л.В. Ценностные основания индивидуального бытия. Опыт экзистенциальной аксиологии. М.: Прометей. МПГУ, 2003. 240 с.

- Бахтин М.М. К философии поступка // Собр. соч. в 7 т. Т. 1. М.: Русские словари, 2003. С. 7–68.
- Вознесенский А. Ахиллесово сердце. Стихи. М.: Художественная литература, 1966. 281 с.
- Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. Проблема ценности и марксистская философия. М., 1967. 351 с.
- Ивин А.А. Основная логика оценок. М.: Изд-во МГУ, 1970. 229 с.
- Каган М.С. Введение в историю мировой культуры. Кн. 2. СПб.: Петрополис, 2003. 320 с.
- Каган М.С. Философская теория ценности. СПб.: Петрополис, 1997. 205 с.
- Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. 338 с.
- Лосский Н.О. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994. С. 250–431.
- Микешина Л.А. Эпистемология ценностей. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. 439 с.
- Наука в социальных, гносеологических и ценностных аспектах. М.: Наука, 1980. 360 с.
- Наука и ценности. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1987. 240 с.
- Новые идеи в аксиологии и анализе ценностного сознания / под ред. Ю.И. Мирошникова. Екатеринбург, 2007. 429 с.
- Перов Ю.В. К вопросу о «метафизических» предпосылках философии ценностей // Историчность и историческая реальность. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 117–131.
- Риккерт Г. О понятии философии // Логос. Кн. 1. М.: Книгоиздательство «МУСАГЕТЬ», 1910. С. 19–61.
- Розов Н.С. Ценности в проблемном мире: философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1998. 292 с.
- Степин В.С. Устойчивое развитие и проблема ценностей // Техника, общество и окружающая среда: мат-лы междунар. науч. конф. (18–19 июня 1998 г., Москва). М., 1998. С. 11–21.
- Столович Л.Н. «Золотое правило» нравственности как общечеловеческая ценность // Звезда. 2008. № 2. С. 205–214.
- Столович Л.Н. И. Кант и проблема ценности // Кантовский сборник: Научный журнал. 2009. 2 (30). Калининград, 2009. С. 20–30.
- Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. М.: Республика, 1994. 464 с.
- Столович Л.Н. Некоторые вопросы эстетической природы искусства: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л.: Ленингр. гос. ун-т, 1955. 17 с.
- Столович Л.Н. Об аксиосфере // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. 1997. Вып. 2 (№ 13). С. 11–16.
- Столович Л.Н. Об общечеловеческих ценностях // Вопросы философии. 2004. № 7. С. 86–97.
- Столович Л.Н. Об эстетических свойствах действительности // Вопросы философии. 1956. № 4. С. 73–82.
- Столович Л.Н. Предмет эстетики. М.: Искусство, 1961. 114 с.
- Столович Л.Н. Природа эстетической ценности. М.: Политиздат, 1972. 271 с.
- Столович Л.Н. Эстетическое в действительности и в искусстве. М.: Госполитиздат, 1959. 256 с.
- Столович Л.Н. Философия. Эстетика. Смех. СПб. – Тарту, 1999. 384 с.
- Тугаринов В.П. О ценностях жизни и культуры. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1960. 152 с.
- Ценностные аспекты науки и проблемы экологии. М.: Изд-во «Наука», 1981. 278 с.
- Шохин В.К. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль. М.: Изд-во Рос. Ун-та дружбы народов, 2006. 460 с.
- Шпет Г. Психология социального бытия: избранные психологические труды. Воронеж: Ин-т практической психологии, НПО «МОДЭК», 1996. 493 с.

References

- Baeva, L.V. Informatsionnaya epokha: metamorfozy klassicheskikh tsennostey [The Informational Age: the Metamorphoses of Classical Values], Astrakhan, 2008, 218 p.
- Baeva, L.V. Tsennostnye osnovaniya individual'nogo bytiya Opyt ekzistentsial'noy aksiologii [The Value Bases of the Individual Existence. The Experience of Existential Axiology], Moscow: Prometey. MPGU, 2003, 240 p.
- Bakhtin, M.M. <K filosofii postupka> [For the philosophy of deed], in *Sobr. soch. v 7 t.* [Works in 7 vol.], vol. I, Moscow: Russkie slovari, 2003, pp. 7–68.
- Voznesenskiy, A. Akhillesovo serdtse. Stikhi [Achilles Heart. Poems], Moscow: Khudozhestvennaya literature, 1966, 281 p.
- Drobnitskiy, O.G. Mir ozhivshikh predmetov. Problema tsennosti i marksistskaya filosofiya [The World of the Revived Things. The Problem of Value and the Marxist Philosophy], Moscow, 1967, 351 p.
- Ivin, A.A. Osnovnaya logika otsenok [The Basic Logic of Assessments], Moscow: Izd-vo MGU, 1970, 229 p.
- Kagan, M.S. Vvedenie v istoriyu mirovoy kul'tury [Introduction to the History of World Culture], vol. 2, Sankt-Petersburg: Petropolis, 2003, 320 p.
- Kagan, M.S. Filosofskaya teoriya tsennosti [The Philosophical Theory of Value], Sankt-Petersburg: Petropolis, 1997, 205 p.
- Losev, A.F. Iz rannikh proizvedeniy [From Early Works], Moscow: Pravda, 1990, 338 p.
- Losskiy, N.O. Tsennost' i bytie. Bog i Tsarstvo Bozhie kak osnova tsennostey [Values and Being. God and the Kingdom of God as Base of Values], in *Bog i mirovoe zlo* [God and World Evil], Moscow: Respublika, 1994, pp. 250–431.
- Mikeshina, L.A. Epistemologiya tsennostey [Epistemology of Values], Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), 2007, 439 p.
- Nauka v sotsial'nykh, gnoseologicheskikh i tsennostnykh aspektakh [Science in Social, Gnosiological and Value Aspects], Moscow: Nauka, 1980, 360 p.
- Nauka i tsennosti [Science and Values], Novosibirsk: Nauka, Sib. otd-nie, 1987, 240 p.
- Novye idei v aksiologii i analize tsennostnogo soznaniya [New Ideas in Axiology and the Analysis of Value Consciousness], Yekaterinburg, 2007, 429 p.
- Perov, Yu.V. K voprosu o «metafizicheskikh» predposylkakh filosofii tsennostey [To the Question of Metaphysical Premises of Value Philosophy], in *Istornost' i istoricheskaya real'nost'* [Historicity and Historical Reality], Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2000, pp. 117–131.
- Rikkert, G. O ponyatii filosofii [About the Notion of Philosophy], in *Logos* [the Logos], vol. 1, Moscow: Knigoizdatel'stvo «MUSAGET», 1910, pp. 19–61.
- Rozov, N.S. Tsennosti v problemnom mire: filosofskie osnovaniya i sotsial'nye prilozheniya konstruktivnoy aksiologii [Values in the Problematic World: Philosophical Bases and Social Applications Constructive Axiology], Novosibirsk: Izd-vo Novosibirskogo un-ta, 1998, 292 p.
- Stepin, V.S. Ustoychivoe razvitie i problema tsennostey [Stable Development and the Problem of Values], in *Tekhnika, obshchestvo i okruzhayushchaya sreda: Materialy mezhdunar. nauch. konf. (18–19 iyunya 1998 g., Moskva)* [Hardware, Society and Environment: the Materials of the International Scientific Conference (18–19 June 1998, Moscow)], Moscow, 1998, pp. 11–21.
- Stolovich, L.N. «Zolotoe pravilo» npravstvennosti kak obshchechelovecheskaya tsennost' [The “Golden Rule” of Morality as a Universal Value], in *Zvezda* [Star], 2008, № 2, pp. 205–214.
- Stolovich, L.N. I. Kant i problema tsennosti [I. Kant and the Problem of Value], in *Kantovskiy sbornik: Nauchnyy zhurnal* [Collection of Kant: Scientific Journal], Kaliningrad, 2009, № 2 (30), pp. 20–30.
- Stolovich, L.N. Krasota Dobro. Istina. Ocherk istorii esteticheskoy aksiologii [Beauty. Good. Truth. The Essays of Aesthetic Axiology History], Moscow: Respublika, 1994, 464 p.

- Stolovich, L.N. Nekotorye voprosy esteticheskoy prirody iskusstva [Some Questions of the Aesthetic Nature of Art], Leningrad: Leningradskiy Gos. Universitet, 1955, 17 p.
- Stolovich, L.N. Ob aksiosfere [About Axiosphere], in *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta* [Sankt-Petersburg University Bulletin], 1997, issue. 2 (№ 13), pp. 11–16.
- Stolovich, L.N. Ob obshchechelovecheskikh tsennostyakh [About Universal Human Values], in *Voprosy filosofii* [Issues of Philosophy], 2004, № 7, pp. 86–97.
- Stolovich, L.N. Ob esteticheskikh svoystvakh deystvitel'nosti [About the Aesthetic Characteristics of Reality], in *Voprosy filosofii* [Issues of Philosophy], 1956, № 4, pp. 73–82.
- Stolovich, L.N. Ppedmet ectetiki [The Object of the Aesthetics], Moscow: Ickycctvo, 1961, 114 p.
- Stolovich, L.N. Priroda esteticheskoy tsennosti [The Aesthetic Value Nature], Moscow: Politizdat, 1972, 271 p.
- Stolovich, L.N. Esteticheskoe v deystvitel'nosti i v iskusstve [The Aesthetic in Nature and Art], Moscow: Gospolitizdat, 1959, 256 p.
- Stolovich, L.N. Filosofiya Estetika Smekh [Philosophy. Aesthetics, Laughter], Sankt-Petersburg – Tartu, 1999, 384 p.
- Tugarinov, V.P. O tsennostyakh zhizni i kul'tury [About the Values of Kulture and Life], Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta, 1960, 152 p.
- Tsennostnye aspekty nauki i problemy ekologii [The Value Aspects of Science and the Ecological Problems], Moscow: Nauka, 1981, 278 p.
- Shokhin, V.K. Filosofiya tsennostey i rannaya aksiologicheskaya mysl' [The Value Philosophy and the Early Axiological Thought], Moscow: Izdatel'stvo Rossiyskogo Universiteta druzhby narodov, 2006, 460 p.
- Shpet, G. Psikhologiya sotsial'nogo bytiya : izbrannye psikhologicheskie trudy [The Psychology of the Social Entity: collective psychological Works], Voronezh: Institut prakticheskoy psikhologii, NPO «MODEK», 1996, 493 p.

УДК 141.132:141.78(470+571)

ББК 8721(2)

ОБРАЗЫ ПОСТМОДЕРНИСТСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В РУССКОЙ СОВРЕМЕННОЙ МЫСЛИ. ВЗГЛЯД ИЗВНЕ

А. МАЙНАРДИ

Маньяно, Спасо-Преображенский Монастырь в Бозе, Италия

E-mail: adalberto@monasterodibose.it

Рассматриваются разные типологии рациональности, выработанные некоторыми русскими мыслителями XX–XXI вв. Обосновывается положение, что в постмодернистском культурном пространстве, в отсутствие единственной модели универсального Разума, только множественность форм рациональности, диалог могут указать пути обретения смысла современному человечеству.

Исследуется связь между словом и мыслью, языком и смыслом в философии имени С.Н. Булгакова, методологии Г.П. Щедровицкого, эпистемологии В.С. Степина и поэтике С.С. Аверинцева. Делается вывод о том, что Разум не предшествует своим собственным образам деятельности, но находит самого себя, открываясь в многообразии форм и перспектив восприятия мира, которые не растворяются в вавилонской несогласованности, а пронизывают своими нитями ткань речи, понятной участникам диалога.

Ключевые слова: *рациональность, язык, смысл-значение, наука, свобода, ответственность.*

FORMS OF POSTMODERNIST RATIONALITY IN RUSSIAN CONTEMPORARY THOUGHTS. A LOOK FROM OUTSIDE

ADALBERTO MAINARDI
Magnano, Bose Monastery, Italy
E-mail: adalberto@monasterodibose.it

This article takes into account different types of rationality, put forward by the Russian thinkers of XX and XXI centuries. It is argued that in the postmodern cultural context, where there is no unique model of Universal Reason, only the dialogue among different forms of rationality can show the ways of sense to the contemporary mankind.

Following as a red thread the problem of the relationship between words and thought, language and sense, the author exposes such different approaches to rationality as the philosophy of Name of Serge Bulgakov and the methodology of George Shchedrovitsky, the epistemology of Vyacheslav Stepin and the poetics of Serge Averintsev. The conclusion is that Reason does not come before its own models of activity, but it is revealed by a plurality of forms which perceive the world from various perspectives: this variety does not dissolve into incommunicability, but pierces with its yarns the canvas of a common speech, comprehensible to the ones and the others.

Key words: *rationality, language, meaning, science, freedom, responsibility.*

Характеризуя состояние философии в 70–80-е гг. XX в. в Советском Союзе, Е.В. Семенов – участник обсуждения книги В.С. Степина «Теоретическое знание» (2000) в редакции журнала «Вопросы философии» – отметил: «... наше сообщество философское в силу исторических естественных причин (о которых можно много говорить) развивалось так, как будто бы оно находилось в закрытом помещении с “тонированными стеклами”. Изнутри, в принципе, виделось, что происходит в остальном мире, мы как-то обсуждали, участвовали, реагировали на те же имена, на ту же терминологию, на ту же проблематику, что и мировое общество, но сказать, что это было подлинно участие в развитии, например, философии науки, нельзя ...»¹.

Взгляд из-за «тонированных стекол» на положение знания на Западе – это метафора, которая отражает парадокс точки наблюдения, «внешней» в отношении к судьбе метафизики. На самом деле, как признает и сам Семенов, упоминая положение науки во времена ГУЛагов (известной на Западе благодаря роману «В круге первом» Солженицына), так называемая «внешняя точка» была драматически вовлечена в эту судьбу. Спустя двадцать лет, после исчезновения «тонированного стекла», становится ясным, что оно разделяло две части современности с единым ликом. Именно, необходимо рассмотреть явление этой глобальной современности, которая одновременно раскрывает как свою научно-техническую мощь, так и безудержную хрупкость собственных оснований.

Следует вести рассмотрение в диалоге с различными традициями мысли, которые в то же время имеют общее происхождение. Задача данного доклада – осуществить встречи с мыслью другого, вызвать порыв обоюдного признания, выразить действительный опыт той полифонической истины, которая так живо описана применительно к Достоевскому (которому мы обязаны открытием нашего съезда²) одним великим русским мыслителем XX в., Михаилом Бахти-

ным. Вероятно, это оправдывает тот факт, что не-русский говорит о России и что не-философ (по крайней мере, не в смысле принадлежности факультету философии) говорит о философии. Его единственная заслуга заключается в длительном изучении русской духовной традиции, а также в личных встречах с главными представителями того возрождения, которое последовало за вновь приобретённой религиозной свободой в современной России: положение привилегированное для философского вопрошания, которое всегда представляет собой поиск смысла.

Все то, что следует далее, не есть, таким образом, полное освещение идеи (или идей) рациональности, присутствующей в русской современной философии (задача, вероятно, непосильная). Мой взгляд – это, скорее, «взгляд извне», старающийся найти точку обозрения, которая могла бы охарактеризоваться радикальной историчностью: не только потому, что человек, принадлежащий одной традиции (культурной, философской, религиозной), прислушивается к другой традиции (в данном случае русской), но и потому, что он хочет представить различные «образы (виды) рациональности». Множественность моделей рациональности уже обозначает отказ от тоталитарного разума: исследование «извне» определённых форм рациональности, выраженных одной философской традицией, уже является диа-логическим упражнением разума. С другой стороны, нельзя размышлять о «форме» рациональности как совершенно отдельной от её содержания. Иначе, можно было бы представить себе, что единая «универсальная материя» разума находит различные «формы» для собственного выражения, но что это «различие» является лишь видимостью и, вообще говоря, неважно.

Напротив, разум «находит» свою форму при его раскрытии. Множественности форм соответствует множественный разум. В таком подходе к проблеме, вероятно, есть эстетическая жилка, подобная той, которая обнаруживается в словах известного в России с 20-х годов прошлого века итальянского философа Бенедетто Кроче³: «В эстетическом акте выразительная деятельность [которая для Кроче является формой] не прибавляется к восприятиям [не обработанная эстетически эмоциональность, которая составляет материю], они (восприятия) обрабатываются и формируются ею... Эстетический акт есть форма, и ни что иное, как форма». Мы распознаем присутствие философского разума, когда он принимает форму развернутого теоретического предложения, которое можно было бы не только созерцать, но также развивать и критиковать.

Мой вклад в эту тему, без претензий на полноту раскрытия⁴, претендует лишь на то, чтобы подсказать возможный путь (среди возможных теоретических гипотез) человеческой рациональности в современной русской философии. Я предлагаю следующую последовательность рассмотрения этой темы: 1) целое и слово; 2) знак и деятельность; 3) рациональность классическая, неклассическая, постнеклассическая; 4) искусство разума.

Целое и слово

В 1993 г. вышел в качестве приложения к журналу «Вопросы философии» сборник отдельных работ Сергея Булгакова, под редакцией Сергея Хоружего⁵.

Первый том, вместе с «Философией хозяйства», содержал «Трагедию философии» (1920), впервые увидевшую свет в русском оригинале (немецкий перевод был напечатан в 1927 г.). Как подчеркивал редактор, книга, после ее выхода в иммиграции, не произвела никакого отклика, разделив судьбу другого «более философского» труда русского теолога, «Философии имени», вышедшей посмертно. Как ни странно, речь шла о революционных, но не ставших актуальными работах, в относительном сравнении с лингвистическим и герменевтическим переворотом современной европейской философии. Булгаковское размышление над языком – наряду с эссе «У водоразделов мысли» Павла Флоренского, также вышедшим полностью в конце 90-х, и «Философией имени» Алексея Лосева (1927) – вошло в философские дискуссии только в постсоветскую эпоху.

Трагедия философии, по мнению Булгакова, заключается в тяготении к всеобъемлющей системе, в то время как на самом деле лишь фрагмент может быть охвачен мыслью: ограниченный взгляд, который претендует на собственную абсолютность надо всем. Данная необоснованная претензия есть ни что иное, как ересь: в точном этимологическом смысле греческого айресис – выбор, избрание одной части из целого. Исходя из этого, Булгаков проводит «ересеологию» великих систем. История философии больше не раскрывает всей реальности (т. е. рациональности, в соответствии с гегелевской формулировкой), но демонстрирует бесконечное отдаление от реальности (т. е. от рациональности) или неопределённую и неполную приближенность к единственному необходимому, притом никогда истинно не касаясь его (например, у Шеллинга и, в некоторой мере, у Соловьёва).

И все же, настаивает Булгаков, целое реальности, открывающееся познанию (рациональности), стоит перед глазами – это то, что пронизывает повседневный опыт, то, что составляет основу человеческого бытия, – речь. Пребывая в перспективе кантовской мысли (и идеализма), русский философ сосредоточивается на анализе предложения, на троичном составе суждения: субъект, предикат и связка. Ересь великих систем состоит в абсолютизации одного из составляющих суждения, исключая все другие: субъекта (в системе Фихте), предиката (в системе Гегеля) или связки (в философии Спинозы). Существенно важным является троичное движение внутри самой речи: в предложении субъект (подлежащее) переходит на предикат (сказуемое) посредством связки, и смысл заключается не в универсальности одного элемента, а в сочетании всех трех. Всецелость мира не есть самоутверждение Логоса. Целое Самождественного раздроблено (позволяет себя раздробить) Словом. Словом, которое всегда высказывается частично, говорит и разделяет, говорит и делит. И в этом разделении осуществляет смысл и творит мир («И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош, и отделил Бог свет от тьмы», Быт 1:3-4).

В мире существует Божественный след, этот след – Имя, словесная икона Абсолюта. Но данный Абсолют не есть бытие Парменида, идентичное самому себе: он уже диалог, общность, бесконечный переход смысла в троичность Бога. Мы не станем следовать всем теологическим построениям нашего автора, кроме как для того, чтобы заметить, что связь между относительным и абсолютным, между человеком (образом) и Богом (Прообразом) полностью включена в

слово, в виде действия общения. Первородное грехопадение – это не только рана онтологического различия, которая не залечивается и оставляет свой несмываемый след на грамматике (Деррида), оно также является бесконечной тягой к возвращению, которая осуществляется в назывании и в разговоре, представляя собой божественное действие в человеке, к которому человек причастен, завершая постоянный акт творения в перспективе преображения Вселенной.

Недостижимое целое полного совпадения рационального и реального (Гегель) видится уже сейчас в «разговоре» между Богом и человеком, а также между человеком и человеком. «Человек есть существо мыслящее и говорящее, слово-мысль или мысль-слово находится в его обладании ранее всякого конкретного высказывания. Человек мыслит в словах и говорит мысль, его разум, λόγος, неразрывно связан со словом λόγος, λόγος есть λόγος – в непередаваемой игре слов говорит нам самопознание»⁶.

Разум (Логос) не есть иное, чем слово: он не чужд ни тому Слову, что вечно у Бога (Ин 1:1), ни простому человеческому слову, являющемуся в мысли и в речи. В булгаковской терминологии, речь идёт о соответствии Софии божественной и Софии тварной. В современных терминах, мы можем сказать, что знание о действии речи-слова – уже само по себе гипотеза о функции разума.

Смысл и деятельность

Именно в практической деятельности общения можно изучать такие понятия, как язык, знак, смысл, понимание, мысль (а следовательно, и разум) – это основополагающая теория одного из наиболее влиятельных советских философов второй половины XX века Георгия Петровича Щедровицкого (1929–1994). Деятельность Московского методологического кружка, который он возглавлял, восходит к 70–80-м годам XX в., но его мысль остается актуальной в философских дискуссиях настоящего времени благодаря публикации его лекций, работе учеников, а также деятельности общества, которое носит его имя⁷.

Для того чтобы уловить идею рациональности у Щедровицкого, необходимо принять во внимание деятельностный подход его философии, который он противопоставляет натуралистическому подходу (присущему наукам)⁸. Внутри этой общей структуры его мысли мы примем во внимание в качестве примера круговое вращение смысла («методологически-систематическое», или, можем даже сказать, сопредельное «герменевтическому»), которое образуется в «деятельности» общения.

Щедровицкий формулирует тринадцать принципов, характеризующих его собственный «рабочий метод». Определение принципов отвечает не столько систематическому императиву аксиом мысли, сколько педагогическим нуждам для объяснений на лекциях (и действительно, после формулировки каждого принципа следует длительная дискуссия с учениками, которая освещает все его проблематичные моменты). Каждый принцип, в понимании Щедровицкого, имеет три функции: изначально он ограничен констатацией, что «определенный человек ... действует таким образом»; затем принцип получает нормативный характер («необходимо действовать так»); и наконец, принцип нацелен на конструкцию пред-

мета («необходимо действовать так потому, что так строится предмет»), на этой третьей фазе принцип перерождается в форму знания.

1. Идея деятельности – это основополагающий принцип. После краткого очерка, в котором указывается на происхождение этого принципа (от Канта) и его развитие «изначально у Фихте, затем у Шеллинга в его системе трансцендентального идеализма, потом у Гегеля, Фейербаха и, наконец, у Маркса», Щедровицкий противопоставляет деятельностный принцип «идеологии натурфилософии», где вещи сами по себе (в качестве примеров рассматриваются «стол», «магнитофон», «стул» и даже «знание») «исчезают» и остаются «объекты» (объект химический, физический, биологический и т. д.); но для философии остаётся «задача анализа вещей и описания естественных законов их жизни», что обязывает «обратиться к деятельности». Этот принцип утверждает, таким образом, что «все эти вещи являются ни чем иным, как материальными следами или отпечатками деятельности». За вещами скрывается деятельность, а за деятельностью нет более ничего. На уровне деятельности, уточняет Щедровицкий, «там будет весь мир. Мир в старорусском смысле, не как природный мир, а мир как деревня, сообщество. <...> Если вы посмотрите этимологию слова «мир», то вы узнаете, вероятно, с некоторым удивлением, что вообще-то деятельностная позиция является исконной»⁹.

2. Принцип второй – примат деятельности над знаниями.

3. Принцип третий – системный подход.

4. Принцип четвёртый – методология как способ действия.

5. Принцип пятый – деятельность бессубъектна и безобъектна.

6. Принцип шестой – собственно методологический, который в свою очередь подразделяется на ряд подпринципов: принцип двойного, или множественного, знания (мы не располагаем знанием объектов, но всегда лишь знанием другого знания, знание оторвано от предмета и относится всегда к другому знанию), с которым связан принцип «сплавщика» (хотя нам и нельзя выйти за границы знания, мы должны действовать так, как будто бы это было возможно, это позволяет нам иначе подойти к предмету); принцип конфигурирования (который позволяет найти объективность); принцип реализуемости.

7. Принцип седьмой – неопределенность противопоставления внутреннего и внешнего для деятельности.

8. Принцип восьмой – множественность позиции.

9. Принцип девятый – предметность, а не объектность мышления.

10. Принцип десятый – схемы кооперации как основания для синтеза и конфигурирования особого рода.

11. Принцип одиннадцатый – операционализм: «смысл знаковых выражений и содержание соответствующих знаковым выражениям знаний фиксирует не объект, а некоторую деятельность с объектом, т.е. некоторые операции, приращенные к объекту».

12. Принцип двенадцатый – отделение и схематизация смысла.

13. Принцип тринадцатый – конструктивное развертывание моделей и задание понятий через модели.

При последовательном развертывании этого подхода рассматривается вопрос смысла: «смысл и есть то, что задает ситуацию деятельности, это ее конституирующий,

образующий элемент»¹⁰. И главное определение: «смысл – это вся та система связей, отношений и отнесений, которая связывает текст сообщения со всеми другими элементами ситуации, добавлю, соотносит все эти элементы ситуации друг с другом и создает целостность, систему самой ситуации»¹¹. Необходимо заметить, что здесь «текст сообщения» является не лингвистическим, а деятельностным понятием.

Прагматизм Щедровицкого отличается, таким образом, от принципа бихевиоризма в лингвистике и философии (например, у Фредерика Скиннера¹² или у У.О. Куайна¹³), так как им не ставится задача построения языка в целях его сведения на элементарные формы поведения. Речь «погружается», как сложная структура, в систему деятельности, в число функций которой входит также само изучение языка: только в этой сложной системе переплетённых между собой форм деятельности есть смысл говорить о «языке» как предмете исследования. В этом же заключается и отличие его от трансформационной грамматики Хомского¹⁴: «знание языка», по Щедровицкому, складывается в языковых практиках, а не порождается из языковой способности¹⁵. Методология Щедровицкого как «теория человеческой деятельности» – не просто одна из многих эпистемологий, речь идёт о более широкой философской перспективе рационального понимания мира (можно привести несколько совпадений с размышлениями итальянского философа Карло Сини, который, исходя из феноменологических и прагматических предпосылок (в смысле американского прагматизма), приходит к радикальной «генеалогической» критике западной традиции познания, указывая на те забытые формы деятельности, которые составляют его основу¹⁶).

Перейдем к тому, как Щедровицкий определяет «смысл», анализируя процессы, задействованные в конкретной ситуации сообщения. У того, на кого направлено сообщение, среди различных функций, которыми он располагает для того, чтобы привести в действие ответ, имеется также и «функция понимания». Именно на этом уровне неожиданно возникает смысловой круг. Щедровицкий оперативно определяет «смысл» как продукт (или результат) понимания, и, соответственно, по кругу, понимание – как то, что выделяет или составляет смысл. Круг в определении, утверждает философ, не только допустим, но «есть каноническая, необходимая форма организации наших знаний. Но это справедливо не вообще, а только в отношении системного анализа и системных представлений».

Необходимо помнить, что для Щедровицкого система не является статической, поддающейся аналитическому разбору на составные части, чтобы вновь быть собранной после её научного объяснения. Напротив, система – это, прежде всего, процессуальная реальность, в которой можно выделить «четыре слоя: процессы, структура, организованность материала и морфология»¹⁷. Сама деятельность (а соответственно, и язык) является подобной системой. «Знак», который натуралистическое умозрение загадочным образом определяет как «объект, который обозначает другой объект» без объяснения того, в чём именно заключается подобное «обозначение», может быть объяснен указанием на то, как «знаковое обозначение» «принадлежит системе связей, но вместе с тем оно есть специфическая характеристика этого объекта, поскольку обозначает нечто другое, а не объект с его материальными свойствами». На вопрос о том, где

имеет место смысл, систематический прагматизм отвечает, что смысл осуществляется «в каждом элементе, охваченном этой системой связей»¹⁸. Круг смысла и понимания допустим потому, что речь идёт не о том, чтобы свести объясняемое на первые интуитивные элементы, подобные аксиомам евклидовой системы, а о том, чтобы показать работу деятельности как системы, что уже является основополагающей ступенью знания. Данная точка зрения, которая, к примеру, уничтожает научный объект лингвистики Соссюра¹⁹, имела сильное воздействие на концепции научной рациональности советской, а затем и русской эпистемологии.

Рациональность классическая, неклассическая, постнеклассическая

В советскую эпоху логические и методологические исследования, граничащие с поисками в области естественных наук, оставались той ветвью философии, которая в наименьшей степени была под давлением идеологии (ее влияние сводилось к необходимости формального учета ленинской доктрины «отражения»). Не случайно и то, что многие из плодотворных идей, появившихся после распада советского строя, зародились именно на этой почве. В 1989 г. в «Вопросах философии» появилась статья Вячеслава Стёпина (1934 г. р.), в которой автор различает три типа рациональности: классическую, неклассическую, постнеклассическую. Различие установлено в соответствии с развитием новой науки, в особенности, в соответствии с изменениями парадигм физики от механики Ньютона до теории относительности и квантовой физики (Стёпин оригинально перерабатывает теории Флека и Куна), революцией в области генетики и кибернетики, а также в соответствии с современными программами междисциплинарных исследований, которые подразумевают использование крупных финансовых средств и тесную связь с социальной и политической системами, а также с общей системой ценностей определенного общества. Растущая сложность этих связей указывает на выход науки не только за рамки ее классического понимания, но и за рамки той неклассической парадигмы, которая была выстроена в первой половине прошлого века.

В общей теории, выработанной Стёпиным и изложенной в виде системы в книге «Теоретическое знание», изданной в 2000 г.²⁰, различие между классической и неклассической научными парадигмами, а также, и в особенности, между неклассической и постнеклассической парадигмами (последняя концепция схожа с «постмодернизмом», но нетождественна ему) получает более широкое значение и просматривается не только на уровне научного знания (где смягчается грань между естественными науками и науками о духе), но и на уровне различных видов рациональности.

Стёпин берет во внимание ряд параметров, для того чтобы дать определение основным видам научной деятельности, которая в общем может быть рассмотрена с акцентом на три различных ее полюса: 1) объект; 2) инструменты и действия; 3) субъект. Эти составляющие научной деятельности тесно связаны между собой: значимые изменения одной из них приводят к существенным изменениям другой²¹. Прагматический подход (не чуждый воздействиям Щедро-

вицкого и Юдина) последовательно осуществляется Степиным в анализе систематической связи между подсистемами, определяющими объект (взгляды науки на мир), инструменты (идеалы и нормативы науки) и субъект теоретического знания (философские основы и понятие о мире, которые скрываются за научной деятельностью).

В соответствии с «объективным» параметром, «классической» является та наука, которая изучает простые системы; «неклассической» – наука, изучающая сложные саморегулирующиеся системы (например, социальные системы действия в теории Толкотта Парсонса); «постнеклассической» – наука, изучающая сложные саморазвивающиеся системы. Каждому из этих «объектов» соответствуют как теоретические инструменты, так и различные идеалы и нормы научности. Например, для постнеклассической науки причинность в том смысле, в котором она определяется в детерминизме Лапласа, является недостаточной, и необходимо прибегать к причинности, основанной на вероятности (как это происходит в квантовой физике) и циклах (как в случае изучения биологических систем).

Не станем далее следовать за развитием идей Степина, но укажем на некоторые характерные черты того образа мыслей, который усматривается в размышлениях Степина и который суммарно можно определить как отречение от трех претензий, характерных для западной рациональности: от претензии на первенство *cogito* (субъект и объект теперь определяются посредством сложной системы их обоюдных взаимодействий); от собственной метаисторической уникальности и от права на власть над миром.

Перспективы «неклассической» рациональности углубленно рассматриваются Владиславом Лекторским (1932 г.р.), который выявляет четыре основных характеристики классической эпистемологии: критицизм (сомнение по отношению к знанию внешнего мира), фундаментализм (идея о неизменных законах в основе знания), субъектоцентризм (полное доверие к субъекту познания), наукоцентризм (только научное знание является знанием в прямом смысле слова). Неклассическая эпистемология отделяется от радикального критицизма (знание не может начинаться с нуля, оно всегда опирается на какую-нибудь традицию) и от фундаментализма (признает крах неопозитивистской программы): субъект больше не представляет собой непосредственную и неопровержимую данность, он изначально включен в реальный мир и в систему связей с другими субъектами; таким образом, наука, хотя и продолжает оставаться важнейшим видом познания реальности, но всё же не единственным²².

Рост сложности современной науки может привести к тому, что произойдет отказ от философских исследований и все надежды будут возложены на научные открытия. Исследование современной русской эпистемологии, стремящейся к открытой и сложной рациональности, осуществляющей постоянный диалог с различными традициями, указывает на иллюзорность подобного выбора: «Проблема места и роли разума в человеческой деятельности, – предупреждает Борис Пружинин, – имеет какие-то перспективы положительного решения сегодня только в том случае, если мы примем в расчет, что эта проблема порождена разумом и является по самой сути своей проблемой разума»²³.

Искусство разума

«Ум ищет Божества, а сердце не находит». Поэтесса Ольга Седакова узрела в этой знаменитой строке Пушкина основную идею творчества Сергея Аверинцева. Блестящему ученому-византиеведу, покинувшему нас в 2004 г., русская писательница посвятила третью часть своей «Апологии разума», недавно вышедшей на русском языке, а затем и в итальянском переводе. Аверинцев появляется тут в компании Данте, Гете и Пастернака, Александра Шмеманна и Владимира Библихина.

Выбор именно поэтического слова в качестве свидетеля разума свидетельствует о связи заключительного этапа нашего исследования образов рациональности современной русской мысли с постмодернизмом. «Ум ищет Божества, а сердце не находит»: для Аверинцева, так же как и для его ученицы и толковательницы Седаковой, поэзия выражает парадокс той веры, что не располагается в иррациональном пространстве эмоций, а требует работы разума. Разум интуитивно схватывает целое, но должен терпеливо выражать его в ограниченной форме: смысл целого, пусть даже он и присутствует в качестве твёрдой веры, должен усердно искаться в упражнениях разума.

«Человек обречен одновременно знать только части целого, – пишет Аверинцев, имея в виду слова Павла «знать отчасти» (1 Кор 13:12), – и быть с несомненностью извещенным, что целое есть и что только внутри целого части обретают подлинный, достойный человека, т. е. выходящий за пределы утилитарности, смысл. <...> Целое уму вполне объективно «задано». Однако оно ему не «дано». Это значит, что человек есть необходимым образом homo credens, существо верующее»²⁴.

В греческом Логосе (который в переводе на язык Цицерона порождает ratio Запада) Аверинцев подчеркивает одновременное присутствие двух различных семантических групп: ту, что собирается вокруг «слова» («предложение», «высказывание», «речь»), и ту, что притягивается к полюсу «смысла» («понятие», «суждение», «основание»). Но обе эти группы оказывают действие друг на друга в обыденной жизни, где логос получает значение расчёта, т. е. означает «считать», «делать подсчёт», а соответственно, и «отдавать отчёт», по выражению *Logon didónai*. Таким образом, «Logos – это сразу и объективно данное содержание, в котором ум должен «отдавать отчёт», и сама эта «отчитывающаяся» деятельность ума, и, наконец, сквозная смысловая упорядоченность бытия и сознания». Но это значит, говорит Аверинцев, что «Logos – это противоположность всему безотчетному и бессловесному, безответному и безответственному, бессмысленному и бесформенному в мире и человеке»²⁵.

«Но нечто в модерне он [Аверинцев] категорически не принимал», напоминает Седакова: «это настроение бунтующего подростка», и уточняет: «... потому, что отношение подростка к себе самому слишком серьезно – и поэтому понимать другое и другого он отнюдь не расположен. Он живет как бы накануне конца света. <...> Но взрослый человек может шутить над собой, ... он приобрел, может быть, печальное, но и спасительное знание: мир не с него начался и не с ним кончается. Он может употреблять на письме любимый пунктуацион-

ный знак Аверинцева – точку с запятой. Знак владения собой»²⁶. Как подчеркивал Абдусалам Гусейнов: «Ничейного разума нет. На самом деле это всегда разум определенного человека. И философ движим не только и не просто жаждой познания последних истин. Он хочет иметь истину, которая преобразит его собственную жизнь. Философ также ищет спасения. Мне кажется, очень важно понимать: философия включает в себе, соединяет и пафос истины и пафос морального совершенства»²⁷. Пафос, который требует смелости и отдачи: «Философия и мужество (*virtus, aret *) связаны изначально: это понимали в Афинах Платона и Аристотеля, об этом помнил и напоминал Мераб Мамардашвили, определяющий задачу философии как формирование классического мужества в неклассических условиях»²⁸.

Разум – это искусство, а не только «техника». Искусство различения истинного и ложного, где прилагательное вместо существительного (истина и ложь), всегда подозреваемого в метафизических потворствах, поддерживает живую связь с деятельностью того смысла, с которым мы сталкиваемся в нашем ежедневном опыте (ни один из нас не хотел бы получить в расплату фальшивую монету или же предательство от друга, в чью преданность он верил). Это искусство различения добра и зла: жуткое наследство людей на распутье собственной ответственности. Искусство выбора ограниченного пути, который отвечает бесконечному призыву.

Это мудрость (*sophrosyne* древних), упражнение (* skesis*) в нахождении каждый раз правильного средства, избегающего крайностей ничтожных дихотомий, характерных для привычных ментальных парадигм (зачастую подсознательно взятых на себя различными философиями или научными теориями). Так, «жадность», поясняет Седакова, не является антонимом «траты», обе они – искривленное понятие «щедрости». Крайности упрощенных дихотомий «однозначны – а середина сложна»²⁹. Именно в упражнении разума как мудрости, как искусства различения, состоял для Аверинцева великий урок древних, где Афины и Иерусалим, греческий Логос и Хохма, еврейская премудрость, находят общую точку соприкосновения.

Этот поиск равновесия кажется полностью противоположным двойственности, которую в своей последней работе³⁰ Лев Шестов – следуя выражению Тертуллиана: *Quid ergo Athenis et Hierosolimis?* – находил между двумя городами, Афинами и Иерусалимом, эмблемами разума и веры. И всё же библейский Бог, для Шестова, является не только безусловным объектом веры, но и постоянным вопросом, который оберегает разум от идолопоклонства самому себе, который поддерживает разум постоянно в пути: «“Вечный порядок”, точно обвивая змеями голова Медузы, парализует не только человеческую волю, но и человеческий разум. И так как философия всегда была и поднесь продолжает быть “оглядкой”, то все наши последние истины оказываются не освобождающими, а связывающими истинами». Значит, философия не есть простая деятельность интеллекта, она получает обличие настоящей духовной борьбы: «Бороться с Медузой и ее змеями (аристотелевская *αὐτὴν*, внушившая и ему, и Канту такой страх пред капризом и фантазией) может только тот, кто найдет в себе смелость идти вперед не оглядываясь. И, стало быть, философия должна быть не оглядкой, не *Besinnung*, как мы приучены думать, – оглядка есть конец всякой филосо-

фии, – а дерзновенной готовностью идти вперед. <...> Оттого божественный Платон говорил: π ντα γαρ τολμηт ον – на все нужно дерзать, не боясь, прибавлял он, прослыть бесстыдным. Оттого и Плотин оставил нам завет: αὐὼν μ ἴστος καὶ ἐσχατος ταις ψυχαις πρὸκειται – великая и последняя борьба предстоит душам. Философия есть не Besinnen, а борьба. И борьбе этой нет и не будет конца. Царство Божие, как сказано, берется силой»³¹.

Разум не предшествует своим собственным образам деятельности, а раз за разом сбывается в своих случаях, в некотором парадоксальном смысле находит самого себя, открываясь во множественности форм, которые уже являются его содержанием. На горизонте, который ради нашего удобства назовем «постмодерном», вызов уже заключается не в том, чтобы свести к единству трансцендентального разума критерии возможности человеческого знания и вопрошания, а, вероятно, в том, чтобы показать, что множественные перспективы восприятия мира не растворяются в вавилонской несообщаемости, а пронизывают своими нитями холст речи, понятной и тем, и другим, и третьим. Понятной потому, что способной выслушивать и давать отчёт, спрашивать и отвечать. Понятной потому, что всегда ответственной по отношению к другому.

Примечания

¹ «Круглый стол» по книге В.С. Стёпина «Теоретическое знание» в журнале «Вопросы философии» // Российская философия продолжается: из XX века в XXI век / под ред. Б.И. Пружинина. М., 2010. С. 38.

² Выражение «Каждый ответственен за всех», взятое из «Братьев Карамазовых» открывало презентацию международной конференции «L'altra modernità: La filosofia russa oggi. Sfide, idee, prospettive per il nuovo millennio» («Другая современность. Русская философия сегодня. Вызовы, идеи, перспективы для нового тысячелетия»), проходившей в Генуе 19 мая 2011 г.

³ Кроче Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика. М., 1920. Перевод «Эстетики» на русский язык был осуществлён в 1920 г. (первое итальянское издание вышло в 1900 г., седьмое издание, пересмотренное автором, – в 1941 г.). А.Ф. Лосев использует его в своей «Диалектике художественной формы».

⁴ Выбор цитируемых авторов произведен главным образом с учетом выступлений других докладчиков на упомянутой конференции, в которой выступили с докладами А. Даньино, Э. Свидерски, С. Мерло, Д. Стейла, И. Евлампиев, Л. Салмон, В. Белов, Дж. Риконда, П. Колычев, С.С. Хоружий, С. Салиццони, и ни каким образом не претендует на определение значимости неназванных философов.

⁵ Булгаков С. Н. Соч. В 2 т. М., 1993.

⁶ Булгаков С. Н. Философия имени. М., 1999. С. 14.

⁷ См. сайт: www.fondgr.ru, где можно найти широкий выбор эссе Щедровицкого на русском и английском языках.

⁸ «Представитель ... точки зрения ... «натурфилософской» считает, что предмет методологии – природа, мир как таковые. <...> Представитель ... точки зрения ... «теоретико-познавательной» считает, что предмет методологии как науки ... – это деятельность познания, мышление, или, если говорить более точно, вся деятельность человечества, включая сюда не только собственно познание, но и производство. Можно сказать, что методология, на его взгляд, есть теория человеческой деятельности. <...> Методологическая онтология не имеет ничего общего с натурфилософией: она существует в системе методологии и создается не на основе анализа физической, химической или какой-либо иной эмпирии, а на основе анализа человеческой деятельности – производства (практики) и мышления». (Щедровицкий Г.П.

Проблемы методологии системного исследования // Щедровицкий Г.П. Избранные труды. М., 1995. С. 158, 164).

⁹ Щедровицкий Г.П. Знак и деятельность. I. М., 2005. С. 38–42.

¹⁰ Там же. С. 101 (курсив автора).

¹¹ Там же. С. 101–102.

¹² Skinner B.F. Verbal Behavior. New York, 1957.

¹³ Quine W. Word and Object. Cambridge, Mass., 1960.

¹⁴ См., например: Chomsky N. Language and Mind. Cambridge, 2006.

¹⁵ Литвинов В.П. Демистификация знака // Щедровицкий Г.П. Знак и деятельность. I. М., 2005. С. 25.

¹⁶ См., в частности: Sini C. Passare il segno: semiotica, cosmologia, tecnica Milano, 1981; Sini C. L'origine del significato. Filosofia ed etologia Milano, 2004 (Figure dell'enciclopedia filosofica 3).

¹⁷ Щедровицкий Г.П. Знак и деятельность. I. С. 92; ср.: Shchedrovitsky G.P. Two concepts of system // Proceedings of the 46th Annual Conference of the International Society for the Systems Sciences (J. Willby, ed.). Asilomar, CA, July, 2002.

¹⁸ Щедровицкий Г.П. Знак и деятельность. I. С. 105.

¹⁹ «Соссюровское разделение речи и языка не дало действительного теоретического решения, а лишь эмпирически более точно поставило проблемы. <...> С нашей сегодняшней точки зрения, гносеологический подход, который мы защищали в 1957 г., при многих своих преимуществах был неправомерным, ибо не учитывал деятельностной, социальной и «искусственной» природы языка. <...> В структуре деятельности язык выступает в роли системы средств, обеспечивающих воспроизводство и трансляцию речевой деятельности. <...> Человечество уже пришло к изучению объектов принципиально нового типа — «употреблений» материала, или деятельности, но по-прежнему пользуется старыми категориями вещи, неадекватными новым объектам. В этом плане представление о знаке как находящемся в отношении обозначения к объектам, прогрессивное еще 20 лет назад, сегодня стало неадекватным и даже вредным. Чтобы понять знак, нужно рассматривать его не в отнесении к объектам, а в отношении к деятельности, элементом которой он является и благодаря которой он получает смысл и значение» (Щедровицкий Г.П. Что значит рассматривать «язык» как знаковую систему? // Щедровицкий Г.П. Избр. труды. С. 540–542; см. также: Щедровицкий Г.П. Смысл и значение // Указ. соч. С. 545–576.)

²⁰ Степин В.С. Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция. М., 2000; работа переведена на испанский (El saber teórico. Madrid, 2004) и на английский (Theoretical Knowledge, 2005) языки.

²¹ Степин В.С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различия // Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб., 2009. С. 250.

²² Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001. С. 102–114.

²³ Пружинин Б.И. Рациональность и единство знания // Рациональность как предмет философского исследования. М., 1995. С. 118.

²⁴ Аверинцев С.С. К дефиниции человека // Человек. История. Весть. Киев, 2006. С. 398.

²⁵ Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. Киев, 2006. С. 277.

²⁶ Седакова О. Апология разума. М.: МГИУ, 2009. С. 125–126.

²⁷ Российская философия продолжается. С. 234.

²⁸ Седакова О. Апология разума. С. 147.

²⁹ Там же. С. 137.

³⁰ Вышла из печати в 1938 г., недавно появилась и на итальянском языке.

³¹ Шестов Л. Афины и Иерусалим. LXVI.

Список литературы

Аверинцев С.С. К дефиниции человека // Человек. История. Весть. Киев: Дух и литера, 2006. С. 403–436.

- Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. Киев: Дух и литера, 2006. 912 с.
 Булгаков С.Н. Сочинения в 2 т. М., 1993. Т. 1. 603 с. Т. 2. 603 с.
 Булгаков С.Н. Философия имени. СПб., 1999. 448 с.
 Кроче Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика. М., 1920. 171 с.
 Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001. 256 с.
 Пружинин Б.И. Рациональность и единство знания // Рациональность как предмет философского исследования / под ред. Б.И. Пружинина и В.С. Швырева. М., 1995. С. 101–118.
 Российская философия продолжается: из XX века в XXI век / под ред. Б.И. Пружинина. М., 2010. 446 с.
 Седакова О.А. Апология разума. М.: МГИУ, 2009. 138 с.
 Степин В.С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения // Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб., 2009. С. 249–295.
 Степин В.С. Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция. М., 2000. 744 с.
 Шестов Л. Афины и Иерусалим. Париж, 1938. 278 с.
 Щедровицкий Г.П. Знак и деятельность. I. М., 2005. 463 с.
 Щедровицкий Г.П. Избранные труды. М., 1995. 759 с.
 Chomsky N. Language and Mind. Cambridge, 2006. 190 с.
 Quine W.V.O. Word and Object. Cambridge, Mass., 1960. 294 p.
 Shchedrovitsky G.P. Two concepts of system // Proceedings of the 46th Annual Conference of the International Society for the Systems Sciences. Asilomar, CA, July, 2002 (J. Willby, ed.), 5 p.
 Sini C. L'origine del significato. Filosofia ed etologia Milano, 2004 (Figure dell'enciclopedia filosofica 3), 207 p.
 Sini C. Passare il segno: semiotica, cosmologia, tecnica. Milano, 1981, 340 p.
 Skinner B.F. Verbal Behavior. New York, 1957, 502 p.

References

- Averintsev, S.S. K definitzii cheloveka [Towards a Definition of Man], in *Chelovek. Istoriya. Vest'* [Man. History. Announce], Kiev: Duxh i litera, 2006, pp. 403–436.
 Averincev, S.S. Sofiya-Logos. Slovar' [Sofia-Logos. Dictionary], Kiev: Duxh i litera, 2006, 912 p.
 Bulgakov, S.N. Filosofiya imeni [The Philosophy of Name], Sankt Peterburg, 1999, 448 p.
 Bulgakov, S.N. Sochineniya v dvukh tomakh [Works in two volumes], Moscow, 1993, vol. 1, 603 p.; vol. 2, 603 p.
 Chomsky, N. Language and Mind, Cambridge, 2006, 190 p.
 Croce, B. Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale [Aesthetics as the Science of Expression and General Linguistics], Milano: Adelphi, 1990, 725 p.
 Lektorsky, V.A. Epistemologiya klassicheskaya i neklassicheskaya [Classical and Non-Classical Epistemology], Moscow, 2001, 256 p.
 Pruzhinin, B.I. Ratsionalnost' i edinstvo znaniya [Rationality and the Unity of Knowledge], in *Ratsionalnost' kak predmet filosofskogo issledovaniya* [Rationality as Matter of Philosophical Enquiry], ed. by B.I. Pruzhinin and V.S. Shvyrev, Moscow, 1995, pp. 101–118.
 Quine, W.V.O. Word and Object, Cambridge, Mass., 1960, 294 p.
 Rossiyskaya filosofiya prodolzhaetsya: iz XX veka v XXI vek [Russian Philosophy goes on: from the 20th to the 21st Century], ed. by B. I. Pruzhinin, Moscow, 2010, 446 p.
 Sedakova, O.A. Apologiya razuma [Apology of Reason], Moscow, 2009, 138 p.
 Shchedrovitsky, G.P. Two concepts of system, in Proceedings of the 46th Annual Conference of the International Society for the Systems Sciences. Asilomar, CA, July, 2002 (J. Willby, ed.), 5 p.
 Shchedrovitsky, G.P. Izbrannye trudy [Selected Works], Moscow, 1995, 759 p.
 Shchedrovitsky, G.P. Znak i deyatelnost' [Sign and Activity] I, Moscow, 2005, 463 p.
 Shestov, L. Afiny i Ierusalim [Athens and Jerusalem], Paris, 1938, 278 p.

Sini, C. L'origine del significato. Filosofia ed etologia [The Origin of Meaning. Philosophy and Ethology], Milano, 2004 (Figure dell'enciclopedia filosofica 3), 207 p.

Sini, C. Passare il segno: semiotica, cosmologia, tecnica [Beyond the Sign: Semiotics, Cosmology, Technique], Milano, 1981, 340 p.

Skinner, B.F. Verbal Behavior, New York, 1957, 502 p.

Stiopin, V.S. Klassika, neklassika, postneklassika: kriterii razlicheniya [Classic, Non Classic, Post Non Classic: Criteria for Discrimination], in *Postneklassika: filosofiya, nauka, kultura* [Post-Non-Classic: Philosophy, Science, Culture], Saint-Petersburg, 2009, pp. 249–295.

Stiopin, V.S. Teoreticheskoe znanie. Struktura, istoricheskaya evolutsiya [Theoretical Knowledge. Structure, Historical Evolution], Moscow, 2000, 744 p.

УДК 1(470+571)(091)

ББК 87.3(2)

ИДЕЯ «РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ» КАК ЭЛЕМЕНТ КОЛЛЕКТИВНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ. ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК*

Д. СТЕЙЛА

Департамент философии Туринского Университета, г. Турин, Италия

E-mail: danielasteila@unito.it

Выявляются две главные модели, согласно которым идея «русской» философии формулировалась и развивалась в разные времена: эмпирическая, описательная модель, согласно которой описывается то, что считается философией в России, и сущностная, оценочная модель, согласно которой определяется то, что является именно «русским» в русской философии. Дается краткий обзор и определяется специфика понимания русской философии в разные периоды истории: вторая половина XIX века, Серебряный век, мировая война и революция, эмиграция русских философов на Запад, возникновение прогрессивных традиций в русской философии в течение советского периода, перестройка и крах Советского Союза. Подчеркивается важность этого вопроса в развитии идеи культурной коллективной идентичности. Делается вывод о появлении в современной русской философии новых возможностей обмена мнениями как внутри России, так и между Россией и Западом.

Ключевые слова: история философии, русская философия, историография, коллективная идентичность.

IDEA OF «RUSSIAN PHILOSOPHY» AS ELEMENT OF COLLECTIVE IDENTITY. HISTORICAL ESSAY

D. STEILA

Dipartimento di Filosofia Università di Torino, Italia

E-mail: danielasteila@unito.it

The article sketches out two main models according to which the idea of «Russian» philosophy has been elaborated in different times: an empirical, descriptive model – according to which one should describe what is considered philosophy in Russia, and an essentialist, value-laden model – according to which one should define what is properly «Russian» in Russian philosophy. The article briefly describes six periods, when the history of Russian philosophy has been differently considered (the second half of the XIX century, the Silver Age, World War and revolution, Russian philosophers'

emigration, the construction of progressive traditions within Russian philosophy during Soviet period, perestrojka and the collapse of the Soviet Union), and tries to point the relevance of the matter in developing the idea of collective cultural identity.

Key words: *history of philosophy, Russian philosophy, historiography, collective identity.*

Когда говорится о «русской философии», обычно придается очень сильное значение прилагательному «русской». Слово «русская» обозначает не просто философию обработанную и/или выраженную в определенном лингвистическом или культурном контексте. В разные времена «русская» философия толковалась как выражение «русской души», как национальный дух, даже как инструмент спасительной миссии России. Конечно, определение «национальности» мысли со специфическими характеристиками не является проблемой только для России. Очень оживленные дискуссии на эту тему ведутся везде, и, в частности, в кризисных или маргинальных культурных контекстах. Возьмем, например, проблему итальянской философии или вопрос об африканской философии (Гёрдт в своей истории русской философии проводит параллели между африканской и русской философией¹). Этот вопрос, в силу исторических причин, которые особенно усложняли отношение страны к общей европейской культуре, обсуждался в России широко и своеобразно. В русской истории всегда чередовались периоды открытости к Западу и периоды жестокой цензурной закрытости. И если, с одной стороны, русская культура часто заявляла о своей принадлежности к европейскому контексту, то, с другой стороны, она также настаивала на своей якобы самобытности, которую можно постичь только изнутри. Исследователю русской мысли, в котором не течет русская кровь (как автор этих строк), нередко говорят, что «русское» могут понять только русские. И как это ни смешно, повторяется анекдот о беседе между иностранцем и русским: под влиянием дружелюбной атмосферы и спиртных напитков русский рассказывает своему другу-иностранцу о различных нюансах национального сознания, иностранец благодарит и говорит: «Наконец-то я понял суть русской души!». Тогда русский отвечает, покачивая головой: «Ммм..., значит, я плохо тебе всё объяснил!». Следовательно, нам, западным исследователям, действительно особенно трудно заниматься «русской философией».

Поэтому я считаю, что поступлю осторожно, если буду стараться отвести в сторону желание исследовать сокровенные тайны «русской души» и не входить в бесконечные дискуссии о том, что является чисто «русским» в русской мысли. Мне кажется, что будет целесообразно постараться обрисовать образ «русской» философии, попробовать понять, как он создавался и как он определяется в работах, посвященных ее истории. Историю философии можно расценивать как своеобразную область, где зарождается и выражается самосознание русской философии, обрабатывается самоидентичность «национальной мысли». Многие современные психологические теории идентичности личности подчеркивают роль «повествования»: мы являемся тем, кто мы есть, потому что мы постоянно обрабатываем и подправляем свою собственную историю, где различные элементы, образующие на различных уровнях разные степени важности, складываются в последовательное целое. Аналогично этому, можно ясно показывать, что значит быть «русской» для философии именно в «повествовании» определенной фило-

софской культуры о самой себе, о своей идентичности в истории. Конечно, философская культура определенной эпохи явно богаче, нежели ее представление в «истории», так как история обычно создается методами исключения, классификации и иерархии, при этом иногда оставляет в стороне очень важные элементы. И это произошло в контексте русской философской мысли, где разные дисциплины долго не были четко разделены в общей интеллектуальной среде и философия часто смешивалась с литературой или с науками. Но то обстоятельство, что в данный момент преобладает тот или другой образ «русской философии», имеет большое значение для коллективной идентичности, в рамках которой каждый раз определяются центральные субъекты и маргиналии.

Если применять этот методологический подход, в истории русской философии превалируют две главных модели: эмпирическая модель, рассматривающая то, что считалось философией в России в разные эпохи, т.е. те формы, в которых выражалась в России и на русском языке общая европейская дисциплина «философия»; и модель, скажем так, «сущностная», которая предоставляет критерии, по которым можно определить, является ли мысль русской или же не русской, независимо от того, выражается ли она на русском или на ином языке, в России или в другом месте. В то время как первая модель имеет целью чистое и четкое описание ситуаций, вторая модель является в значительной мере «оценочной» (value-laden): все то, что является русским, по определенному критерию, благодаря этому является предметом высокой оценки и полноценного восприятия.

Ниже коротко и схематично будут выделены несколько основных моментов в истории русской философии в отношении вопроса определения понятия «русской сущности», начиная с середины XIX века до постсоветского периода включительно.

1. *Вторая половина XIX века*, когда появилась первая работа по истории «русской» философии, тема русской национальной специфичности уже стала предметом культурных и политических дискуссий между славянофилами и западниками. Это было в 1840 г., когда архимандрит Гавриил приложил несколько страниц о «русской» философии к первой «русской» истории философии, т. е. общей истории философии, написанной в России русским автором². Во второй половине XIX века появилось много важных произведений по истории русской философии. В эпоху позитивизма эти работы (Кавелина, Радлова, Колубовского, Чуйко, Боброва, Введенского и т. д.) в основном были посвящены роли русской мысли в общеевропейской философии³. Согласно доминирующему рационализму, существовало общее понимание философии как науки. Следовательно, в разных национальных контекстах эта единая дисциплина имела различные выражения, различный акцент на одну или другую тему.

2. *Кризис позитивизма и рационализма*, который изменил перспективу философской историографии. В.С. Соловьев четко поставил вопрос о том, что значит «русская» философия. Обсуждая отношения между Россией и Европой, в 1888 г. он отмечал, что «за последние два десятилетия довольно появлялось в России более или менее серьезных и интересных сочинений по разным предметам философии. Но все философское в этих трудах вовсе не русское, а что в них есть русского, то ничуть не похоже на философию, а иногда и совсем ни на что не похо-

же»⁴. В этих словах выражена идея о существовании аутентично «русской» мысли. «Русская сущность» рассматривалась как что-то, скорее всего постигаемое чувством, а не разумом. Как отмечал поэт Ф.И. Тютчев, «умом Россию не понять».

3. *Первая мировая война и революция*, которые обозначили важный перелом и в контексте философской историографии: крах Европы предоставил России возможность освободиться от западной культуры. Как отмечал Бердяев, уже нельзя было рассматривать отношения между Россией и Европой в рамках прежнего противостояния славянофилов и западников. Он писал: «Могущественнейшее чувство, вызванное мировой войной, можно выразить так: конец Европы, как монополиста культуры, как замкнутой провинции земного шара, претендующей быть вселенной»⁵. Наконец, по мнению Бердяева, Россия могла бы проявиться и реализовать свою миссию освобождения всех народов, следуя своему двойному призванию, одновременно национального и универсального характера⁶.

Но в первый, революционный период «оценочная» модель, в которой были заложены ценности, не господствовала безусловно. «Описательная» модель применялась в некоторых важных работах, опубликованных в 1922 г. Первая была написана в России, в суровых условиях войны и революции, «когда не хватало для нормальной работы ни пищи, ни тепла, не света...», как написано в предисловии «Очерка развития русской философии» Густава Шпета. Сначала это являлось частью общего, коллективного проекта, который не был реализован. Шпет написал только первую часть этой истории, от ее истоков в Киеве до первых десятилетий XIX века. Черновик второй части недавно нашли в архиве, где он пролежал до сих пор⁷. Вторую работу написал за рубежом Борис Яковенко⁸. Третье произведение, наверное самое любопытное, появилось во Владивостоке. Автором его был М. Ершов, который преподавал на историко-философском факультете Дальневосточного университета⁹. Шпет и Яковенко – сторонники «описательной», «научной» модели: Шпет являлся феноменологом, Яковенко занимал позицию между феноменологией и неокантианством. Исходя из своих философских оснований, они были уверены в том, что можно говорить о национальной философии только с очень ограниченной точки зрения: философия – это единая научная дисциплина, а в разных странах по-разному развиваются только отдельные темы, отдельные подходы. М. Ершов, идеологически защищая неославянофильскую точку зрения, все-таки в то же время подчеркивал универсальный характер философии как профессиональной деятельности.

4. *1922 год – начало первой волны русской эмиграции*. Многие русские мыслители вынуждены были покинуть Советскую Россию на борту так называемого «философского парохода». Эта история достаточно известна, и за последние годы появились книги и статьи, авторы которых пытаются воссоздать данное событие и оценить его историческое значение¹⁰. Особенно интересно с точки зрения создания образа «русской философии» то обстоятельство, что русские эмигранты на Западе стали сразу же очень активно осуществлять свою деятельность. Например, группа уехавших из Петрограда приехала в Берлин в воскресенье 19 ноября и уже через неделю, 26 ноября, Бердяев, Карсавин и Франк выступали на открытии Академии религиозной философии (в 1925 г. была перенесена в Париж). Русские эмигранты брали на себя важную историческую мис-

сию: чувствуя себя наследниками той культурной эпохи, которую разрушила революция, они считали своим долгом сохранять память о ней, развивать и распространять ее традиции, делать ее доступной для Запада. Бердяев вспоминает в своей автобиографии, что перед отъездом он встретился со священником, который «очень благословлял этот отъезд и говорил, что у меня [Бердяева] есть положительная миссия в Западной Европе»¹¹.

Для русских эмигрантов проблема определения специфичности «русской» мысли стала вопросом самоидентификации. Между тем как Шпет, Яковенко, а также Ершов расценивали революционные события как эпохальный перелом, который неизбежно изменил бы контуры национальной философии, поздняя и более известная философская историография, которая развивалась в эмиграции, избрала принцип преемственности с дореволюционным прошлым как ключевой в истолковании современной русской философии. Эта тема приобрела особое значение в 50-е гг., когда эмигранты признали, что их пребывание за границей обрело долгосрочный характер, и обозначилось противостояние между русскими «варварами» и западными профессорами философии¹². К этому времени относятся большие труды по «Истории русской философии», написанные Зеньковским и Лосским¹³, которые оказали решающее влияние на развитие «русских исследований» на Западе в направлении движения к историографии, где прилагательное «русский» помимо значения характеристики приобретает оценочное значение.

5. *Реконструкция прошлого в соответствии с самоидентификацией Советского Союза.* В системе советского образования история русской философии появилась как самостоятельный предмет с середины 30-х гг., после того как на VII Съезде Коммунистического Интернационала было заявлено о необходимости усвоения прогрессивного культурного опыта различных стран, для того чтобы противостоять фашизму¹⁴. Надо отметить, что в этом контексте слово «русский» приобрело скорее хронологический, чем национальный характер: «русский» применялось к периоду до 1917 года, а все, что относилось к периоду после революции называлось «советским». Понятие советского патриотизма заключало в себе «русскую» мысль, истолкованную по-новому, с точки зрения традиций материализма, начиная с Ломоносова и Радищева, и далее – у Белинского, Герцена, Чернышевского, Добролюбова, Писарева, Плеханова. Между тем в других, так сказать периферийных республиках Советского Союза культивировалась некая форма местной идентичности, хотя и в рамках общей, Советской. Существовали, например, Украинская, Белорусская, Грузинская, Армянская и др. Академии наук. Россия как таковая как будто полностью исчезла после революции.

6. *Кризис и затем крах СССР* резко обострили проблему русской идентичности. Идентификация того, чем является «русская» философия, определение мнимых типичных характеристик «национальной» мысли, обязательное ретроспективное создание ее течений и традиций, представляли очень важный элемент в обработке русской коллективной идентичности и ее существовании в контексте европейской мысли.

Период перестройки является еще одним ключевым моментом русской истории. Установившаяся свобода слова позволила вернуться к «русской» традиции, прерванной советским марксизмом, которую теперь нужно опять возобно-

вить. С.С. Хоружий в 1994 г. рассказывал знаменательную «легенду»: «когда профессор Рамзин, герой процесса Промпартии, после долгих лет тюрьмы внезапно был “по манию царя” выпущен и возвращен на кафедру института, он начал свою первую лекцию словами: “Итак, в последний раз мы остановились на том...” и продолжил лекцию, как будто он закончил его днем раньше»¹⁵. Потребность восстановить последовательную связь с прошлым сделала акцент на истории русской мысли. Начиная с 1985–1986 гг., многие «забытые» философские произведения, которые долгое время были исключены из «обязательного ассортимента» господствующей идеологии (Чаадаева, Бердяева, Соловьева, Федорова, Розанова, Лосева и т. д.), вновь появились на страницах книг и журналов. Многие работы публиковались очень большими тиражами и в разных изданиях.

Широкая публика получила интеллектуальные стимулы и отреагировала порой немножко наивно, например, в поиске «духовного лидера», отвечая на кризис культурной идентичности постсоветского общества. Но и философам-профессионалам необходимо было произвести «инвентаризацию исторических ресурсов отечественной мысли»¹⁶. Такого рода «инвентарь» обогатил русский философский язык, который был «убит» советским диаматом. Мераб Мамардашвили в июне 1989 г. определил превалирующий философский язык советской эпохи как «нечто вроде “болезненного эсперанто”, обладающего свойствами блокировать, уничтожать саму возможность оформления и кристаллизации живой мысли, естественных нравственных чувств»¹⁷.

Особое внимание сосредоточилось на философии русских эмигрантов, которую нужно было воссоздать и включить в общую «русскую» традицию. В предисловии к сборнику очерков Бердяева, Вышеславцева, Зеньковского, Сорокина, Федотова и Флоровского, вышедшего в 1990 г., составители утверждали, что «сейчас настало время открыто сказать о поучительности философских раздумий русского зарубежья». Без них «невозможно понимание своеобразия и цельности нашей национальной культуры и национальной духовности»¹⁸. Редакторы нового русского издания «Истории русской философии» Зеньковского писали, что «сегодня пришло “время собирать камни”, драгоценные камни “вечного в русской философии”»¹⁹.

В период перестройки и в начале постсоветской эпохи превалировал «оценочный» подход к истории русской мысли, потому что философская дискуссия вокруг русской мысли тесным образом была связана с поиском новой идентичности. Очень интересной в этом аспекте была дискуссия, которая проводилась на Международной конференции по русской философии в Москве в 1993 г. (материалы опубликованы в журнале «Вопросы философии», в первом номере 1994-го года). Дискуссия показала разницу подходов к исследованию русской мысли на Западе и в России. С одной стороны, М. Громов утверждал специфический характер русской философии: «Русская философия – это философия страдания и прозрения, жертвенного служения истине, различная в своих проявлениях, трудная в интерпретации. Она включает самые разные интенции: сакральную и безбожную, мистическую и рационалистическую, тоталитарную и анархическую, этиатическую и либеральную, традиционалистскую и новационную, европоцентристскую и почвенническую, догматическую и еретическую, созидательную и

разрушительную. Но самым ценным в ней является то, что создавалось под знаком вечности»²⁰. С другой стороны, американский исследователь Джемс Скэнлан, известный пионер изучения русской философии на Западе, подчеркивал, что русская философия принадлежала к тем же самым иудео-христианским и классическим греко-римским традициям европейской философии: «В русской философской литературе нет ничего, что можно было бы сравнить, например, с альтернативными системами логики и метафизики древнеиндийской литературы на санскрите»²¹. Следовательно, акцент на мнимой русской оригинальности мог быть симптомом психологического ощущения неуверенности. Скэнлан утверждал, что «необходимо вообще избавиться от “невроза уникальности” и обратить внимание на те черты русской философии (неважно, уникальны они или нет), которыми эта философия характеризуется». В заключение он сказал о том, что, может быть, «русская» традиция уже и не актуальна для сегодняшней России. В конце концов, «Россия сегодня – это не Россия Бердяева и Булгакова»²².

Андрей Валицки внес в дискуссию свой личный политический опыт поляка. Он говорил: «Понятно, что России нужно теперь отчетливое национальное самосознание, что крушение советской империи должно компенсироваться национальным возрождением. Однако нет необходимости в том, чтобы национальное самосознание выливалось в форму болезненного и подчеркнуто антирационального мессианства. Пример соседней Польши показывает, что национально-религиозный мессианизм появляется в периоды кризиса и поражения, компенсируя национальные бедствия в сфере духовной, не способствуя рациональному определению национального интереса». Согласно Валицкому, «условием разумного и эффективного освоения культурного наследия является умение видеть не только то, что отличает русскую культуру от культур Запада, но и то, что является у них общим, что *включает* русскую культуру в культуру Европы»²³.

Но в те годы для России существенным был вопрос об утверждении своей специфичности, а не о нахождении схожих элементов с Европой. Россия была «в поиске себя»²⁴. А об «общественном» значении данного вопроса свидетельствует диссертация Беттина Зиберы (1998 г., Бохумский Университет²⁵) о роли «русского» и «русской идеи» в общественной дискуссии 1985–1995 гг. Автор выявляет тонкие тематические и хронологические различия в панораме публичных дискуссий этого десятилетия.

Мы здесь сосредоточимся на нынешней ситуации, естественно имея в виду, что эта ситуация сама находится в постоянном изменении, что означает возможность риска при любом описании упустить некоторые черты, которые могут стать важными с другой точки зрения.

Нанешняя ситуация в России такова, что дискуссии о русской философской мысли продолжают в направлении определения ее национальной или наднациональной идентичности. Например, в 2009 г. Т.П. Григорьева опубликовала под названием «Путь России» свое выступление на Международной конференции по «Этике и науке будущего», где еще раз проявило себя старое славянофильское противостояние двух подходов: рационального (на Западе) и эмоционального (в России), двух систем ценностей – индивидуальной (на Западе) и коллективной (в России), в соответствии с «сущностной» моделью, которая считает воз-

возможным определять отличительные критерии того, что является «русским», независимо от того, в каком месте и на каком языке такая мысль выражается²⁶. Этот аспект легко поддается влиянию колебаний общей идеологической ориентации, даже тогда, когда вопрос обсуждается в собственно философском плане.

В 2007 г. Михаил Рыклин, сторонник чисто «описательной» модели в философской историографии, отметил, что в последние годы, независимо от его воли, его книги публикуются больше в Германии, чем в России, в силу сложившейся культурной и политической ситуации, когда идеологически подчеркивается тема русской оригинальности. Рыклин писал по этому поводу: «Я пишу свои эссе не для абстрактного западного читателя, а для культурного европейца, который есть и в России, и на Западе. В России для таких людей, как я, каналы связи с читателями перекрываются. Например, при Ельцине такого не было – я одинаково коммуницировал с российским и западным читателем (публиковал свои беседы с философами в «Независимой газете»). Но сейчас Россия движется в другом направлении. Основная мысль наших кремлёвских идеологов в том, что России никто не указ, что наша демократия – это не обычная демократия, наше общество – это не обычное гражданское общество, – что у нас всё иное, всё своеобразное»²⁷. Словом, на русскую специфичность, по мнению Рыклина, можно ссылаться и для того, чтобы оправдывать политический выбор, отличающийся от европейских демократических традиций.

Если рассматривать современную русскую культурную ситуацию, всё же нельзя не выделить действительно специфические черты, отличающие русскую философию. Но эти черты относятся не к содержанию, идеям, подходам, а, скорее всего, к характеристикам «философской культуры». По мнению голландского исследователя Ван дер Зверде, это сложное историко-философское и социологическое понятие, обозначающее «совокупность определенных условий создания и воспроизведения мыслей, теорий и текстов, которые являются «философскими». Метафилософские концепты, которые определяют, что такое истинная философия, а что ею не является, – это одно из этих условий. Остальные условия – академические институты, существующие традиции или философские школы, библиотеки и журналы (парадигматические примеры «хорошей» и «плохой» философии), образовательная система, которая создает профессиональных философов, политические рамки, в которых философия является или не является санкционированным занятием, публичная сфера, в которой происходят философские дискуссии, и, наконец, идеология, которая определяет место и роль философии в обществе»²⁸.

Принимая во внимание особенности постсоветской «философской культуры», заметим, что наряду с академической философией существует широкое пространство для дискуссий, которые являются именно философскими, ничего общего не имеющими с официальными институтами и учреждениями. Интересно, что в 2006 и 2007 гг. вышли две книги, независимо одна от другой, которые пытались представить панораму современной русской мысли: в 2006 г. была опубликована книга «Мыслящая Россия», в 2007 г. вышла книга «Кто сегодня делает философию в России»²⁹. Обе книги составлены большей частью из интервью с выдающимися интеллектуалами. Причем выбор «выдающихся интеллектуалов» в этих книгах абсолютно различен и во многом показателен. Так, если героями

второй книги становятся выдающиеся деятели, признанные философами, то в первой книге «мыслящая Россия» – это, скорее всего, политологи, социологи, менеджеры, издатели, журналисты и т.п., многие из которых считают себя «мыслителями», если не напрямую философами. Это, можно сказать, философия блогов, а не философских журналов. Ее трудно уловить, но она живо присутствует и действует в обществе. Может быть, такого типа деятельность походит на русское интеллектуальное общество в XIX веке, когда философская полемика велась на страницах неспециализированных журналов иногда больше, чем в аудиториях университетов и стенах Академии.

В этой связи следует отметить, что за последние десятилетия в России проводились очень основательные исследования, имеющие большую историческую ценность, по восстановлению академических традиций в философии, которые часто советская историография почти исключала из собственно русской традиции. Философские словари, обзоры преподавания философии в различных университетах, биографические справочники, энциклопедии, учебники и т. д., вышедшие за последние десятилетия, дали очень большую и важную информацию о роли философии в истории русской культуры³⁰. Благодаря такому доступу к информации развиваются интереснейшие программы по исследованию истории русской мысли (например, деятельность «Санкт-Петербургского центра истории идей»³¹).

Особым элементом в исследованиях по «русской философии» в последнее время является то, что может быть определено как восстановление советской мысли в рамках «истории современной философии». Как отмечалось выше, в первые годы после краха Советского Союза и официального марксизма главное внимание обращалось в основном на восстановление традиций религиозной философии и философии эмиграции. В последнее же время стали снова публиковаться такие авторы, как Эвальд Ильенков, Георгий Щедровицкий, а также другие философы 50–60-х гг. (периода Советской власти), несмотря на всяческие притеснения. Обращается внимание не только на ту область, которая существовала между ортодоксами и диссидентами, то пространство, в котором работали Мераб Мамардашвили или Александр Зиновьев. Теперь внутри самой советской университетской и академической философии выявляются темы и течения, которые можно перенести в рамки «русской философии»: проблема познания, тема идеального и реального, логика и эпистемология, методология науки, историческая методология и т. д.³² Эти темы находятся в центре самого последнего издательского проекта Института философии Академии Наук в Москве – серия книг, которая как раз носит название «Русская философия во второй половине XX века»³³. В ней публикуются работы, посвященные и некоторым мыслителям, которые были вполне интегрированы в советскую систему, но идеи которых теперь обсуждаются в качестве теоретических размышлений, вне идеологического контекста эпохи. На философию советского времени обращен также интерес западных центров исследований: на эту тему была проведена Международная конференция в Париже весной 2009 года; организуется симпозиум в Германии в ноябре 2011 года³⁴.

Интересно то, что за последние годы в историю «русской философии» вошло советское прошлое, которое ранее рассматривалось как антитеза философии. Что это обозначает для постсоветской коллективной идентичности? Труд-

но сказать. На самом деле, это сложный процесс, всё еще развивающийся и возможно противоречивый. С одной стороны, можно несколько наивно истолковывать это восстановление советской философии как элемент общей ностальгии по «великой державе», о чем свидетельствуют многие современные социологические опросы. А с другой стороны, с нашей точки зрения, это можно представить и как знак различия между вопросом определения идентичности «русской философии» и профессиональным пониманием философии, ее универсальных, наднациональных черт. Таким образом, намечены новые возможности обмена мнениями как внутри России, так и между Россией и Западом.

Примечания

* Основные тезисы статьи были представлены в докладе на Международной конференции «L'altra modernità La filosofia russa oggi», в г. Генуе (Италия) 19 мая 2011 г. Первоначальная версия его была представлена в выступлении «History of Thought and National Identity – What does «Russian Philosophy» mean?» в Visiting Fellow Research Seminar в Алексантери-Институте при университете Хельсинки 26 августа 2010 г. Автор благодарит Алексантери-Институт за visiting fellowship в августе–сентябре 2010 г. и Хельсинкскую Славянскую Библиотеку за компетентную помощь. Редактирование текста на русском языке осуществил проф. Л.Н. Столович, которому автор выражает свою глубокую благодарность.

¹ W. Goerdts, *Russische Philosophie*. Freiburg, 1984.

² Архимандрит Гавриил [В.Н. Воскресенский]. История философии. М., 1840.

³ Кавелин К.Д. Философия и наука в Европе и у нас, в кн.: XXV лет (1859–84). Сборник. СПб., 1884. С. 319–346; Радлов Е. XII. Русская наука. 32) Философия, в: Энциклопедический словарь. Россия. СПб., 1898. С. 833–837; Колубовский Я.Н. Философия у русских, в кн.: Иберверг–Гейинце. История новой философии. СПб., 1890. С. 529–590; Чуйко В.В. Русская философия, в кн.: Кирхнер Ф. История философии с древнейшего до настоящего времени. СПб., 1895. С. 331–384; Введенский А.И. Судьбы философии в России // Вопросы философии и психологии. 1898. 42. С. 314–354; Бобров Е. Философия в России. Материалы, исследования и заметки. Вып. I–VI. Казань, 1899–1902.

⁴ Соловьёв В.С. Россия и Европа // Вестник Европы. 1888. 2. С. 754.

⁵ Бердяев Н.А. Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности. М., 1918. С. 119.

⁶ Там же. С. 139.

⁷ Шпет Г. Очерк развития русской философии. Петроград, 1922; Шпет Г. Сочинения. М., 1989. С. 9–342; Шпет Г. Очерк развития русской философии. II / мат-лы, реконст. Т. Щедриной. М., 2009.

⁸ Яковенко Б.В. Очерки русской философии. Берлин, 1922.

⁹ Ершов М.Н. Пути развития философии в России. Владивосток, 1922.

¹⁰ См.: Коган Л.А. «Выслать за границу безжалостно». Новое об изгнании духовной элиты // Вопросы философии. 1993. 9. С. 61–84.

¹¹ Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 204.

¹² Вышеславцев В.П. Вечное в русской философии; Вышеславцев В.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 158.

¹³ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. I. Париж, 1948; Т. II. Париж, 1950; Losskij N.O. History of Russian Philosophy. New York, 1951; London, 1952.

¹⁴ См.: Van der Zweerde E. Soviet Historiography of Philosophy. Istoriko-Filosofskaja Nauka. Dordrecht – Boston – London, 1997.

¹⁵ Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 7.

¹⁶ Цит. в: Филатов В.П. Отечественная философская традиция, в кн: Философское сознание: драматизм обновления. М., 1991. С. 234.

- ¹⁷ Мамардашвили М.К. Философия действительности. Размышления после съезда (1989); *он же*. Как я понимаю философию. М., 1992. С. 201.
- ¹⁸ Маслин М.А., Андреева Л. О русской идее. Мыслители русского зарубежья о России и ее философской культуре, в кн.: О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 7.
- ¹⁹ Зеньковский В.В. История русской философии. Ленинград, 1991. Т. I. Вып. I. С. 7.
- ²⁰ Громов М. Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии // Вопросы философии. 1994. 1. С. 61.
- ²¹ Скэнлан Дж.П. Нужна ли России русская философия? // Вопросы философии. 1994. 1. С. 62.
- ²² Там же. С. 63.
- ²³ Валицки А. По поводу «русской идеи» в русской философии // Вопросы философии. 1994. 1. С. 71–72.
- ²⁴ Billington J.H. *Russia in Search of Itself*. Washington, 2004.
- ²⁵ Sieber V. «Russische Idee» und Identität – «Philosophisches Erbe» und Selbstthematization der Russen in der öffentlichen Diskussion 1985–1995. Bochum, 1998.
- ²⁶ Григорьева Т.П. Путь России // Вопросы философии. 2009. 2. С. 39–49.
- ²⁷ Рыклин М.К. Производство философии в эпоху «суверенной демократии», в кн.: Кто сегодня делает философию в России / сост. А.С. Нилогов. М., 2007. Т. I. С. 260.
- ²⁸ Van der Zweerde E. *Soviet Philosophy*, в кн.: A de Lazari, *Idee v Rossii. Idee w Rosij. Ideas in Russia* Lodz, 2000. Т. 3. С. 388.
- ²⁹ Мыслящая Россия / сост. В. Куренной. М., 2006; Кто сегодня делает философию в России / сост. А.С. Нилогов. Т. I. М., 2007.
- ³⁰ См., например: Русская философия. Словарь / под ред. М.А. Маслина. М., 1995; Новая философская энциклопедия в четырех томах / под ред. В.С. Степун, Г.Ю. Семигина. М., 2000–2001; Алексеев П.В. Философии России XIX–XX столетий. Биографы. Идеи. Труды. М., 2002; Евлампиев И.И. История русской философии. М., 2002; Философия в Санкт–Петербурге (1703–2003); справочно–энциклопедическое издание / под ред. А.Ф. Замалева, Ю.Н. Солонина. СПб., 2003; Пустарников В.Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб., 2003; Столович Л.Н. История русской философии. М., 2005; Русская философия. Энциклопедия. М., 2007.
- ³¹ См.: Артемьева Т.В. Философия в Петербургской Академии наук XVIII века. СПб., 1999.
- ³² См.: Философия не кончается. Из истории отечественной философии. XX век. 1920–1950-е годы. М., 1998; Философия не кончается. Из истории отечественной философии. XX век. 1960–1980-е годы. М., 1998.
- ³³ См.: Философия России второй половины XX века (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 2011. 1. С. 1–34.
- ³⁴ См. Щедрина Т.Г. Русская философия второй половины XX века: контексты и трансферы (обзор международного коллоквиума) // Вопросы философии. 2010. 2. С. 167–170; *Philosophie in der Sowjetzeit: ihre Formen und Funktionen aus historischer und theoretischer Sicht heute*, Tagung der internationalen Forschungsgruppe «Russische Philosophie» (an der Kueser Akademie für Europäische Geistesgeschichte e.V., 3–6. November 2011).

Список литературы

- Алексеев П.В. Философии России XIX–XX столетий. Биографы. Идеи. Труды. М.: Академический Проект, 2002. 1152 с.
- Артемьева Т.В. Философия в Петербургской Академии наук XVIII века. СПб.: Санкт–Петербургский Центр истории идей, 1999. 182 с.
- Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М.: Книга, 1991. 448 с.
- Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М.: Г.А. Леман и С.И. Сахаров, 1918. 240 с.

- Биллингтон Дж.Х. *Russia in Search of Itself* [Россия в поисках себя]. Washington, 2004. 234 p.
- Бобров Е. *Философия в России. Материалы, исследования и заметки. Вып. I-VI, Казань 1899–1902. Вып. 1. 1899. – 48 с. Вып. 2. 1899. – 255 с. Вып. 3. 1900. – 256 с. Вып. 4. 1901. – 284 с. Вып. 5. 1901. – 208 с. Вып. 6. 1902. – 48 с.*
- Валицки А. По поводу «русской идеи» в русской философии // *Вопросы философии*. 1994. 1. С. 68–72.
- Ван дер Звееерде Е. *Soviet Historiography of Philosophy* [Советская историография философии]. Dordrecht – Boston – London, 1997. 308 с.
- Ван дер Звееерде Е. *Soviet Philosophy* [Советская философия] // De Lazari A. *Идеи в России. Idee w Rosij. Ideas in Russia* Lodz, 2000. Т. 3. С. 385–403.
- Введенский А.И. Судьбы философии в России // *Вопросы философии и психологии*. 1898. № 42. С. 314–354.
- Вышеславцев В.П. *Вечное в русской философии (1955)* // Вышеславцев В.П. *Этика преобразенного Эроса*. М.: Республика, 1994. С. 153–324.
- Goerdт W. *Russische Philosophie. 2 Bände*. Freiburg, München: Alber, 1984. Band 1 (767 s.), Band 2 (836 s.).
- Григорьева Т.П. *Путь России* // *Вопросы философии*. 2009. № 2. С. 39–49.
- Громов М. *Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии* // *Вопросы философии*. 1994. № 1. С. 54 – 61.
- Евлампиев И.И. *История русской философии*. М.: Высш. шк., 2002. 584 с.
- Ершов М.Н. *Пути развития философии в России*. Владивосток, 1922. 67 с.
- Философия в Санкт-Петербурге (1703–2003): справ.-энцикл. изд. / С.-Петерб. гос. ун-т, Филос. фак.; отв. ред.: А.Ф. Замалеев, Ю.Н. Солонин*. СПб.: С.-Петерб. филос. общ-во, 2003. 399 с.
- Зеньковский В.В. *История русской философии*. В 2 т. Париж: YMCA-PRESS, [1948 – 1950]. Т. 1. 470 с. Т. 2. 476 с. (Ленинград, 1991. Т. 1–2).
- Зибер Б. «Russische Idee» und Identität – «Philosophisches Erbe» und Selbstthematization der Russen in der öffentlichen Diskussion 1985–1995 [«Русская идея» и идентичность – «Философское наследство» и самотематизация русского в общественных дискуссиях 1985–1995]. *Voicum*, 1998. 396 с.
- История философии Архимандрита Гавриила*. Ч. 1–6. Казань, 1839–1840.
- Кавелин К.Д. *Философия и наука в Европе и у нас // XXV лет (1859–84)*. Сборник. СПб., 1884. С. 319–346.
- Коган Л.А. «Выслать за границу безжалостно». Новое об изгнании духовной элиты // *Вопросы философии*. 1993. № 9. С. 61–84.
- Колубовский Я.Н. *Философия у русских* // Ф. Иберверг, М.Г. Гейнце. *История новой философии в сжатом очерке*. СПб.: Л.Ф. Пантелеев, 1890. С. 529–590.
- Кто сегодня делает философию в России / сост. А.С. Нилогов*. Т. 1. М.: Поколение, 2007. 576 с.; Т. 2. М.: Аграф, 2011. 528 с.
- Мыслящая Россия. Картография современных интеллектуальных направлений / под ред. В. Куренного*. М.: Наследие Евразии, 2006. – 400 с.
- Лосский Н.О. *History of Russian Philosophy* [История русской философии]. New York, 1951; London, 1952.
- Мамардашвили М.К. *Как я понимаю философию*. М.: Прогресс-Культура, 1992. 416 с.
- 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. 5–42.
- Пустарнаков В.Ф. *Университетская философия в России: Идеи. Персоналии. Основные центры / Ин-т философии Рос. акад. наук*. СПб.: Изд-во РХГИ, 2003. 916 с.
- Радлов Э. *Философия // Россия: Энциклопедический словарь*. СПб., 1898. С. 833–837.
- Русская философия. Словарь / под ред. М.А. Маслина*. М.: Республика, 1995. 655 с.
- Русская философия: Энциклопедия / под общ. ред. М.А. Маслина*. М.: Алгоритм, 2007. 736 с.

- Скэнлан Дж. П. Нужна ли России русская философия? // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 61–65.
- Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1989. Т. 1. 688 с. Т. 2. 736 с.
- Новая философская энциклопедия / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. науч.-ред. совета В.С. Степин. М.: Мысль, 2000–2001. Т. 1–4. 2659 с.
- Столович Л.Н. История русской философии. М.: Республика, 2005. 496 с.
- Филатов В.П. Отечественная философская традиция // Философское сознание: драматизм обновления / отв. ред. Н.И. Лапин; сост. Е.Н. Шульга. М.: Политиздат, 1991. С. 229–241.
- Философия не кончается...: из истории отечественной философии. XX век. В 2 кн. Кн.1. 1920-50-е г. / под ред. В.А. Лекторского. М.: РОССПЭН, 1999. 719 с.
- Философия не кончается...: из истории отечественной философии: XX век. В 2 кн. Кн.2. 1960-80-е годы. М.: РОССПЭН, 1999. 768 с.
- Философия России второй половины XX века (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 2011. № 4. С. 1–34.
- Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. 448 с.
- Чуйко В.В. Русская философия // Кирхнер Ф. История философии с древнейшего до настоящего времени. СПб., 1895. С. 331–384.
- Шпет Г. Очерк развития русской философии. Петроград, 1922; Шпет Г. Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 9–342.
- Шпет Г. Очерк развития русской философии. II / мат-лы, реконстр. Т.Г. Щедриной. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. 848 с.
- Щедрина Т.Г. Русская философия второй половины XX века: контексты и трансферы (обзор международного коллоквиума) // Вопросы философии. 2010. № 2. С. 167–170.
- Яковенко Б.В. Очерки русской философии. Берлин, 1922.

References

- Alekseev, P.V. *Filosofii Rossii XIX–XX stoletij. Biografy. Idei. Trudy* [Russian Philosophies of XIX–XX centuries. Biographies. Ideas. Works], Moscow, 2002, 1160 p.
- Artem'eva, T.V. *Filosofiya v Peterburgskoy Akademii nauk XVIII veka* [Philosophy in Petersburg Academy of Science in XVIII century], Sankt Peterburg, 1999, 182 p.
- Berdjaev, N.A. *Samopoznanie. Opyt filosofskoy avtobiografii* [Self-Knowledge. An essay in autobiography], Moscow, 1991, 448 p.
- Berdjaev, N.A. *Sud'ba Rossii. Opyty po psikhologii voyny i natsional'nosti* [The fate of Russia. Essays on the psychology of war and nationality], Moscow, 1918, 240 p.
- Billington, J.H. *Russia in Search of Itself*, Washington 2004, 234 p.
- Bobrov, E. *Filosofiya v Rossii. Materialy, issledovaniya i zametki* [Philosophy in Russia. Materials, researches and notes], vyp. I–VI, Kazan, 1899–1902 (Iss. I, 1899, 48 p.; iss. II, 1899, 255 p.; iss. III, 1900, 256 p.; iss. IV, 1901, 284 p.; iss. V, 1901, 208 p.; iss. VI, 1902, 48 p.).
- Choruzhiy, S.S. *Posle pereryva Puti russkoy filosofii* [After the break. Ways of Russian philosophy], Sankt Peterburg, 1994, 448 p.
- Chujko, V.V. *Russkaya filosofiya* [Russian Philosophy], in *Kirchner, F. Istoriya filosofii s drevneyshego do nastoyashchego vremeni* [History of philosophy from ancient to present times], Sankt Peterburg, 1895, pp. 331–384.
- Ershov, M.N. *Puti razvitiya filosofii v Rossii* [Ways of development of the philosophy in Russia], Vladivostok, 1922, 67 p.
- Evlampiev, I.I. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian philosophy], Moscow, 2002, 584 p.
- Filatov, V.P. *Otechestvennaya filosofskaya tradiciya* [Native philosophical tradition], in *Filosofskoe soznanie: dramatism obnovleniya* [Philosophical consciousness: the drama of renewal], Moscow, 1991, pp. 229–239.

- Filosofiya ne konchaetsya. Iz istorii otechestvennoy filosofii. XX vek. 1920–1950-e gody [Philosophy does not finish. On the history of native philosophy. XX century. 1920–1950 s.], Moscow, 1998, 719 p.; 1960–1980-e gody [1960–1980 s.], Moscow, 1998, 767 p.
- Goerd, W. Russische Philosophie, Freiburg 1984, vol. 1, 767 p.; vol. 2, 836 p.
- Goerd, W. Russische Philosophie. 2 Bände. Freiburg, München: Alber, 1984. Band 1 (767 s.), Band 2 (836 s.).
- Grigor'eva, T.P. *Voprosy filosofii*, 2009, 2, pp. 39–49.
- Gromov, M. *Voprosy filosofii*, 1994, 1, pp. 54–61.
- Jakovenko, B.V. Oчерki russkoy filosofii [Essays on Russian philosophy], Berlin, 1922.
- Istoriya filosofii Arkhimandrita Gavriila Ch. 1–6 [History of Philosophy by Archimandrite Gavriil], Kazan, 1839–1840.
- Kavelin, K.D. Filosofiya i nauka v Evrope i u nas [Philosophy and science in Europe and in Russia], in *XXV let (1859–1884). Sbornik* [25 years (1859–1884). A collection], Sankt Peterburg, 1884, pp. 319–346.
- Kogan, L.A. *Voprosy filosofii*, 1993, 9, pp. 61–84.
- Kolubovskij, Ja.N. Filosofiya u russkikh [the Russians' Philosophy], in *Überweg-Heinze. Istoriya novoy filosofii* [History of modern philosophy], Sankt Peterburg, 1890, pp. 529–590.
- Kurennoy, V. (ed.) Myslyashchaya Rossiya. Kartografiya sovremennykh intellektual'nykh napravleniy [Thinking Russia. Cartography of contemporary intellectual trends], Moscow, 2006, 386 p.
- Losskiy, N.O. History of Russian Philosophy, New York, 1951, 416 p.; London, 1952, 416 p.
- Mamardashvili, M.K. Kak ya ponimayu filosofiyu [My understanding of Philosophy], Moscow, 1992, 414 p.
- Maslin, M.A. (ed.) Russkaya filosofiya Slovar' [Russian philosophy. Dictionary], Moscow, 1995, 655 p.
- Maslin, M.A., Andreev, A.L. O russkoy idee. Mysliteli russkogo zarubezh'ya o Rossii i ee filosofskoy kul'ture [On the Russian Idea. Russian thinkers abroad about Russia and its philosophical culture], in *O Rossii i russkoy filosofskoy kul'ture. Filosofiy russkogo posleoktyabr'skogo zarubezh'ya* [On Russia and Russian philosophical culture. Russian philosophers abroad after the October], Moscow, 1990, pp. 5–42.
- Nilogov, A.S. (ed.) Kto segodnya delaet filosofiyu v Rossii [Who makes philosophy in Russia nowadays], Moscow, 2007, 576 p.
- Pustarnakov, V.F. Universitetskaya filosofiya v Rossii. Idei. Personalii. Osnovnye centry [University philosophy in Russia. Ideas. Personalities. Main centers], Sankt Peterburg, 2003, 918 p.
- Radlov, E. Filosofija [Philosophy], in *Enciklopedicheskiy slovar' – Russia* [Encyclopedical dictionary – Russia], Sankt Peterburg, 1898, pp. 833–837.
- Russkaya filosofiya Enciklopediya [Russian philosophy. Encyclopedia], Moscow, 2007, 736 p.
- Scanlan, J.P. Voprosy filosofii [The Issues of philosophy], 1994, 1, pp. 61–65.
- Shchedrina, T.G. Voprosy filosofii [The Issues of philosophy], 2010, 2, pp. 167–170.
- Shpet, G. Oчерk razvitiya russkoy filosofii [Essay on the development of Russian philosophy], Petrograd, 1922, in *Sochineniya*, Moscow, 1989, pp. 9–342.
- Shpet, G. Oчерk razvitiya russkoy filosofii. II. Materialy [Essay on the development of Russian philosophy. II: Materials], Moscow, 2009, 864 p.
- Sieber, B. «Russische Idee» und Identität – «Philosophisches Erbe» und Selbstthematierung der Russen in der öffentlichen Diskussion 1985–1995, Bochum, 1998, 396 p.
- Solov'ev, V.S. Sochinaniya v dvukh tomakh [Works in two volumes], Moscow, 1989, vol. 1, 688 p., vol. 2, 736 p.
- Stepin, V.S., Semigin G.Ju. (eds.) Novaya filosofskaya enciklopediya v chetyrekh tomakh [New philosophical encyclopedia in four volumes], Moscow, 2000–2001, 2659 p.
- Stolovich, L.N. Istoriya russkoy filosofii [History of Russian philosophy], Moscow, 2005, 496 p.
- Van der Zweerde, E. Soviet Historiography of Philosophy, Dordrecht – Boston – London 1997, 308 p.

Van der Zweerde, E. Soviet Philosophy, in de Lazari, A. Idee v Rosii [Ideas in Russia], Lodz, 2000, vol. 3, pp. 385–403.

Filosofiya Rossii vtoroy poloviny XX veka (materialy «kruglogo stola») [Russian Philosophy of the second part of the XXth century («Krugliy stol's materials»), *Voprosy filosofii*, [The Issues of philosophy], 2011, 4, pp. 1–34.

Vvedenskij, A.I. *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1898, 42, pp. 314–354.

Vysheslavcev, V.P. *Etika preobrazhennogo Erosa* [The ethics of transfigured Eros], Moscow, 1994, 153–324.

Walicki, A. *Voprosy filosofii* [The Issues of philosophy], 1994, 1, pp. 68–72.

Zamaleev, A.F., Solonin, Ju.N. (eds.) *Filosofiya v Sankt-Peterburge (1703–2003): spravocno-enciklopedicheskoe izdanie* [Philosophy in Sankt Peterburg (1703–2003): a reference-encyclopedic edition], Sankt Peterburg, 2003, 399 p.

Zen'kovskij, V.V. *Istoriya ruskoj filosofii* [History of Russian philosophy], vol. I, Paris, 1948, 470 p.; vol. II, Paris 1950, 476 p. (Leningrad, 1991).

УДК 147.1(470+571)

ББК 87.3(2)50/6

«ЗАПАДНИЧЕСКАЯ» ТРАДИЦИЯ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ РУБЕЖА XX И XXI ВЕКОВ

И.И. ЕВЛАМПИЕВ

Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Россия

E-mail: yevlampiev@mail.ru

Дается характеристика воззрений некоторых ярких представителей современной российской философии, которых можно назвать современными «западниками». Показано, что указанные мыслители сочетают в своем творчестве идеи западной философии с традициями русской мысли.

Анализируются взгляды одного из самых заметных мыслителей поздней советской эпохи Мераба Мамардашвили, его идея о тесной взаимосвязи личности и мира. Обращается внимание на то, что в концепции философа утверждается, с одной стороны, идея зависимости мира от личности, что исключает возможность применения к анализу его концепции форм классической рациональности, с другой стороны – идея зависимости личности от «божественного измерения» мира.

Излагается концепция Владимира Бибихина, согласно которой главное качество личности – это не обособленность от мира, а открытость ему. Рассмотрена концепция Карена Свасьяна, развивающего философские идеи Ф. Ницше и О. Шпенглера о необратимом кризисе западной культуры. Обращается внимание, что, как и Бибихин, он усматривает причину этого кризиса в искажении христианского мировоззрения, произошедшем в исторической церкви.

Рассмотрено творческое развитие современного философа и писателя Владимира Кантора, усматривающего в русской истории противостояние стихии и цивилизации. Делается вывод о том, что понимание Кантором прогрессивного развития России связано с постепенным внедрением в общественную жизнь идеи права, укрощающего «стихию» народной жизни и деспотический произвол власти.

Ключевые слова: западничество, русская философия, личность и мир, кризис западной культуры, стихия и цивилизация, право и общественный прогресс.

TRADITION OF WESTERNISM IN RUSSIAN PHILOSOPHY AT THE TURN OF XX AND XXI CENTURIES

I.I. EVLAMPIEV

Sankt-Petersburg State University, Sankt-Petersburg, Russia

E-mail: yevlampiev@mail.ru

In the article the author presents a characteristic of philosophical views of some bright representatives of modern Russian philosophy who may be called modern «westernizers». It is shown that these specified thinkers combine the idea of the Western philosophy with traditions of the Russian thought in their works.

One of the most outstanding thinkers of the late Soviet epoch is Merab Mamardashvili. The major Mamardashvili's idea is close interrelation of a person and the world: on the one hand, the world depends on person and consequently forms of classical rationality are inapplicable for its knowledge, on the other hand, person should recognize the dependence on «divine measurement» of the world.

Vladimir Bibikhin proved that the main quality of a person is not an isolation from the world, but an openness to it; on this basis Bibikhin sharply criticized Western civilization. Karen Swassyan developing F.Nietzsche and O.Spengler's philosophical ideas also speaks about the irreversible crisis of the Western culture. As well as Bibikhin, he asserts that the reason in the article for this crisis is the distortion of Christian outlook which happened in historical church.

Creative development of the modern philosopher and writer Vladimir Kantor is considered. In Russian history he sees an anarchy and civilization opposition. He thinks that progressive development of Russia should go in gradual introduction of the idea of the right in public life, curbing «anarchy» of people's life and despotic arbitrariness of power.

Key words: westernizers, the Russian philosophy, a person and the world, crisis of the Western philosophy, natural catastrophe and civilization, the right and social progress.

Одной из характерных черт русской философии является активное заимствование и использование идей из западной философской традиции. Это было характерно для русской философии XIX–XX веков, от Петра Чаадаева до Николая Бердяева. Это является достаточно важной особенностью современной философской мысли в России. Можно утверждать, что эта традиция – своего рода «западничество» – является наиболее влиятельной. Нужно подчеркнуть, что современные российские «западники» являются достаточно оригинальными мыслителями, поэтому они не просто излагают и анализируют западные концепции, но стремятся к свободным интерпретациям этих концепций. При этом следование западным традициям органично сочетается с использованием традиций русской религиозной философии XIX – первой половины XX века.

Одним из представителей «западнической» традиции является Мераб Мамардашвили (1930–1990). Хотя он умер 20 лет назад, его имя до сих пор остается одним из самых известных и популярных, и совершенно естественно именно от него отсчитывать *современную* российскую философию, не связанную с марксизмом и с советскими идеологическими установками. Мамардашвили создал популярный стиль философствования – свободную, субъективную интерпретацию классического наследия; причем философствовал он в сократическом духе, излагая свои идеи в устных лекциях, которые гораздо позднее (в наши дни) были

расшифрованы по аудиозаписям и изданы в виде книг. В своих лекциях Мамардашвили интерпретировал античную философию, философию Декарта и Канта, западную философию XX века, развивал философию сознания.

В противоположность господствующим в его время (50–80-е годы) представлениям о философии как высшей форме объективного и всеобщего знания, подобного науке, Мамардашвили описывает философию как уникальный экзистенциальный акт, в котором человек осознает себя самого и свое неповторимое отношение к миру. Философия, говорил Мамардашвили в одном из интервью, «может быть и профессией. Но гораздо важнее то, что она – часть жизни как таковой. Если, конечно, эта жизнь проживается человеком как своя, личностная, единственная и неповторимая»². Основой философии является личный живой опыт человека. Причем, согласно Мамардашвили, в этом опыте наиболее важны моменты переживания страданий, боли, даже смерти. Но все-таки философия не сводится к самому этому опыту, она возникает тогда, когда происходит переработка этого опыта в мысль, в ясное сознание.

Важным слагаемым философии Мамардашвили является определение мышления, сознания. Он определяет мысль как акт «отстранения» от мира, как «остановку» в потоке жизни; в этом акте человек делает мир и жизнь предметом своего «взгляда».

Наиболее известные курсы лекций Мамардашвили посвящены интерпретации важнейших этапов развития классической философии – «Лекции по античной философии» (прочитаны в 1979–1980 гг., опубликованы в 2000 г.), «Картезианские размышления» (прочитаны в 1981 г., опубликованы в 1993 г.), «Кантианские вариации» (прочитаны в 1982 г., опубликованы в 1997 г.). Обращаясь к классическому наследию, Мамардашвили пытался найти в нем те отправные точки, которые послужили началом *неклассических* философских концепций конца XIX и XX века. В этом смысле очень важной для понимания философии Мамардашвили является его книга «Классический и неклассический идеалы рациональности» (1984).

Классическая рациональность, утверждает Мамардашвили, предполагает, что в познании (научном и философском) нам потенциально открыта вся полнота бытия, что познаваемый мир не зависит от процесса познания и от состояний субъекта познания. Предполагается, что существует некий божественный, абсолютный разум, который обладает полнотой знания о всем существующем, и человеческое познание постепенно продвигается в своем развитии к такой же полноте знания.

В противоположность этому, неклассическое представление о мире и его познании предполагает, что свободно действующий человек является органической частью мира; его свободные действия, в том числе и каждый акт познания, постоянно делают мир непредсказуемо иным по отношению к предшествующему состоянию, и это означает, что никакого окончательного и полного познания мира не существует. Мир не дан нам как нечто объективное, а постоянно становится, живет, как любой организм; поэтому и познание его есть непредсказуемый процесс интуитивного проникновения в поток жизни.

Наиболее значительным трудом Мамардашвили является курс лекций, посвященный Марселю Прусту. Самой важной идеей лекций о Прусте является

убеждение в том, что человек существует в двух очень различных планах бытия: в «объективном» мире, который мы считаем одинаковым для всех, и в субъективном мире, который является нашей «интерпретацией» объективного мира. Последний определяется нашими желаниями и верованиями, но в основе наших желаний и верований лежит отношение к высшей реальности, которая определяет *незыблемую систему ценностей, предпочтений, критериев*, преломляющихся в конкретных желаниях и устремлениях отдельного человека. Мамардашвили постоянно апеллирует к этому миру вечных ценностей («богинь», по терминологии Пруста), который, по-видимому, необходимо признать *миром божественного бытия, миром абсолюта*.

То божественное бытие, или божественное измерение, к которому постоянно причастен человек и с помощью которого он производит «интерпретацию» своего мира, которое постоянно присутствует в нас и рядом с нами и определяет нашу жизнь и весь наш внутренний мир, переплетено с измерением, которое мы называем нашей земной реальностью.

Эти размышления Мамардашвили, восходящие к философии средних веков и эпохи Возрождения (особенно к философии Николая Кузанского), буквально повторяют центральный принцип русской религиозной философии в том ее варианте, который носит название «философия всеединства». Божественное измерение, присутствующее в человеке, обеспечивает его *единство со всем бытием и со всеми другими людьми*. Выявление смысла этого единства (в высшей точке это и есть всеединство) составляет еще одну важную тему в философии Мамардашвили.

Единство человека с окружающим миром и с каждым его элементом вытекает уже из того, что мы вообще не можем говорить о каких-то предметах и явлениях, существующих независимо от «я». В восприятие каждого явления мы «вкладываем» себя, и значит, все, что есть в мире, содержит наше «я». Наше «я» «распределено» в мире, глядит на нас, словно отражения в разбитом зеркале, из каждого предмета и явления: «...все мы ... в каждый данный момент в силу того, что мы что-то совершаем, сознательно ли, бессознательно, намеренно или ненамеренно, давно или сейчас, – мы уже представлены вне нас в миллионах осколков зеркала нас самих, и это зеркало или осколки мы должны еще собрать, а можем и не собрать»³. В последующих рассуждениях Мамардашвили еще более радикально проводит эту идею, придавая ей *мистическое* содержание.

Поясняя смысл тех законов и состояний, которые Пруст называл «таинственными» и которые сам Мамардашвили обозначает словом «мистика», он пишет: «Эти законы или состояния ... описываются им (Прустом – *И.Е.*) как состояния, в которых я неотделим от мира. Я растворен с миром в его реальном измерении, я – бог. <...> Я растворен в мире, я есть непосредственно – это. Такие же состояния бывают в мистической любви. Это и есть мистика, или мистическое переживание, не в смысле описания мира, а в смысле мистического переживания в качестве несомненного факта нашей психологической жизни. Можно как угодно опровергать содержание мистических представлений, но мистическое переживание, как реальный факт нашей психологической жизни, опровергнуть или отвергнуть нельзя. Нельзя доказать, что этого не было, ибо он имеет последствия для строения нашей психологии, для того, каковы мы есть конкретно»⁴.

В мистическом переживании, составляющем основу бытия личности, основу всей нашей психологии, человек осознает свое единство не только со всем бытием, миром, но и со всеми людьми. Это есть ощущение причастности отдельной личности к «универсальной душе» (термин М.Пруста), к абсолютному «я», которое является подлинной реальностью, в то время как эмпирическое «я» оказывается такой же «иллюзией», таким же точно «произведением» наших сознательных актов, как и любой неизменный объект. Но одновременно в «Лекциях о Прусте» подробно описывается процедура *индивидуации*, приводящая к выявлению в каждом человеке его истинного содержания: она заключается в осознании человеком своей причастности ко всему происходящему в мире, с появлением в человеке чувства ответственности за каждое происходящее в мире событие – такого, словно это результат его *личного* поступка. Такой позиции противопоставляется позиция человека, целиком растворенного в привычках и оценивающего себя и мир в системе отсчета, заданной его социальными ролями, его принадлежностью к определенной культуре, нации, государству⁵.

Владимир Бибахин (1938–2004) – один из известнейших переводчиков философской литературы. Он переводил сочинения Григория Паламы, Николая Кузанского, Франческо Петрарки и Мартина Хайдеггера. Именно эти мыслители в наибольшей степени повлияли на философские взгляды Бибахина, хотя все-таки наиболее заметна его зависимость от идей Хайдеггера.

Как оригинальный мыслитель Бибахин стал известен только начиная с 90-х годов XX века, когда были опубликованы его самостоятельные труды «Язык философии» (1993), «Мир» (1995), «Узнай себя» (1998), «Новый ренессанс» (1998), «Другое начало» (2003), «Витгенштейн. Смена аспекта (2005), «Энергия» (2010) и др. Интересно, что, как и Мамардашвили, Бибахин предпочитал разговорное слово письменному – все упомянутые книги являются переработкой курсов лекций, прочитанных студентам МГУ.

Как и большинство русских мыслителей, главное внимание Бибахин обращает на философский анализ сущности человека. Особенно детально эта проблема разбирается в работе «Узнай себя», посвященной интерпретации известного изречения на древнегреческом храме Апполона в Дельфах.

Развивая одно из направлений философии Хайдеггера, Бибахин отрицает абсолютное значение понятия личности, «я», для постижения человека. Личность и «я» – это вторичное «оформление» человеческого бытия, и выдвигание его на первый план в современной западной культуре ведет к совершенно ложному образу человека и к ложной культуре, построенной на абсолютизации принципа личности. Интерпретация дельфийского изречения у Бибахина оказывается парадоксальной; его полный смысл он усматривает в высказывании «Узнай себя – *это ты*», где выражение «это ты» является аналогом известной фразы из «Упанишад», обозначающей единство каждого человека со всем бытием, «это» в данном высказывании обозначает любое явление или предмет в мире.

В качестве главного свойства человека, определяющего его сущность, Бибахин полагает не обособленность от мира в форме «личности», а *открытость миру*, осуществляемую в форме понимания – такого отношения человека ко всем

окружающим вещам, в котором человек как бы *становится каждой вещью*. При этом Биbihин подчеркивает, что «понимание» является более первичным определением человека, чем определение его в качестве личности: «Человек находит не понимание при себе, а себя при понимании»⁶.

Понимание – это признание своего единства со всеми объектами мира, признание невозможности «отгородиться» от мира в своем внутреннем обособленном пространстве. Но, конечно, наиболее важен этот акт в отношении к другим людям. Здесь Биbihин следует за Артуром Шопенгауэром, который утверждал, что все люди мистическим, сверхъестественным образом соединены друг с другом и только вторичным, иллюзорным образом ощущают себя независимыми субъектами. В этом смысле нравственные отношения людей Биbihин, вслед за Шопенгауэром, объясняет тем, что мы бессознательно чувствуем слитность, единство наших личностей и поэтому начинаем относиться к другому, как к себе самому.

Казалось бы, растворение себя в мире должно вести к утрате индивидуальности, но Биbihин утверждает обратное. Только через единение с миром как целым человек способен *по-настоящему обрести индивидуальность*: «...индивидуальность, чтобы состоять как индивидуальность в том определяющем и необходимом, из чего она состоит, – в простоте, неделимости, цельности <...> – не имеет на что опереться, кроме как на целое, в конечном счете вселенское»⁷. И наоборот, если человек в качестве главной ценности полагает обособленность и независимость своей личности, охраняющей свои права от вторжения извне, то такой человек полностью теряет свою глубинную сущность и свою индивидуальность, превращается в набор стандартных социальных ролей, «личин», «масок». Именно это, согласно Биbihину, происходит в современной западной культуре, которая сама деградирует и ведет человека к деградации именно через благородное требование к защите прав личности. В резкой критике западной культуры Биbihин оказывается прямым продолжателем многих русских мыслителей XIX и XX веков – А. Чаадаева, А. Хомякова, А. Герцена, Ф. Достоевского, К. Леонтьева, И. Ильина и др.

Второй принцип, на котором основана западная культура и который Биbihин подвергает решительной критике в своих трудах, – это всеобщая *рационализация, упорядочивание* бытия, выражающееся в культе техники и технического «покорения» природы. Отношение Биbihина к этой стороне западной цивилизации во многом определено работами М. Хайдеггера.

Сущность человека определяется отношением к миру *как целому*, именно на основе «схватывания» мира как целого мы можем формировать постижение себя и отдельных явлений мира. Но, как утверждает Биbihин, мир – это такое целое, которое не допускает разделения на независимые части, а значит, не может быть познан рациональным образом, поскольку рациональность основана на аналитическом методе, на том, что целое мы познаем через его части. В таком понимании целостности мира на Биbihина, видимо, оказала влияние философия Николая Кузанского, который развивал пантеистическую концепцию единства Бога с каждой вещью.

Западная цивилизация, согласно Биbihину, наоборот, основана на приоритете отделения и независимости отдельных элементов мирового целого и от-

дельных личностей внутри общества. Это приводит к тому, что цивилизация утрачивает доступ к целому, к абсолютному единству бытия, тем самым она теряет подлинные цели своего развития. Западная цивилизация механически разделяет мир на части и управляет этими частями, полагая, что тем самым она управляет всем миром, но на деле она только разрушает мир и основания собственного бытия; она оперирует «идеальным», сконструированным в научном сознании миром, но утратила связь с реальным миром.

Настоящее постижение мира, упрочивающее основания человеческого бытия и дающее основу для плодотворного развития общества, должно носить *мистический, сверхрациональный* характер, оно осуществляется в целостном философском воззрении на мир и в художественном освоении мира в искусстве. Впрочем, Библихин не отрицает необходимости научно-технического прогресса, он, скорее, утверждает, что этот прогресс не должен быть самодостаточным, его необходимо подчинить указанному мистическому постижению мира как целого, как всеединства.

Библихин специально останавливается на выяснении причин, которые привели к тому, что западная цивилизация пошла по неправильному пути. Этим вопросам посвящена самая известная книга Библихина «Новый ренессанс». Формально она посвящена интерпретации итальянского Возрождения, но поскольку Возрождение рассматривается в книге как кульминационная точка всей европейской истории, немалое место в ней занимают размышления о современном состоянии европейского общества.

Согласно общепринятой точке зрения, современная европейская цивилизация есть итоговое выражение тех исторических тенденций, которые родились в эпоху Возрождения. Библихин высказывает по этому поводу оригинальную точку зрения. Признавая Возрождение высшей точкой европейской истории, он отрицает сущностную преемственность современной западной цивилизации по отношению к Возрождению. Он утверждает обратное: в XVI веке (через движение Контрреформации) произошло радикальное отречение от идеалов Возрождения, и развитие европейского общества вернулось к средневековой парадигме; именно это в конечном итоге обусловило радикальный кризис европейской цивилизации, который начался в середине XIX века и который в наши дни уже грозит ей полным уничтожением.

Уникальность итальянского Ренессанса, утверждает Библихин, состояла в том, что здесь единственный раз в истории создались условия, в которых *человек полностью выявил свою творческую сущность, свое подлинное место в мире и правильное отношение к миру и тем самым показал себя по-настоящему свободным творцом истории*. Во все предшествующие и последующие эпохи человек являл себя в ложных формах своего бытия, поскольку был ограничен в своей творческой свободе, подчинен ложным целям, подавлен моральными ограничениями и идеей своего неискоренимого несовершенства.

Критика церковного христианства составляет одну из наиболее заметных тенденций всей философии Библихина и особенно книги «Новый ренессанс». Используя идеи Ницше, он также следует одной из влиятельных традиций русской философии. Все наиболее известные русские мыслители XIX и первой половины XX века находились в рамках религиозной философии, их взгляды пронизаны

религиозными идеями. Однако до сих пор еще недостаточно глубоко осознано (особенно на Западе), насколько неканонический характер носит их религиозность. Большая часть из них очень критично относилась к догматическому христианству и к христианской церкви как носительнице догматического учения. Многие русские мыслители проповедовали *внецерковную* религиозность и *внецерковное* христианство, суть которого выражается в культуре, а не в церкви.

Именно такую позицию занимает Биbihин. И поэтому, являясь, безусловно, религиозным мыслителем, он резко критикует догматическое христианство и христианскую церковь (без различия конфессий). В книге «Новый ренессанс» эта критика ведется на основе изложения работ протестантского историка Жака Эллюля (J. Ellul).

Самая главная идея, которую Биbihин находит у Эллюля и с которой он полностью соглашается, заключается в том, что первоначальное, евангельское христианство, именно жизнь и учение самого Иисуса Христа, оказалось радикально искаженным в последующей истории – в христианской *церкви*. Причиной «рокового провала» церкви было, прежде всего, отождествление христианства с моралью, в то время как по своей исходной сущности учение Иисуса не заключает в себе никакой моральной системы, более того, оно *антиморально*, поскольку мораль управляет земным поведением человека, а истинное христианство требует преобразования жизни к неземному совершенству, по отношению к которому мораль уже не имеет никакого значения. «"Будьте совершенны, как Отец ваш небесный совершен". Не менее того. Все остальное – извращение»⁸, – цитирует Биbihин одну из работ Эллюля. Эта мысль заставляет вспомнить Ницше, который в «Антихристе» точно так же противопоставлял «благовестие» Иисуса Христа, обещающее возможность достижения божественного «блаженства» в земной жизни, и «морализм» христианской церкви, который основан на постулате неискоренимой греховности человека⁹.

Окончательное «падение» церкви произошло, когда она из тайной «общины святых» стала вселенской организацией, требующей подчинения от *всех*. Именно «огосударствление» христианства, произошедшее в IV веке при Константине, стало рубежом, за которым церковь полностью изменила заветам Иисуса Христа. Религиозная жизнь была скована мертвым догматом и формальной обрядностью, в результате из нее ушло подлинное содержание.

Историческое значение великих деятелей Возрождения Биbihин видит в том, что в условиях сохраняющегося диктата церкви они сумели возвыситься над этим диктатом, над покорностью догматическому учению и возродить, наперекор ему, *истинное христианство*, продемонстрировать его непреходящее историческое значение.

«Есть важная сторона дела, на которую мало обращают внимание. Возрождая древность, поэтико-философская мысль через голову средневекового возвращалась к раннему, античному христианству. Она поэтому нередко оказывалась ближе к подлинной христианской традиции, чем церковные идеологи, и уверенно искала спора с этой последней, чувствуя, что превосходит ее в верности ее авторитетам. <...> Спецификой Ренессанса было не восстановление античной культуры в ее музейном виде, а ее новое сращение с христианством.

Это сращение было возрождением синтеза, наметившегося очень давно. Называясь хранителями истины, официальные идеологи христианства не всегда хорошо знали, что берегли. Ренессансная мысль чувствовала за собой едва ли не больше прав на то, что они считали своим наследным владением. Поняв сращенность античного христианства с классической школой, ренессансные гуманисты узнают в отцах Церкви своих прямых учителей рядом с «языческими» авторами»¹⁰.

Суть преобразования общества и культуры, которое наметилось в деятельности Данте, Петрарки и Боккаччо, заключается в том, чтобы «поэт и философ, вместо священнослужителя и богослова, стал пророком Запада»¹¹. В этом смысле суть подлинного, *вечного* христианства в большей степени заключена в стихах Данте и Петрарки, посвященных Прекрасной Даме, нежели в мертвых церковных обрядах и таинствах: «...с самого начала через все ступени отношений между ренессансной культурой и церковью неизменной проходит уверенность поэта, художника, ученого, что вдохновение, самопознание, духовное усилие лучше отвечают смыслу христианства чем обряд, ритуал, культ, т.е. уверенность, что христианство в своей сути не религия»¹².

Возражая многочисленным критикам Возрождения, которые именно в тенденциях этой эпохи находят причины всех современных бед, Бибахин, наоборот, признает, что именно отказ от следования по тому пути, который наметило Возрождение, стал истоком всеобщей деградации культуры и человека в современной истории.

Наиболее ярким современным философом является Карен Свасьян (1948 г.р.). Родился он в Тбилиси, большую часть жизни прожил в Ереване, здесь же защитил кандидатскую и докторскую диссертации (первая посвящена философии Бергсона, вторая – проблеме символа в современной философии), в 1985 г. стал профессором Ереванского университета; с 1993 г. по настоящее время проживает в Базеле (Швейцария). Однако все наиболее значительные свои труды К. Свасьян опубликовал на русском языке и в обращении к российской философской общественности (в последние годы он пишет также на немецком языке).

Первая известность к К. Свасьяну пришла в 1990 г., когда он выступил составителем, редактором и переводчиком первого после революции 1917 г. двухтомного издания трудов Ф. Ницше на русском языке. В 1993 г. в Москве был опубликован первый том книги О. Шпенглера «Закат Европы» в переводе на русский язык К. Свасьяна и с его подробными комментариями (второй том вышел в 1998 г.).

Собственные философские воззрения К. Свасьяна сформировались под влиянием тех западных мыслителей, которым он посвятил свои историко-философские исследования. Это А. Бергсон, Ф. Ницше, О. Шпенглер, Э. Кассирер, И.В. Гете, Э. Гуссерль и Р. Штейнер. Особенно большое место в деятельности К. Свасьяна на протяжении последних двух десятилетий занимает исследование и популяризация антропософии Р. Штейнера.

Одна из тем философских взглядов К. Свасьяна – это резкая критика западного общества и западной культуры. Как считает К. Свасьян, «закат Европы», о котором говорили в конце XIX – начале XX века Ф. Ницше и О. Шпенг-

лер, уже свершился, и западная цивилизация в XXI веке находится на пути *необратимой* деградации, выражающейся, прежде всего, в том, что произошел полный отказ от главных *духовных* ценностей традиционной европейской культуры, их практически полностью вытеснили ценности *материальные*. Главной работой К. Свасьяна, в которой выражены его важнейшие идеи, является книга «Становление европейской науки» (1-е издание – Ереван, 1990; 2-е издание – Москва, 2002). В книге подробно анализируется история европейского общества и выявляются причины кризиса, который европейская цивилизация переживает начиная с XVIII века.

Источник всех проблем современной западной культуры К. Свасьян находит в противоречивом синтезе двух главных слагаемых рождающейся Европы: римской имперской идеи и христианства. Он обращает внимание на очень неоднозначный характер раннего христианства и его очень сложную судьбу в последующей истории. До сих пор мы имеем совершенно ложный образ исторического развития христианства, навязанный самой христианской церковью, выставляющей себя абсолютно законной наследницей первохристианства, учения самого Иисуса Христа и апостолов. Однако К. Свасьян в этом вопросе придерживается совершенно иной точки зрения, которая получает все большее распространение в современной исследовательской литературе (особенно в связи с исследованием библиотеки раннехристианской литературы из Наг-Хаммади).

К. Свасьян придерживается представления о том, что в раннем христианстве, начиная с середины II века, определились две *противоположные* тенденции, которые можно условно ассоциировать с именами апостолов Петра и Павла. Линия Павла – это *христианский гнозис*, это восприятие учения Иисуса Христа в его подлинном духовном смысле, как учения о достижении человеком в земной жизни *духовного совершенства*. Такое понимание христианства несовместимо с иудейской религиозностью, основанной на идее закона и представлении о безжалостном Божестве, подобном земным императорам. Поэтому в линии Павла христианство отвергает Ветхий завет и весь иудаизм. Добавим, что, по современным представлениям, эта «версия» христианства, а точнее, само христианство в его исконной и подлинной сути, была выражена в посланиях апостола Павла, в Евангелии от Иоанна и в гностическом Евангелии от Фомы – возможно, самом древнем и самом аутентичном из всех Евангелий.

Линия Петра целиком связана с претензией только *одной* из христианских церквей II века – римской церкви – на *всемирное господство*. Ради этого всемирного господства римская церковь искусственно соединила учение Иисуса Христа с иудейской религией закона. Тем самым было осуществлено радикальное искажение этого учения, при этом имевшиеся на тот момент источники христианского учения были либо отредактированы (Послания апостола Павла и Евангелие от Иоанна), либо вообще объявлены «ложными» (Евангелие от Фомы). Победа римской церкви позволила ей на протяжении столетий утверждать, что именно в этой фальсификации заключен истинный смысл христианства; те же, кто возражал против этого и пытался сохранить исходный духовный смысл учения Иисуса Христа, безжалостно преследовались как «еретики-гностики» (хотя если бы церковь была последовательной, то самым

первым и самым главным из этих еретиков она должна была бы объявить не Маркиона и Василида, а самого Иисуса Христа).

В результате такой подмены и фальсификации под именем христианства и христианской церкви в последующей истории Европы получила вторую жизнь язычески-римская идея Империи. «Нужно представить себе непредставимое, чтобы уловить специфику христианского Рима, ставшего самопервейшим фактом начинающейся Европы: непредставимое – инкрустация римского правового сознания в дух Евангелий, а вместе с тем и в дух культуры как таковой. <...> Грубо говоря, получился чудовищный гибрид, транспарирующий всеми оттенками безвкусного абсурда: из живого существа христианского гнозиса был вынут дух Слова и взамен вложен труп Знака. <...> Падение Imperii Romani оказалось лишь символической ширмой, за которой в невиданных масштабах разыгрывалось рождение нового Рима в качестве Imperii Christi»¹³.

Подлинное христианство в последующей истории осталось только в качестве преследуемого и гонимого – в виде гностических ересей, арианства, в озарениях немецких мистиков. Вообще, К. Свасьян придает особое значение в последующей истории противостоянию Германии и всей остальной Европы, постепенно попавшей в полное подчинение папскому престолу. Именно немецкая мистическая духовность, воплотившаяся в великих философских системах (Мейстер Экхарт, Николай Кузанский, Якоб Бёме, Гете, Шеллинг, Шопенгауэр, Ницше, Штейнер и др.), сохраняла в себе тот духовный потенциал, который несло в себе первохристианство, еще не искаженное римской церковью.

В основной линии развития европейской цивилизации, которую определяла победившая церковность, происходило методичное уничтожение не только мистического опыта духовного общения с Богом, опыта непрерывного духовного роста человеческой личности, но даже самих понятий «дух» и «духовность». Вся последующая история Европы – это победное наступление телесности на дух. Неизбежная и окончательная победа крайнего материализма во всех сферах жизни западного общества была обусловлена прежде всего тем, что этот материализм восторжествовал в самой сфере церковного христианства. Этот процесс, в свою очередь, обусловил постепенное выдвигание науки на первый план культуры в качестве единственной формы познания истины, причем самой человеческой личности во всем богатстве ее духовных проявлений в рамках этой «истины» уже не было места. В этом смысле кульминацией западного цивилизационного пути и символом всей западной культуры, вплоть до наших дней, является книга «Человек-машина» Ж.Ламетри и механицизм Гольбаха-Лапласа. Все остальное (*духовное*), что есть в западной культуре, – это отклонение от указанного генерального направления развития.

Понятно, что при столь негативном отношении к перспективам развития западной цивилизации К. Свасьян считает не только бессмысленным, но и опасным следование России по тому же пути. В стремлении навязать России демократию западного (американского) образца он видит скрытое желание Запада увести ее с самостоятельного и плодотворного пути развития и подчинить своему влиянию. Западная демократия основывается на том, что в обществе в течение столетий вырабатывались естественные механизмы саморегуляции, в Рос-

сии же таких механизмов никогда не было, поэтому нет и основы для западной демократии, все реформы и нововведения в ней всегда осуществлялись самой властью, которая в связи с этим всегда существовала и должна существовать впредь на принципах умеренного авторитаризма¹⁴.

Проблемы исторической судьбы России и отношений России и Западной Европы находятся в центре многочисленных сочинений современного российского философа и писателя Владимира Кантора (1945 г.р.), члена редколлегии главного философского журнала России «Вопросы философии».

В книге «В поисках личности: опыт русской классики» (1994) В. Кантор ставит проблему, которая является ключевой для понимания особенностей общественного бытия России: как возможно формирование свободной личности в условиях, которые направлены против нее, – в среде общинной народной культуры и правового нигилизма, который является нормой как для народа, так и для государства. Эта тема особенно важна для понимания взаимоотношений России и Европы, поскольку европейская цивилизация всецело основана на идее свободной личности. Позиция автора в этом вопросе оригинальна: он смотрит изнутри России, но не с отрицанием Запада и не с отрицанием России. Словно пытается найти некую синтетическую точку зрения, позволяющую совместить «правду» России и «правду» Запада.

В книге «“...Есть европейская держава.” Россия: трудный путь к цивилизации. Историософские очерки» (1997) продолжается углубленный анализ особенностей исторического пути России. В. Кантор исходит из понимания истории как «длящейся актуальности», это означает, что современную жизнь нужно понимать не более, чем некоторый момент в складывавшейся веками системе форм жизненного поведения. Для России самым главным фактором «длящейся актуальности» является ее взаимодействие с Западной Европой. Автор исходит из понимания России как отколовшейся части Европы, точнее, как отторгнутой внешними причинами (татаро-монгольским игом), но все же сохранившей европейско-христианские черты.

В книге выявляются те особенности российской действительности, которые определяют ее отличие от европейской цивилизации: 1) противостояние в России стихийных сил и цивилизационно-организующих тенденций; 2) характер национальной ментальности, мечущийся между произволом и свободой; 3) роль «степного начала» (произвола) как препятствия на пути к праву и закону; 4) складывание в истории России своеобразного типа насилия – легитимного, но находящегося вне правового пространства; 5) отсутствие подлинной бюрократии; 6) страх перед буржуазным предпринимательством, укорененный в национальной ментальности.

Основная тема творчества В. Кантора – это противостояние Стихии и Цивилизации в русской истории. Именно стихийность, произвол со стороны государства и разбойничья вольница со стороны народа, определяет хрупкость российской цивилизации. Цивилизацию В. Кантор понимает как «высшую форму, высший этап культуры», постепенно умиряющий «хаос», «варварство», «дикость» – исходные состояния каждого народа в истории. При этом он достаточно пози-

тивно оценивает итоги и перспективы развития западной цивилизации, начало которой было положено европейско-христианской культурой. В этом его позиция резко отличается от весьма критичной по отношению к Западу точки зрения В. Бибикина и К. Свасьяна.

Возникшая в IX веке Русь Рюриковичей была вполне европейским государством, располагаясь вдоль торгового пути из Скандинавии в Грецию. Однако новый импульс Стихии пришел вместе с монголо-татарским нашествием, отбросившим страну с европейского пути развития далеко назад. От Орды Русь унаследовала вражду к Западу, к его принципам жизни – упорядоченности, трудовой выдержке, ее быт вернулся к эпохе кочевого варварства, основанного на паразитарности, произволе как норме жизни, привычке к поборам. В. Кантор в своей книге пытается понять, почему этот по сути антицивилизаторский тип развития, губящий те ростки цивилизации, которые время от времени прорастают, сложился в России и в некоторых своих аспектах сохраняется до наших дней.

Непосредственным продолжением книги «?..Есть европейская держава?» является книга «Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ)» (2001), вместе они составляют своего рода диалогию. В. Кантор утверждает, что «европеизация» не константа, а *процесс*, и сегодня любая из европейских стран вполне может «выпасть» из этого процесса, т.е. из базовых ценностей европейско-христианской культуры, если не будет постоянно прилагать усилия, направленные на собственное культурное самосовершенствование.

Крайние западники и крайние славянофилы, в равной степени отрицающие возможность для России идти по *самостоятельному европейскому* пути, по сути дела сходятся с ее ненавистниками на Западе, утверждающими, что русские являются варварами и гуннами. Против этого утверждения направлена книга В. Кантора. В ней показано, как складывался тип русского европейца, подлинного строителя великой России. Достаточно назвать ряд имен, принадлежавших этому типу, чтоб понять его значение. Это Петр Великий, М.В. Ломоносов, А.С. Пушкин, А.С. Хомяков, Н.И. Лобачевский, И.С. Тургенев, Н.Г. Чернышевский, В.С. Соловьев, Д.И. Менделеев, А.П. Чехов, И.А. Бунин, П.А. Столыпин, Г.В. Плеханов, Е.Н. Трубецкой, И.П. Павлов, В.И. Вернадский, Ф.А. Степун и многие другие.

В книге также рассмотрены иллюзии и катастрофы антиевропеизма и глобальный европейский кризис XX века в контексте размышлений русских европейцев. Для автора это восстание иррациональных хтонических смыслов христианского разума, восстание варварства. В. Кантор констатирует парадоксальный факт: в эпоху распространения идеологии фашизма и нацизма «русские европейцы» (в основном, изгнанные большевиками из России, где этот выброс хтонических сил случился раньше) в большей степени выражали базовые ценности европейской культуры, чем реальная Европа. В сущности они были борцами за будущее Европы.

Следующая книга В. Кантора «Русская классика, или Бытие России» (2005) посвящена тому, как цивилизация может противостоять наступающей на нее «стихийности», «варварству». В. Кантор считает, что это, прежде всего, возможно в процессе воспитания человека литературой. Он приводит слова поэта Иосифа Бродского, который говорил, что заучивание наизусть еще в школе стихов

Пушкина и Лермонтова, чтение Достоевского и Толстого «превращало советских людей в людей русских». Литература в России была «второй церковью, по сути, заменив сервильное православие с его казенной верой». Автор исходит из идеи, что только имеющая высокую классику культура *бытийствует* в высшем смысле этого слова. Есть культуры этнографические – не более, чем материал для полевого исследования археолога или культуролога, и есть культуры, созидающие духовную жизнь человечества. Сам факт наличия высокой классики, которая творит свою страну для мира, позволяет говорить о возможном преодолении не только пространственных, но и историко-временных границ, о сохранении культуры как события мирового значения.

В своей книге «Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России» (2008) В. Кантор, размышляя об историческом пути России и ее возможном будущем, обращается к идее, которая до сих пор вызывает острые споры, – к идее имперского предназначения России. В противоположность очень популярной ныне тенденции негативной оценки имперского прошлого России В. Кантор в своей книге «реабилитирует» идею империи, показывая ее плодотворность не только в историческом прошлом, но и в наши дни.

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. Римская империя несла *объединяющую и культурную миссию*, и в этом В. Кантор видит ее величайшее историческое значение.

Падение Древнего Рима не означало исчезновения идеи империи из европейской политической практики, напротив, вся история Европы может быть понята, по мнению В. Кантора, как *борьба за империю*; 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: «...империя — это политико-общественное структурное образование, предназначенное историей для введения в подзаконное и цивилизационное пространство разноплеменных и разноконфессиональных народов»¹⁵.

Самая важная часть книги В. Кантора посвящена оценке истории России с точки зрения воплощения в ней идеи империи. Переломным моментом в историческом развитии России стало правление Петра I. Татарское иго привело к тому, что восточные деспотические формы правления стали нормой для политической жизни возникшего после победы над татарами Московского царства. Реформы Петра привели к тому, что вместо деспотии в конце концов была построена империя. Развитие общественной жизни России было теперь основано на

тех же правовых принципах, на которых основывались европейские государства. Символом и проводником всех новых имперских тенденций стала новая столица – Санкт-Петербург. 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.

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 при Сталине произошел возврат к «варварским» истокам русской государственности – к деспотии, подобной деспотическому режиму Московско-татарского царства. 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*.

Возрождение России как великой империи означает не противостояние общеевропейским и общемировым тенденциям политического развития, а напротив, 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 собственным пониманием общечеловеческих ценностей и национальным культурным колоритом.

Примечания

¹ Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М., 1992. С. 28.

² Там же. С. 42.

³ Мамардашвили М. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М., 1995. С. 38.

⁴ Там же. С. 187–188.

⁵ Там же. С. 98–100.

- ⁶ Биbihин В.В. Узнай себя. СПб., 1998. С. 50.
⁷ Там же. С. 148.
⁸ Биbihин В.В. Новый ренессанс. М., 1998. С. 230.
⁹ См.: Ницше Ф. Антихрист // Ницше Ф. Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 658–661.
¹⁰ Биbihин В.В. Указ. соч. С. 337–339.
¹¹ Там же. С. 346.
¹² Там же. С. 358.
¹³ Свасьян К.А. Становление современной науки. М., 2002. С. 28–30.
¹⁴ Свасьян К.А. Россия и демократия // Свасьян К.А. Растождествления. М., 2006. С. 21–32.
¹⁵ Кантор В.К. Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. М., 2008. С. 19.

Список литературы

- Биbihин В.В. Новый ренессанс. М., 1998. 495 с.
 Биbihин В.В. Узнай себя. СПб., 1998. 587 с.
 Кантор В.К. Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. М., 2008. 542 с.
 Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М., 1992. 416 с.
 Мамардашвили М. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М., 1995. 548 с.
 Ницше Ф. Антихрист // Ницше Ф. Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 631–692.
 Свасьян К.А. Становление современной науки. М., 2002. 439 с.
 Свасьян К.А. Россия и демократия // Свасьян К.А. Растождествления. М., 2006. С. 21–32.

References

- Bibikhin, V.V. *Noviy renessans* [New Renaissance], Moscow, 1998, 495 p.
 Bibikhin, V.V. *Uznay sebya* [Learn yourself], Sankt-Peterburg, 1998, 587 p.
 Kantor, V.K. *Sankt-Peterburg: Rossiyskaya imperiya protiv rossiyskogo khaosa. K probleme imperskogo soznaniya v Rossii* [Sankt-Peterburg: Russian empire against Russian chaos. About a problem of imperial consciousness in Russia], Moscow, 2008, 542 p.
 Mamardashvili, M. *Kak ya ponimayu filosofiyu* [My understanding of Philosophy], Moscow, 1992, 416 p.
 Mamardashvili, M. *Lektsii o Pruste (psikhologicheskaya topologiya puti)* [Lectures about Proust (psychological topology of a way)], Moscow, 1995, 548 p.
 Nietzsche, F. *Antichrist*, in *Nietzsche F. Sochineniya* [Works], Moscow, 1990, vol. 2, p. 631–692.
 Svasjyan, K.A. *Stanovlenie sovremennoy nauki* [Formation of a modern science], Moscow, 2002, 439 p.
 Svasjyan, K.A. *Rossiya i demokratiya* [Russia and democracy], in *Svasjyan, K.A. Rastozhdestvleniya*, Moscow, 2006, pp. 21–32.

УДК [1:2] (470+571)
ББК 873:86.210(2)

СОВРЕМЕННАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ

В.Н. БЕЛОВ

Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского, г. Саратов, Россия

E-mail: belovvn@rambler.ru

Утверждается, что современная религиозная философия в России представлена самым широким спектром религиозных исканий и самовыражений отечественных авторов: от восточных эзотериков до мусульманских реформаторов. Обосновывается положение о том, что в основном направлении религиозно-философской мысли России – в современной отечественной христианской религиозной философии – отчетливо прослеживается наличие двух тенденций: тенденции взвешенного подхода к оценке характера русской религиозной философии и тенденции поиска самостоятельных путей развития религиозной философии на славянофильском основании. Делается вывод, что наиболее интересными и продуктивными оказываются три подхода к разработке интенций славянофильства, которые условно могут быть обозначены как историософский (А. Панарин), аскетический (С. Хоружий) и евразийский (А. Дугин).

Ключевые слова: русская философия, «национальная философия», историософия, неославянофильство, «православная цивилизация», неоевразизм, мистико-аскетическая традиция, философия и богословие, эзотерика.

MODERN RELIGION PHILOSOPHY IN RUSSIA

V.N. BELOV

Saratov State University named after N.G. Chernishevskiy, Saratov, Russia

E-mail: belovvn@rambler.ru

The article considers the modern religion philosophy in Russia and proves that the modern religion philosophy is presented with a large spectrum of religion searchings and self-actualizations of domestic authors: from oriental esoterics to Muslim reformers. In the basic school of the religion-philosophical thought of Russia – in modern domestic Christian religion philosophy – we can find two tendencies: the tendency of the principal approach for the estimation of a character in Russian religion philosophy and the tendency to search the independent ways of the development of the religion philosophy on the basis of Slavophilism. The author concludes that there are three more interesting and productive approaches to the development of the intensions of the Slavophilism, which can be designated as historiosophic (A. Panarin), ascetical (S. Chorushij) and Eurasian (A. Dugin) approaches.

Key words: Russian philosophy, «national philosophy», historiosophy, neoslavophilism, «orthodox civilization», neoeurasizm, mystic-ascetical tradition, philosophy and theology, esoterism.

Прежде всего хотелось бы определиться с предметом исследования, ввиду того что не утихают споры о феномене, носящем название «русская религиозная философия», когда она возникла и кого следует относить к русским религиозным философам. Одна из заслуг современного этапа исследований по истории русской философии – осмысление характера, особенностей и основных сущно-

стных свойств русской религиозной философии. Акцент исследований явно перемещается с анализа отдельных представителей (особенно рубежа XIX–XX веков) и отдельных тем русской религиозной философии в сторону размышлений о целостном феномене и его специфике (Н. Ильин, А. Козырев, С. Хоружий и др.). Причем некоторые из этих исследований по истории русской религиозной философии можно отнести в разряд оригинальных и не просто констатирующих те или иные события, идеи, концепты в пространстве русской религиозной философии, но нащупывающих при этом своеобразие своей собственной позиции, определяющих перспективы дальнейшего развития данного феномена.

Все серьезные исследования по русской религиозной философии объединяет тема выявления характера самой русской философии. Действительно, это дает повод поразмышлять над вопросами о возможности – невозможности национальной философии, о сути религиозной философии в отличие от более традиционных и привычных богословия и философии религии. Прежде всего, указывается на такой базовый компонент, выявляющий национальную специфику учения русских религиозных философов, как православие. Что же касается связи-оппозиции с богословием, то она выстраивается по такой же связно-оппозиционной линии – «теоцентризм – антропоцентризм», «догма – теологумен». Так или иначе, но движение мысли русских религиозных философов должно осуществляться по православному руслу, чтобы подтвердить свою национальную специфику и дистанцироваться от любых конфессионально-нейтральных вариантов религиозного исследования, в том числе религиоведения и философии религии.

Основной проблемой анализа и оценок русской религиозной философии становится проблема свободного философского индивидуального выражения соборного христианско-православного опыта. Проблема, некоторым образом сопоставимая с проблемой первых христианских апологетов, столкнувшихся с интеллектуальной греческой ойкуменой и вынужденных задействовать античную мысль сначала для защиты, а затем и для обоснования христианского вероучения. Как мы знаем, не все из них выдержали искус вольного обращения с Истиной Откровения, не всем удалось преодолеть античное обоготворение разума природного. Чего стоит только более чем 500-летнее причисление Оригена к отцам церкви и последующее осуждение его учения как еретического на Вселенском соборе. До сих пор нет ясности и в отношении Псевдо-Дионисия Ареопагита: кто он – глубокий православный мыслитель или христианский неоплатоник, пытающийся «вливать новое вино в старые меха», то есть христианское вероучение встроить в неоплатоническую интеллектуальную схему. Совсем неслучайно мотив философского опыта патристики вновь возрождается в одном из направлений русской религиозной философии.

Большинство исследователей сходятся в том убеждении, что хронологически вполне однозначно о русской религиозной философии можно говорить, начиная с западников и славянофилов. Но если знаменитый спор только наметил основные идеи и пути их осуществления, способные русскую философскую мысль вывести на самостоятельный и оригинальный путь развития, то с их дальнейшей концептуализацией не все так однозначно.

В исторической перспективе развития отечественной философии наиболее продуктивной оказалась славянофильская линия, сторонники которой считают,

что критики и даже «предательства» России со стороны русской интеллигенции в XX веке было предостаточно. Поэтому следует от негативного образа Родины, создаваемого, по их мнению, в рамках западной позиции, обратиться к формированию образа реального. А если Россия выстояла в таком натиске враждебных сил и событий, который ей уготовило прошлое столетие, то реальный образ должен иметь крепкие и здоровые истоки и великие перспективы. Создаваемый, таким образом, позитивный образ России должен, с одной стороны, получить оправдание со стороны своих предпосылок и оснований, с другой, оправдать ожидание остающейся загадочной миссии России в истории.

За выполнение первой задачи взялся С.С. Хоружий, второй – А.С. Панарин. Общеизвестна формула, введенная П.Я. Чаадаевым, согласно которой православие не поняло исторический аспект христианства, и поэтому Россия оказалась на обочине мирового исторического прогресса. Развивая славянофильские идеи Н. Данилевского, отечественный философ **А.С. Панарин** (1940–2003)¹, лауреат престижной литературной премии Александра Солженицына, стремится в новых современных исторических условиях изобличить данную формулу в полной несостоятельности. Единственной достойной альтернативой глобализму либерального западного общества он считает «православную цивилизацию». Из трех вызовов глобальному порядку, стремительно формирующемуся на наших глазах, наиболее продуктивным отечественный философ полагает именно вызов со стороны православной цивилизации. В отличие от цивилизаций китайской или мусульманской, православная, по мысли Панарина, предлагая абсолютно иные основания и ценности, сущностно противоположна господствующей сегодня западно-либеральной цивилизации.

Антиномию «либеральный – православный» отечественный философ укореняет в моральной антиномии «зло – добро» и антиномии экономической «потребление – дарение». Согласно Панарину, становление либеральной цивилизации происходит за счет «коррозии» архетипической субстанциальности добра и дарения. Идейнными вдохновителями и, как принято сегодня выражаться, модераторами подобной субстанциальной коррозии архетипических начал человеческой цивилизации он объявляет Маркса, Ницше, Фрейда и Соссюра, концепции которых, по мнению Панарина, представляют из себя разновидности эзотерического гнозиса, открывающие для своих сторонников скрытые для непосвященных пружины тех или иных человеческих поступков.

В православии же человек возвращает себе полноту бытия через космоцентрическую установку сознания. Ее отличие от подобной установки в античности отечественный философ находит в том, что после Богоявления Космос пребывает в преображенном состоянии. Хотелось бы сразу отметить пантеистическую окраску данного утверждения, так как в Откровении речь идет прежде всего и акцентировано о человеке, а не о Космосе.

Указанную космоцентрическую установку Панарин противопоставляет социоцентризму западного мира. Казалось бы, в реальности все наоборот: поиски национальной идентичности, этнонациональные проблемы, проблемы отношений церкви и государства, церкви и общества ориентируют русское православное сознание на особое внимание к социуму, в то время как западный человек воспитывается в духе космополита, сталкиваясь с вызовами глобального

порядка. Но Панарин ведет речь о космоцентризме православного мировоззрения и социоцентризме мировоззрения западно-либерального в другом смысле. Он полагает, что православие преимущественно мистично и органично-разрушительно для любых социальных структур, стремящихся погрузить человека в посясторонний мир иллюзий безопасности и комфорта. Глобализация же, напротив, насквозь социоцентрична, так как возрождает те проблемы, которые, казалось, уже ушли в далекое капиталистическое прошлое: раскол на богатых и бедных, империалистическая борьба за передел мира, классовая эксплуатация и т.п.

При всей оригинальности, логичности и аргументированности позиции А.С. Панарина следует указать и на определенную ее эклектичность и сумбурность. Вызывает недоумение почти полное отсутствие анализа опыта Византийской империи, которая, по определению, была православной цивилизацией, духовно противостоящей и Риму и Греции. Да и в целом попытка отечественного философа предложить проект более справедливого общественного устройства с православной точки зрения может оцениваться как попытка построения Царства Божия на земле. Слишком поверхностно и схематично представлен внутренний мир человека в философских построениях Панарина, на который собственно и должны опираться, согласно ему, любые социальные изменения. Недостаточно убедительными кажутся мысли по поводу позитивности архетипических черт человека. Исследование данного вопроса требует кропотливой работы, которую и попытался провести С. Хоружий.

Современный отечественный исследователь исихастской традиции **С.С. Хоружий** (1941 г. р.)² считает философию и богословие взаимодополнительными дисциплинами. При этом он указывает на то, что такая тема, как аскетика, сама собой толкает богословие и философию навстречу друг другу, и слабая разработанность темы свидетельствует о том, что богословие еще не нашло адекватного философского языка. Ситуация с мистико-аскетической темой, ее вербализацией и богословской презентационностью чем-то напоминает ситуацию тринитарных и христологических споров первых веков христианства, когда, собственно, за терминологией и методологией христианское богословие обратилось к платонической философской традиции и не ошиблось. Своеобразие же ситуации с аскетикой состоит в том, что если темы Троицы и Христа касались проблем выразимости и познания Бога, то аскетика как опытный дискурс, отсылающий к сфере конкретного человеческого опыта, должна быть осмыслена через проблему человека. Но, конечно, данная тематизация специфична, так как в контексте аскетики человек рассматривается как принципиально незавершенная реальность, открывающаяся навстречу сверхантропологическому нетварному началу, расширяя, таким образом, онтологический горизонт наличного бытия. В указанной перспективе антропологизация богословия, согласно Хоружему, получает мета-антропологическое измерение.

Обращение к рассмотрению аскетики, по мнению Хоружего, также требует серьезных изменений в сфере философии. Прежде всего, эссенциональный дискурс должен смениться энергийным дискурсом, что потребует, в свою очередь, и новой трактовки самого понятия энергии. Если в классической, аристотелевской формулировке энергия рассматривалась в качестве завершающего этапа становления некоторой сущности, то в новом дискурсе ей будет отведена роль

начала разворачивания некоторой возможности, актуализации события, не имеющего твердых эссенциональных характеристик. В онтологическом плане содержание такого события Хоружий обозначает как бытие-действие и описывает его тремя горизонтами: обналичиваемые события (или энергии), виртуальные события и события трансцендирования. Именно последние он относит к содержанию мистического опыта.

Таким образом, на основе современного прочтения опыта мистико-аскетической традиции православия С. Хоружий надеется получить новое соотношение философии и богословия, которое будет кардинально отличаться от известных проектов «религиозной философии» и носить «мета-антропологический» характер. Причем отечественный исследователь пытается вести речь не о каком-то новом синтезе философии и богословия, осуществляемом в отношении анализа человеческой сущности, и не просто об изложении православной мистико-аскетической практики, а о ее реконструкции средствами богословия, философии и психологии на базе синергетического дискурса. При этом возникает принципиальный вопрос об исполнимости такой затеи: как вообще возможно «научное» проникновение в мистическую практику и адекватное воспроизводство того, что сознательно противится своему «онаучиванию», как вторжению в самодостаточный мир чего-то инородного? Понимая всю сложность предпринимаемого, Хоружий полагает свою задачу выполнимой через «расположенное» общение и «участное» мышление. Отечественный автор ссылается при этом на пример русского исихазма, который через старцев эволюционировал ко все большей открытости «миру», к контакту с «миром», не нивелируя своей инаковости. Данный факт убедительно доказывает, что православная аскетика – не эзотерическое учение, доступное лишь посвященным и обезопасивающее себя массой запретов. Определяя позицию участного мышления по отношению к мистико-аскетической традиции, С. Хоружий указывает на то, что оно должно определенным образом найти место и вне традиции и в то же время вне объективно-отстраненного наблюдателя.

Сам исихастский опыт, согласно Хоружему, имеет два хронотопа: исторический (этапы складывания исихастской традиции в истории развития христианства) и индивидуальный (ступени духовного совершенствования подвижника). По замечанию отечественного философа, во внимание будет приниматься второй, индивидуальный хронотоп, главные ступени которого суть: покаяние – борьба со страстями – исихия – сведение ума в сердце – непрестанная молитва – бесстрастие – чистая молитва – обожение. В экспозиции мистического опыта следует также учитывать действие двух начал: человеческого усилия и Божественной благодати. Причем действие благодати при прохождении ступеней подвижнического подвига должно усиливаться, а человеческий фактор – ослабевать.

Таким образом, можно констатировать попытку со стороны современного отечественного философа С.С. Хоружего найти точки соприкосновения философии и теологии не путем нового синтеза, но при помощи так называемого участного дискурса, участного мышления конституировать некую срединную сферу, которая была бы способна, с одной стороны, актуализировать философские достижения в анализе сложнейших мистических структур, с другой стороны, показать возможности вербализации и научного осмысления этих структур и в то

же время продемонстрировать ограниченность научного подхода к экспликации опыта христианской мистики и «расширить» горизонт философского дискурса.

С.С. Хоружий стремился показать, что такие философские направления, как феноменология и герменевтика, вполне могут быть задействованы в анализе мистического опыта православия, второе – своей интенцией понимания, важного в диалогическом пространстве исихазма, первое – через внутренние субъективные структуры человека утвердить объективность смыслов наличного мира. Причем Хоружий пытается избежать двух опасностей такого рода компаративистского исследования: искусственности в привлечении языка философии к вполне автономному и самодостаточному феномену исихазма и измышления избыточных понятий и методов, привлечение которых ничего нового не привносит в анализ. Первую опасность он преодолевает открытием новых возможностей научного проникновения в сущность исихастской традиции, вторую – констатацией очевидной ограниченности научно-философского подхода к анализу исихазма. Рассматривает Хоружий и возможности задействования в участном дискурсе психологических конструкций так называемых «измененных состояний сознания», но очень кратко и поверхностно, чтобы об этом говорить отдельно и содержательно.

Более подробный анализ усилий С.С. Хоружего, надеемся, еще впереди – «большое видится на расстоянии», и как бы ни оценивать подобную попытку отечественного философа, нужно отдать должное его научной смелости – других подобных попыток создания новой парадигмы мышления на основе сопоставления философии и православной мистики не предпринималось, и профессионализму – философу пришлось проникать в суть сложнейших деталей философских школ, выискивая необходимые идеи и мысли для экспликации исихазма, который также представлен в единстве пути и метода умного делания как исихастский органон.

Иную позицию в отношении истории развития и перспектив русской религиозной философии занимает **Н.П. Ильин** (Н. Мальчевский) (1947 г.р.)³. Он осуществляет критический разбор идей славянофильства, но особую неприязнь вызывают у него русские философы – творцы концепции «всеединства» за очевидно «прозападную ориентацию». Отечественный исследователь утверждает, что «школу В. Соловьева» нельзя считать единственно существовавшим оригинальным и самобытным направлением в русской религиозной философии.

Для обоснования своего подхода к оценке деятельности русских философов XIX – начала XX века он акцентирует внимание на том, что вообще могло бы скрываться под названием «русская религиозная философия», и находит полное несоответствие этого названия и содержания философии у привычно относимых к русским религиозным мыслителям Соловьева, Бердяева, Булгакова, Франка, Флоренского и др. Следует отметить тот несомненный факт, что интенция критического осмысления базовых религиозно-философских принципов перечисленных философов, инициированная фундаментальной работой о. Г. Флоровского «Пути русского богословия», в которой русская религиозная философия отнесена к самым западным образцам русского любомудрия, стала сегодня определяющей для многих исследователей. Примыкает к ней и позиция Н. Ильина. Интересным, привлекающим внимание моментом становится не только развернутое обоснование неприятия подобного пути развития русской религиозной философии, но и пред-

ложение Н. Ильиным своего перечня имен русских мыслителей, остающихся пока маргинальными, вне традиции исследования русской философии.

Н. Ильин, придерживаясь православно-патриотической точки зрения в характеристике творчества русских философов, считает необходимым пересмотр привычных «штампов» в отношении оценки русской философии XIX – начала XX века. Прежде всего, он предлагает различать русскую национальную философию и русскую религиозную философию. И если первая, по его мнению, истинно национальна и истинно религиозна – христианская, то вторая – лишь ее двойник, подмена, эрзац, абсолютно не соответствует своему названию. И по истокам, и по темам, и по характеру постановки и решения проблем русская религиозная философия полностью лишена специфических национальных черт и всюду проявляет свои западноевропейские корни. Особенно достается Вл. Соловьеву, которого Ильин называет «злым гением» русской философии, за то, что он осуществил своей системой эту самую подмену национальной философии на европейскую.

Истоки русской национальной философии Ильин обнаруживает в славянофильстве. Другие истоки трудно вообразить, ведь именно в славянофильстве XIX века была представлена программа развития национальной философии, главными точками опоры которой являлись православие и особенности национальной истории, в «плавильном тигле» которой «выплавлялись» специфические черты национального самосознания и культуры. Однако и к славянофильству у отечественного философа отношение неоднозначное. Признавая за ним первенство постановки проблемы и наиболее важных тем национальной философии, он совершенно не удовлетворен характером решения этой проблемы и разработкой главных идей и концептов.

Если для Хоружего вопрос о верующем или неверующем человеке не стоит (он начинает работать уже с обрядом благодать веры), то для Н. Ильина как раз укорененность веры в человеческом бытии и сознании – главная задача. Хотя оба говорят о человеке как о главном и единственном объекте своего исследования, строго антропологическую концепцию предлагает только Хоружий. Н. Ильин строит христианскую метафизику. И в этом его подход аналогичен подходу И. Канта, который, ведь, тоже создавал антропологическое учение, работая с познавательными структурами. Религиозное сознание у него становится результатом самосознания. Самосознание выступает у Н. Ильина кантовским трансцендентальным субъектом, в котором скрыты априорные моменты познавательного отношения, на что и должен быть направлен исследовательский интерес философа. Правда, русский философ предполагает работать как раз с теми структурами человеческого сознания, от которых немецкий философ стремился избавиться, а именно психологическими и метафизическими.

Но Н. Ильину не хочется, ввиду того что он повторяет успешно оспариваемый Хоружим тезис о недостаточной разработанности проблемы человека в святоотеческом предании, возвращаться на рационалистические начала сциентистски ориентированной западной философии (трансцендентализма Канта – Гуссерля или фундаментальной онтологии Хайдеггера) или псевдо-религиозные, как он считает, начала русской философии школы Соловьева, поэтому он предлагает новую, им самим открытую традицию русской национальной философии,

отвечающей, согласно его убеждению, всем требованиям истинно христианской философии. Главными делателями этой философии, по его мнению, являются А.А. Козлов, Н.Н. Страхов, П.А. Бакунин, В.И. Несмелов, П.Е. Астафьев, Л.М. Лопатин, Н.Г. Дебольский.

В своей оригинальной трактовке национальной философии Н. Ильин разрабатывает три основные темы:

- 1) философия как таковая;
- 2) самосознание как необходимая предпосылка богосознания, преодолевающая разрыв между человеком и Богом;
- 3) национализм.

Отечественный исследователь отстаивает самостоятельность философии и ее независимость как от науки, так и от богословия. Согласно ему, наука, богословие и философия отличаются друг от друга по предмету исследования. Поэтому не правы ни материалисты (в том числе, позитивисты) с идеалистами, ни религиозные философы. Достается в этой логике рассуждения и славянофилам, за чрезмерное с точки зрения Ильина сближение философии и богословия. Русские религиозные философы критикуются им и за ошибочную методологию: символизм и антиномизм. Символизм отвергается исследователем за неопределенность и размытость формулировок, поэтому вместо него предлагается реализм. Правда, в окончательном самоопределении философии сам автор критики символизма задействует распространенный символ креста, в котором науки символизируют горизонтальную балку, как свидетельство их природоцентрированной задачи и цели, а богословие – балку вертикальную, ввиду его ориентированности на постижение мира горнего. Философия с ее специфическим предметом, согласно Ильину, должна располагаться по центру, в точке пересечения двух балок. Антиномизм, расщепленность, противоположность, по убеждению философа, также не могут быть положены в основание философской методологии, так как данные характеристики справедливы в отношении уже проявлений единого первоначала, которое и выступает настоящим предметом философии. Однако, опять в опровержение своего же тезиса, он ведет речь о трагедии русской философии, подчеркивая момент присутствия противоречия в ее пространстве. Не совсем понятно, чем же предлагаемый автором символ креста менее символичен и более реалистичен, чем символы русской религиозной философии, как не понятен и его пафос монизма в трагедии.

Специфически-философским предметом Н. Ильин объявляет не просто человека, но его самосознание. Это именно то, мимо чего прошла вся русская религиозная философия, с ее онтологической, этической и даже антропологической составляющими. Самосознание в метафизических построениях Ильина выступает и личностным первоначалом, и первоначалом единения человека с Богом, то есть точкой совпадения глубинной психологии и христианской метафизики. Отличие последней в понимании феномена сознания в русской религиозной философии и национальной философии отечественный исследователь демонстрирует на примере концепции о. В. Зеньковского и А. Козлова, на которого Зеньковский пытается опереться в своем подходе к определению естественного антропологического начала богопознания. Русский философ и богослов о. В. Зеньковский предлагает оттолкнуться от концепции различения «первичного» и «вторичного» со-

знания, которую развивал А. Козлов. Суть данного различия состоит в том, что имеется фаза первичного проживания опыта встречи с бытием, которая в разных учениях носит различное обозначение: Якоби, например, ведет речь о «непосредственном сознании», Хомяков – о «живом знании». В этом «первичном сознании» нет еще разделения на объект и субъект, но уже содержится определенная двойственность, которая затем и перерастает в форму «веры» и «разума». Эту имплицитную двойственность «первичного» сознания Зеньковский предлагает именовать терминами «Богосознание» и «миросознание». В «Богосознании», согласно В. Зеньковскому, человек не отделен от Абсолюта, полностью на него ориентирован в своем бытии, а в «миросознании» человек впитывает в себя все природное, растворяясь в окружающем его мире. Апеллируя опять же к А. Козлову, В. Зеньковский находит у него удачные рассуждения по поводу двух типов «Богосознания», а именно: «знание Бога» и «знание о Боге». Первое знание, «знание Бога», Зеньковский вслед за Козловым предлагает считать первичным, непосредственным «Богосознанием», на котором уже вырастает и «знание о Боге». По такому же принципу В. Зеньковский рассматривает и структуру «миросознания», которое содержит первичное сознание «знание мира», переходящее затем в «знание о мире». И вот уже в фазе «знания о мире», по мысли русского философа и богослова, происходит переход ко «вторичному» сознанию, производящему дробление познания на объект и субъект познания, разводящему понятия веры и разума. Н. Ильин протестует против подобного прочтения концепции Козлова, обнаруживая то, что Зеньковский просто умалчивает о единстве первичного сознания в концепции Козлова, которое носит название самосознания и уже вне себя проявляется в двух формах: «миросознании» и «Богосознании».

Вне человека, в мире социальном, по мнению Ильина, есть также тема, по большому счету не детерминируемая со стороны веры и религии, – это тема национализма, мимо которой прошли как славянофилы, так и русские религиозные философы. Но если в отношении последних с их идеологемой «всеединства» это более-менее объяснимо, то в отношении славянофилов это кажется неоправданным, в силу развиваемых ими концептов соборности и народности. Как раз славянофилы, согласно Ильину, говоря о соборности, вообще исключают национальные признаки, растворяя их в размытых понятиях «общечеловеческих начал» или «симфонической личности», говоря о народности, ставят национальные, народные характеристики в зависимость от православия, то есть опять же лишая тему национализма самостоятельного значения. Апеллируя к работам П. Астафьева, Н. Ильин находит у него изящное решение проблемы реальной связи индивидуального и всеобщего, человека и человечества, именно в национальности. Астафьев, а вслед за ним и сам Ильин считают, что национальное – это не что иное, как объективное проявление общечеловеческого в человеке. Никакого отдельного субъекта, к которому возможно отнесение наименования человечества, не существует, есть лишь общечеловеческие характеристики, существенно наличествующие в каждом человеческом индивиду. И именно национальный дух, творящий национальную культуру, по Астафьеву и Ильину, способен вызвать к жизни общечеловеческие начала в человеке, к которым они относят самосознание и свободу.

Ключевой мыслью другого идеолога национализма, Н. Дебольского, по версии Н. Ильина, является мысль о непосредственной связи народности или национальности с нравственной деятельностью человека. Однако при этом, по мнению Ильина, отсутствует рецидив полной зависимости социального феномена народности от религиозного феномена православия, которым «грешат» построения славянофилов. В конкретно-историческом измерении не религиозные начала нравственности, которые находятся в плоскости безусловного и абсолютного, а национальная идея должна отождествляться с принципами добра и справедливости, ибо никакой общечеловеческой идеи нет и стремление к подобной голой абстракции способно лишь дезориентировать человека.

В заключении столь беглого представления позиции исследователя истории русской философии Н. Ильина следует сказать о том, что не может не вызывать уважения его попытка утвердить самостоятельность и значимость философского познания. Конечно, философское учение должно отличаться как от научной теоремы, так и от религиозной проповеди. Но насколько реально через индивидуальный философский опыт подтверждается религиозная сущность человека, его несомненная связь с Богом, – большой вопрос. И если мы, как полагает Н. Ильин, остаемся всецело на поле философии, то нам позволительно сомневаться в истинности такого вывода. При всей оригинальности и аргументированности его подхода к оценке развития русской национальной философии замысел замены одной философской традиции другой не кажется убедительным. Ведь при этом предполагаются некоторые априорные моменты, связанные с человеческим сознанием, его внутренним миром, первичные по отношению к богосознанию и потому вскрываемые только при помощи философии. О них, к сожалению, ничего не говорится в работах Н. Ильина. Нет в них и внятного объяснения связи индивидуальных и национальных характеристик человека, процесса становления национального на основе индивидуального.

Наиболее социально-амбициозным является неоевразийский проект **А.Г. Дугина** (1962 г.р.)⁴. Объявляя евразийство прямым наследником славянофильства и последовательным приверженцем православия, он в многочисленных своих работах, в которых, кстати, прослеживается очевидная религиозная эволюция от гностико-эзотерического традиционализма Генона до «православного старообрядчества», или единоверия, то есть старообрядчества в рамках РПЦ, предлагает, по его мнению всецело в традиции евразийства, геополитический вариант «православной цивилизации». Отличие его образа «православной цивилизации» от концепта таковой у А. Панарина состоит в том, что если последний стремится основополагать свой концепт на определенных архетипических качествах человека, то для Дугина определяющими моментами в становлении «православной цивилизации» становятся история с географией. Современный лидер неоевразийства придерживается историософской идеи, согласно которой формирование той или иной цивилизации как некоего духовного типа, включающего в себя религию, культуру, мораль и т.п., осуществляется в истории. Дугин подчеркивает тот факт, что русская специфика закрепились в истории дважды и оба раза в противовес Западу. Укореняя в истории дуализм «атлантической» (западной) цивилизации и цивилизации «сухопутной» (российской, православной), он указывает на то, что России

историей была уготована участь стать наследницей двух «сухопутных» тенденций: византийской и ордынской. От Византии Русь приняла государственно-религиозную эстафету, ордынское влияние сказалось на административном, политическом и пространственном факторах цивилизационного строительства.

Таким образом, концепцию «православной цивилизации» неоевразийца А. Дугина характеризует географический детерминизм (сам Дугин предпочитает говорить о «сакральной» географии), дуализм, а также стремление к поверхностной парадоксальности в ущерб глубинной ясности.

Панорама современной религиозной философии в России оказалась бы неполной, если ничего не сказать о неправославных концепциях.

Самой замечательной из таковых, без сомнения, является восточно-эзотерическая концепция **Ю.В. Мамлеева** (1931 г.р.)⁵. Известный отечественный индолог, преподаватель индийской философии, он сам себя причисляет к ведантийской традиции. Однако приверженность Веданте, которая привлекает его тем, что не является ни религиозной системой, ни рациональным учением, но чистой метафизикой, не исключает творческого самостоятельного подхода к трактовке основных положений индийской философии.

Отечественный философ разделяет направленность восточных учений в целом и ведантийской традиции в частности на поиск в глубинах человеческого Я вечного и бессмертного начала. В Веданте – это Атман, Высшее Я, которое, в отличие от психологического, индивидуального «эго», свободно от всех ограниченных определений человеческого Я. Реализация этого Высшего Я как цель человека в определенном духовном опыте, согласно Мамлееву, дает ему возможность выйти за рамки ограниченного временем физического бытия.

Однако в своих метафизических претензиях отечественный исследователь идет дальше и в нескольких моментах уточняет и углубляет, по убеждению самого Мамлеева, индийские учения о Высшем Я. Прежде всего, он не разделяет объективистскую точку зрения этих учений, согласно которой единый Атман принадлежит всем людям. Мамлеев в своем подходе субъективизирует учение о Высшем Я, утверждая его присутствие в отдельном индивидуе в качестве предельной цели существования человека. Другим важным развитием ведантийской традиции отечественный философ считает свое учение о Бездне, которое является уже не метафизическим, а мета-метафизическим учением, так как речь идет о такой реальности, которая за пределами любого человеческого пониманию. Даже косвенных свидетельств ее наличия у человека нет. По мысли Мамлеева, даже по достижению в себе Высшего Я, то есть реализации Абсолюта, или Бога-в-Самом-Себе, остается нечто, что он метафорически называет «трансцендентной тоской». Так отечественный философ пытается объяснить начало проповеди Будды после того, как тот достиг высшего просветления. Бездна, согласно Мамлееву, является границей Абсолюта и может быть открыта с позиции вечного неуничтожимого бытия. Таким образом, выходит, что Абсолют восточной мистики не обладает абсолютным бытием, не объемлет в себе все существующее, но делит его с другой реальностью, именуемой Бездной, и, вместо монизма индуизма и буддизма, в учении Мамлеева мы сталкиваемся с дуалистической метафизикой, о которой трудно рассуждать разумно и логично, так как, по уверениям автора данной концеп-

ции, любые свидетельства, могущие ее подтвердить или опровергнуть, находятся за пределами человеческого бытия и понимания.

Создателем своеобразной политической теологии на исламских началах выступил известный общественный и политический деятель **Гейдар Джемаль** (1947 г.р.)⁶. Известен он прежде всего тем, что находится в оппозиции практически ко всем государственным и политическим режимам, как светским, так и религиозным.

Основу его философской доктрины представляет точка зрения на дихотомию «религия жрецов – религия пророков». Каста жрецов, согласно Г. Джемалю, всегда выступает за сохранение традиции, то есть того или иного внешнего порядка: религиозного, социального, государственного. И даже те социальные революции, которые временами случаются в истории, по мнению Джемалья также готовятся и осуществляются жрецами для сохранения своей власти; такие революции, на самом деле, служат разрядке, выпуску революционного пара, но не осуществляют радикального переворота. Настоящими «пассионариями» истории, кардинально меняющими ее облик, выступают пророки авраамической традиции, среди которых он выделяет Авраама, Моисея, Иисуса и Муххамеда.

Основаниями деления носителей веры на жрецов и пророков, согласно исламскому мыслителю, являются истинная вера и отношение к смерти. Жрецы – это носители религии, потерявшие импульс ее неотмирности, поддавшиеся соблазнам социальной обустроенности, поэтому бегущие смерти, вырабатывающие мирские технологии ее забвения. Пророки же, напротив, приходят в мир как свидетели инобытия, божественного бытия, поэтому несут в себе печать гибели природного мира и себя в нем. Следовательно, лишь пророки, убежден Джемаль, являются носителями истинной веры, то есть веры, не замутненной никакими идеями, рожденными внутри тварного мира, и жертвенности.

Г. Джемаль выступает ярким противником любого внешнего принуждения, высшей формой проявления которого считает глобализм, реализующий либеральные ценности западного общества. Первым обществом, построенным на глобальных началах подчинения всех людей единым законам, он называет арабский халифат времен Аббасидов и Омейядов. Именно халифат, по мнению Джемалья, впервые в истории человечества стал воплощением глобалистского либерального общества. Несмотря на определенную оригинальность, следует отметить очевидную произвольность подобной трактовки истории. Кроме того, джемалевскому пониманию истории присущи эсхатологизм и исламизация ее религиозных моментов. Не самой сильной стороной его позиции является, мягко говоря, вольное обращение с трансляцией верования и религиозной традиции других религий (зороастризма, христианства).

Подводя краткий итог достаточно общему и оттого весьма поверхностному обзору современной религиозной философии в России, следует выделить следующие положения:

1. Современная религиозная философия в России не представляет из себя однородного направления. Напротив, в ней представлен самый широкий спектр религиозных исканий и самовыражений современных отечественных авторов: от восточных эзотериков до мусульманских реформаторов. В любом случае мы имеем дело с отдельными религиозно-философскими концепциями, ни одна из которых не стала концепцией школы (может быть, пока еще не стала).

2. В современной отечественной христианской религиозной философии – основном направлении религиозно-философской мысли в России – отчетливо обозначены два лагеря, которые условно можно назвать историко-философским и собственно философским. Представители первого лагеря главным вопросом считают вопрос о том, что такое русская религиозная философия, представители второго лагеря на этот вопрос, во всяком случае для себя, уже ответили и поэтому предполагают идти дальше – самостоятельно разрабатывать проблемы русской религиозной философии.

3. В историко-философских исследованиях сегодня присутствует более взвешенный подход к характеру русской религиозной философии, вводятся в оборот новые источники, открываются имена, продолжается обсуждение отдельных спорных тем, таких как софиология (Козырев, Сапронов) и имяславие (Алфеев, Лескин), восстанавливается общекультурный контекст (ежегодник «Исследования по истории русской мысли», выпускаемый с 1997 г. под ред. М.А. Колерова). Приходит понимание того, что в философском пространстве России русская религиозная философия вынуждена была преодолевать серьезную интеллектуальную конкуренцию и вести ожесточенные и продуктивные споры и дискуссии с нерелигиозными направлениями (неокантианством – Белов, Дмитриева, Ермичев; феноменологией – Щедрина, марксизмом – Замалеев, Сербиненко, Столович). Самым радикальным оказывается предложение Н. Ильина, полагающего привычную схему истории русской философии, в виду неверной интерпретации характера самой русской философии, не соответствующей истинному положению дел, и заменяющего ее общепризнанных представителей на имена русских философов, малоизвестных широкому кругу исследователей русской философии, но, по его мнению, единственно выразивших главные ее интенции.

4. Продуктивным оказывается современное прочтение славянофильского проекта национальной философии по трем векторам – историческому (Панарин), аскетическому (Хоружий) и евразийскому (Дугин). Необходимо заметить, что современное западничество в отечественной мысли окончательно рассталось со своими как религиозными, так и философскими основаниями, выродившись по большей мере в чисто экономические концепции. Историческое и евразийское направления развивают национальную философскую мысль в рамках специфически рефлексированного цивилизационного подхода, «православная цивилизация» оценивается как единственно возможная действенная альтернатива глобальному материальному потребительскому порядку. Представители аскетического направления, опираясь на святоотеческое учение о человеке и принимая его «образ и подобие» Божье как задание, и в то же время осторожно работая с современными философскими концептами, стремятся утвердить рационализируемость аскетического дискурса в антропологии.

Примечания

¹ См.: Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. 494 с.

² См.: Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. 446 с.; Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М., 1998. 352 с.; Хоружий С.С. О старом и новом. СПб., 2000. 477 с.;

Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. М., 2005. 408 с.; Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005. 448 с.

³ См.: Ильин Н.П. (Мальчевский). Трагедия русской философии. Ч. 1. От личины к лицу. СПб., 2004. 216 с.

⁴ См.: Дугин А. Абсолютная родина. Пути абсолюта. Метафизика благой вести. Мистерии Евразии. М., 1999. 752 с.

⁵ См.: Мамлеев Ю.В. Судьба бытия. За пределами индуизма и буддизма. М., 2006. 262 с.

⁶ См.: Джемаль Г. Революция пророков. М., 2003. 354 с.

Список литературы

- Джемаль Г. Революция пророков. М.: Ультра. Культура, 2003. 354 с.
 Дугин А. Абсолютная родина. Пути абсолюта. Метафизика благой вести. Мистерии Евразии. М.: Арктогея центр, 1999. 752 с.
 Ильин Н.П. (Мальчевский). Трагедия русской философии. Ч. 1. От личины к лицу. СПб., 2004. 216 с.
 Мамлеев Ю.В. Судьба бытия. За пределами индуизма и буддизма. М.: Эннеагон Пресс, 2006. 262 с.
 Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Алгоритм, 2002. 494 с.
 Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. 446 с.
 Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманит. лит-ры, 1998. 352 с.
 Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. 477 с.
 Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 408 с.
 Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Изд. дом «Парад», 2005. 448 с.

References

- Dzhemal', G. Revolyutsiya prorokov [The Revolution of the Prophets], Moscow: Ul'tra Kul'tura, 2003, 354 p.
 Dugin, A. Absolyutnaya rodina Puti absolyuta Metafizika blagoy vesti. Misterii Evrazii [Dugin A. Absolute Homeland. Absolute. Metaphysic of Good News. Mysteries of the Eurasia], Moscow: Arktogeya tsentr, 1999, 752 p.
 Il'in (Mal'chevskiy), N.P. Tragediya russkoy filosofii. Chast' 1. Ot lichiny k litsu [Tragedy of the Russian Philosophy. Part 1. From Mask to Face], Sankt-Peterburg, 2004, 216 p.
 Mamleev, Yu. V. Sudba bitiya Za predelami induizma i buddizma [The Fate of the Being. Outside the Hinduism and Buddhism], Moscow: Enneagon Press, 2006, 262 p.
 Panarin, A.S. Pravoslavnyaya tsivilizatsiya v global'nom mire [Orthodox Civilization in Global World], Moscow: Algoritm, 2002, 494 p.
 Khoruzhiy, S.S. Posle pereryva Puti russkoy filosofii [After the Break. The Ways of the Russian Philosophy], Sankt-Peterburg: Aleteyya, 1994, 446 p.
 Khoruzhiy, S.S. K fenomenologii askezy [On the Phenomenology of the Ascezis.], Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoy literatury, 1998, 352 p.
 Khoruzhiy, S.S. O starom i novom [About the New and the Old], Sankt-Peterburg: Aleteyya, 2000, 477 p.
 Khoruzhiy, S.S. Ocherki sinerгийnoy antropologii [The Essays of the Synergial Anthropology], Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2005, 408 p.
 Khoruzhiy, S.S. Opyty iz russkoy dukhovnoy traditsii [The Experiences of the Russian Spiritual Tradition], Moscow: Izdatel'skiy dom «Parad», 2005, 448 p.

УДК 111.1(470+571)
ББК 87.21(2)

ОНТОЛОГИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

П.М. КОЛЫЧЕВ

Санкт-Петербургский национальный исследовательский университет
информационных технологий, механики и оптики, г. Санкт-Петербург, Россия
E-mail: kolychev.piter@rambler.ru

Дается обзор основных тенденций онтологических исследований в современной России. Анализируется направление, связанное с феноменологией, проблемами метода в онтологии (онтология и математика, формальная онтология и научность онтологии). Обращается внимание на то, что проблемы метода в онтологии исследуются также с позиции философии науки. Характеризуется направление, связанное с развитием онтологии в рамках классического подхода. Указывается, что ряд авторов этого направления ставят перед собой задачи развития некоторых отдельных онтологических тем (онтологическая составляющая синергетики, проблема бытия и небытия), другие исследователи занимаются построением целостной онтологической концепции (философии развивающейся гармонии; релятивной онтологии). На основе проведенного анализа делается вывод о том, что онтологические исследования в современной России активно развиваются.

Ключевые слова: *онтология, математика, формальная онтология, символический трансцендентализм, синергетика, бытие, небытие, релятивная онтология.*

ONTOLOGY IN MODERN RUSSIA

P.M. KOLYCHEV

Sankt-Petersburg State University of Information Technologies, Mechanics and Optics,
St. Petersburg, Russia
E-mail: kolychev.piter@rambler.ru

This article is devoted to the main branches of ontological researches in modern Russia. One of the branches deals with phenomenology, which solves the problem of methods in ontology as a main problem (ontology and mathematics, in formal ontology and in scientific problems of ontology). The problems of the ontological method are also researched from the view of philosophy of science. Another branch of ontology analyses its development (it's a classical point of view). Some authors of this branch solve development tasks of different ontological problems (ontological part of synergetic, problems of being (existence) and non-being (non-existence)), other authors deal with building the whole ontological conception: philosophy of developing harmony, relative ontology. On the basis of the analysis that was carried out the conclusion that ontological researches have got steady development in modern Russia is made.

Key words: *ontology, mathematics, formal ontology, symbolic transcendental ideas, synergetic, being, nothing, relative ontology.*

Надо заметить, в период, предшествующий рождению современной России (60–80-е годы XX века), термин «онтология» был не очень популярен, но и не был запрещен. В советское время было две философские школы: ленинградс-

кая и московская. С определенной долей условности ленинградская школа позиционировала себя как онтологическое направление в марксистско-ленинской философии, обозначая при этом московскую школу как гносеологическое направление. Такое мировоззренческое противостояние хотя и было достаточно условным, все же схватывало суть дела. Москва в советском обществе являлась столицей нового государства, формирующего принципиально новую идеологию. Ясно, что в этих условиях философы московской школы были вынуждены принять крен в сторону гносеологии. Более свободными от идеологической борьбы (войны) оказались ленинградские философы, которые для своей самоидентификации были «вынуждены» принять крен в другую сторону – в сторону онтологии. Все это легло на почву «извечного» противостояния двух российских «столиц»: Москвы и Санкт-Петербурга (Петрограда, Ленинграда).

Итог развития всей марксистско-ленинской философии, и диалектического материализма в частности, был подведен в двух, в каждом случае многотомных изданиях, вышедших незадолго до эпохи горбачевской гласности. Первое было выполнено силами ленинградских философов, его первый том вышел в 1981 году¹. Второе издание готовилось московскими философами, его публикация началась в 1983 году². Как видим, даже при подведении итогов наблюдалось разделение между ленинградской и московской философскими школами.

Сочетание гегелевской диалектики с материализмом эпохи Просвещения привело к созданию оригинальной онтологической концепции *диалектического материализма*, где творческое развитие бытия описывалось диалектикой, а за материализмом были оставлены функции ограничения этого развития. Если тот или иной философ уходил слишком далеко в своем диалектическом творчестве, то его, как правило, обвиняли в отходе от материализма, то есть в идеализме, что было вполне достаточным для признания ошибочности его выводов. Материализм был своеобразным критерием истинности. «Примитивный» материализм марксистско-ленинской философии был необходим еще и потому, что его идеология была вполне доступна широким (философски непрофессиональным) слоям населения страны (СССР), ибо не расходилась с обыденным восприятием человека действительности. С другой стороны, диалектика позволила диалектическому материализму не без успеха освоить достижения науки, то есть гармонично вписать их в общую мировоззренческую картину. Это обстоятельство способствовало популярности онтологии этого типа в научной сфере. Таким образом, сочетание «примитивного» материализма с изоощренной диалектикой дало свои результаты – послужило точкой отсчета для философских и, в частности, онтологических исканий в современной России.

Дальнейшая судьба онтологии диалектического материализма в современной России во многом определялась не в сфере теории, а в сфере политики. Отказавшись от стратегии построения социализма «с человеческим лицом», современная Россия отказалась и от советской (коммунистической) идеологии, теоретической частью которой являлась марксистско-ленинская философия. В принципе, такой шаг вполне оправдан в отношении социальной составляющей марксистско-ленинской философии. Но он оказался лишним в отношении онтологической ее части – диалектического материализма.

История философии знает немало примеров, когда критическое отношение к онтологии социальных явлений, заданное какой-то философской системой, сопровождалось позитивным отношением к общей онтологической концепции. Яркими примерами тому являются Платон и Гегель. Ведь несмотря на то, что Платон был апологетом тоталитаризма, философы не отказались от использования его онтологической доктрины. То же самое справедливо в отношении Гегеля: его онтологическое учение остается актуальным и по сей день, хотя он доказывал, что правление прусской монархии есть вершина социального устройства. Так, может быть, не следовало полностью отказываться от онтологической концепции диалектического материализма?

Впрочем, многие философы продолжают достаточно плодотворно развивать отдельные идеи этой концепции. Однако прежде чем говорить об этом, рассмотрим другие онтологические концепции, имеющие место в современной России.

Самая распространенная сейчас точка зрения на онтологию связана с активным усвоением наряду с множеством возникших в XX веке традиций западноевропейской философии, также и феноменологической традиции. Ныне феноменология оказалась одним из самых популярных течений российской философии. Главный вывод этой концепции в отношении онтологии состоит в обосновании невозможности онтологии в ее классическом варианте. Условно это направление можно обозначить как «неконструктивное» отношение феноменологии к онтологии. Однако среди феноменологов-профессионалов в современной России существуют такие, которые продолжают исследования в области онтологии. Это направление можно обозначить как *конструктивно-феноменологическое*. Основная тематика этих исследований связана с проблемами метода в онтологии. В этом контексте ведут свои исследования Алексей Григорьевич Черняков, Андрей Борисович Паткуль и Владимир Леонидович Васюков.

В своих работах³ Андрей Паткуль выдвигает тезис о том, что содержание понятия научности в отношении онтологии существенно отличается от смысла этого понятия применительно к частным позитивным наукам. Научность онтологии, по его мнению, не может зависеть от ее соответствия идее научности, задаваемой математическим естествознанием, с одной стороны, и так называемыми гуманитарными науками, с другой. Возможность иного понятия научности, применимого к онтологическим исследованиям, показана им в диссертационной работе на примерах абсолютного идеализма Г.Ф.В. Гегеля и фундаментальной онтологии М. Хайдеггера.

Владимир Леонидович Васюков⁴ проводит свои исследования в рамках традиции, восходящей к Э. Гуссерлю и в более отчетливой форме сформулированной Б. Смитом. Главным образом в его исследованиях речь идет о природе и специфике онтологических концепций, а также о наиболее известных системах формальной онтологии и онтологике и о той методологической роли, которую играет онтологика в познавательной деятельности человека.

Идеи формальной онтологии и идея математики исследовались Алексеем Григорьевичем Черняковым⁵, который, в некотором смысле, является продолжателем традиции Алена Бадью⁶. А.Г. Черняков является известным переводчиком М. Хайдеггера, он перевел на русский язык один из главных трудов немецкого

философа «Основные проблемы феноменологии». Основную задачу философии А.Г. Черняков видел в том, чтобы осмыслить математику как формальную онтологию и показать, что постклассические онтологические идеи, в частности проект герменевтической онтологии М. Хайдеггера, позволяют продвинуться в вопросе об онтологическом статусе самих объектов математики и выйти за рамки ставшего привычным набора альтернатив – платонизм, формализм, конструктивизм.

Тема, поднятая А. Бадью, вызвала в современной России значительный интерес. Кроме А.Г. Чернякова на эту тему писали такие авторы, как П.М. Колычев⁷, Д.А. Федчук⁸, С.Л. Катречко, О.А. Доманов, С.А. Борчиков⁹. Философские проблемы математики активно исследуются в современной России. Одним из ведущих специалистов в этом направлении является В.В. Целищев.

Проблемы метода в онтологии, но уже с несколько иных, нежели феноменология, позиций, исследуются такими авторами, как Игорь Дмитриевич Невважай и Андрей Николаевич Павленко. И.Д. Невважай является специалистом в области онтологии и теории познания, исследует человекомерные аспекты научного знания, проблемы бытия субъекта познания и знания¹⁰. Им была предложена концепция *символического трансцендентализма*, согласно которой субъект знания понимается как единство эмпирического и символического бытия человека. И.Д. Невважай обосновал положение, что в процессе научного творчества возникновение нового знания связано с возникновением и разрешением экзистенциальных проблем познающего субъекта. Анализ символических аспектов познания привел его к выводу, что в научной теории необходимо присутствует представление об абсолютных и невозможных в бытии мира объектах. В последние годы И.Д. Невважай разрабатывает тему региональных онтологий и обосновывает идею многомирия.

А.И. Павленко работает над вопросом о роли принципа наблюдаемости в науке. По его мнению, области физики и космологии непосредственно пересекаются с областью онтологии¹¹. У многих современных фундаментальных физико-космологических теорий существует стадия «эмпирической невесомости», суть которой в том, что теории, принятые научным сообществом, имеют новые предсказания, но часто не имеют эмпирического подтверждения этих предсказаний. В связи с этим возникает вопрос: существуют ли предсказанные объекты (например, элементарные частицы хиггсино) и явления (например, космологическая инфляция Вселенной), или нет? Отвечая на этот и подобные вопросы, физика и космология вступают в область физической и космологической онтологии.

Другое направление онтологических исследований в современной России связано с развитием онтологии в рамках классического подхода. Ряд авторов этого направления ставят перед собой задачи развития некоторых отдельных онтологических тем, другие занимаются построением целостной онтологической концепции. Наиболее значимые результаты в первом случае были достигнуты Виталием Павловичем Бранским и Натаном Моисеевичем Солодухо.

Н.М. Солодухо разрабатывает проблему бытия и небытия¹². По его мнению, если способ существования бытия – *нечто*, то способ существования небытия – *ничто*. При этом следует различать *ничто предметное* и *ничто беспредметное*. Ничто предметное имеет направленность на предмет как таковой, на

конкретный предмет бытия. Отсутствие последнего или его видоизменение приводит к предметному ничто. Это онтологическое проявление небытия. Ничто беспредметное не имеет ориентации на конкретный предмет бытия. Беспредметное ничто выражает отсутствие форм бытия вообще. Это метафизическое проявление небытия. Ничто предметное – из сферы относительного небытия. Ничто беспредметное – из сферы абсолютного небытия. И относительное и абсолютное небытие оказываются реальными. В небытии заложен заряд бесчисленных возможностей, из которых реализуется в бытии всегда лишь одна. Прошлое и будущее – в небытии, настоящее – бытийно. Если пространство и время принадлежат бытию, то бесконечность и вечность – достояние небытия.

В.П. Бранский вместе с коллегами, образующими философскую школу, ставит в центр проблему описания процессов развития материальных систем, при этом он использует *онтологическую составляющую синергетики*¹³, которая рассматривает процесс развития как закономерное и притом многократное чередование порядка и хаоса. Под порядком подразумевается множество элементов любой природы, между которыми существуют устойчивые отношения, повторяющиеся в пространстве или во времени или в том и другом. Соответственно, «хаосом» называют множество элементов, между которыми отсутствуют устойчивые (повторяющиеся) отношения. В силу этого хаос обладает способностью рождать новый порядок. При этом существенно, что с синергетической точки зрения рождение нового порядка из хаоса не вынуждается какой-то внешней (по отношению к данной реальности) силой, а имеет спонтанный характер. Вот почему синергетика является теорией самоорганизации.

Синтез этих понятий реализован в понятии «диссипативной структуры». В отличие от равновесной структуры, диссипативная структура может существовать лишь при условии постоянного обмена со средой, в общем случае – веществом, энергией и информацией. Посредством этого обмена она поддерживает свою упорядоченность за счет усиления беспорядка во внешней среде. Таким образом, синтез порядка и хаоса в понятии диссипативной структуры имеет два аспекта: первый – ее «порядок» существует лишь за счет «хаоса», вносимого в среду; второй – благодаря своему «порядку» она приобретает способность адекватно реагировать на хаотические воздействия среды и этим сохранять свою устойчивость.

Самоорганизация выступает как чередование двух исключаящих друг друга процессов – иерархизации и деиерархизации. Иерархизация представляет собой последовательное объединение элементарных диссипативных структур в диссипативные структуры более высокого порядка; деиерархизация – последовательный распад диссипативных структур на более простые. При этом спектр направлений, в которых может протекать иерархизация или деиерархизация, не произволен: он задается природой той системы, которая претерпевает указанную эволюцию, и характером внешней среды. Другими словами, он определяется бифуркацией – разветвлением старого качества на конечное множество вполне определенных потенциально новых качеств. Это так называемая нелинейность первого рода, которая придает процессу самоорганизации с самого начала неоднозначный характер.

Далее процесс самоорганизации связан с тем, что цепочка бифуркаций может не только увести самоорганизующуюся систему от исходного состояния, но и вернуть ее в это состояние. Для конкретной системы, взаимодействующей с конкретной средой, существует свой аттрактор – предельное состояние, достигнув которого система уже не может вернуться ни в одно из прежних состояний. Это связано с тем обстоятельством, что указанное предельное состояние является состоянием максимальной устойчивости для данной системы в фиксированных условиях данной внешней среды. В существовании аттракторов легко убедиться, наблюдая как иерархизацию, так и деиерархизацию. Процесс иерархизации в условиях взаимодействия с внешней средой не может продолжаться бесконечно: достигнув некоторого предельного состояния («простой аттрактор»), он останавливается. То же самое происходит и с процессом деиерархизации: распад системы заканчивается, достигнув некоторого предельного состояния («странный аттрактор»). С этой точки зрения диссипативная структура претерпевает множество бифуркаций, как бы балансируя между простыми и странными аттракторами.

При этом роль побудительной силы, ответственной за самоорганизацию, играет отбор. Он обеспечивает как спонтанный, так и неоднозначный характер самоорганизации. Чтобы уяснить, каким образом это достигается, надо исследовать основные факторы отбора: тезаурус, детектор и селектор.

Тезаурус (в русском переводе – «сокровищница») составляет множество возможных диссипативных структур, возникающих потенциально в недрах данной актуально существующей структуры как результат соответствующей бифуркации. В роли детектора, выбирающего из тезауруса определенную бифуркационную структуру и тем самым превращающего ее из возможности в действительность, выступает внутреннее взаимодействие элементов системы. При этом важно обратить внимание на его двойственный («противоречивый») характер: это не просто конкуренция противодействующих друг другу элементов, но и кооперация элементов, содействующих друг другу в этой «борьбе». Таким образом, роль детектора играет противоречивое единство конкуренции (соперничества) и кооперации (сотрудничества), динамика которого трудно предсказуема.

В процесс отбора вмешивается третий фактор – селектор. Как показывает исследование не только социальных, но и природных самоорганизующихся систем, стремление их к усложнению (в ходе иерархизации) или упрощению (в процессе деиерархизации) обусловлено стремлением к достижению максимальной устойчивости по отношению к возможным действиям со стороны окружающей среды.

Между понятиями «аттрактор» и «селектор» существует принципиальное различие. Аттрактор характеризует самоорганизацию как явление (исследуется в феноменологии самоорганизации), а селектор – сущность самоорганизации (относится к эссенциологии самоорганизации). Когда мы рассматриваем самоорганизацию не локально, а глобально (как процесс), аттрактор оказывается наблюдаемым, а селектор – ненаблюдаемым.

Таким образом, только взаимодействие всех трех факторов – тезауруса, детектора и селектора – делает понятной творческую силу отбора и его способность творить «чудеса». Эти «чудеса» при анализе взаимодействия самооргани-

зующихся систем проявляются в нелинейности второго рода – диспропорциональности следствия и причины (в отличие от «линейных» процессов, для которых характерна пропорциональность следствия причине). Малые воздействия на самоорганизующуюся систему могут приводить к очень большим последствиям: «мышь родит гору»; а большие – к совершенно незначительным: «гора родит мышь». Это значит, что на смену лапласовскому детерминизму приходит селективный детерминизм. Соответственно, нелинейность, связанную с разветвлением старого качества на несколько новых в точке бифуркации, естественно назвать нелинейностью первого рода.

Для полного раскрытия сущности самоорганизации (всех факторов, делающих понятным ее скрытый смысл) требуется ответить еще на один вопрос: как воздействуют результаты отбора на факторы этого отбора, то есть, существует ли обратная связь между результатами отбора и его факторами? Синергетика дает на этот вопрос положительный ответ. Дело в том, что кроме отбора существует еще суперотбор, то есть отбор самих факторов отбора. В этом проявляется нелинейность третьего рода (способность самоорганизующейся системы к самодействию). Чтобы сделать отбор более конструктивным, надо сделать его более радикальным (смелым), а для этого создать новый тезаурус. Но создать его можно, только подвергая систему новому распаду, то есть создавая новый хаос. Здесь особенно заметно, почему в самоорганизующихся системах возникает столь острая потребность в хаосе: ведь хаос – это «кипящий котел», в котором вырываются новые диссипативные структуры.

Новый тезаурус влечет за собой также новый детектор и новый селектор. Нетрудно догадаться, что суперотбор приводит к качественному углублению и количественному ускорению простого отбора. Из сказанного ясно, что сущность развития социальной реальности не сводится ни к одностороннему увеличению порядка, ни к одностороннему росту степени свободы (хаоса), как это полагали многие мыслители в прошлом. Та элементарная форма синтеза порядка и хаоса (свободы), которая реализуется в диссипативной структуре, приводит к совершенно новому взгляду на сущность развития, когда речь заходит о развитии диссипативных структур. Оказывается, что развитие (эволюция) диссипативной структуры есть рост степени синтеза порядка и хаоса, обусловленный стремлением к максимальной устойчивости (при минимальном обмене со средой веществом и энергией и оптимальной информации). Тем, кто сомневается в революционном вкладе синергетики в философию, следует учесть, что никто из философов прошлого при всей смелости их воображения никогда не приходил к подобной идее.

К разряду важнейших концептуальных онтологических исследований следует отнести творчество Валерия Николаевича Сагатовского. Вот уже почти полвека (в советский и постсоветский периоды) он разрабатывает оригинальную онтологическую концепцию. Он начинал свою научную деятельность с теории познания, которая в 60-е годы XX века была наиболее развитой областью советской философии, и занялся онтологией, отталкиваясь не от историко-философских традиций или интереса к повороту, который в этой сфере произошел к тому времени на Западе (Гуссерль, Сартр, Хайдеггер), но в силу интереса к проблеме, с которой столкнулся, исследуя человеческое познание. Это пробле-

ма организации человеческого знания: как избежать превращения его результатов в Вавилонскую башню, когда представители разных дисциплин все менее понимают друг друга. Ключевой идеей для него на этом пути явилось представление о двух «плюсах» такой организации: «снизу» и «сверху». Снизу – это совокупность общих представлений, «аксиоматических», ясных для данного типа культуры и уровня развития общества, не нуждающихся в отчетливых словесных определениях, но лежащих в основе понятийного знания. Это основная идея его кандидатской диссертации, которая называлась «Чувственные основы и логическая природа понятия» (1962). Сверху – система всеобщих категорий, отражающих атрибутивные свойства любого сущего и составляющих всеобщий категориальный каркас человеческого знания в целом. Все частные области знания могут быть представлены как интерпретация этого каркаса с учетом базовых специфических понятий соответствующей области (физики, биологии, социологии и т.д.). Это определило проблематику докторской диссертации «Основы систематизации всеобщих категорий» (1969).

Такая задача имеет нечто общее с неопозитивистской программой Венского кружка по созданию единого языка науки, но с совершенно других позиций. На первом этапе В.Н. Сагатовский разделял общий подход диалектического материализма, стремясь лишь к экспликации и систематизации его положений. Он не сомневался в том, что философские категории отражают всеобщие, необходимо присущие свойства объективной реальности (материи) и любого явления. Система категорий в целом описывает всеобщую структуру любого взаимодействия, в том числе человеческого познания. В описании последней категории выступают как «ступеньки» познания, т.е. отражают узловые точки общего «маршрута» человеческого познания. В.Н. Сагатовский сформулировал *онтогносеологический принцип*, согласно которому каждой онтологической категории соответствуют определенные общие методы познания. Эта идея была системно реализована в его первой монографии «Философия как теория всеобщего и её роль в медицинском познании» (Томск, 1968). Во второй монографии «Основы систематизации всеобщих категорий» (Томск, 1973) он проанализировал природу всеобщих категорий и принципы работы с ними. Опираясь на эти результаты, он попытался последовательно вывести как ступеньки познания 130 категорий из 5 неопределяемых: элемент, множество, бытие, небытие и становление.

Строгого в смысле требований современной логики вывода, конечно, не получилось, и автор не раз предпринимал попытки уточнения. Однако не пришел к такому результату, который удовлетворил бы его самого. В ранних работах он много сделал для более строгого определения ряда категорий и, главное, последовательно проводил различие между собственно философскими всеобщими категориями и общенаучными понятиями. Он показал, что философские категории имеют свою эмпирическую базу, отнюдь не тождественную фактам частных наук. Всеобщее дано не в опыте вещей, но в опыте отношений, который на любом уровне развития – осознанно или подсознательно – организует человеческую деятельность. Всеобщие категории не могут быть определены с помощью родовидовой формы – это следует из их всеобщности. Они определяются друг через друга, как противоположности, и в зависимости от того места, кото-

рое они занимают в структуре человеческого познания. В этих же работах В. Сагатовский дал формулировку принципа конкретности существования: существовать – значит быть элементом множества. В несколько иной формулировке этот принцип стал позднее основой *коррелятивной онтологии*¹⁴.

В условиях того времени трудно было двигаться дальше. Фундаментальный сдвиг в понимании онтологии был сделан В.Н. Сагатовским уже в 90-е годы. Его взгляды претерпели эволюцию, преодолев ограниченность материализма, тем более что условия уже позволяли свободно выражать свои мысли в полном объеме. Прежде всего, он отказался от сведения мирового бытия к материи (объективной реальности) и попытался показать, что если отказаться от редукционистских тенденций материализма, субъективного и объективного идеализма, то *полнота бытия задается взаимодополнительным единством объективной, субъективной и трансцендентной реальности (материи, души-экзистенции и духа-трансценденции)*. В этом контексте термины «бытие», «существование» и «реальность» выступают как синонимы, ибо все, на что может быть направлена наша интенция, так или иначе есть бытие, наличное или потенциальное, есть нечто, сформировавшееся или становящееся, материальное или идеальное, и т.д.; таким образом, «есть» как всеобщая категория не противостоит хайдеггеровскому «es gibt», но включает его как частный случай. Три вида бытия различаются способом своего существования: все они есть, но по-разному.

Что же такое «есть» и чем задаётся различие его форм? В.Н. Сагатовский предлагает такой ответ: *существовать (есть, быть) в качестве чего-либо – значит находиться в соотношении с чем-либо*. Такую формулировку получает теперь принцип конкретности существования. Любое «а» не существует иначе как в отношении какого-либо «b»; «aRb» и представляет собой коррелят, или соотношение как общий способ существования. Вспоминая Гегеля, можно сказать, что В.Н. Сагатовский сразу начинает с определенного наличного бытия, а не с «чистого» бытия «как такового». И это не материалистическая вульгаризация, но принципиальная неметафизическая позиция, если относиться к метафизике в духе Ницше, то есть как к неоправданному удвоению реальности, или, перефразируя Витгенштейна, как к желанию говорить о том, о чем ничего нельзя сказать (дать категориальный портрет Бога, по Гегелю).

Однако отказ от традиционной метафизики в рассматриваемой концепции не означает игнорирования того вида бытия, на эксклюзивное владение которым эта метафизика претендует. В коррелятивной онтологии каждый из названных выше видов бытия конституируется своим особым способом существования. *Объективная реальность* понимается как такой способ существования, характер которого задается извне и нормой которого является повторяемость, выражающаяся в объективных законах такого бытия. К этому виду реальности может относиться что угодно: от физических явлений до собственного сознания, в той мере, в какой оно независимо от субъекта, подчиняется определенным закономерностям (не спонтанно) и в силу этого способно «чинить препятствия» тому, кто его познает и пытается взаимодействовать с ним. *Субъективная реальность* имеет место в том случае, когда соотношение опосредовано явлением, выполняющим функцию сигнала, знака, значением которого является инфор-

мация о предмете «b». Но информация – это только внешняя форма субъективного бытия, так как она не существует без интерпретации, осуществляемой на основе внутренней активности «a». В классической философской терминологии «b» представлен в «a» как снятое (*ideelle* – по Гегелю). Таким образом, субъективная реальность есть такой вид идеального, характер которого определяется изнутри, на основе того, что Тейяр де Шарден назвал «сокровенным внутренним вещей». Это «внутреннее» осуществляет интерпретацию «внешнего», причем само это «внутреннее» принципиально неформализуемо и неповторимо, это и есть *индивидуальность*.

Но кроме объективного и субъективного есть такой вид бытия, где отсутствует эта противоположность, как и все иные свойства и отношения, – непредикативная *трансцендентная реальность*. Её способ существования задан отношением самотождественности и самодостаточности: «aRa». Это «чистое» бытие, которое является и «чистым» ничто. Но не «вообще», а в разных соотношениях: оно есть *бытие* как самобытие, как целостность, объемлющая (В.Н. Сагатовский использует здесь понятие К. Ясперса) индивидуальности-субъекты и одновременно присутствующая в них; оно есть *небытие* как отсутствие свойств и отношений, позволяющих приписывать этому виду признаки, подобно тому как это делается относительно объективной и субъективной реальности. Это ниргуна-брахман Шанкары, Божество русского философа С.Л. Франка. Объективная реальность выступает как бытие-для-другого, субъективная реальность как бытие-для-себя, трансцендентная как бытие-в-себе.

Отношения этих видов реальности в концепции В.Н. Сагатовского радикально отличаются от других известных трактовок. Во-первых, эти виды являются всеобщими атрибутами любого сущего и не рядоположены друг с другом, как обычно представляют соотношение объективной реальности природы, субъективной реальности человеческого сознания и трансцендентной реальности Бога. Все сущее в разных коррелятах выступает и как материальный атом Демокрита, и как идеальный атом Эпикура (монада Лейбница, субстанциальный деятель Н.О. Лосского), и как самодостаточная целостность. Любое сущее обладает своей объективностью, душевностью (экзистенциальностью) и духовностью (трансцендентностью).

Во-вторых, ни один из этих видов не порождает другие и не редуцируется к ним. Они всеобщи и, стало быть, по определению, не могут быть порождены. Неметафизическая коррелятивная онтология является структурной, а не генетической дисциплиной. Метафизический вопрос о «начале», порождающем мир в целом, снимается, поскольку бесконечность не может иметь начало, которое не может не быть границей. Совершенно непонятно, по мнению В.Н. Сагатовского, как перетекание двух нулей друг в друга (чистых бытия и ничто) в процессе становления могло бы породить наличное бытие или непредикативное дао породить явления с различными предикатами.

В-третьих, последовательное проведение идеи всеобщности заставляет признать, что речь может идти лишь о сравнительной значимости различных категорий в разных культурах, в разные эпохи, при решении различных познавательных задач, но некорректно ставить вопросы о том, что «важнее» – структура или функ-

ция, устойчивость или становление, или предполагать, что в океане *ничто* когда-то возникли островки *нечто*, и т.п. Платон и Хайдеггер по-разному оценивали статус становления, которое всегда имело место, точно так же, как и устойчивость.

В-четвертых, вместо абсолютного «поворота к человеку» в XX столетии В.Н. Сагатовский проблематизирует сам статус человеческой субъективности, предлагая увидеть её укорененность в эволюции идеального аспекта мирового бытия (как и укорененность всех других атрибутов человеческого бытия во всеобщих онтологических атрибутах). Тем самым онтология не теряет статус фундамента философии в целом и не подменяется «фундаментальной онтологией», которая, как, по мнению В.Н. Сагатовского, хорошо показал ещё М. Бубер в 40-е годы, на самом деле является особым рода антропологией. Эту укорененность философского учения о человеке в философском учении о бытии В.Н. Сагатовский называет *онтоантропологическим принципом*, являющимся обобщением онтогносеологического принципа.

Своеобразна позиция В.Н. Сагатовского относительно того, является ли онтология наукой. Решение этого вопроса он увязывает со своим представлением о триаде бытия. Однозначное определение категорий как научных понятий адекватно описанию категориального каркаса объективной реальности и внешней информационной оболочки реальности субъективной. Неповторимая глубина субъективной реальности не может быть предметом научного познания; наука уступает место искусству, в этом случае приходится использовать не однозначное понятие, а многозначные символы. Что касается трансцендентной реальности, то, будучи непредикативной, она не поддается ни понятиям, ни символам; последние могут передать лишь переживания по поводу «глубинного общения» души с духом. На этом уровне адекватным оказывается религиозное чувство, которое В. Виндельбанд охарактеризовал как общение конечного существа с бесконечностью и вечностью, а К. Ясперс – как «философскую веру» – отношение экзистенции к трансценденции. Онтология как искусство (например, философская поэзия) работает, конечно, не с категориями, а с экзистенциалами. Онтологу же, пытающемуся соприкоснуться с трансценденцией, приличнее то, что С.Л. Франк назвал «мудростью молчания». Исходя из этих соображений, В.Н. Сагатовский полагает, что онтология как наука призвана отразить в категориях общую структуру бытия, обозначив одновременно те его формы и уровни, для которых возможно только вненаучное и, стало быть, внекатегориальное освоение, и дав таким образом то, что Николай Кузанский назвал «знанием о незнании». Не надо противопоставлять друг другу формы и способы освоения бытия – все хорошо на своем месте. Но заявлять, что после Хайдеггера надо распрощаться с объективной реальностью, научностью и категориями, – убежден В.Н. Сагатовский, – не более чем дань моде, которая пройдет так же, как и мода на постмодернизм.

Каковы итоги описанной нами онтологической концепции? Её автор видит будущее философии и онтологии, в том числе, и в своеобразном синтезе идей диалектического материализма и того, что он назвал «трансцендентальным экзистенциализмом». Нам кажется, что, несмотря на дискуссионность некоторых положений, его концепцию в целом нельзя считать эклектикой, это серьезный шаг на

пути к синтезу. Тем более, что её автор известен и своими специальными работами в области теории систем, нашедшими не только внутрифилософское, но и прикладное применение. Как он сам об этом говорит, ему близки многие идеи представителей классической русской философии: В.С. Соловьёва, Н.О. Лосского, С.Л. Франка, С.А. Левитского. Из западных философов ему близки К. Ясперс и М. Бубер. Отдавая должное достижениям диалектического материализма, он не считает себя марксистом, но разделяет пафос 11-го тезиса Маркса о Фейербахе: философия не игра в бисер и не познание «как таковое», она призвана служить совершенствованию человеческого и мирового бытия. Он не принадлежал и не принадлежит ни к одной из школ советской и современной российской философии, не идентифицирует свой подход с общими концепциями даже любимых своих мыслителей. И это определяется не тягой к оригинальности, но стремлением к более успешному поиску истины. И вполне в духе русской философии он ориентирован на синтез и решение реальных проблем, но не в духе скороспелого прагматизма, а на пути системного восхождения от абстрактного к конкретному.

П.М. Колычев разработал концепцию *релятивной онтологии*¹⁵, которая исходит из того, что бытие сущего возможно только как бытие определенного сущего. И наоборот, если сущее не определено, то оно и не существует (небытие). Действительно, всякое конкретное сущее, с которым мы взаимодействуем, имеет какую-то определенность. Следующее положение релятивной онтологии состоит в том, что всякая определенность возможна только через акт различения. Поэтому, бытие возможно только как акт различения. Но тогда через неразличение, то есть равенство (тождество), реализуется небытие. Красная роза существует (бытие) лишь благодаря тому, что она отличается, например, от зеленой травы, растущей вокруг куста розы, или отличается от голубого цвета обоев в комнате, где она стоит. И наоборот, красная роза не существует (небытие) на фоне точно такого же красного цвета. Различение как необходимый критерий бытия имеет место и в сфере мышления. Например, понятие «красный» существует (бытие) только тогда, когда имеет место хотя бы одно другое понятие, от которого оно отличается, например понятие «зеленый» или «голубой».

Всякое различение сущего есть результат сравнения его с другим сущим (сравнение здесь понимается не только как логическая, или в более широком смысле гносеологическая процедура, а как процедура онтологическая – по существу, сравнение есть синоним различения). Следовательно, бытие одного сущего всегда предполагает бытие другого сущего. Это означает, что проблема бытия сущего всегда есть проблема совместного (со-бытия, сосуществования) одного и другого сущего, то есть проблема бытия есть всегда проблема со-бытия. Следствием этого является невозможность бытия для отдельно взятого сущего. В акте сравнения всегда подразумевается основание сравнения (основа соотношения), которое есть свойство общее для участников сравнения.

Основа соотношения является общей для обоих соотносящихся сущих (носителей соотношения). Но общность есть не что иное, как неразличение, то есть равенство (тождество), которое есть небытие. Значит, от различения как бытия мы перешли к неразличению как небытию. Это обстоятельство приводит к необходимости отказаться от бытия как отдельной проблемы и небытия как от-

дельной проблемы и перейти к постановке и решению проблемы бытия-небытия. Поскольку неразличение выделено в отдельное понятие – «основа соотношения», постольку необходимо специальное понятие для различения, таковым является понятие «результат соотношения». Под самим же соотношением понимается та целостность, внутри которой и происходит акт различения.

Наиболее удачной формой выражения акта сравнения (различения) является релятивное суждение в логике. По существу релятивное суждение есть логическая форма выражения главного онтологического принципа о бытии-небытии. В таком случае логика, исходящая из релятивного суждения, становится не только наукой о формах мышления, но и наукой о бытии-небытии, то есть логика становится частью онтологии. В такой логике всякое атрибутивное суждение есть частный случай релятивных суждений, то есть вся формальная (аристотелевская) логика может быть представлена как логика отношений. В релятивной онтологии наиболее эффективной формой записи релятивного суждения является математическое вычитание.

Примером эффективности релятивной онтологии в науках является четкое формулирование понятия информации как результата соотношения. Кроме этого, математическая часть релятивной онтологии позволяет формализовать такое важное понятие, как смысл (содержание) информации, что делает возможным проведение упорядочивания в различного рода базах данных в информационных технологиях. Это значительно упрощает все аспекты использования информации (например, перейти от поиска информации к ее вычислению, основанному на смысле).

Определенность как результат различения (результат соотношения) есть не что иное, как *идеальное* (эйдос, образ, идея, форма, количество). Основание различения (основа соотношения) вместе с носителем соотношения есть *материальное* (материя, свойство, качество). Поскольку необходимыми условиями бытия-небытия сущего являются как различение, так и неразличение, постольку сущее есть единство двух сторон, *единство материального и идеального*.

Изменение сущего есть изменение его определенности. В силу двусторонности сущего, теоретически возможны три варианта изменения. Первый вариант – это материальный способ, когда причина изменения находится в области материального изменяющегося сущего. Например, причиной изменения объема физического тела является изменение его температуры. Причина изменения материального данного сущего лежит в области материального другого сущего, а причина его изменения лежит в области материального третьего сущего, и так далее до бесконечности. По существу это аристотелевская концепция причины, разделяемая современной наукой. Такое онтологическое направление, когда признается только материальный способ изменения, в философии условно обозначают как материализм.

Второй вариант – идеальный способ, когда причина изменения данного сущего лежит непосредственно (то есть без материального опосредования) в идеальной области другого изменяющегося сущего. Существуют такие онтологические концепции, которые распространяют подобный способ изменения на всякое сущее. Предельным примером подобной причинной связи является сотворение мира Богом, который понимается как абсолютное идеальное. Такое онто-

гическое направление, когда признается только идеальный способ изменения, в философии условно обозначают идеализмом.

Идеологическая сила материализма в том, что он хорошо согласуется со многими явлениями из области естествознания. Но ведь это лишь часть из всего многообразия сущих. Слабость материализма обнаруживается при анализе сущих, которые обладают мышлением. Ситуация с идеализмом прямо противоположна: он успешен и убедителен в таком регионе мира, элементам которого присуще мышление, и проигрывает в регионе, который описывается естествознанием. Такая региональная противоположность материализма и идеализма может быть объяснена тем, что каждая из этих концепций не является онтологически всеобщей, а представляет собой региональное знание, то есть такое знание, которое охватывает какой-то частный регион мира. Такое представление о материализме и идеализме не только снимает напряженность противоречия между ними, но и указывает на их взаимное дополнение.

Эта задача решена в третьем способе изменения сущего, который состоит в том, что одному и тому же сущему в разной степени присущи оба способа изменения: как материальный, так и идеальный. Именно различная степень присущности и позволяет перейти от противостояния материализма идеализму к их взаимному дополнению. Это реализуется за счет того, что взаимоотношение между материальным и идеальным способами изменения задает нам три основных вида сущих. Первый вид – *соматическое сущее*, для которого изменение преимущественно реализуется за счет материального способа. Это такие сущие, которые описываются естествознанием. Второй вид – *антропологическое сущее*, для которого в равной степени доступны как материальный способ, так и идеальный способ изменения. В основном это такие виды сущих, которым присуще мышление. Человек является лишь одним из примеров антропологического сущего. Третий вид – *теологическое сущее*, которое использует преимущественно идеальный способ изменения. Такие сущие описываются теологией. Между этими тремя видами сущих имеют место и другие сущие, с различным соотношением материального и идеального взаимодействия. Развитие мира идет от соматического – через антропологическое – к теологическому сущему.

Таким образом, релятивная онтология исходит из ясного и очевидного положения о бытии как различии. Это позволяет представить сущее как единство материального и идеального, что открывает новые возможности на союз онтологии и науки. Дуалистическое содержание сущего преодолевает противостояние материализма и идеализма путем обоснования необходимости их взаимодополнения. Следствием такого подхода является выделение трех основных видов сущего в их развитии. Такими сущими являются: соматическое, антропологическое и теологическое сущее. Такая последовательность развертывания сущих и является основной тенденцией глобального развития мира.

В заключение отметим наиболее значимые формы объединения философов, занимающихся онтологической тематикой. Прежде всего, это Российские философские конгрессы. В современной России было проведено 5 философских конгрессов с периодичностью раз в три года. На каждом из них работали секции по онтологической тематике. Программный комитет всех конгрессов

был достаточно терпим в отношении различия онтологических концепций. Это позволяло участвовать в работе конгресса представителям всех онтологических концепций.

Начиная с 2005 года, существуют два постоянно действующих семинара. С апреля 2005 года в Москве в Институте философии Российской Академии Наук начала работу группа философов по теме «Онтология науки» (руководитель группы А.И. Павленко). Возникновение группы связано с фундаментальными изменениями, произошедшими в науке за последние полвека. В настоящее время группа сосредоточила свои усилия на исследовании проблем существования объектов науки и необходимости радикального изменения форм научного познания.

С марта 2005 года в Санкт-Петербурге начал работать постоянно действующий семинар «Современные проблемы онтологии». Этот семинар стал стартовой площадкой для подготовки и проведения в 2006 году первой в современной России международной конференции по онтологии. С тех пор было проведено четыре таких конференции (последняя – в 2010 году).

На первой конференции было образовано Онтологическое общество. В тематическом отношении работа Онтологического общества разворачивается по следующим направлениям: 1) теория онтологии; 2) метод в онтологии; 3) история онтологии; 4) онтология и иные виды знания (наука, другие разделы философии, религия, искусство). С 2007 года в рамках Онтологического общества в Санкт-Петербурге работает Лаборатория онтологических исследований.

В своих концептуальных онтологических исследованиях российские философы продолжают традиции классической философии, отвечающей на два главных вопроса: как устроен мир и какое место в нем занимает человек. Если философия не отвечает на эти вопросы, то она не является философией.

Примечание

¹ Материалистическая диалектика. В 5 т. Т. 1. Объективная диалектика. М., 1981.

² Марксистско-ленинская диалектика. В 8 кн. Кн. 1. Материалистическая диалектика как научная система. М., 1983.

³ Паткуль А.Б. Предмет философии и понятие науки в онтологии Хайдеггера // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Вып. 2. СПб., 2006. С. 150–155.

⁴ Васюков В.Л. Формальная онтология. М., 2006.

⁵ Черняков А.Г. Онтология времени. Время и бытие в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб., 2001.

⁶ Badiou A. *L'être et l'événement*, Seuil, 1988.

⁷ Кольчев П.М. Онтология и математика // Парадигма. СПб., 2007. Вып. 8. С. 121–132.

⁸ Федчук Д.А. Трансцендентальность «единого» и множественность бытия // Современная онтология – III: Категория взаимодействия. СПб., 2008. С. 157–172.

⁹ Борчиков С.А. Математическое обоснование начал онтологии // Современная онтология – IV: Проблемы метода. СПб., 2010. С. 41–53.

¹⁰ Невважай И.Д. Свобода и знание. Саратов, 1995.

¹¹ Павленко А.Н. Европейская космология. М., 1997.

¹² Солодухо Н.М. Философия небытия. Казань, 2002.

¹³ Синергетическая философия истории. Рязань, 2009.

¹⁴ Сагатовский В.Н. Триада бытия. СПб., 2006.

¹⁵ Кольчев П.М. Релятивная онтология. СПб., 2006.

Список литературы

- Борчиков С.А. Математическое обоснование начал онтологии // Современная онтология – IV: Проблемы метода. СПб., 2010. С. 41–53.
- Васюков В.Л. Формальная онтология. М., 2006. 140 с.
- Колычев П.М. Онтология и математика // Парадигма. СПб., 2007. Вып. 8. С. 121–132.
- Колычев П.М. Релятивная онтология. СПб., 2006. 227 с.
- Марксистско-ленинская диалектика. В 8 кн. Кн. 1. Материалистическая диалектика как научная система. М., 1983. 295 с.
- Материалистическая диалектика. В 5 т. Т. 1. Объективная диалектика. М., 1981. 374 с.
- Павленко А.Н. Европейская космология. М., 1997. 212 с.
- Паткуль А.Б. Предмет философии и понятие науки в онтологии Хайдеггера // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Вып. 2. СПб., 2006. С. 150–155.
- Невважай И.Д. Свобода и знание. Саратов, 1995. 204 с.
- Сагатовский В.Н. Триада бытия. СПб., 2006. 123 с.
- Синергетическая философия истории. Рязань, 2009. 314 с.
- Солодухо Н.М. Философия небытия. Казань, 2002. 146 с.
- Федчук Д.А. Трансцендентальность «единого» и множественность бытия // Современная онтология – III: Категория взаимодействия. СПб., 2008. С. 157–172.
- Черняков А.Г. Онтология времени. Время и бытие в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб., 2001. 460 с.
- Badiou A. L' être et l'événement, Seuil, 1988.

References

- Borchikov, S.A. Matematicheskoe obosnovanie nachal ontologii [Mathematical substantiation of the beginnings of ontology], in *Sovremennaya ontologiya – IV: Problemy metoda* [Modern ontology – IV: Method problems], Sankt-Petersburg, 2010, pp. 41–53.
- Vasyukov, V.L. Formal'naya ontologiya [Formal ontology], Moscow, 2006, 140 p.
- Kolychev, P.M. Ontologiya i matematika [Ontology and mathematics] in *Paradigma* [Paradigm], Sankt-Petersburg, 2007, vol. 8, pp. 121–132.
- Kolychev, P.M. Relyativnaya ontologiya [Relative ontology], Sankt-Petersburg, 2006, 227 p.
- Marksistko-leninskaya dialektika [Marksistko-Lenin dialectics]. Vol. 1. Materialisticheskaya dialektika kak nauchnaya sistema [Materialistic dialectics as a scientific system], Moscow, 1983, 295 p.
- Materialisticheskaya dialektika [Materialistic dialectics], vol. 1. Ob'ektivnaya dialektika [Objective dialectics], Moscow, 1981, 374 p.
- Pavlenko, A.N. Evropeyskaya kosmologiya [The European cosmology], Moscow, 1997, 212 p.
- Patkul', A.B. Predmet filosofii i ponyatie nauki v ontologii Khaydeggera [Subject of philosophy and concept of science of Heidegger's ontology], in *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta* [The bulletin of the Sankt-Petersburg university], vol. 6, no. 2, Sankt-Petersburg, 2006, pp. 150–155.
- Nevvazhay, I.D. Svoboda i znanie [Freedom and knowledge], Saratov, 1995, 204 p.
- Sagatovskiy, V.N. Triada bytiya [Existence triad], Sankt-Petersburg, 2006, 123 p.
- Sinergeticheskaya filosofiya istorii [Sinergetic philosophy of history], Rysan, 2009, 314 p.
- Soloduhu, N.M. Filosofiya nebytiya [Non-existence philosophy], Kasan, 2002, 146 p.
- Fedchuk, D.A. Transstsendental'nost' «edinogo» i mnozhestvennost' bytiya [Transcendentality «uniform» and plurality of existence] in *Sovremennaya ontologiya – III: Kategoriya vzaimodeystviya* [Modern ontology – III: Interaction category], Sankt-Petersburg, 2008, pp. 157–172.
- Chernyakov, A.G. Ontologiya vremeni. Vremya i bytie v filosofii Aristotelya, Gusserlya i Khaydeggera [The Ontology of Time. Being and Time in the Philosophies of Aristotle, Husserl and Heidegger], Sankt-Petersburg, 2001, 460 p.
- Badiou, A. L' être et l'événement, Seuil, 1988.

РУССКАЯ ИСТОРИОСОФИЯ

УДК 304.9:323.1(470+571)

ББК 60.03:66.3(2)5

«ПИСЬМА ИЗ РИГИ» В ИСТОРИОСОФИИ Ю. Ф. САМАРИНА

С.И. СКОРОХОДОВА

Московский педагогический государственный университет, г. Москва, Россия,

E-mail: eleonora_reut@mail.ru

Анализируются «Письма из Риги» Ю.Ф. Самарина как первый в России политический памфлет. Раскрывается причина его написания и результаты, к которым привело его появление в общественной мысли России. Исследование основывается на малоизвестном архивном материале. Ведется полемика с некоторыми исследователями, которые считают, что сущность памфлета и более позднего произведения Самарина «Окраины России» заключается в призыве «русифицировать» прибалтийские народы, что причиной их написания являются национальные пристрастия самого автора. Обосновываются положения о том, что остзейский вопрос был напрямую связан с внешними притязаниями Германии, что «немецкое правительство Петербурга» более всего опасалось патриотических проявлений и оказывало поддержку сепаратистским настроениям остзейских баронов, презиравших и балтов и славяноросов. В заключение утверждается, что «Письма» повлияли на историософскую ориентацию творчества Ю.Ф. Самарина, а также на общественно-политическую атмосферу в обществе, обострив интерес к национальной политике.

Ключевые слова: русская историософия и национальный вопрос, остзейский вопрос, германизм, национальная политика, онемечивание, русификация, политический памфлет.

«LETTERS FROM RIGA » IN HISTIRIOSOPHY OF YU.F. SAMARIN

S.I. SKOROHODOVA

Moscow State Pedagogical University, Moscow, Russia,

E-mail: eleonora_reut@mail.ru

The article analyses «Letters from Riga» by Yu.F. Samarin as the first political pamphlet in Russia. It reveals the reason why it was written, discovers the effects of its appearance in Russian public life. The research is based on little-known archive materials. The author is engaged in polemics with some researches who believe that the idea of the pamphlet and as well as the meaning of the later Samarin's work «The Russian Suburbs», is to call to «russify» the Baltic peoples, and that the national favours of Yury Samarin were the grounds to write them. The article substantiates the view that the Baltic issue was directly connected with the external claims of Germany and that the «German Government of St. Petersburg» was mostly concerned with manifestations of patriotism and supported the separatist mood of Baltic barons who hated both Balts and Slavo-Russians. In conclusion, the article states that the «Letters» influenced on the historiosophical orientation of Yu.F. Samarin's agenda as well as the public and politic atmosphere in the society: they drew attention to the national policy.

Key words: Russian historiosophy and national issue, the Baltic issue, germanism, national policy, to germanize, russification, political pamphlet.

Ю.Ф. Самарин – «один из тех, кто стоял на вершинах, вот почему он не был понят в своё время...»¹. Он был «христианином во всеоружии языческой мудрости и научного знания», «даровитейший деятель современной науки и общественной жизни во всеоружии нравственных христианских убеждений»². Самарин обладал редким государственным мышлением и к вопросам политическим подходил с точки зрения интересов многонациональной России. Он впервые поставил вопрос о необходимости в русском государстве русской политики, направленной на поддержание «единоверцев» на окраинах, на процветание местных народностей, что возможно только при сильном государстве.

М.П. Погодин справедливо считал, что Самарин – «лучший выразитель политической доктрины славянофильства»³. Всё, что он писал, написано рукою воина, для которого перо, прежде всего, орудие борьбы. Памфлет «Письма из Риги» повлиял на направленность историософской проблематики мыслителя, а также на общественные настроения в России, поэтому следует остановиться на нём подробнее.

Итак, в 1846 году Ю.Ф. Самарин стал чиновником особых поручений при министерстве внутренних дел и служил в комитете по устройству быта лифляндских крестьян. В июле 1846 года, в связи с волнениями крестьян 1842–1846 годов в прибалтийских губерниях, он в составе ревизионной комиссии прибыл в Ригу. Самарин должен был изучить ход крестьянского дела в Лифляндии, выявить причину волнений в этом крае, изучить городское устройство Риги и составить проект его преобразования.

В Риге Самарин сразу ощутил отчуждённость местной общественной жизни от общероссийской. Его многое неприятно поразило: местное законодательство, привилегированное положение евангелически-лютеранской церкви, отсутствие русских школ и гимназий, отсутствие русских газет. Немецкий язык, несмотря на то, что был непонятен подавляющему большинству населения, был языком привилегированным, языком правительственных учреждений. Немцы «гнушались» русского языка. Русским купцам чинились препятствия при вступлении в братство Большой гильдии, так что они были лишены всякого участия в управлении сословном и городском. Кроме этого, он почувствовал слепую, глухую и слишком страшную вражду к русским, которая, по словам философа, испортила его сердце и характер⁴: «Атмосфера, в которой я жил эти два года, была пропитана ненавистью; сначала мне было очень тяжело: постоянное раздражение произвело во мне физическое расстройство, какое-то горькое болезненное ощущение под самым сердцем. Потом я привык – стыдно сознаться, мне стало свободно, легко, почти отрадно постоянное настроение к спору и нападкам. Я свыкся с ненавистью...»⁵.

Самарин понял, что, несмотря на победу Петра I, немецкое меньшинство (не более ста тысяч) бесконтрольно господствовало не только над латышами и эстами, но и над русскими. Ливония по-прежнему оставалась феодальным владением немецких баронов, саботирующих распоряжения центральной власти путём бюрократического запутывания дел или интриг в самом Петербурге.

В результате Самарин пришёл к убеждению в «глубокой, коренной, систематической вражде Немцев к Русским»⁶. Самарин объяснил причину этой вражды

так: «В основе её лежит сознание исторической неудачи и происходящая от этого досада на самих себя. Вознаграждением за всё утраченное служит чувство пленной спеси, ничем не оправданная хвастливость и смешное презрение к России и всему Русскому. Немец же доволен тем, что он Немец; более ничего не нужно для его славы»⁷. Философ не был субъективен в своих оценках: русофобия остзейцев, действительно, была «неукротимой», они беззастенчиво клеветали на Россию и русский народ⁸. Например, книга Ф. Гене «О нравах русских», носившая обличительный характер, была очень популярна в то время в немецкой среде. «Они делали и будут делать нам страшное зло. <...> Отныне я считаю долгом всякого Русского по мере сил действовать против Остзейцев»⁹, – писал Самарин.

С большим трудом Юрию Фёдоровичу удалось проникнуть в Рижские архивы, куда до той поры не пускали русских исследователей. Он в совершенстве изучил историю Риги с момента её основания в 1200 году до эпохи Николая I. Результатом этой работы стали «Письма из Риги» и «История города Риги».

Согласно источникам, основателю Риги, епископу Альберту, она «была нужна как сборное место для крестоносцев, приехавших служить Богу, то есть проливать кровь туземцев, и как укрепленное убежище в случае опасности»¹⁰ – опасности со стороны поработанных ими латышей и со стороны вольных народов Новгорода и Пскова. Такой цитаделью немецкого насилия Рига оставалась все 600 лет своего существования.

Самарин узнал, что в IX–X веках многие прибалтийские племена входили в состав Руси и платили ей дань¹¹. Даже в XII веке, согласно единогласному признанию немецких летописцев, Балтийское поморье тянуло к соседним русским княжествам. Свидетельства о мирном распространении православия между туземными племенами имелись в «Повести временных лет» и «Хронике Генриха Латыша». Внезапное появление немецких купцов, проповедников, крестоносцев привело к тому, что немцы отняли у русских Балтийский край, «католицизм отнял его у православия»¹². Со времён немецкой феодально-католической агрессии XII века остзейские дворяне стали господствовать в этом крае, обеспечив себе статус замкнутых привилегированных сословий, а покорённые народы были обречены на экономический и национальный гнёт. «Если раньше укрепленные городки Герсика и Кукейнос... платили дань Владимиру Полоцкому, но были свободны и физически и духовно, то приход немцев превратил свободу местных жителей в крепостную зависимость»¹³.

Петр Великий закрепил Лифляндию за Россией, но, стремясь привлечь немцев на государственную службу, не желал вводить русских в местные сословия, чтобы не дать слишком сильно почувствовать давление победителей: это могло отвлечь потомков немецких рыцарей от симпатий к русскому престолу. «Столь опрометчиво не поступал ни Стефан Баторий, ни Карл IX. Эти правители для целей государства вводили коренных подданных и даже не пытались привлечь остзейцев на службу, держа их в стороне и отдалении»¹⁴. Остзейцы сразу заявили о том, что будут служить правительству, а не русскому народу. Они, по мнению Самарина, воспитывали правительственный эгоизм, они дали почувствовать, что у власти могут быть свои, особые интересы, противоположные интересам земли¹⁵. Русские дворяне со времён Екатерины II лишились последней воз-

можности выслуживать себе имения в остзейском крае. Деяния Павла I, согласно Самарину, «отодвинули победу государственного начала в Лифляндии на сто лет назад»¹⁶. В заключении исторического экскурса философ сделал вывод, что действия правительства были непоследовательными, а противодействие немецкого меньшинства – обдуманное, оно развивалось и обогащалось опытом¹⁷. К этому следует добавить, что Александр и Николай Павловичи восприняли немецкие приставки к своей русской фамилии от Петра III – Голштейн-Готторпские.

Чем больше Самарин вникал в прошлое Прибалтийского края, тем всё больше убеждался в том, что немецкое господство со времён меченосцев было настоящим бедствием для коренного населения. Оно страдало не только от крепостной зависимости, но и от неслыханного жестокого обращения. Самарин признавал за польским и шведским правителями стремление облегчить участь коренного населения, но немецкое дворянство всячески препятствовало этому, считая, что народ груб и не ценит блага свободы¹⁸. Немецкие бароны систематически подвергали «туземцев» онемечиванию, держали их в атмосфере страха и тёмного невежества. Таким образом, служа в комитете по устройству быта лифляндских крестьян и изучая историю Риги, Самарин впервые столкнулся с двумя основными вопросами, решению которых он, как писатель и общественный деятель, посвятил всю свою жизнь: вопрос освобождения крестьян и вопрос о политическом значении германизма в жизни и исторической судьбе России и её прибалтийских областей.

Ю.Ф. Самарин ратовал за укрепление единства государства. На основании изучения материалов из архива, он пришёл к выводу, что Ливония не имеет самостоятельного государственного начала, что она – часть России, поэтому, будучи оторванной от своего корня, она «оцепенела в неподвижности форм»¹⁹. Философ признал, что «Россия имела на Остзейский край исторические права»²⁰. Л.Н. Гумилёв, как заметила С.Н. Ковальчук, был солидарен с Самариним, считая обособленное прибалтийское государство «химическим образованием»²¹. Б.Н. Чичерин, напротив, определил Ливонию как государство.

Полагаем, что в XIX веке угнетённые латыши и эсты и думать не могли о создании собственного, политически независимого государства. Большинство населения Остзейских губерний надеялось только при помощи русского правительства избавиться от гнёта немецких баронов.

«История города Риги», объёмом в 500 страниц, была представлена Самариним как отчёт о работе в министерстве внутренних дел и произвела такое ошеломляющее впечатление на министра Л.А. Перовского, что он разрешил напечатать её только несколько лет спустя, всего в 25 экземплярах для «лиц высшего управления», но и их он не решился выпустить из своего кабинета, так как понимал, что сухая, но строго документальная книга Самарина не может не вызвать негодования среди правительствующих немцев Петербурга, близких императору. «История города Риги» увидела свет только через полвека, так что О. Миллер в 1876 году всерьёз думал, что она «погибла без следа»²².

Самарин отдавал себе отчёт в том, что существует тесная связь между воинствующим феодализмом остзейцев и немецким засильем в правительственных кругах Петербурга. Ему было ясно, как заметил Дурьин, что «Бенкендор-

фы, Палены, Дубельты, Адлерберги и прочие – вместе с прибалтийскими феодалами-немцами – состоят в одном и том же заговоре против русского народа и его кровных исторических и культурных интересов»²³. Проводником остзейской политики в правительстве был П.А. Валуев. Баронесса Э.Ф. Раден, немка и протестантка, в проостзейском духе настраивала великую княгиню Елену Павловну, тётку Александра II, которая активно участвовала в политической жизни страны. С 1848 г. по 1876 г. пост генерал-губернатора в Прибалтике занимали люди, действующие в духе партикуляризма. Тем не менее Ю.Ф. Самарин писал К.С. Аксакову из Риги: «Систематическое угнетение Русских немцами, ежечастные оскорбления русской народности... – вот, что волнует мне кровь, и я тружусь для того, чтобы привести этот факт к сознанию, выставить его перед всеми. Независимо от служебных моих занятий, я пишу теперь письма об остзейском крае, которые буду посылать в Москву на имя Хомякова. <...> Прошу и тебя не только прочесть их, но и дать им ход»²⁴.

«Письма из Риги» – одно из первых политических произведений в России. Они свидетельствуют о гражданском мужестве их автора. В «Письмах из Риги» Самарин «во всеоружии историка, со всею страстностью публициста и во всю полноту патриотического негодования... изобразил надменное беззаконие господства немцев в Прибалтийском крае, обращение ими латышей в кабалу, ненависть немцев к русским, презрение их к русской культуре и истории и насильственное онемечивание всего края»²⁵.

«Письма из Риги» – памфлет, то есть публицистическое произведение, а не учёные записки. Для того чтобы показать, насколько остро и иронично они были написаны, приведем пример: «Итак, вот до чего дожили русские; их называют пришельцами в городе, более ста лет подвластном России, тогда как выходцев из Бремена и Любека, этих голышей, толпами приходящих из-за границы, вероятно не для выгод своих, а для просвещения России, встречают в том же городе, как родных братьев. Разбогатевают разными средствами, иногда контрабандою или фальшивыми ассигнациями, как некоторые из первостатейных рижских купцов, они вступают беспрепятственно в братства, потом избираются в ратсгеры и в качестве судей, с высоты своей гордости решают участь русских»²⁶.

Самарин пробыл в Риге два года и многое успел сделать. Он написал «Исторический очерк уничтожения крепостного состояния в Лифляндии»²⁷ на основании двух документов, к которым имел доступ как член ревизионной комиссии: секретной записки 1842 года «О крепостном состоянии в Риге» А.П. Заболоцкого – Десятовского, написанной для П.Д. Киселёва, и записки Головина о ходе дел в Прибалтике с 1841 г. по 1845 г. Русский мыслитель подтвердил, что мнимое освобождение крестьян в 1819 году в Лифляндии было бесстыдным обезземеливанием латышей, попавших в безысходную земельную кабалу к немецким баронам. Он первым высказал в печатной форме мысль, которая только «потихоньку» обсуждалась в славянофильских кругах: о необходимости освобождения крестьян от крепостной зависимости. «Самарин понимал, что единство политическое, то есть механическое, будет миражом без единства народного. Задача каждой администрации, действующей на окраинах, поднять и укрепить общественные элементы, дружелюбно расположенные к основному населению страны.

<...> Самарин понял естественный союз своей страны с низшими классами населения на окраинах»²⁸.

В связи с этим он стал собирать материал для написания истории сельского хозяйства, который вошёл в «Заключение к историческому обозрению уничтожения крепостного состояния в Лифляндии». В другом своём исследовании, «История городских учреждений Риги», Ю. Ф. Самарин показал, что немецкие бароны поддерживали реакционный средневековый строй экономических и правовых отношений в городе и в деревне, сохраняя за собой феодальные привилегии. Согласно выводу автора, для того чтобы эмансипировать латышей и эстов из-под немецкого влияния, воспитать их в интересах России, необходимо было коснуться привилегий остзейских баронов.

Параллельно Самарин изучал дела раскольников и много писал о них в черновиках. Он пришёл к выводу, что «раскол в Риге поддерживается не религиозным фанатизмом, а гражданским развратом»²⁹. «Страшная бедность и сопряженный с нею разврат стали почти неизбежным уделом русского населения»³⁰.

Самарин много хлопотал об устройстве в Риге русской школы, народной и ремесленной, которую правительство разрешило открыть в городе. Сохранилось его письмо к епископу Вениамину Рижскому от декабря 1848 года, где сообщалось, что русские купцы в Риге уже пожертвовали для создания школы 1405 рублей серебром и что он, Самарин, будет способствовать тому, чтобы к ним присоединились москвичи. Всё это должно было принести утешение угнетённым «однородцам и единоверцам в Лифляндии»³¹. Самарин верил, что «на поприще народного обучения мы можем вернуть всё утраченное и прочным образом привлечь к себе простонародье»³².

В 1848 году Самарин возвратился в Петербург, взял отпуск и отправился в родное Измалково, где провёл всю осень. В начале зимы он появился в Москве, откуда выезжал лишь в Абрамцево к Аксаковым и на девять дней в Богучарово к Хомякову, чтобы обсудить крестьянский вопрос.

В Москве Самарин набело переписал экземпляр своих «Писем» и дал прочесть их своим друзьям: Хомякову, Аксаковым, Свербеевым. Из посторонних лиц – митрополиту Филарету, А.П. Ермолову, графу С.Г. Строганову.

Филарет выразил сочувствие к «Письмам». Самарин просил у него защиты и покровительства православным латышам³³. Митрополит обещал своё содействие для сбора денег в Москве на народное ремесленное училище. Добавим, что от себя Ю.Ф. Самарин до конца своих дней высылал Вениамину Рижскому денежные пожертвования на русско-эстона-латышское училище (500 рублей), на Эзельское (150 рублей) и Рижское православные братства и на другие нужды³⁴.

В высших сферах только Л.А. Перовский и П.Д. Киселёв поддержали Самарина, что в дальнейшем осложнило их положение. Ермолов и Строганов были сдержаны в выражении своего сочувствия. Между тем в Петербурге распространились в списках «Письма из Риги». На всех они произвели глубокое впечатление, даже на тех, кто не сочувствовал автору. Их трудно было достать. Такое возбуждение интереса к Остзейским делам не могло понравиться немцам. Они задумали отрезвить общество и нанести удар тому, кто имел дерзость открыто выступить против них.

В конце ноября отпуск у Самарина закончился, и 1 декабря он вновь появился в столице, где был прикомандирован в качестве помощника производителя дел к Остзейскому комитету, официально существовавшему в России с 1846 года по 1876 год. В течение двух месяцев Самарин много работал, иногда просиживал без обеда до 8 часов утра. «Письма» возбуждали сильную злобу немцев против него. Граф Пален не хотел допускать Самарина докладывать в комитете о городском деле в Риге и принимал его холодно.

Наконец, на заседаниях Остзейского комитета с 22 по 27 января «многотомные труды комиссии по ревизионной части, в которых было раскрыто множество злоупотреблений и упущений, требовавших немедленного исправления, остались без всяких практических последствий, а составленный ею проект был забракован, почти без рассмотрения, как труд чиновников, будто бы незнакомых с местными нуждами»³⁵. Но этой «победы» немцам было мало. Они опасались, что влияние «Писем» из второстепенного круга чиновников проникнет в высший свет и коснётся тех людей, которых нельзя будет ни оклеветать, ни очернить в глазах правительства. Тогда они отступили на второй план и для защиты своей политической чести выдвинули князя А.А. Суворова, назначенного генерал-губернатором Прибалтики в 1848 году.

Гонения на Самарина начались с официального письма Суворова Перовскому 14 февраля 1849 года, в котором он потребовал копию «Писем из Риги». Перовский ответил, что не имеет ни времени, ни средств изготовлять копии для него с частных трудов. Тогда Суворов обратился с жалобой к государю. Он направил свою атаку не на существо «Писем», а на нарушение Юрием Фёдоровичем канцелярской тайны.

4 марта 1849 г. «Письма» были отосланы Николаю I. Государь, прочитав, усмотрел в них осуждение национальной и религиозной политики правительства в Прибалтике. Самарин был немедленно заключен в Петропавловскую крепость. Сначала его посадили в каземат, потом перевели в более сухое и чистое помещение. Он просидел двенадцать дней, не имея возможности писать родным. «Молодой чиновник с идеями, задумавший непосредственно служить русской земле и указать на нерадение о ней администрации края, оказался в то время явлением невозможным»³⁶.

Т.Н. Грановский сообщил об аресте Самарина С.М. Соловьёву: «На него жаловался царю Уваров как на литератора якобинской партии, служащего в министерстве внутренних дел»³⁷. И.С. Аксаков обо всём информировал С.Т. Аксакова из Петербурга. Отец Самарина, Фёдор Васильевич, не только не бранил сына, но благословил его. Друзья были потрясены, немцы торжествовали.

За два дня до окончания заключения к Самарину подошёл духовник государя Бажанов. После разговора с ним состоялась беседа опального чиновника с Николаем I. Государь сказал, что книга Самарина ведёт к худшему, чем 14 декабря: она подрывает доверие к правительству и связь его с народом, обвиняя правительство в том, что оно национальные интересы русского народа приносит в жертву немцам.

Виновность Юрия Фёдоровича в строго юридическом смысле по законам того времени не подлежит никакому сомнению. Неслучайно Самарин сказал государю: «Сознаю, что я виноват»³⁸. Впоследствии он признал, что «всё это было

незрело, писано с плеча, под влиянием раздражительных впечатлений и свойственной молодости дурной привычки тыкать правдою прямо в глаза»³⁹.

Вскоре, после разговора с царём, Самарин был освобождён, и вероятно, не последнюю роль в этом сыграл тот факт, что он был крестником императора Александра I. Общество в целом оставалось враждебным к нему. Военный генерал-губернатор Москвы граф Закревский наговаривал на Самарина и вслух порицал великодушный поступок государя. Закревский притязал на европеизм, так как был воспитан на космополитических принципах начала XIX века. Он называл славянофилов то «красными», то «коммунистами». Вскоре в Москве было начато секретное дознание, которое выросло в пухлое дело о славянофилах⁴⁰.

«Письма из Риги» стали боевым крещением Самарина. С этого момента он «всё время следил с вниманием за судьбою Православия в Лифляндии»⁴¹ и в историософии проводил мысль о необходимости в России национальной политики. Он трагически ощущал стремление власти к самодостаточности, когда писал: «Дело в том, что политика Австрии была искони и есть по преимуществу австрийская, политика Франции – французская, политика Англии – английская; но этой очевидной, до пошлости простой истины мы не могли понять потому единственно, что собственная наша политика была не русская, а мнимо консервативная»⁴². С точки зрения философа, власть руководствовалась формулами без всякого содержания, «мёртвыми отвлечённостями», жертвуя при этом существенными интересами отечества. В работе «На чём основана и чем определяется верховная власть в России» Самарин писал: «Освободив себя от всякого национального определения, правительство лишает себя возможности располагать теми силами, которые почерпает народ в любви к родной земле, в сочувствии к своим одноплеменникам. Пусть бы ещё так, если б можно обойтись без этих сил: но дело в том, что всякое пробуждение национального чувства для такого правительства не только бесполезно, но и губительно»⁴³. В справедливости выводов Самарина славянофилы убедились на собственном опыте. По духу славянофилы были чужды «немецкому правительству Петербурга» (А.И. Герцен) гораздо в большей степени, чем западники. Думается, что дело здесь вовсе не в том, что славянофилы были деятелями раннего русского либерализма⁴⁴. «Безличное» правительство желало видимых проявлений верноподданнических чувств и более всего опасалось патриотических проявлений. Такая политика неизбежно способствовала укреплению антирусских настроений на окраинах.

Недавно появился ряд диссертаций (Е.В. Ефремовой⁴⁵, У.Л. Макеевой⁴⁶), авторы которых осуждают Самарина за «безапелляционную критику правительства», за его призыв к «русификации». «Осторожная» политика, по их мнению, была бы более уместна в прибалтийском регионе⁴⁷. К тому же в них отмечается, что «Бисмарк публично заявил о незаинтересованности Пруссии в дальнейших территориальных приобретениях в Прибалтике»⁴⁸. Следовательно, делается вывод, что Самарин – фанатик!

Эти утверждения не соответствуют историческим реалиям. «Внешний» германизм носил ярко выраженный наступательный характер, и в этом отношении Прибалтика рассматривалась Бисмарком как плацдарм для наступления на Россию. В 1864 году при открытии лифляндского лантага генерал-суперинтендант

Вальтер произнёс речь, цитаты из которой вплоть до первой мировой войны приводились в книгах и статьях по балтийскому вопросу. Он сказал: права немцев в Прибалтике незыблемы, господствующая церковь должна быть только евангелически-лютеранская, господствующей народностью – немецкая, и наконец, в Лифляндии могут и должны жить только немцы. Окончательная германизация края есть собственный и живой интерес инородцев, населяющих край⁴⁹. В Берлине и Петербурге немецкие газетчики кричали об особых правах и привилегиях остзейского рыцарства, шла «печатная война». Всё это видел Самарин и через двадцать лет вновь вынужден был вернуться к теме губительного значения германизма для России и её народов в своём многотомном труде «Окраины». Он писал, находясь в октябре 1867 года в Берлине: «Общественное мнение в Пруссии признало Остзейский вопрос как свой вопрос и как законный предлог к вмешательству с её стороны. Глубоко проникло в здешние массы сознание политического признания Пруссии – взять под своё покровительство немецкую прибалтийскую колонию Пруссии»⁵⁰. И еще: «Внутренний, домашний заговор постепенно складывается под крылом у нашего правительства, а за пределами России журнальная агитация пролагает пути для дипломатического вмешательства»⁵¹. Таким образом, он понимал, что остзейский вопрос напрямую был связан с внешними притязаниями Германии.

По поводу обвинений в «русификации» Самарин писал И.С. Аксакову: «Что значит «русить» и кого «русить»? <...> Слышал ли ты, например, чтобы запрещалось подавать бумаги, писанные по Польски, или, чтобы намеревались выводить в училищах преподавание Польского языка, как выводил Вельепольский преподавание русского? Когда же Вы, наконец, перестанете повторять с чужого голоса всякую бессмыслицу?»⁵². В письмах к Вениамину Рижскому Самарин интересовался, с какого времени правительство стало готовить для Прибалтики священников, знающих языки коренного населения? ⁵³ «Что бы там ни говорили, а Православие в Лифляндии держится не на учёных или полуучёных академиков, а на священниках и преподавателях из Латышей и Эстов. <...> Священник, сын крестьянина Латыша или Эста, если он только трезв, добр и грамотен, в тысячу раз лучше для Лифляндии, чем ученые богословы и тонкие политики из Тверян и Новгородцев...»⁵⁴, – считал он. Непонятно, на основании чего Макеева и Ефремова заключили, что Самарин призывал к насильственной русификации.

«Письма из Риги» вызвали интерес в обществе к национальной политике. Через три года появились «Письма» М.П. Погодина о восточной политике, а под конец царствования Николая I рукописная литература, в которой обсуждались политические вопросы, так распространилась, что правительство признало своевременным разрешить политическую печать.

Памфлет Самарина отозвался в «Рижских письмах», написанных в 60-е годы XIX в. Кришьяном Валдемаром, одним из вдохновителей первой волны национального пробуждения латышей, для газеты М.Н. Каткова «Московские ведомости»⁵⁵. И.С. Аксаков с негодованием обратил внимание на австро-германскую систему угнетения и онемечивания славянских народов. Он осудил немецких «изобретателей» теории национального насилия и петербургских её сторонников: «Мы не считаем цену крови основанием какого-либо права...<...> Мы, рус-

ские, не должны отказываться от свойств нашего народного характера и насилловать наше народное благодушие. Нам незачем учиться... у немцев, мы никогда не будем такими мастерами в тёмном искусстве – угнести, стереть, обезнародить чужую народность, как прусаки или австрийцы»⁵⁶. Предполагаем, что Ю.Ф. Самарин косвенно повлиял и на «социально-революционное славянофильство» зрелого М.А. Бакунина, который в 1896 году не хотел признавать на славянском троне «тирана чужеземного происхождения».

Исследовательница Ковальчук считала, что «Письма из Риги» направили Самарина по стезе политических страстей, поэтому он не смог утолить жажды богопознания и создать крупных религиозно-философских творений. В связи с этим вспомнилась работа В.В. Розанова «Христианство активно или пассивно?», где он пишет: «Да, так вот вопрос: зачем он выстрелил, а не читал молитву? <...> Идея пассивного христианства имеет одну мучительную сторону: успокаивая нас, она, наконец, оледеняет нас; мы становимся несколько похожи если не на «почивших»..., то на обыкновенную ледяную сосульку»⁵⁷. Думается, что Самарин никогда бы не покинул поле брани: он был цельной и деятельной натурой, он очень любил своё Отечество.

Примечания

- ¹ Гершензон М.О. Учение о природе сознания // Нольде Б. Юрий Самарин и его время. М.: Эксмо; Алгоритм, 2003. С. 295.
- ² Аксаков И.С. Речь о Ю.Ф. Самарине // Славянофильство: pro et contra. СПб.: С.-Петербург. ун-т, 2009. С. 68.
- ³ Поддубная Р.П. Самарины. Самара: Офорт, 2008. С. 292.
- ⁴ Самарин Ю.Ф. Письма из Риги // Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. VII. М., 1889. С. XLV.
- ⁵ Там же. С. XLV.
- ⁶ Там же. С. XLV.
- ⁷ Там же. С. 37, 38.
- ⁸ См. Тарле Е.В. К истории русско-германских отношений в новейшее время // Русская мысль. 1914. №11. С. 83–93.
- ⁹ Самарин Ю.Ф. Письма из Риги. С. XLV.
- ¹⁰ Самарин Ю.Ф. История города Риги 1200–1848 // Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. VII. М., 1889.
- ¹¹ Кузьмин А.Г. Кто в Прибалтике «коренной»? М.: Прометей, 1993. С. 4.
- ¹² Самарин Ю.Ф. Письма из Риги. С. XLV.
- ¹³ Ковальчук С.Н. Взыскую Истину... (Из истории религиозной, философской и общественно-политической мысли в Латвии: Ю.Ф. Самарин, Е.В. Чешихин, К.Ф. Жарков, А.В. Вейдеман. Сер. XIX в. – сер. XX в.). Рига: LU FSI, 1998. С. 67.
- ¹⁴ Там же. С. 68.
- ¹⁵ Самарин Ю.Ф. Письма из Риги. С. 39, 42.
- ¹⁶ Там же. С. 22.
- ¹⁷ Там же. С. 22.
- ¹⁸ Там же. С. 17.
- ¹⁹ Там же. С. L.
- ²⁰ Там же. С. 18.
- ²¹ Ковальчук С.Н. Указ. соч. С. 69.
- ²² Статьи и заметки о Самарине Ю.Ф. 1866–1901. РГАЛИ 191. 1. 1030. Л. 4.
- ²³ Дурылин С.Н. Ю.Ф. Самарин, К.С. Аксаков, А.С. Хомяков, И.С. Аксаков, И.В. Киреевский. 1943. РГАЛИ Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 94. Л. 51.

- ²⁴ Самарин Ю.Ф. Сочинения. М., 1911. Т. XII. Письма 1840–1853. С. 200.
- ²⁵ Дурылин С.Н. Указ. соч. Л. 51.
- ²⁶ Самарин Ю.Ф. Письма из Риги. С. 94.
- ²⁷ См.: Самарин Ю.Ф. Исторический очерк уничтожения крепостного состояния в Лифляндии. НИОР РГБ Ф. 265. П. 85. Ед. хр. 5.
- ²⁸ Градовский А.Д. Трудные годы (1876–1880). М.: РОССПЭН, 2010. С. 93.
- ²⁹ Самарин Ю.Ф. О раскольниках в Риге. НИОР РГБ Ф. 265. П. 222. Ед. хр. 8. Л. 1.
- ³⁰ Самарин Ю.Ф. Письма из Риги. С. 87.
- ³¹ Самарин Ю.Ф. Письмо епископу Вениамину Рижскому. НИОР РГБ Ф. 265. П. 141. Ед. хр. 11. Л. 1.
- ³² Самарин Ю.Ф. Письма к Вениамину Рижскому 1868–1872. Л. 23.
- ³³ Самарин Ю.Ф. Сочинения. М., 1911. Т. XII. Письма 1840–1853. С. 397.
- ³⁴ Самарин Ю.Ф. Письма к Вениамину Рижскому 1868–1872. Л. 23.
- ³⁵ Самарин Ю.Ф. Письма из Риги. С. LXXIII.
- ³⁶ Статьи и заметки о Самарине Ю.Ф. 1866–1901. РГАЛИ Ф. 191. П. 1. Ед. хр. 1030. Л. 4.
- ³⁷ Поддубная Р.П. Самарины. С. 312.
- ³⁸ Самарин Ю.Ф. Письма из Риги. С. XCIX.
- ³⁹ Самарин Ю.Ф. Письма из Риги. С. XCV.
- ⁴⁰ Цимбаев Н.И. Из истории славянофильской политической мысли // Вестник Московского университета. Серия История. 1985. № 6. С. 60.
- ⁴¹ Самарин Ю.Ф. Письма к Вениамину Рижскому 1868–1872. Л. 23.
- ⁴² Самарин Ю.Ф. Чему должны мы научиться? // Самарин Ю.Ф. Православие и народность. М.: Ин-т русской цивилизации, 2008. С. 295.
- ⁴³ Самарин Ю.Ф. На чём основана и чем определяется верховная власть в России // Самарин Ю.Ф. Православие и народность. М., 2008. С. 270.
- ⁴⁴ Цимбаев Н.И. Из истории славянофильской политической мысли // Вестник Московского ун-та. Серия История. 1985. № 6. С. 63.
- ⁴⁵ См.: Ефремова Е.В. Концепция исторического развития России Ю.Ф. Самарина: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2001.
- ⁴⁶ См.: Макеева У.Л. Общественно-политическая деятельность Ю.Ф. Самарина: автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2007.
- ⁴⁷ Там же. С. 14, 15.
- ⁴⁸ Там же. СПб., 2007. С. 14.
- ⁴⁹ Ковальчук С.Н. Указ. соч. С. 76.
- ⁵⁰ Самарин Ю.Ф. Письма И.С. Аксакову. НИОР РГБ Ф. 265. П. 38. Ед. хр. 2. Л. 68.
- ⁵¹ Там же. Л. 68.
- ⁵² Там же. Л. 47.
- ⁵³ См.: Самарин Ю.Ф. Письма к Вениамину Рижскому 1868–1872. Л. 7.
- ⁵⁴ Самарин Ю.Ф. Письма к Вениамину Рижскому 1868–1872. Л. 69.
- ⁵⁵ Ковальчук С.Н. Указ. соч. С. 68.
- ⁵⁶ Дурылин С.Н. Ю.Ф. Самарин, К.С. Аксаков, А.С. Хомяков, И.С. Аксаков, И.В. Киреевский. 1943. РГАЛИ Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 94.
- ⁵⁷ Розанов В.В. Христианство активно или пассивно? // Розанов В.В. Религия и культура. Т. I. М., 1990. С. 188, 198.

Список литературы

- Градовский А.Д. Трудные годы (1876–1880). М.: РОССПЭН, 2010. 566 с.
- Дурылин С.Н. Ю.Ф. Самарин, К.С. Аксаков, А.С. Хомяков, И.С. Аксаков, И.В. Киреевский. 1943. РГАЛИ Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 94.
- Ефремова Е.В. Концепция исторического развития России Ю.Ф. Самарина: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М.: Изд-во Моск. гос. ун-та, 2001. 24 с.

- Ковальчук С.Н. Взыскую Истину... (Из истории религиозной, философской и общественно-политической мысли в Латвии: Ю.Ф. Самарин, Е.В. Чешихин, К.Ф. Жарков, А.В. Вейдеман. Сер. XIX в. – сер. XX в.). Рига: LU FSI, 1998. 245 с.
- Кузьмин А.Г. Кто в Прибалтике «коренной»? М.: Прометей, 1993. 32 с.
- Макеева У.Л. Общественно-политическая деятельность Ю.Ф. Самарина: автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. 18 с.
- Назарова Т.А. Общественно-политические взгляды Ю.Ф. Самарина. М.: Прометей, 1998. 180 с.
- Нольде Б.Э. Юрий Самарин и его время. М.: Эксмо; Алгоритм, 2003. 542 с.
- Поддубная Р.П. Самаринья. Самара: Офорт, 2008. 584 с.
- Розанов В.В. Религия и культура. Т. I. М.: Правда, 1990. 638 с.
- Самарин Ю.Ф. Исторический очерк уничтожения крепостного состояния в Лифляндии». НИОР РГБ Ф. 265. П. 85. Ед. хр. 5.
- Самарин Ю.Ф. О раскольниках в Риге. НИОР РГБ Ф. 265. П. 222. Ед. хр. 8.
- Самарин Ю.Ф. Письма И.С. Аксакову. НИОР РГБ Ф. 265. П. 38. Ед. хр. 2.
- Самарин Ю.Ф. Письма к Вениамину Рижскому 1868–1872. НИОР РГБ Ф. 265. П. 141. Ед. хр. 12.
- Самарин Ю.Ф. Письмо Епископу Вениамину Рижскому. НИОР РГБ Ф. 265. П. 141. Ед. хр. 11.
- Самарин Ю.Ф. Православие и народность. М.: Ин-т русской цивилизации, 2008. 720 с.
- Самарин Ю.Ф. Сочинения. М., 1911. Т. XII. Письма 1840–1853. 477 с.
- Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. VII. М., 1889. 656 с.
- Славянофильство: pro et contra СПб.: С.-Петербург. ун-т, 2009. 1059 с.
- Статьи и заметки о Самарине Ю.Ф. 1866–1901. РГАЛИ Ф. 191. П. 1. Ед. хр. 1030.
- Тарле Е.В. К истории русско-германских отношений в новейшее время // Русская мысль. 1914. №11. С. 83–93.
- Цимбаев Н.И. Из истории славянофильской политической мысли // Вестник Московского университета. Серия История. 1985. № 6. С. 81–101.

References

- Gradovskiy, A.D. Trudnye gody (1876–1880) [Hard Years (1876–1880)], Moscow: ROSSPEN - Rossiiskoe politicheskoe izdatel'stvo, 2010, 566 p.
- Durylin, S.N. Yu.F. Samarin, K.S. Aksakov, A.S. Khomyakov, I.S. Aksakov, I.V. Kireevskiy. 1943 [Yu.F. Samarin, K.S. Aksakov, A.S. Khomyakov, I.S. Aksakov, I.V. Kireevskiy. 1943], Russian State Archive of Literature and Art, Fund 2980, Inventory 1, Unit 94.
- Efremova, E.V. Konceptiya istoricheskogo razvitiya Rossii Yu.F. Samarina: avtoreferat dis. kand. istorich. nauk [Yu.F. Samarin's Concept of Russia's Historical Development: abstract of a candidate of historical sciences thesis], Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo Universiteta, 2001, 24 p.
- Kovalchuk, S.N. Vzyskuyu istinu... (iz istorii religioznoy, filosofskoy i obshchestvenno-politicheskoy mysli v Latvii: Yu.F. Samarin, E.V. Cheshikhin, K.F. Zharkov, A.V. Vyedeman. Ser. XIX v. – ser. XX v.) [Longing for Truth... (From the History of Religious, Philosophical, Social and Political Thought in Latvia: Yu.F. Samarin, E.V. Cheshikhin, K.F. Zharkov, A.V. Veydeman: mid XIX – mid XX century)], Riga: LU FSI, 1998, 245 p.
- Kuzmin, A.G. Kto v Pribaltike «korennoy»? [Who is «native» in the Baltics?], Moscow: Prometey, 1993, 32 p.
- Makeeva, U.L. Obshchestvenno-politicheskaya deyatel'nost' Yu.F. Samarina: avtoref. disser. kand. istor. nauk [Social and Political Activities of Yu.F. Samarin: abstract of a candidate of historical sciences thesis], St.-Petersburg: Izdatel'stvo Sankt – Peterburgskogo universiteta, 2007, 18 p.
- Nazarova, T.A. Obshchestvenno-politicheskie vzglyady Yu.F. Samarina [Social and Political Views of Yu.F. Samarin], Moscow: Prometey, 1998, 180 p.

- Nolde, B.E. Yuriy Samarin i ego vremya [Yuriy Samarin and His Time], Moscow: Eksmo; Algoritm, 2003, 542 p.
- Poddubnaya, R.P. Samariny [The Samarins], Samara: Ofort, 2008, 584 p.
- Rosanolov, V.V. Religiya i kul'tura [Religion and Culture], vol. I, Moscow: Pravda, 1990, 638 p.
- Samarin, Yu.F. Istoricheskiy ocherk unichtozheniya krepostnogo sostoyaniya v Lifyandii [Historical Essay of Extermination of Serfdom in Livonia], Manuscript Research Department of the Russian State Library, Fund 265, Folder 85, Unit 5.
- Samarin, Yu.F. O raskol'nikakh v Rige [About Dissidents in Riga], Manuscript Research Department of the Russian State Library, Fund 265, Folder 222, Unit 8.
- Samarin, Yu.F. Pis'ma I.S. Aksakovu [The Letters to I. S. Aksakov], Manuscript Research Department of the Russian State Library, Fund 265, Folder 38, Unit 2.
- Samarin, Yu.F. Pis'ma k Veniaminu Rizhskomu 1868–1872 [The Letters to Veniamin Rizhskiy 1868–1872], Manuscript Research Department of the Russian State Library, Fund 265, Folder 141, Unit 12.
- Samarin, Yu.F. Pis'mo Episkopu Veniaminu Rizhskomu [The Letter to Bishop Veniamin Rizhskiy], Manuscript Research Department of the Russian State Library, Fund 265, Folder 141, Unit 11.
- Samarin, Yu.F. Pravoslaviye i narodnost' [The Orthodoxy and National Spirit], Moscow: Institut mirovoy civilizatsii, 2008, 720 p.
- Samarin, Yu.F. Sochineniya [Essays], Moscow, 1911, vol. XII, letters 1840–1853, 477 p.
- Samarin, Yu.F. Sochineniya [Essays], vol. VII, Moscow, 1889, 656 p.
- Slavyanofil'stvo: pro et contra [Slavophilism: pro et contra], Sankt-Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2009, 1059 p.
- Stat'i i zametki o Samarine Yu.F. 1866–1901 [Essays and Notes about Yu.F. Samarin. 1866–1901], Russian State Archive of Literature and Art, Fund 191, Folder 1, Unit 1030.
- Tarle, E.V. *Russkaiâ mihsľ*, 1914, 11, pp. 83–93.
- Tsimbaev, N.I. *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Seriâ Istorîâ*, 1985, 6, pp. 81–101.

УДК 141.7:329.286(470+571)

ББК 87.3(2)50

«НИГИЛИСТЫ И ЗАПАДНИКИ ТРЕБУЮТ ОКОНЧАТЕЛЬНОЙ ПЛЕТИ»

С.Б. РОЦИНСКИЙ

Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации, г. Москва, Россия
E-mail: rotsinsky@bk.ru

Рассматриваются вопросы идейного противостояния политическому радикализму в России второй половины XIX века, получившему в отечественной общественно-философской мысли название «нигилизм». Исследование основывается на анализе сочинений видных публицистов и мыслителей этой эпохи, выразивших преимущественно консервативные взгляды. Представлены точки зрения на эту проблему И.С. Аксакова, М.Н. Каткова, Ф.М. Достоевского, Н.Я. Данилевского, Н.П. Гилярова-Платонова, В.С. Соловьева. Отмечается, что в отдельных воззрениях этих авторов немало расхождений, однако их общая позиция сводится к неприятию насилия в политической борьбе. Особое внимание уделяется анализу проблем соотношения цели и средств, разумной цены социального прогресса. Делается вывод о том, что обращение к истории российской общественной мысли позволяет выявить в её содержании актуальную проблематику.

Ключевые слова: интеллигенция, нигилизм, нигилисты, западники, насилие и политическая борьба, личность – общество – власть, соотношение цели и средств, социальный прогресс.

«NIHILISTS AND WESTERNERS REQUIRING FINAL SCOURGE»

S.B. ROTSINSKY

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia

E-mail: rotsinsky@bk.ru

In the article the author considers the questions of an ideological confrontation with political radicalism in Russia in the second half of XXth century, which is called «nihilism» in the domestic public and philosophical thought. The research is based on the analysis of works of prominent writers and thinkers of this period, who expressed mainly conservative views. Points of view of I.S. Aksakov, M.N. Katkov, F.M. Dostoevsky, N.YA. Danilevsky, N.P. Giljarov-Platonov, V.S. Solovyov on the problem are presented in the article. There are many differences between the authors' positions on some specific ideas, however, their general position boils down to the rejection of violence in the political struggle. In conclusion the author proves that the appeal to the history of Russian public thought shows that it contains a problem, which has been and remains valid; in this case it is a problem of the relation between goals and means, the reasonable prices of social progress.

Key words: *intelligency, nihilism, nihilists, Westerners, violence and political confrontation, a person, society – power, relationship between aims and means, social progress.*

Революционный радикализм, издавна вспыхивавший в России в виде стихийных восстаний и бунтов, с распространением идей европейского Просвещения стал облекаться в теоретические формы. Стали появляться тайные общества, кружки, а затем и политические партии, программы которых часто сводились к призывам к всё тем же восстаниям и бунтам. Ответная реакция, порой даже избыточно жесткая, не заставляла себя ждать, прежде всего, конечно, со стороны самодержавной власти. Но и внутри самого общества возникали очаги интеллектуального сопротивления экстремистским установкам, прежде всего таким, которые ориентировали на свержение существующего строя с помощью насилия.

Носителей радикальных умонастроений и устремлений во второй половине XIX века стали называть словом «интеллигенция». Принято считать, что это слово было актуализировано прозаиком и публицистом П.Д. Боборыкиным, который дал интеллигенции типологическую характеристику, представив ее главным образом в социальном и культурном значении. В 1909 году, когда вышел сборник «Вехи», Боборыкин, ознакомившись с его статьями, выразил категорическое несогласие с той трактовкой, которая давалась этому понятию авторами сборника. «Авторы «Вех» придают этому термину «интеллигенция» (действительно мною пущенному в русскую журналистику в 1866 году) совсем не то значение, какое я придавал ему, когда защищал «русскую интеллигенцию» от тогдашних ее обличителей... – писал «крестный отец» термина. – Для меня (да и всех, кто смотрит на дело трезво и объективно) под «интеллигенцией» надо разуметь высший образованный слой нашего общества... А по уверению некоторых авторов сборника, выходит, что к «интеллигенции» нельзя причислять ни Тургенева, ни Толстого... Словом, сумбур чрезвычайный»¹.

Авторы «Вех» употребляли слово «интеллигенция» в значении, которое емко выразил в своей статье Петр Струве. «Идейной формой русской интеллигенции, – писал он, – является ее *отщепенство*, ее отчуждение от государства и враждебность к нему». И еще: «интеллигенция, как политическая категория, объявилась в русской исторической жизни лишь в эпоху реформ и окончательно обнаружила себя в революцию 1905–1907 гг.»². При всем старании Боборыкина придать этому слову социально-культурный смысл, в публицистическом языке той эпохи оно использовалось преимущественно в функционально-политическом смысле.

Политическую окраску данное понятие стало приобретать с началом реформ Александра II. В смысловой интерпретации авторов «Вех» одним из первых его использовал *И.А. Аксаков*. 21 октября 1861 г. в редактируемой им газете «День» появляется его статья «Отчужденность интеллигенции от народной стихии», где в полемической форме проводится, в сущности, та же мысль, которую обобщенно выразил М. Гершензон в предисловии к «Вехам», а именно: «признание теоретического и практического первенства духовной жизни над внешними формами общежития»³. Как явствует уже из названия аксаковской статьи, тогдашняя интеллигенция такого первенства – первенства начал народного духа над теоретическими построениями – не признавала, иначе бы не было ее отчуждения от народной стихии.

На страницах «Дня» Аксаков вел полемику, с одной стороны, с либерально-западническими, революционно-демократическими и всеми другими оппозиционными течениями и их изданиями, а с другой – критиковал правительственные реформы, за то, что при их проведении властями заимствовались европейские принципы, чуждые русской исторической традиции. «Разные партии, направления, школы, доктрины ссорятся и воюют друг с другом, – писал публицист, – разные течения мыслей встречаются и пересекаются взаимно, много... и борцов молодых, неразумно-благородных, – и все они, эти борцы, одинаково чужды тому, кому единственно принадлежит держава народного духа»⁴.

Для Аксакова было неприемлемо насилие, неважно, с какой стороны оно исходило или могло исходить. Но главную угрозу он видел, конечно, в намерениях и действиях радикальной интеллигенции: «С одной стороны, пустое, голое отрицание..., с другой – грубая, тупая, бессмысленная сила, только в насилии и бездушном механизме полагающая спасение!»⁵.

Однако слово «интеллигенция» было не единственным и не главным в характеристике русских образованных радикалов. Если полистать страницы печатных изданий того времени, то там, пожалуй, чаще будет встречаться другое слово, очень близкое по значению тому, что И. Аксаков и веховцы вкладывали в понятие «интеллигенция». Это слово «нигилизм», вошедшее в активный оборот благодаря И.С. Тургеневу как характеристика своеобразной мировоззренческой позиции героя его романа «Отцы и дети».

Однако то значение, которое придал этому понятию И.С. Тургенев, не закрепилось в качестве постоянного. В 60-е годы слова «нигилизм», «нигилист» приобрели социально-политическую окраску. Литературным органом, выразившим идеи нигилизма в России, был журнал «Русское слово», ведущую роль в котором играл Д.И. Писарев. К нигилистам в широком смысле относили также оппози-

ционно настроенных авторов «Современника». Затем нигилистами стали называть представителей радикального течения разночинцев-шестидесятников. В конечном счете этот термин стал использоваться для характеристики всех революционных сил второй половины 60–70-х годов XIX века, которые обвинялись, помимо всего прочего, в анархизме, терроризме, аморализме, атеизме.

За тезисом последовал антитезис. В ответ на идеологию нигилизма в российском обществе стала нарастать волна противодействия ему, особенно его радикальным формам. Разумеется, противостояние нигилизму исходило прежде всего со стороны государственной власти и официальной идеологии, однако не менее резко звучала критика, которая велась независимыми публицистами, не ангажированными властью.

Одним из ярких противников нигилистических настроений становится *М.Н. Катков*. Ему и принадлежит первенство в употреблении слова «нигилизм» в его социально-политической трактовке. Если в начальный период своей публицистической деятельности, до начала 60-х годов, он придерживался умеренно-либеральных позиций, то с началом реформ взгляды Каткова существенным образом меняются. Редактируемые им совместно со славянофилом П.М. Леонтьевым газета «Московские Ведомости» и ее воскресное приложение «Современная летопись» превратились в органы антинигилистического направления первостепенной политической важности. Равно как журнал «Русский Вестник», который также редактировал Катков.

В январе 1861 г. в «Современной летописи» он публикует статью «Старые боги и новые боги», с которой начинает серию полемических выступлений, направленных против журнала «Современник» и его сатирического приложения «Свисток», ведущими авторами которых в эти годы были Н.Г. Чернышевский и Н.А. Добролюбов. В следующем году в той же «Современной летописи» (№ 23) выходит его «Заметка для издателей “Колокола”» с обвинениями в адрес А.И. Герцена, а заодно и российского общества, поскольку силу герценовской политической пропаганды Катков объяснял бессилием и мертвенностью российской общественной жизни.

Перемена в воззрениях Каткова и в общей позиции редактируемых им изданий произошла после восстания в Польше (1863 г.), которое вызвало в части русского общества волну шовинизма и охранительства. «Русский Вестник» призывал вынести «строгий приговор общественному движению шестидесятых годов», показать «оборотную сторону движения, охватившего Россию в период реформ»⁶. Главной мишенью выступал не только так называемый «практический нигилизм», или нигилизм «революционного дела», но и «прогрессизм» как либеральная и демократическая идеология.

Источник революционного нигилизма Катков усматривал в образованном слое общества, иными словами, в интеллигенции: «Обман революционного движения идет не снизу, не из народа, не изнутри страны, – писал Катков, – он свил себе гнездо в преддвериях власти и идет из бюрократических сфер. Сословия Русского народа непричастны ему»⁷.

Антинигилизм Каткова и его единомышленников после 60-х годов носил охранительный, даже реакционный характер, и это обстоятельство сильно от-

личает его от веховской позиции, ориентированной на прогрессивные изменения в российском обществе, исключающие насилие.

Вместе с тем ради справедливости надо отметить, что Катков никогда не был официозным журналистом. Борясь за незыблемость самодержавия, он часто вступал в конфликты с цензурой и с правительственными лицами. Под «охранительством» Катков и его последователи, в число которых входили Л.А. Тихомиров, Ю.Н. Говоруха-Отрок, В.А. Грингмут и ряд других публицистов, понимали задачу сохранения и укрепления истинно русских начал национальной жизни и нещадно порицали тех, кто, по их мнению, не способствовал выполнению этой задачи, включая и представителей самого высокого уровня власти.

Антинигилистическую линию «Русский Вестник» выдерживал и в жанре беллетристики. В журнале печатались романы А.Ф. Писемского, В.П. Ключникова, Н.С. Лескова (М. Стебницкого) и В.В. Крестовского, где «нигилисты» выставлены в самом неприглядном свете.

В катковском «Русском Вестнике» печатает свои произведения и *Ф.М. Достоевский*. Начав свое сотрудничество с этим журналом в 1866 г. публикацией «Преступления и наказания», он в 1871–1872 гг. помещает здесь роман «Бесы», в котором антинигилистическая тема в его творчестве достигает своего апогея. Молодые нигилисты представлены в нем в облике сумасшедших и извергов.

Тема нигилизма присутствовала в творчестве Достоевского на протяжении долгого времени. Пройдя сам через искушение нигилизмом в кружке петрашевцев, Достоевский после всех пережитых психических и физических страданий становится на позицию нравственного осуждения нигилизма. В 1866 г. он пишет М.Н. Каткову: «Все нигилисты суть социалисты... Мошенников и пакостников между них бездна»⁸. В это же время Достоевский пишет роман «Преступление и наказание». Главный его герой, Раскольников, выступает как своего рода «нигилист-практик». Хотя мотив его действия исходил из собственной нужды, но оправдывал и обосновывал он убийство старухи своеобразной «социалистической» теорией, навеянной студентом в трактире. В конечном счете Раскольников осознает несостоятельность этой теории, терпит полный моральный крах и раскаивается в содеянном. Чего нельзя уже было ожидать от персонажей романа «Бесы».

Известно, что роман был откликом писателя на убийство С.Г. Нечаевым и его сподвижниками слушателя Петровской земледельческой академии И.И. Иванова. Внимание писателя привлекли не только обстоятельства убийства, но и политическая программа общества «Народная расправа», его «Катехизис революционера», где Нечаев использовал анархистские идеи М.А. Бакунина. Более всего, естественно, Достоевского как художника интересовала личность Нечаева, послужившего прототипом Петра Верховенского.

Приступив к созданию своего романа-памфлета, Достоевский писал в марте 1870 г. Н.Н. Страхову: «На вещь, которую я теперь пишу в «Русский вестник», я сильно надеюсь, но не с художественной, а с тенденциозной стороны; ...меня увлекает накопившееся в уме и в сердце; пусть выйдет хоть памфлет, но я выскажусь... Нигилисты и западники требуют окончательной плети»⁹. При всей колоритности образного ряда, сложности переплетения сюжетных линий существенное место в романе занимает та самая «тенденциозная сторона». Писатель стре-

мился показать идейные истоки «бесовства» молодого Верховенского и его сподвижников. В политических проектах, обсуждаемых на тайных сходках, можно распознать признаки и либеральных, и анархических, и демократических, и левых революционных течений. И шигалевское вульгарно-циничное представление о будущем «счастливом обществе», достигаемом ценой многих миллионов жертв, является апофеозом идейного нигилизма.

Однако Достоевский не был бы великим художником, если бы идеи заслоняли в его сочинениях человека, личность. Художественно анализируя нечаевщину и прочие разновидности нигилизма, Достоевский стремился показать их через характеры и судьбы своих героев. И не всегда нигилизм подвергался у него безапелляционному осуждению. Если в «Бесах» это осуждение достигает наиболее полного и совершенного выражения, то в других сочинениях трактовка этого явления не столь однозначна. На это обращает внимание, в частности, известный исследователь творчества писателя Ю.Ф. Карякин. Анализируя очерки из «Дневника писателя» за 1873 год, Карякин высказывает предположение, что неприятие обществом «Бесов» побудило автора публично объяснить свое отношение к тем, «которых называл три года назад так, что не хочется сейчас вспоминать... И возникает вопрос: не оправдывается ли? А в 1875 году выходит “Подросток”..., где Достоевский наконец изображает и других социалистов...»¹⁰. К этому можно добавить, что в 1879–1880 гг. в этом же «Русском Вестнике» Достоевский печатает «Братьев Карамазовых», где в образе одного из братьев, Ивана, также воплощены черты своеобразного нигилиста, но уже не «практического», а, скорее, «теоретического» свойства. И уж, конечно, к этому персонажу у писателя совсем иное отношение, нежели к нигилистам из романа «Бесы».

Истоки нигилизма Достоевский видел прежде всего в западничестве. Он был убежден в том, что нигилисты и западники – это едва ли не одно и то же. Писатель то и дело ставит рядом и тех, и других, тем самым подчеркивая их родство: «Вот завопят-то про меня нигилисты и западники, что ретроград!»¹¹. Во всяком случае, для Достоевского нигилизм в обличье Петра Верховенского – явление чужеродное, неслучайно этот персонаж значительную часть своей жизни провел в заграничных скитаниях. Другое дело Ставрогин, который тоже не чужд нигилистических настроений. «По моему мнению, это и русское и типическое лицо»¹², – говорит Достоевский об этом своем герое. Нигилизм Ставрогина отличается пассивностью и равнодушием, дворянским высокомерием. Рефлексия и нравственные терзания приводят его в конечном итоге к самоубийству.

Непримиримую позицию по отношению к нигилизму занимал *Н.Я. Данилевский*. Эскапады в адрес этого явления встречаются в его главном труде «Россия и Европа», который он закончил писать в 1869 году. Корни нигилизма и прочих «измов» он, как и Достоевский, видел в западных заимствованиях, берущих начало от той «прививки европейской цивилизации к русскому дичку», которую пытался сделать Петр I. Результаты, по мнению Данилевского, были печальными для русского общества: «чужеземное в этом обществе, – писал он, – произвело ублюдков самого гнилого свойства: нигилизм, абсентеизм, шедоферротизм, сепаратизм, бюрократизм, наваянный демократизм...»¹³. У Данилевского нет никакого сомнения в том, что это явление чужеродное: «Нигилизм – не более не

менее как одна из форм нашего европейничанья, и как ни плохи наши гимназии и наши университеты – не они, однако же, произвели эту язву...»¹⁴. Происхождение нигилизма Данилевский связывал с книгой Макса Штирнера «Единственный и его собственность», которая имеет подзаголовок: «Ничто – вот на чем я построил свое дело».

В 1884 году в двух номерах редактируемой И.С. Аксаковым газеты «Русь» Данилевский публикует большую статью «Происхождение нашего нигилизма»¹⁵. Правда, некоторые места в статье повторяют уже сказанное в книге, но в этом позднем сочинении взгляды ученого на природу отечественного нигилизма приобретают определенную концептуальную завершенность. Философские корни этого явления Данилевский видит в материализме и «крайнем рационализме», или «прямолинейности мысли». Кроме того, мысль о западном происхождении нигилистических умонастроений конкретизируется с учетом распространения на русской почве политических течений, ставших позднее объектами критики авторов «Вех». «Но не только чистый теоретический нигилизм заимствован нами отсюда, – говорит Данилевский, – не отсюда ли перешел к нам и социализм в новейшей форме его развития? И как для первого прямыми и непосредственными учителями, конечно, были означенные немецкие материалисты, так для последнего такими же учителями были для нас Лассаль, Маркс и другие немецкие социалисты»¹⁶. Но истоки отечественного нигилизма, по мнению Данилевского, надо искать не на Западе, а в русском подражании Западу. «Как могло случиться, – писал он, – что наша интеллигенция (употребляю это слово в общепринятом у нас смысле) в сильнейшей мере одержима нигилистическим мировоззрением, чем интеллигенция западная?» Причины этого он видит в том, что западническому подражательству не была достойно противопоставлена русская самобытная идея, что, напротив, в российской общественной жизни, в публицистике того времени получило преимущество распространение западнического вольнодумства.

На выступление Н.Я. Данилевского незамедлительно откликнулся *Н.П. Гиляров-Платонов*, один из ведущих публицистов второй половины XIX века. В той же газете «Русь» 15 декабря 1884 г. он печатает статью под названием «Откуда нигилизм?», в которой далеко не во всем соглашается с предыдущим автором.

Гиляров-Платонов ничего не имеет против того, что умонастроения русских нигилистов питаются от заимствованных учений. Однако считает, что в протестных настроениях русской интеллигенции не всё сводится к теориям. То, что выдается за «теоретический нигилизм», есть всего лишь «заемное умствование», готовые положения из немецких, французских, английских и прочих книг. «Следовательно, можно говорить только о практическом нигилизме»¹⁷. Именно практический нигилизм, по его мнению, выступает определяющим мотивом социально-политического протеста, а теоретические основания, которые он «подкладывает себе», исходят из потребности найти смысл для оправдания этого протеста.

Практический нигилизм, считает Гиляров-Платонов, обуславливается и вызывается к жизни не теоретическими *основаниями*, а реальными, бытовыми *причинами*. «В переводе на философский язык это значит, что у нигилизма нет своих идеалов; короче сказать – нет вовсе идеалов, он желает ими обзавестись, ищет их, чувствует потребность украсить себя смыслом, под одним условием, лишь бы то

не были правила, которыми живет окружающее общество и которые ему противны... Нигилизм есть показатель болезни самого общества: общество лишено духовного чадородия, не способно вдохновлять, дать материал для идеалов»¹⁸. В этих словах, собственно, заключена главная мысль статьи: истоки отечественного нигилизма надо искать прежде всего у себя дома, внутри российского общества.

Внутренние причины отечественного нигилизма Н.П. Гиляров-Платонов видит в том, что побуждает трезво мыслящих людей к критическому отношению к действительности: «Где наши идеалы? Где отечественные подвиги, которые бы вдохновили потомство? Где ученая деятельность, обаяние которой привлекало бы молодые силы к участию и продолжению в общем направлении? Личная предприимчивость, свободный полет в какой бы то ни было сфере разве встречаются у нас простор и поддержку? Истинное достоинство разве пользуется почтением и может надеяться, что будет признано? Не ничтожества ли, посредственности и интриганы у нас в авантаже? Разврат разве не царит? Вся общественная сила, весь авторитет не перешел ли к деньгам? К высшим интересам разве не глухо большинство?»¹⁹.

Но больше всего публициста заботит свобода слова. Эта тема пронизывает лейтмотивом его очерк «А.И. Герцен», явившийся откликом на смерть русского философа и писателя. Гиляров-Платонов высказывает глубокое сожаление по поводу «нерадостной судьбы» этого талантливое человека, который, по мнению автора очерка, способен был принести огромную пользу России, но вместо этого доставил ей существенный вред своим «Колоколом» и другими изданиями, вносящими в российское общество нездоровые настроения. Вину он возлагает на само общество, а точнее, на власть, которая не позволяла сполна раскрыться этому таланту на родине, убоившись его «неудобных» речей. Автор убежден, что административные меры – никудашное средство борьбы с инакомыслием, что если кто-то высказывает неверное мнение, то раскрыть и тем самым нейтрализовать его вредность может только свободная дискуссия. «Когда бы спервоначала борьбе открыто было поприще свободного прения, пошли ль бы далее зародыша, даже зародились ли бы те разрушительные направления, против которых пришлось воевать ссылками и казнями и усиленными заботами двойной полиции?»²⁰, – говорит Гиляров-Платонов, добавляя при этом, что если бы раньше подоспела «та ограниченная свобода печати, которая нам дарована», то, возможно, и не было бы того подполья, которое взрастило Каракозова и ему подобных. «Ужели неясно, – возмущается автор очерка, – в чем одном, в одном и ни в чем другом, действительное предохранение от заразы революционного бреда, спасение от увлечений фальшивым блеском дерзости, столько же безнравственной, сколько беззаконной: в свободе слова, в полном просторе совести и убеждений»²¹.

В своей статье Н.Я. Данилевский называл нигилистические умонастроения «предрассудками». Н.П. Гиляров-Платонов же считал, что предрассудками могут быть названы любые убеждения, в том числе и освещенные исторической традицией, каковыми являлись многие из тех, которые воспринимались как незыблемые в российском обществе. Поэтому отрицательное отношение к ним с позиций новых этических или политических представлений не что иное, как столкновение разных предрассудков. В такой коллизии Гиляров-Платонов ус-

матривал своего рода социальную диалектику: «Миллионы живут обычаем... миллионы пробавляются ходячими понятиями, верованиями, суждениями, не проверяя их и только усваивая и переставляя их между собой, а единицы подходят с анализом и разбивают существующий предрассудок, заменяя его другим предрассудком же, хотя, может быть, менее произвольным. Для будущих новый предрассудок будет таким же верованием, обычаем, слепым преданием, как был вчерашний»²².

Перекликаясь в своих воззрениях с младогегельянцами, Лавровым и в чем-то с Марксом, Гиляров-Платонов видел ход социального развития в том, что вначале радикальные идеи остаются мнением меньшинства, не нарушая течения общественной жизни, пока эти идеи не проникнут в массы и не станут их общим достоянием – в виде новых предрассудков. Если это происходит в обстановке свободы критики, то развитие идет естественным путем, старые формы заменяются новыми тихо и даже незаметно. Если же старые предрассудки репрессивным образом подавляют всяческие попытки свободомыслия, тогда «беспощадная последовательность нигилиста оказывается уродливой непоследовательностью», он расторгает союз с обществом и берет на вооружение мнения европейских радикалов. «Уродливый сам в себе нигилизм оказывается после того законным исчадием общества неверующего, развратного, раболепного, равнодушного ко всему, кроме кармана и животной похоти»²³. В таких случаях социальные изменения совершаются бурно и общество «мучится судорогами», как это было во время Французской революции. Именно социальные причины, подчеркивал Гиляров-Платонов, содействуют озлоблению воли критически мыслящих личностей, а вслед за этим – увлечению ума заимствованными идеями.

Философский и нравственный протест против революционного насилия высказывал в ряде своих выступлений В.С. Соловьёв. Статью Н.П. Гилярова-Платонова о нигилизме, как, впрочем, и предшествовавшую ей статью Н.Я. Данилевского, он встретил весьма критически, но вовсе не за их антинигилистическую направленность, а за уклонение в антиевропейский изоляционизм, в котором видел вырождение славянофильской идеи. Кроме того, Соловьёв упрекал Гилярова за то, что тот в своей статье о нигилизме «доказывал, что *предрассудок* есть единственная настоящая основа человеческой жизни»²⁴.

В эти годы совершались террористические акты народовольцев, произошло убийство Александра II. Вл. Соловьёв безоговорочно осуждал террор как средство достижения пусть самой благой цели: «Если человеку не суждено возвратиться в зверское состояние, то революция, основанная на насилии, лишена будущности»²⁵. В третьей речи в память Достоевского, написанной в 1883 году, В.С. Соловьёв выступил с резкой полемикой, направленной против проповедуемой идеологами революционного народничества установки на революционное «историческое делание». Эта установка, говорил Соловьёв, требует ответа на вопросы: «что делать?», «кто будет делать?» и «готовы ли делатели?» Логика ответов на эти вопросы, по мнению Соловьёва, сводится к разрушительному и кровавому нигилизму. Ради достижения революционной цели усилия «делателей» направляются на устранение стоящих на пути препятствий. Следовательно, деятельность во имя несуществующего идеала «обращается всецело

на разрушение существующего. А так как существующее держится людьми и обществом, то все это дело обращается в насилие над людьми и целым обществом... На вопрос: что делать? – получается ясный и определенный ответ: убивать всех противников будущего идеального строя, т.е. всех защитников настоящего»²⁶.

В оценке этого настоящего Соловьёв, конечно, был далек от благоговения перед его наличным состоянием. Напротив, он не раз высказывал свое критическое отношение к существующим порядкам. Но он считал, что нравственное несовершенство царит как среди властвующих и благоденствующих, так и среди подневольных и недовольных. Поэтому вопросы «кто делает?» и «готовы ли деятели?» заведомо предполагают «прискорбный ответ», ибо, по убеждению Соловьёва, при существующем состоянии человеческой природы недовольные деятели способны лишь на разрушения и убийства.

Не будучи сторонником незыблемости существующих порядков, Соловьёв по своим политическим взглядам был, скорее, сторонником либерально-консервативной ориентации, и мысль Ф.М. Достоевского о «слезинке невинно замученного ребенка» он разделял целиком и полностью. Во взглядах на средства и способы достижения общественного идеала Соловьёв исходил из принципов христианского гуманизма, исключая насилие. Вместе с тем его позиция нисколько не сводилась к квиетизму или фаталистической пассивности. Признавая объективную целенаправленность общественного развития, Соловьёв, тем не менее, отводил деятельную роль в этом процессе личности. Еще в магистерской диссертации он говорил следующее: «Что такое в самом деле история, как не постоянное осуществление человеческой деятельностью того, что сначала является лишь как субъективный, недействительный идеал? <...> Воля перешла в действие, а действие оставило вещественные результаты»²⁷.

В более поздних работах, в особенности в «Оправдании добра», Соловьёв подробно и обстоятельно излагает свою концепцию личности и ее роли в общественном развитии. Личность, считал он, является началом прогресса («динамический элемент истории»), тогда как данная общественная среда представляет косную, охранительную сторону социального бытия («статический элемент истории»). «Степень подчинения лица обществу должна соответствовать степени подчинения самого общества нравственному добру»²⁸, – так решает Соловьёв проблему отношения личности к наличным общественным порядкам. Если личность перерастает форму господствующего в обществе ограниченного нравственного содержания, то она получает моральное право на протест и заявление своего требования на совершенствование общественного устройства. Исключая, разумеется, насильственные формы такого протеста.

Считая существующий порядок несовершенным, требующим положительного переустройства, В.С. Соловьёв в то же время не видел достойного варианта такого переустройства в социальных проектах существовавших в то время идейно-политических направлений. Критикуя российский консерватизм за невосприимчивость к идеям общечеловеческого социального прогресса, непонимание ценности личных прав и свобод, Соловьёв негативно относился также к социализму и либерализму, считая их односторонними уклонениями в крайности кол-

лективизма и индивидуализма, что не соответствовало его представлениям о «должном» обществе, основанном на началах истины, добра и справедливости, гармоническом сочетании природного и духовного бытия человека. Исходя из христианской мировоззренческой позиции, русский мыслитель видел направление общественного развития в примирении крайностей, органическом соединении элементов сохранения и изменения, социальности и либерализма, консерватизма и прогрессизма.

Обращение к истории российской общественной мысли показывает, что в ее проблематике заключено некое содержание, которое было и остается неизменно актуальным. Одной из таких непреходящих тем является тема *цели и средств, разумной цены* социального прогресса. Если столетие назад история не почиталась с предостережениями виднейших русских мыслителей, то сегодня, в эпоху нового мышления, позиция *ненасилия* не может не встретить положительного отклика у политической элиты при выборе правильных подходов и путей к решению актуальных проблем модернизации российского общества.

Примечания

- ¹ Боборыкин П. Подгнившие «Вехи» // Русское слово. 1909. 17 мая.
- ² Струве П.Б. Интеллигенция и революция // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 153.
- ³ Вехи. Из глубины. С. 9–10.
- ⁴ Аксаков И.С. Отчужденность интеллигенции от народной стихии // Аксаков И.С. Наше знамя – русская народность. М., 2008. С. 174–145.
- ⁵ Там же. С. 175.
- ⁶ Русский вестник. 1873. № 7. С. 394.
- ⁷ Катков М.Н. Тексты // Политическая мысль России. От истоков до февраля 1917 года: Антология. М., 2008. С. 446.
- ⁸ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1972–1990. Т. 28 (2). С. 154.
- ⁹ Там же. Т. 29 (1). С. 113.
- ¹⁰ Карякин Ю.Ф. Прозрения и ослепления (о Бесах) // Карякин Ю.Ф. Достоевский в канун XXI века. М., 1989. С. 239. Тема «Достоевский и нигилизм» анализируется также в работах Н.Ф. Будановой, И. Овчинникова, Л.И. Сараскиной, В.А. Твардовской.
- ¹¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр.с оч. В 30 т. Т. 29 (1). С. 116.
- ¹² Там же. С. 142.
- ¹³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 2003. С. 151.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ См.: Русь. 1884. 15 ноября и 1 декабря.
- ¹⁶ Русь. 1884. 15 ноября.
- ¹⁷ Гиляров-Платонов Н.П. Откуда нигилизм? // Гиляров-Платонов Н.П. «Жизнь есть подвиг, а не наслаждение...». М., 2008. С. 263.
- ¹⁸ Там же. С. 265.
- ¹⁹ Там же. С. 272.
- ²⁰ Гиляров-Платонов Н.П. А.И. Герцен // Там же. С. 261–262.
- ²¹ Там же. С. 263.
- ²² Гиляров-Платонов Н.П. Откуда нигилизм? С. 270.
- ²³ Там же. С. 272.
- ²⁴ Соловьев В.С. Собр. соч. В 2 т. Т. I. М., 1989. С. 484 (примечание). Подробнее об этом: Межуев Б.В. Вл. Соловьев, Н.П. Гиляров-Платонов и «разложение славянофильства» // История философии. Вып. 6. М.: ИФ РАН, 2000.

- ²⁵ Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М: Правда, 1989. С. 38.
²⁶ Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М: Мысль, 1988. С. 309–310.
²⁷ Там же. С. 94.
²⁸ Там же. Т. 1. М., 1988. С. 341.

Список литературы

- Аксаков И.С. Наше знамя – русская народность. М., 2008. 640 с.
 Боборыкин П. Подгнившие «Вехи» // Русское слово. 1909. 17 мая.
 Вехи. Из глубины. М., 1991. 608 с.
 Гиляров-Платонов Н.П. «Жизнь есть подвиг, а не наслаждение...». М., 2008. 720 с.
 Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 2003. 607 с.
 Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. Л., 1972–1990.
 Карякин Ю.Ф. Достоевский в канун XXI века. М., 1989. 656 с.
 Межуев Б.В. Вл. Соловьёв, Н.П. Гиляров-Платонов и «разложение славянофильства» // История философии. Вып. 6. М.: ИФ РАН, 2000. С. 34–61.
 Политическая мысль России. От истоков до февраля 1917 года: Антология. М., 2008. 815 с.
 Русский вестник. 1873. № 7.
 Русь. 1884. 15 ноября и 1 декабря.
 Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М: Мысль, 1988. 822 с.
 Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М: Правда, 1989. 687 с.

References

- Aksakov, I.S. Nashe znamya – russkaya narodnost' [Our flag is the Russian nation], Moscow, 2008, 640 p.
 Boborykin, P. Russkoye slovo, 1909, May 17.
 Vekhi. Iz glubiny [Milestones. Out of the depths], Moscow, 1991, 608 p.
 Gilyarov-Platonov, N.P. «Zhizn' yest' podvig, a ne naslazhdenie...» [«Life is a feat, not a pleasure...»], Moscow, 2008, 720 p.
 Danilevsky, N.Y. Rossiya i Evropa [Russia and Europe], Moscow, 2003, 607 p.
 Dostoevsky, F.M. Polnoe sobranie sochineniy v 30 t. [The Complete Works in 30 v], Leningrad, 1972–1990.
 Karyakin, Y.F. Dostoevskiy v kanun XXI veka [Dostoevsky on the eve of the XXI century], Moscow, 1989, 656 p.
 Mezhujev, B.V. Vl. Solovyev, N.P. Gilyarov-Platonov I «razlozhenie slavyanofilstva» v Istoriya filosofii. Vyp. 6. [Vl. Solovev, N.P. Gilyarov-Platonov and «Decomposition of the Slavophilism» in the history of philosophy. Vol. 6], Moscow, Institut filosofii RAN, 2000, pp. 34–61.
 Politicheskaya mysl' Rossii. Ot istokov do fevralya 1917 goda: Antologiya [Political Thought in Russia From its origins to February 1917: An Anthology], Moscow, 2008, 815 p.
 Russkiy vestnik [Russian Journal], 1873, No 7.
 Rus' [Russia], 1884. November 15 and December 1.
 Soloviev, V.S. Sochineniya v 2 t. T. 2 [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl, 1988, 822 p.
 Soloviev, V.S. Sochineniya v 2 t. T.1 [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Prawda, 1989, 687 p.

ФИЛОСОФИЯ, РЕЛИГИЯ, ЦЕРКОВЬ

УДК 141.4:27
ББК 873:86.21

**L'IDEE DE DÉVELOPPEMENT DOGMATIQUE DE L'ÉGLISE
CHEZ JOHN HENRY NEWMAN ET VLADIMIR SOLOVIEV
(ИДЕЯ ДОГМАТИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ ЦЕРКВИ
У ДЖОНА ГЕНРИ НЬЮМАНА И ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА)**

B. MARCHADIER
Institut d'études slaves, Paris, France
E-mail: b2marchadier@gmail.com

Анализируются взгляды на проблему догматического развития Церкви католического священника Дж.Г. Ньюмана и русского философа В.С. Соловьёва. Отмечается, что в своём сочинении, ставшем вехой в истории католического богословия, Ньюман рассматривает «догматическое развитие» как необходимое условие жизни Церкви. Выявляются специфика подхода мыслителей к обоснованию идеи догматического развития Церкви и способы обоснования предлагаемых концепций. Исследуется вопрос об идейных источниках взглядов мыслителей на исследуемую проблему. Обосновывается вывод об отсутствии общих для Ньюмана и Соловьёва литературных источников. Указывается, что главным источником для Ньюмана были труды английского епископа Джона Батлера, а для Соловьёва – сочинения славянофила Юрия Самарина. Отмечается, что общим, объединяющим началом для Ньюмана и Соловьёва являются Священное Писание и труды Отцов Церкви. Утверждается, что присоединение Ньюмана и Соловьёва к католической церкви было сопряжено с различными обстоятельствами: для Соловьёва признание верховенства папы римского не требовало ухода из церкви, где он крестился, в то время как Ньюман, приняв католичество, уходит из англиканской церкви. Особое внимание уделяется литературному мастерству мыслителей: великодушная проза Ньюмана выражает его дух высокого спорщика, могучая ирония Соловьёва – страсть пылкого защитника Правды-Софии.

Ключевые слова: Дж.Г. Ньюман и В.С. Соловьёв, Оксфордское движение, Соловьёв и славянофилы, догматическое развитие церкви, Первый Ватиканский собор, проблема Филіоке, учение о непогрешимости.

Mots clefs: Newman, Soloviev, Mouvement d'Oxford, slavophiles, développement, dogme, Église, Pères, Vatican I, catholique, orthodoxe, anglican, Filioque, Vincent de Lérins, infaillibilité

**IDEA OF THE DOGMATIC DEVELOPMENT OF CHURCH
IN JOHN HENRY NEWMAN AND VLADIMIR SOLOVIEV'S THEORIES**

B. MARSHADIER
Institute of Slavic Studies, Paris, France
E-mail: b2marchadier@gmail.com

The article analyses the views of the Roman Catholic priest J.H. Newman and Russian philosopher V. Soloviev on the issue of the Church development of Christian. The author emphasizes that in the

work, which has become a landmark in the history of the Catholic theology, Newman considers the "dogmatic development" as an absolutely indispensable dimension in the Church life. In the present paper, the author describes the approaches chosen by Soloviev and Newman to argue in favour of the concept of dogmatic development, and the ways to give proof of the offered concepts. The author researches the issue of ideological sources of thinkers' views on this problem. The conclusion about the absence of the common literary sources for Solovyev and Newman is made. One of Newman's main sources of inspiration for that matter was the Anglican bishop Joseph Butler; for Soloviev it was the slavophile Yuri Samarin. As it is well known, Soloviev and Newman eventually embraced Roman Catholicism. Newman became a priest (and, late in life, a cardinal), and Soloviev solemnly proclaimed his adherence to the See of Peter. But, for Soloviev, recognizing the pope's primacy did not imply leaving the Church of his baptism (as it did for Newman, who concluded that the Anglican Church was erring). It is also important to note how both authors differ in their tone, Newman's magnificent prose being that of a controversialist, Soloviev's pungent irony being that of a chivalrous defender of Sophia-Truth.

Key words: *Newman and Soloviev, Oxford Movement, Solovyev and slavophiles, dogmatic development of the Church, the First Vatican Council, the Issue of Filioque, the theory about infallibility.*

Truth is the Daughter of Time
George Crabbe

La constatation que, sans s'être lus, deux auteurs ont, chacun en son lieu et selon ses desseins, abordé les mêmes problèmes en tirant de leur étude, menée par des voies qui leur sont propres, des conclusions semblables suscite des interrogations chez l'historien des idées en même temps qu'elle ne manque pas de frapper le lecteur attentif: si en effet des esprits concourent dans une même direction sans s'être concertés, la force persuasive de leurs inférences ne peut que s'en trouver accrue. C'est ce qui apparaît si l'on compare l'Essay on the Development of Christian Doctrine¹ de l'Anglais John Henry Newman et le Développement dogmatique de l'Eglise du Russe Vladimir Soloviev². Certes, ce type de convergence peut comporter des éléments fortuits ou masquer des divergences de fond qui doivent être mises au jour. Il ne faut pas oublier non plus que Newman allègue le concept de développement du dogme contre l'adogmatisme de l'Eglise protestante, et Soloviev contre le conservatisme dogmatique de l'Eglise gréco-russe. Les visées ne sont pas les mêmes. Il convient enfin de se méfier des anachronismes, et de tenir compte du fait que l'ouvrage de Soloviev (1886) est bien postérieur à celui de Newman (1845), et que les deux hommes n'appartiennent pas à la même génération (Newman naît à Londres en 1801 et meurt en 1890, il a donc 52 ans de plus que Vladimir Soloviev, qui, lui, meurt jeune en 1900).

Au moment où Soloviev compose son ouvrage, Newman est depuis longtemps une des grandes figures de la théologie catholique et une des gloires de l'Angleterre victorienne. Une chose est néanmoins certaine: si le philosophe russe a peut-être entendu le nom du cardinal anglais, tout indique qu'il il ne l'a à coup sûr pas lu ni ne connaît ses arguments. Toute influence de Newman sur Soloviev est donc à exclure.

Pour expliquer la rencontre de ces deux pensées, on pourra certes invoquer l'esprit du temps, et rappeler que les problématiques liées à l'évolution et à l'histoire (et donc au «développement») furent la marque de la pensée au XIXe siècle, que ce

soit en philosophie (Hegel, Spencer), en sciences sociales (Comte, Marx), en sciences de la nature (Darwin), que c'est au XIXe siècle que les méthodes de la critique historique furent appliquées à l'étude de l'Histoire Sainte, et que la vie politique fut au cours de ce siècle marquée par le souci de concourir au «Progrès». Au XIXe siècle, la vision du monde qui s'impose graduellement à tous est celle d'un devenir. L'idée de développement est aussi au cœur même de la pensée de Vladimir Soloviev, qui fit de la dynamique dialectique, des aspirations prophétiques (voire de l'angoisse apocalyptique) le moteur de bien des systèmes que ce grand spéculatif n'eut de cesse de concevoir. A ce titre, Soloviev est bien un enfant de son siècle. Mais cet «esprit du XIXe siècle» est bien sûr trop général pour expliquer de manière pertinente ce qu'ont de spécifique les convergences entre nos deux auteurs.

Sans doute pourrait-on leur trouver un inspirateur commun en la personne de Johann Adam Moehler (1796-1738), ce théologien catholique de Tübingen qui, dans deux de ses ouvrages, *L'Unité dans l'Eglise* ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Eglise (1825) et *La Symbolique de l'Eglise chrétienne* (1832), avait insisté sur le fait que l'Eglise, parce qu'elle est vivante et une, croît et se développe:

«Le christianisme étant considéré comme une vie divine nouvelle donnée aux hommes, et non pas comme un simple concept abstrait, inanimé, il s'ensuit qu'il est, comme toute vie, capable de développement et de croissance (...) Le principe de l'identité essentielle de la conscience chrétienne de l'Eglise aux différentes époques de son histoire n'exige nullement un état statique. L'unité intérieure vitale doit être sauvegardée, autrement ce ne serait point toujours la même Eglise chrétienne; mais la conscience de l'Eglise peut croître, et sa vie se développe toujours davantage, en se précisant, elle s'épanouit en devenant de plus en plus présente à elle-même. C'est ainsi que l'Eglise parvient à l'âge adulte; elle devient le Christ adulte. Ces formes diverses de croissance sont réellement les divers états du développement de la vie de l'Eglise. La Tradition elle-même contient ces différents germes qu'elle développe tout en sauvegardant l'essence et l'unité de la vie de l'Eglise»³.

Dans *La Russie et l'Eglise universelle*⁴, Soloviev salue «l'illustre Moehler» et «son admirable ouvrage *Die Symbolik des Christlichen Kirche*», mais il précise en note que, s'il loue cet ouvrage, c'est parce qu'il est souvent cité dans les *Praelectiones theologicae* du jésuite romain Perrone, théologien officiel de l'Eglise latine. C'est donc dire qu'il n'a pas lu Moehler, même s'il en connaît indirectement les thèses. Moehler était sans doute aussi connu de Soloviev par l'intermédiaire d'un slavophile tel qu'Alexeï Khomiakov, qui conçoit l'Eglise de façon moehlérienne comme «organisme vivant de la vérité et de l'amour», qui s'inspire lui aussi de la tradition des Pères des premiers siècles et qui donnera à son principal ouvrage, *Õãð-êâü îãíà* («L'Eglise est une»), un titre proche de celui du premier grand livre de Moehler. C'est aussi à partir de considérations qu'il tirera de travaux du théologien de Tübingen que Khomiakov élaborera la notion de *sobornost'* qui, comme on le sait,

est au cœur de sa pensée, et de tout un courant ultérieur de la pensée orthodoxe russe. Tout cela était très familier à Soloviev, qui d'ailleurs fit souvent des conceptions ecclésiastiques de Khomiakov la cible de son ironie⁵. Newman, pour sa part, avait entendu parler des travaux de Moehler, mais il ne les avait pas étudiés⁶.

Il n'avait pas non plus étudié Joseph de Maistre, dont Soloviev avait, lui, une connaissance approfondie⁷. On trouve déjà chez le célèbre ultramontain des lignes explicites sur le développement de l'Eglise, que Soloviev ne pouvait pas ignorer:

«La suprématie monarchique du Souverain Pontife n'a point été sans doute, dans son origine, ce qu'elle fut quelques siècles après: mais c'est en cela précisément qu'elle se montre divine: car tout ce qui existe légitimement et pour les siècles, existe d'abord en germe et se développe successivement»⁸. «Si l'Eglise romaine a changé certaines choses dans les formes extérieures c'est une preuve qu'elle vit; car tout ce qui vit dans l'univers change selon les circonstances en tout ce qui ne tient pas aux essences. Dieu, qui se les est réservées, a livré les formes au temps pour en disposer suivant de certaines règles. Cette variation dont je parle est même le signe indispensable de la vie, l'immobilité absolue n'appartenant qu'à la mort»⁹.

S'il y a sources communes à Soloviev et Newman sur le point du développement dogmatique de l'Eglise, ce n'est donc pas chez Moehler ou Maistre mais seulement dans la Bible, les Actes des conciles, chez les Pères et les historiens de l'Eglise qu'il faudra semble-t-il les chercher. En fait, comparé à Soloviev - esprit encyclopédique, qui avait «tout lu» dans les grandes langues de l'Europe, et bien que ses talents eussent été variés (on lui doit aussi des sermons, une très abondante correspondance, des recueils de poésies¹⁰ et deux romans), Newman avait peu lu en ce sens qu'il ne suivait pas de près la vie intellectuelle de son temps. Britannique, c'était un insulaire. Si sa culture était ample et raffinée, il n'avait pas reçu de formation philosophique particulière et ne connaissait ni Hegel ni Kant. Il appartient en outre à cette race remarquable d'esprits tendus et acérés qui, ascétiquement, ne se nourrissent que de ce qui sert leur propos et qui n'atteignent et ne convainquent si profondément leur lecteur que parce qu'ils n'ont jamais rien écrit qui ne soit authentiquement personnel (sa devise cardinalice ne sera-t-elle pas *Cor a cor loquitur*¹¹?), et dont toute la pensée est poursuite tenace et exacte - et chez Newman, d'une éloquence saisissante qui fit de lui un des grands prosateurs victoriens - d'un réel issu des intuitions les plus secrètes de l'être et de la jeunesse. Celà, tout lecteur des Sermons universitaires, de l'Apologia pro vita sua ou de l'Essai sur le développement ne peut qu'en être frappé. Newman avait bien sûr lu: ce fellow d'Oxford connaissait bien L'Histoire de la Civilisation en Europe de François Guizot (1828), il était nourri d'antiquités classiques, des historiens de l'Eglise (y compris de «l'incroyant Gibbon»¹²) et des Pères (notamment d'Athanase, de Chrysostome et des Cappadociens) mais, en ce qui concerne le développement dogmatique (concept théologique dont il allait définitivement asseoir les bases dans la théologie), sa pensée ne fit pas autre chose que s'attacher à épouser au plus près ses aspirations spirituelles, ses exigences de

rigueur intellectuelle et ses interrogations quant à sa vocation, suivant un mode d'argumentation qui, pour être strictement logique, n'est cependant ni déductif ni dialectique mais suit plutôt un modèle pour ainsi dire «en spirale»¹³.

Né dans un protestantisme strict à coloration puritaine et antipapiste¹⁴, Newman en arriva, en étudiant les premiers siècles du christianisme, à la conviction qu'il y avait bel et bien eu dès les débuts de l'Eglise un épiscopat au sens où l'entendent les temps modernes et que les dogmes avaient eu dès le premier temps une importance centrale. Petit à petit se dégagait alors l'idée, qu'il devait longtemps défendre, que l'Eglise anglicane à laquelle il appartenait et où il avait reçu les ordres (en 1824) représentait une *via media*, un chemin de crête entre les deux erreurs qu'étaient le protestantisme et le catholicisme, ou «romanisme». Or avec le temps il lui apparut que non seulement le protestantisme n'avait rien à voir avec le christianisme de l'histoire, mais que l'Eglise d'Angleterre était au XIXe siècle ce que les semi-ariens étaient au IVe siècle. Elle était donc dans l'erreur. Seule, sur ce plan, l'Eglise romaine avait toujours conservé les marques de l'orthodoxie. Mais en quoi pouvait-on dire qu'elle était la même au XIXe siècle qu'au IVe? Pour résoudre ce problème, Newman s'appuya en particulier sur l'ouvrage de l'évêque anglican Joseph Butler intitulé *Analogie de la religion naturelle et révélée avec la constitution et le cours de la nature* (1736), où est exposée l'idée d'une analogie entre le monde des idées et le monde des vivants, avec les logiques de corruption et de développement qu'elle suppose. Ce sera la principale «source» méthodologique d'inspiration pour Newman - source bien anglaise, on le voit, et où Soloviev ne puisa pas.

C'est surtout le slavophile Iouri Samarine (1819-1876) qui avait mis Soloviev sur la voie du concept de développement dogmatique. Samarine, comme Khomiakov, avait lu Moehler et soutenait (dans deux lettres de jeunesse écrites en 1841 et 1842 et jointes ensuite à ses Œuvres complètes) que, si le développement ne touchait pas à ce qui est divin dans l'Eglise, il touchait en revanche à ce qui y est humain, la Tradition n'étant pas autre chose que l'aboutissement du développement de la compréhension que l'homme a de la vérité révélée. C'est dans les *Fondements spirituels de la vie* (1884)¹⁵ que Soloviev aborde pour la première fois de façon explicite la question du développement dogmatique:

«L'Eglise entière reposait donc dès les débuts sur un fondement suffisant; mais il serait étrange d'exiger que rien ne fût construit sur ce fondement. De même que la structure hiérarchique d'une petite communauté formée de quelques centaines ou milliers d'hommes habitant une même ville ne put rester inchangée quand l'Eglise eut rassemblé des millions d'hommes et se fut répandue dans tout l'univers¹⁶, de même que cette structure dut tout naturellement, à partir d'un même principe, être développée et prendre des formes plus complexes, de même la conscience chrétienne et la confession de la vraie foi ne pouvait, tout solide et stricte qu'elle fût dans la communauté primitive, avoir une expression parfaite dans cette communauté uniquement formée de juifs et, pour l'essentiel, de juifs sans instruction. Elle ne

pouvait et ne devait conserver ces mêmes expressions ou formules primitives quand furent ensuite entrés dans l'Eglise des gens qui disposaient du savoir gréco-romain dans toute sa richesse. La vérité chrétienne, tout en conservant inchangés son fond et son essence, dut se développer en un système plus complexe de concepts et s'exprimer par des définitions plus exactes et précises»¹⁷.

Soloviev reprendra ces considérations de façon plus approfondie l'année suivante dans un article de la Revue orthodoxe¹⁸, qui obtiendra un tel succès (en partie, de scandale) que l'étude sera publiée de nouveau, cette fois sous la forme d'une brochure de 85 pages¹⁹. C'est peu par rapport aux 530 pages de l'Essay de Newman qui, n'étant pas de nature polémique, peut se permettre d'être plus complexe et d'embrasser un champ plus vaste. Ainsi, Newman étend son enquête au-delà de l'époque des premiers conciles et s'appuie sur des théologiens post-tridentins comme Suarez ou Bellarmin, ou encore sur saint Ignace de Loyola. Il étudie aussi sous l'angle du «développement» des points que Soloviev n'aborde pas: purgatoire, présence réelle, baptême des enfants, culte des anges et des saints, péché originel, etc. Ajoutons cependant que Soloviev, comme on le verra, traite également de la question du développement dogmatique dans d'autres de ses ouvrages. Il est certain, enfin, que ce thème est plus central dans la pensée de Newman que dans celle de Soloviev, où il apparaît surtout comme un des arguments du propos général de son œuvre philosophique, historique et théologique et de son projet de «théocratie».

On a souvent remarqué qu'il y avait, entre l'école slavophile de Moscou et le «Mouvement d'Oxford» (ce vaste mouvement lancé par des clergymen d'Oxford dans les années 1830 pour revivifier l'Eglise anglicane en la déprotestantisant et en prônant un retour au Prayer Book du XVIIe siècle, et dont Newman fut un des principaux inspirateurs et chefs de file), de nombreux points communs, et qu'on pouvait y voir de part et d'autre l'effort de penseurs appartenant à des Eglises nationales pour reconsidérer les fondements de celles-ci à partir de la tradition patristique et pour les dégager de la tutelle de l'Etat (érastianisme). Le père jésuite Ivan Gagarine qualifiera même le slavophilisme de «puseyisme moscovite»²⁰. Avec Soloviev, c'est cependant contre le slavophilisme (en tout cas, le slavophilisme dit «de deuxième génération» qui, sous l'empereur Alexandre III était devenue doctrine d'Etat) qu'est mis en avant le concept de développement dogmatique découvert chez le slavophile Samarine. Face à une Eglise russe qui lui paraît, dans son immobilisme, menacée de pétrification, Soloviev dresse la réalité d'une vie organique qui, dès le départ, a marqué l'Eglise et qu'elle doit conserver pour rester ce qu'elle est par essence et devenir ce qu'elle est appelée à être par vocation.

Soloviev envisageait de faire de son essai sur le développement la première partie du grand ouvrage qu'il projetait sur le thème «Histoire et avenir de la théocratie». Le livre publié à Zagreb en 1887 sous ce titre n'en représente que la deuxième partie²¹. Devaient ensuite venir trois parties, qui finalement seront publiées séparément à Paris en 1889, et en français, sous le titre La Russie et

l'Eglise universelle²². Même si l'étude de Soloviev sur le développement dogmatique peut parfaitement être lue isolément de l'ensemble où elle devait s'insérer (et où, nous l'avons vu, elle portait un autre titre: Examen des principaux préjugés qui s'opposent à la cause théocratique en Russie, avec un premier chapitre à tonalité fortement polémique), il est bon de conserver à l'esprit le vaste édifice - aux visées à la fois apologétiques et prophétiques - où elle se situait initialement.

C'est en réponse à un article d'un certain T. Stoïanov - qui, dans la revue Foi et raison («*Àâðà è ðàçóì*»), avait soutenu que la réconciliation avec le catholicisme était impossible du fait que les Latins acceptaient la théorie du développement dogmatique - que Soloviev aborde spécifiquement ce point, et sa réfutation des vues de Stoïanov constituera l'essentiel de son Développement dogmatique de l'Eglise. Soloviev relève d'abord qu'il est sot d'opposer absolument développement et conservation:

«C'est une chose de conserver un coffre, c'est autre chose de conserver son âme de l'emprise des tentations, autre chose encore de conserver la vérité dans le combat contre les erreurs. En conservant notre âme de l'emprise du mal, nous développons nos forces morales; pour conserver la vérité contre une fausse façon de la comprendre, nous devons développer son sens authentique»²³.

Il note ensuite:

«S'il n'y avait pas eu de progrès dogmatique, dit-il, si par exemple la vérité de la consubstantialité du Fils et du Père avait été exactement et définitivement exprimée dans la claire conscience et la doctrine de toute l'Eglise comme l'affirme M. Stoïanov, alors quelle aurait été la nécessité d'une définition nicéenne? Si la vérité de la consubstantialité avait été dès le début indiscutée et tenue communément comme obligatoire, comment-se fait-il qu'un si grand nombre d'évêques ont pu se montrer semi-ariens?»²⁴

A suivre ce raisonnement, on en arrive à des absurdités:

On ne saurait «... affirmer que toutes les positions dogmatiques sans exception, qu'elles aient été prises à un moment ou à un autre par l'Eglise orthodoxe, étaient renfermées de façon claire et définitive dans l'immuable et intangible 'catalogue de dogmes' remontant aux Apôtres. Comment expliquer alors cette bizarrerie que ce catalogue dogmatique soit mieux connu à Kharkov²⁵ aujourd'hui qu'à Antioche ou Alexandrie au Ve siècle, et que M. Stoïanov et les autres auteurs cités par lui de la revue chrétienne Union chrétienne²⁶ sachent plus fermement le nombre et la signification des dogmes apostoliques que le bienheureux Théodoret, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Grégoire le Grand, sans même parler de Justin le Philosophe ou de saint Denis l'Aréopagite?»²⁷.

Qu'on l'appelle par ce nom ou par un autre, il faut par conséquent accepter le concept de développement dogmatique:

«Si donc quelqu'un n'aime pas la doctrine du développement dogmatique, qu'il parle d'une découverte sous divers angles des vérités chrétiennes dans les définitions dogmatiques de l'Eglise universelle; si l'on n'aime pas les termes

étrangers de «dogma explicitum» et «dogma implicitum», laissons-les aux théologiens latins, mais n'allons pas rejeter pour autant une différence historique incontestable entre des dogmes qui ont été explicités et définis par toute l'Eglise et des dogmes qui n'ont pas reçu de l'Eglise l'explicitation d'une définition»²⁸.

Suivent alors des illustrations historiques du concept de développement dogmatique. Soloviev rappelle que le seul dogme que l'Eglise à ses débuts ait imposé à ses fidèles est celui de l'Incarnation: «Dans cet unique dogme sont déjà incluses toutes les vérités et les définitions dogmatiques qui, par la suite, se sont peu à peu éclairées dans la conscience de l'Eglise, pour devenir partie indiscutable de son enseignement dogmatique»²⁹. Newman verra lui aussi dans le dogme de l'Incarnation l'origine de tout le développement ultérieur³⁰. Ce «premier dogme de la divino-humanité», dit Soloviev, marquait l'union de Dieu avec Sa créature, qui avait été attendue par les païens, promise au peuple de Dieu et qui désormais était un événement³¹. L'Incarnation - ou divino-humanité réalisée - est bien au centre de toute l'histoire humaine³².

En ce qui concerne la doctrine de la résurrection générale des morts (c'est-à-dire de tous les défunts, pas seulement des saints), Soloviev signale que Saint Paul admettait qu'elle pût être l'objet de discussions à Corinthe. Ce qui est un article de foi pour tout chrétien était donc, au 1^{er} siècle, un point discuté parmi les fidèles. A la fin de ce même siècle, la Didachè, «ce vénérable monument de la doctrine de foi de l'Eglise» affirme encore que tous ne sont pas appelés à ressusciter³³. C'est ensuite seulement que le dogme de la résurrection générale se dégagera et que la formule «expecto resurrectionem mortuorum» sera ajoutée au Credo. Autre exemple de «flou» doctrinal invoqué par Soloviev: tout zélé qu'il fût à défendre la dignité de l'Esprit Saint, Grégoire de Nazianze, au IV^e siècle, admettait encore dans la communion de l'Eglise des gens qui étaient dans l'erreur concernant la Troisième personne de la Trinité «dés lors qu'ils pensaient de façon correcte au sujet de la Deuxième personne»³⁴. Ce qui est intéressant pour le propos de Soloviev, c'est que saint Grégoire justifiait cette indulgence en termes qui annoncent déjà (pour des motifs de charité) la thèse du dévoilement progressif de l'implicite en explicite. Saint Grégoire s'exprime ainsi:

«Il n'était pas sans danger, lorsque l'on ne confessait pas encore la divinité du Père, de proclamer clairement le Fils, et lorsqu'on ne reconnaissait pas le Fils (je vais m'exprimer un peu hardiment) de nous surcharger par la proclamation de l'Esprit-Saint et de nous exposer au danger de perdre nos dernière forces, comme il arrive aux gens qui sont surchargés par une nourriture prise sans mesure ou à ceux qui contemplent le soleil avec une vue encore trop faible. Il convenait donc que la lumière de la Trinité brille aux yeux de ceux qui sont éclairés par des additions progressives, par des ascensions, comme le dit David (Ps. 83, 6), par des avancées et des progrès 'de gloire en gloire'»³⁵.

Pendant la période anté-nicéenne, rappelle en outre Soloviev, Justin le Philosophe n'avait qu'une conception incomplète et imprécise de la Trinité. Or c'était un théologien (puisque c'est le sens que le mot «philosophe» avait dans ce contexte) et il fut, malgré

ses erreurs, porté sur les autels. Soloviev expose ensuite les controverses autour des crises monophysite, nestorienne, monothélite et iconoclaste, ainsi que les difficultés liées dans chaque cas à la définition du dogme, montrant que la formulation orthodoxe qui finit par prévaloir ne fut pas d'emblée évidente pour tous, ni même pour de saints docteurs. C'est ainsi que les dogmes de l'unité hypostatique (contre l'hérésie nestorienne) et des deux natures du Christ (contre l'hérésie monophysite) n'acquirent leur fermeté et leur netteté qu'une fois définis par des conciles œcuméniques, c'est-à-dire, respectivement, à Ephèse (431) et à Chalcédoine (451). Si ces dogmes avaient été dès les premiers temps clairs et incontestables pour tous les orthodoxes, le bienheureux Théodoret de Cyr n'aurait pu défendre Nestorius ni saint Cyrille d'Alexandrie utiliser l'expression unique nature dans les cas où l'orthodoxie exige que l'on parle de deux natures³⁶.

Newman allègue lui aussi des exemples «d'erreurs» et de discordes des Pères, et pas des moindres:

«Les six grands évêques et saints de l'Eglise anté-nicéenne sont saint Irénée, saint Hippolyte, saint Cyprien, saint Grégoire le Thaumaturge, saint Denys d'Alexandrie et saint Méthode. Parmi eux, saint Denys est accusé par saint Basile d'avoir semé les premiers germes de l'arianisme, et ce même savant Père reconnaît que saint Grégoire a utilisé concernant notre Seigneur un langage qui ne peut se défendre que si l'on admet chez l'auteur l'intention de se mettre à la portée de ses lecteurs. Saint Hippolyte s'exprime comme s'il ne savait rien de la génération éternelle de notre Seigneur ; saint Méthode parle improprement, c'est le moins que l'on puisse dire, de l'Incarnation. Quant à saint Cyprien, il ne traite pas du tout de théologie. Telles sont les lacunes de la doctrine de ces véritables saints qui, en leur temps, furent les témoins fidèles du Fils éternel»³⁷.

En fait, pour Newman, à aucun moment la doctrine n'a cessé de croître:

«Si nous tournons notre attention vers les débuts de l'enseignement apostolique après l'Ascension, nous nous trouvons dans l'impossibilité de déterminer un point historique où la doctrine cessa de croître et où la règle de la foi fut établie une fois pour toutes. Ce ne fut pas le jour de la Pentecôte, car saint Pierre avait encore à apprendre, à Joppé, qu'il devait baptiser Corneille, ni à Joppé et Césarée car saint Paul avait encore à écrire ses épîtres, ni à la mort du dernier apôtre, car saint Ignace avait encore à définir la doctrine de l'épiscopat, ni pour de nombreuses années encore car le canon du Nouveau Testament restait à déterminer. Pas dans le Credo, qui n'est pas une collection de définitions mais le résumé de certains *credenda*, résumé du reste incomplet et, comme le Pater ou le Décalogue, simple échantillon de vérités divines, en particulier des plus élémentaires»³⁸.

Il n'est donc pas question, pour Newman, de revenir à une Eglise qui serait plus «pure» au motif qu'elle serait plus ancienne:

On dit quelquefois, il est vrai, que le fleuve est plus limpide près de sa source. L'image est belle, mais elle ne s'applique pas à l'histoire d'une philosophie ou d'une croyance; celle-ci devient au contraire plus égale, plus pure, plus forte, quand elle

s'est creusé un lit profond, large et plein. Elle jaillit nécessairement au sein d'un certain état de choses, et pour un temps elle garde un goût de terroir. Son élément vital a besoin de se dégager de ce qui est étranger et temporaire et elle lutte pour s'en délivrer avec des efforts de plus en plus vigoureux et plus gonflés d'espoir à mesure que s'écoulaient les années. Ses commencements ne permettent pas de mesurer ce dont elle est capable, ni de prévoir son but. Au début, personne ne sait ce qu'elle est, ni ce qu'elle vaut. Elle reste peut-être pour un temps au repos; elle étire, pour ainsi dire, ses membres, elle sonde le terrain sous ses pas, elle tâte son chemin. De temps à autre, elle fait des essais qui tournent court, et qu'elle abandonne en conséquence. Elle semble se demander quel chemin prendre, elle hésite, et à la longue s'engage dans une direction définie. Tôt ou tard elle entre en territoire étranger; les points de controverse se posent autrement; des partis se forment et meurent autour d'elle; de nouvelles relations font naître des espoirs et des dangers, et les anciens principes se représentent sous de nouvelles formes. Elle change avec eux afin de rester fidèle à elle-même. Dans le monde d'en haut il en va autrement, mais ici-bas, vivre c'est changer; être parfait, c'est avoir changé souvent»³⁹.

Contrairement à ce qu'affirment les protestants, l'Eglise ne peut s'appuyer sur la seule autorité de l'Écriture car celle-ci est, par sa structure, «non systématique et variée, avec un style si figuratif et indirect que nul ne saurait présumer à première vue de ce qui s'y trouve et ne s'y trouve pas»⁴⁰. Ce développement probable et cette incertitude d'interprétation sont, selon Newman, des arguments en faveur de la nécessité d'une autorité infaillible – apôtre, pape, Eglise ou évêque – habilitée à «décider de ce qui est vague et à assurer de ce qui est empirique, à ratifier les étapes successives d'un processus si complexe et à garantir la validité des inférences qui doivent être tirées des prémisses de recherches plus éloignées». ⁴¹ Cette autorité, ce magistère, la Tradition montre que c'est Rome – et Rome seule – qui est appelée à l'exercer:

«Si l'ensemble de la chrétienté ne doit former qu'un seul royaume, il lui faut une seule tête; telle est au moins l'expérience de dix-huit siècles. A mesure que l'Eglise prenait forme, le pouvoir du pape s'est développé; et partout où le pape a été rejeté, la conséquence en a été la décadence et la division. On ne connaît pas d'autre moyen de préserver le Sacramentum Unitatis qu'un centre d'unité»⁴².

C'est Rome par exemple qui, au Concile de Chalcédoine, imposera des vérités de foi «nouvelles», contre le monophysisme en dépit de l'avis de nombreux évêques:

«Quelle est donc, pour l'histoire, la signification du concile de Chalcédoine? La voici: il s'agissait d'une formule que le symbole de foi ne contenait pas; les Pères ne portaient pas sur elle un témoignage unanime; quelques saints éminents paraissaient l'avoir rejetée en termes formels; l'Orient tout entier avait refusé d'en faire un article de foi, non pas une fois, mais deux, patriarche après patriarche, métropolitain après métropolitain; la première fois par la bouche de cent, la seconde par celle de plus de six cents de ses évêques; et il l'avait repoussée pour la raison expresse qu'elle était une addition au Credo. Or cette doctrine fut imposée au concile; on ne la présentait pas

sans doute comme une addition, mais d'autre part on ne demandait pas non plus une simple adhésion; on demandait qu'elle fût acceptée comme définition de foi sous la sanction de l'anathème. Et elle fut imposée par la fermeté du pape d'alors, agissant par le truchement de ses légats et avec l'appui du pouvoir civil»⁴³.

Soloviev adhère évidemment lui aussi à ce principe d'autorité: «Nous affirmons (sur la base de l'histoire et de la raison) que la question de l'hérésie surgie dans le champ de l'Eglise ne peut être résolue d'une manière obligatoire pour tous les croyants que par un jugement et verdict spécial et authentique de l'Eglise universelle elle-même, et nullement d'après les opinions et impressions de ses membres, si nombreux qu'ils puissent être»⁴⁴. Et, dans La Russie et l'Eglise universelle:

«Partout et toujours quand Pierre ne parle pas ce ne sont que les opinions humaines qui élèvent la voix, - et les apôtres se taisent. Mais Jésus-Christ n'a approuvé ni les sentiments vagues et discordants de la foule ni le silence de ses élus : c'est la parole ferme, décisive et autoritaire de Simon bar Jonâ qu'Il a ratifiée. N'est-il pas évident que cette parole qui a satisfait le Seigneur n'avait besoin d'aucune confirmation humaine. Qu'elle retenait toute sa valeur? Etiam sine consensu Ecclesiae⁴⁵. Ce n'est pas au moyen d'une délibération collective, c'est avec l'assistance immédiate du Père céleste (comme Jésus-Christ Lui-même l'a attesté) que Pierre a formulé le dogme fondamental de notre religion⁴⁶; et sa parole a déterminé la foi des chrétiens par sa propre force et non par le consentement des autres - ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae»⁴⁷.

Tant chez les Latins que chez les Grecs, le mot «dogme» est rare à l'époque patristique, en tout cas au sens où l'entendent les modernes. Seul saint Vincent de Lérins (Ve siècle), dans son *Commonitorium*, lui confère une position théologique centrale, dans le sens «d'enseignement propre à l'Eglise». Le critère du dogme est, selon lui, «ce qui a été cru partout, toujours et par tous» (*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*). Vu leur orientation patristique et la question qu'ils traitaient l'un et l'autre, il était inévitable que Newman comme Soloviev abordent la question du canon de Vincent de Lérins.

Répondant à son interlocuteur, M. Stoïanov, qui entend faire du *Commonitorium* une ancre de salut, Soloviev fait valoir que ce canon n'avait déjà guère d'utilité en son temps comme gage d'orthodoxie «car même alors les discussions dogmatiques ne se résolvaient pas si facilement».

Et Soloviev de poursuivre:

«A notre époque, devant le démembrement actuel de la dogmatique orthodoxe et devant les succès incontestables de la critique historique, utiliser cet aphorisme comme critère d'orthodoxie dans les questions spécifiquement dogmatiques n'est possible que si d'avance nous mettons hors de compte tous les temps, tous les lieux et toutes les personnes qui pensent ou ont pensé autrement que nous. Mais dans ce cas il serait plus franc de recourir à un autre aphorisme latin: «Sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas»⁴⁸. Ce serait mieux que de réduire l'assertion de Vincent

de Lérins à une tautologie vide et inutile qui proclame que nos coreligionnaires ont toujours et partout pensé comme nous»⁴⁹.

Newman, lui, reviendra également à plusieurs reprises sur les difficultés que présente la formule de Vincent de Lérins. Selon lui, elle contient certes une «vérité majestueuse», mais la difficulté est de l'appliquer aux cas concrets. Dans bien des circonstances, la solution qu'elle offre est aussi difficile que le problème de départ. En ce qui concerne le critère «ab omnibus», par exemple, Newman s'interrogera: l'histoire de l'Eglise ne montre-t-elle pas que l'erreur fut souvent du côté du grand nombre? Le Concile d'Antioche ne repoussa-t-il pas la formule *homousios* (qui fut ensuite reconnue orthodoxe contre Arius)? Athanase ne fut-il pas presque seul au moment de la crise arienne, et le pape Léon lors de la crise monophysite? De plus, selon Newman, le canon de Vincent de Lérins est inapplicable pour déterminer la canonicité des livres qui composent les Ecritures. Ainsi de l'épître de saint Jacques, de l'épître aux Hébreux ou de l'Apocalypse, qui ne furent pas reçues généralement dans l'Eglise avant le IV^e siècle. (elle n'étaient donc ni *semper*, ni *ubique*, ni *ab omnibus*)⁵⁰.

Il est significatif que, dans les documents du Premier concile du Vatican (1871) portant sur l'infaillibilité pontificale, il est fait référence au *Commonitorium*. Ce canon ne pouvait en effet manquer d'être discuté à l'heure où était défini un «nouveau» dogme. Soloviev (qui reconnaissait sans difficulté l'infaillibilité du pape⁵¹) était bien sûr au fait des débats qui entourèrent la promulgation de ce dogme⁵² (ne serait-ce que parce que son ami l'évêque croate Strossmayer s'y était énergiquement opposé). Les discussions qui avaient eu lieu dans les années 1860-1870 sur l'interprétation de ce «développement dogmatique nouveau» ne manquèrent certainement pas par la suite d'alimenter sa réflexion et d'éveiller sa curiosité sur le concept même. Ainsi, Soloviev peut être dit redevable à Newman (quoique de façon très indirecte), puisque l'illustre Anglais avait, sur le plan théorique, d'avance balisé et préparé le terrain.

L'approche que Newman a du développement n'est pas essentiellement chronologique comme elle l'est chez Soloviev qui, après un bref exposé théorique de la «thèse» du développement (Chap. VIII) traite surtout la question en historien, «rappelant à grands traits toute l'histoire des dogmes chrétiens depuis les temps apostoliques jusqu'à la division des Eglises»⁵³. Certes, Newman suit la marche des idées dogmatiques dans le temps:

«Tout esprit impartial admettra que c'est une histoire impressionnante, lorsqu'on suit la controverse suscitée par chaque dogme depuis les égarements du début jusqu'au terme exact et précis. Qu'il est profondément intéressant de voir une grande idée s'emparer de millions d'esprits par sa force vivante, repousser tout contrôle ou toute entrave; une idée «pareille à un feu dévorant» comme dit le Prophète, «enfermée dans leurs os», jusqu'à ce qu'ils soient «fatigués de la contenir sans le pouvoir»; une idée qui poursuit sa croissance en eux pendant de longues années, parfois de génération en génération: en sorte, peut-on dire, que la doctrine se sert des chrétiens plutôt qu'ils ne se servent d'elle. Qu'il est prodigieux de voir tous les efforts, les hésitations, les délais, les interruptions, - de

constater tous les mouvements contraires et les retours en arrière, mais en même temps les progrès, la marche sûre et précise de l'idée, son évolution jusqu'à la perfection dernière, jusqu'à la vérité totale, «suspendue en son centre en parfait équilibre», coordonnée dans toutes ses parties, une, absolue, intégrale, indissoluble – jusqu'à la fin des temps!(...) Et tout ce monde de la pensée chrétienne n'est que l'expansion de quelques mots prononcés, par hasard dirait-on, par des pêcheurs de Galilée»⁵⁴.

Mais son argumentation repose au préalable sur une théorie de la preuve et sur un cadre logique et normatif-typologique complexe qui est étranger à Soloviev. L'Essay est en effet organisé autour de sept «tests» ou «notes» qui permettent de distinguer un développement authentique d'une corruption⁵⁵. C'est à la lumière de ces tests que Newman montrera comment l'Eglise a connu les développements qui ont marqué sa vie et a rejeté les corruptions qui auraient signifié sa mort. Soloviev, lui, ne reconnaît pas d'autres critères formels d'un développement authentique que le «sens du Christ» et le «sens commun»⁵⁶. Il est toutefois évident, à le lire, que, pour lui comme pour Newman, le développement n'est pas le progrès, en ce sens qu'il exclut tout abandon du passé ou rupture avec celui-ci.

L'étude du «développement dogmatique» sera décisive dans le cheminement de l'un et l'autre de nos auteurs vers le catholicisme. Soloviev aura préalablement distingué la «papauté» de sa corruption, le «papisme»⁵⁷. Newman et Soloviev concluront l'un et l'autre d'une part à la nécessaire universalité de l'Eglise (qui ne saurait être «anglicane» ou «russe», c'est-à-dire nationale) et d'autre part, ce qui en découle, à la primauté effective du Siège romain. En dehors de la valeur réelle des preuves (historiques, formelles, théologiques) qui les ont conduits sur cette voie, il est certain que le fait même d'admettre comme objet d'étude le développement du dogme et d'en accepter la validité devait amener l'Anglais à s'éloigner du protestantisme (lequel voit plutôt dans le dogme un concept non fondamental – en même temps que contraire au principe du «private judgement» – car extrinsèque à l'autorité de l'Ecriture et à la foi justifiante), et le Russe à s'éloigner de l'orthodoxie gréco-russe (laquelle récuse l'idée de développement et considère les dogmes définis par les sept premiers conciles œcuméniques comme non susceptibles d'explicitations aboutissant elles-mêmes à des formulations dogmatiques nouvelles).

L'Essay marque un tournant radical dans la vie de Newman. Il a 44 ans. Il va quitter l'Eglise anglicane, le monde d'Oxford qu'il a tant aimé et, confiera-t-il à un ami en mars 1845: «Je vais vers ceux que je ne connais pas et dont j'attends fort peu. Je fais de moi un réprouvé»⁵⁸. De même que les amitiés et les raffinements d'Oxford ne l'ont pas retenu dans l'Eglise anglicane, de même tout ce que le monde catholique britannique (où l'élément populaire irlandais tient une grande place) a d'étranger pour lui ne l'empêche pas de rejoindre Rome. Son choix est fait. Il ne le regrettera jamais, et l'Essay se termine sur les paroles du Vieillard Syméon de l'Evangile: «Nunc dimittis servum tuum, Domine, secundum verbum tuum in pace: qui viderunt oculi mei salutare tuum»⁵⁹. Il sera ordonné prêtre deux ans après (1847) et rejoindra la

confrérie de l'Oratoire. Bien que sa réputation fût considérable en Angleterre (ou peut-être pour cette raison), il ne fut pas accueilli par les catholiques avec une bienveillance unanime. On le soupçonna d'être devenu catholique pour des raisons étrangères au catholicisme. Pie IX se méfia toujours de Newman le théologien pour son attachement insuffisant à la tradition scolastique. Il fallut attendre Léon XIII pour que le génie théologique de Newman fût reconnu. Un des premiers actes du pontificat de Léon XIII fut en effet de donner le chapeau de cardinal au vieil oratorien anglais (1879). Comme on le sait, le pape Benoît XVI vient de confirmer d'un sceau définitif l'orthodoxie de la pensée de Newman en le proclamant solennellement bienheureux (Birmingham, 9 septembre 2010).

L'attachement de Soloviev au catholicisme lui valut à lui aussi bien des désagréments. D'une part, bien des milieux catholiques lui reprochaient de ne pas avoir abjuré formellement l'orthodoxie gréco-russe. D'autre part, il fut l'objet de menaces de la part des autorités de son pays. C'est ainsi que, lorsqu'il séjournait à Paris, un de ses parents, le sénateur V.P. Bezobrazov, lui avait fait part des propos peu rassurants qu'avait tenus à son égard le grand duc Serge⁶⁰.

Il semble toutefois hasardeux de qualifier Soloviev de «Newman russe»⁶¹. Si en effet Soloviev conclut bien, comme Newman, à la réalité de la suprématie et de l'infaillibilité romaine à travers toute l'histoire de l'Eglise (sur ce point particulier, non pas tant dans son étude sur le Développement du dogme que dans le prolongement qu'en constitue La Russie et l'Eglise universelle); si, comme Newman, il fut persuadé que l'Eglise ne pouvait être à la fois une et nationale, s'il fit effectivement profession de foi catholique⁶² (et, bien plus tard - en 1896, à 43 ans - communia dans l'Eglise catholique), il n'apparaît pas qu'il ait jamais, comme Newman, définitivement quitté l'Eglise de son baptême. On ne sait s'il aurait reçu les derniers sacrements dans l'Eglise orthodoxe si la Providence avait voulu qu'un prêtre catholique fût proche lorsque cet éternel errant était sur le point de rendre l'âme, mais c'est un fait que c'est bien un prêtre orthodoxe qui lui conféra l'ultime viatique. Il n'est pas sans importance non plus de rappeler à ce propos le titre complet de l'ouvrage de Soloviev que nous étudions: Le Développement dogmatique de l'Eglise en liaison avec la question de la réunion des Eglises⁶³. Le chapitre premier s'intitule «La réunion des Eglises est possible et nécessaire», le chapitre II «Ou bien l'union des Eglises ou bien l'indifférence religieuse» et le chapitre final (XXIV) «Possibilité et nécessité de l'union des Eglises». Pour Soloviev, il s'agit donc moins de déterminer laquelle est véritablement l'Eglise et de la rejoindre en quittant l'autre que de s'unir à l'Eglise romaine en ramenant sous la houlette de Pierre des orthodoxes qui, pour toutes sortes de mauvais prétextes historiques et politiques, tiennent à se croire en dehors de l'Eglise universelle.

C'est pour cette raison aussi qu'il consacre le commencement de son ouvrage à administrer la preuve que les catholiques latins ne sont pas hérétiques pour avoir, au VIIIe siècle, apporté un «développement» en ajoutant au Symbole de Nicée-Constantinople, à propos de la procession du Saint-Esprit, la formule «et du Fils»

(qui ex Patre filioque procedit). C'est là, on le sait, un des principaux arguments invoqués en Russie contre les «Latins». Pour Soloviev, il s'agit d'une «fausse querelle» parce qu'aucun concile œcuménique n'a condamné cette formule comme hérétique et que l'Eglise d'Espagne qui l'a introduite au VI^e siècle n'a à aucun moment voulu opposer son opinion à celle de l'Eglise universelle (au contraire, en précisant que l'Esprit procède du Père et du Fils, elle s'opposait aux progrès de l'arianisme qui, à cette époque, la menaçait). Soloviev reproche également aux orthodoxes de son temps de se faire une fausse idée de l'intangibilité du credo de Constantinople proclamée aux conciles d'Ephèse et de Chalcedoine, car l'argument d'intangibilité n'a jamais été utilisé lors des premiers débats sur le Filioque. Bref, les arguments invoqués en Russie contre l'Eglise catholique en général et le Filioque en particulier ne reposent sur aucune autorité:

«Je dis: 'Que l'on me montre cet acte de l'Eglise universelle par lequel le catholicisme est condamné comme hérésie!' Et l'on me répond: 'Compte tenu de tel point ou de tel autre, il convient de reconnaître que le catholicisme constitue une hérésie en opposition avec les conceptions de l'Eglise tenues par les écrivains russes bien connus de l'école slavophile.' Malgré tout le respect que je dois à ces écrivains, je ne puis les considérer comme l'Eglise universelle et je n'accepte pas leurs conceptions sur l'Eglise comme dogme universel»⁶⁴.

Aux yeux de Soloviev, la réunion des slaves orthodoxes avec l'Eglise universelle devait être, pour eux, signe de leur entrée véritable dans l'Histoire et marche vers la véritable théocratie voulue par le Christ, car elle rendait ultimement possible la réconciliation du Sacerdoce (le Siège romain) et de l'Empire (en l'occurrence, l'empire russe). La suite de la «Profession de foi catholique» de Soloviev est explicite à ce sujet:

«Esprit immortel du bienheureux apôtre, ministre invisible du Seigneur dans le gouvernement de son Eglise visible, tu sais qu'elle a besoin d'un corps terrestre pour se manifester. Deux fois déjà tu lui as donné un corps social: dans le monde gréco-romain d'abord et puis dans le monde germano-romain, - tu lui as soumis l'empire de Constantin et l'empire de Charlemagne. Après ces deux incarnations provisoires elle attend sa troisième et dernière incarnation. Tout un monde plein de forces et de désirs, mais sans conscience claire de sa destinée, frappe à la porte de l'histoire universelle. Quelle est votre parole, peuples de la parole? Votre masse ne le sait pas encore, mais des voix puissantes sorties de votre milieu l'ont révélé déjà. Il y a deux siècles, un prêtre croate l'a prophétiquement annoncé, et de nos jours un évêque de la même nation l'a proclamé maintes fois avec une éloquence admirable. Ce qui a été dit par les représentants des Slaves occidentaux, le grand Krizanic et le grand Strossmayer, n'avait besoin que d'un simple amen de la part des Slaves orientaux. Cet amen, je viens de le dire au nom de cent millions de chrétiens russes, avec fermeté et pleine confiance qu'ils ne me désavoueront pas. Votre parole, ô peuples de la parole, c'est la théocratie libre et universelle, la vraie solidarité de toutes les nations et de toutes les classes, le

christianisme pratiqué dans la vie publique, la politique christianisée; c'est la liberté pour tous les opprimés, la protection pour tous les faibles, - c'est la justice sociale et la bonne paix chrétienne. Ouvre-leur donc, porte-clef du Christ, et que la porte de l'histoire soit pour eux et pour le monde entier la porte du Royaume de Dieu»⁶⁵.

On le voit, l'union avec l'Eglise romaine, voulue par Soloviev contre les slavophiles, était en même temps réalisation de la vision slavophile de l'Histoire, puisque c'est par le peuple russe que s'instaurait la théocratie universelle.

Cette réunion des Eglises sous la houlette du pontife romain était d'ailleurs, dans la conception de Soloviev, non pas «mécanique» mais de type quasi chimique, c'est-à-dire qu'elle devait aboutir selon lui à un corps différent de la somme des deux éléments de départ⁶⁶, comme l'eau est différente des deux gaz, l'hydrogène et l'oxygène, qui la composent. D'où la troisième partie de la Russie et l'Eglise universelle, avec son Eglise sophianique et sa sophiologie ecclésiale, qui donna tant de craintes à ses amis les jésuites russes de Paris⁶⁷. On peut penser que, telle qu'elle était présentée, cette vision insolite aurait laissé dubitatif le vieux cardinal anglais dans sa retraite de Birmingham.

Les différences de vues et de visées entre Newman et Soloviev sont donc considérables. Elles trouvent aussi leur reflet (sinon une part de leur explication) dans des différences de personnalité entre ces deux figures à l'ascendant extraordinaire⁶⁸. Soloviev, bien que de nature fort sociable, fut toute sa vie un solitaire et un errant en ce sens qu'il n'eut jamais d'attaches sociales ou institutionnelles durables. Visionnaire au caractère batailleur, il excella dans la polémique. Plus sobre, Newman fut davantage un controversiste qu'un polémiste. Lui aussi doué pour l'amitié (mais avec plus de réserve que le grand Russe: après tout, c'était un Anglais), il bénéficia tout au long de son existence d'un cadre social stabilisateur: Université, Eglise, charges pastorales. Pourtant, sur le point spécifique du développement du dogme, l'un et l'autre - Newman abordant la question le premier, puis Soloviev la reprenant à frais nouveaux en alléguant ses propres preuves et exemples⁶⁹, l'un dans un style très personnel et impérial, avec une subtilité insistante et un lyrisme entraînant⁷⁰, l'autre avec une verve argumentative directe et remarquablement efficace - avaient été mystérieusement en consonance sans se connaître, sans s'être lus ni avoir eu de maître commun en dehors de la grande Tradition de l'Eglise.

Примечания

¹ Je me référerai ici à la première édition, celle de 1845 (Penguin Books, 1974).

² Les citations dans la présente étude sont pour la plupart tirées de la traduction donnée par François Rouleau et Roger Tandonnet (Vladimir Soloviev Le Développement dogmatique de l'Eglise, Paris, Desclée, 1991). Le texte russe se trouve dans le volume IV des Œuvres de V. Soloviev (édition de Bruxelles, 1966), p. 262-336, sous un titre différent: *Разбор главных предрассудков против теократического дела в России* (Examen des principaux préjugés qui s'opposent à la cause théocratique en Russie).

³ J.-A. Moehler L'Unité dans l'Eglise. Paris, Cerf, 1938. P. 42.

⁴ In La Sophia et les autres écrits français. Lausanne, L'Âge d'homme, 1978. P. 167.

⁵ Par exemple: «Les catholiques croient qu'il est plus sûr de traverser la mer ensemble dans un grand vaisseau éprouvé, construit par un maître célèbre, gouverné par un pilote habile et muni de tout ce qui est nécessaire

pour le voyage. Les protestants prétendent au contraire que chacun doit se fabriquer une nacelle à sa guise pour naviguer avec plus de liberté. Cette dernière opinion, tout erronée qu'elle soit, se laisse cependant discuter. Mais que pourrait-on entreprendre contre ces soi-disant orthodoxes, selon lesquels le vrai moyen d'arriver au port c'est de s'imaginer qu'on y est déjà? C'est par là qu'ils se croient au-dessus des communions occidentales qui, à vrai dire, n'ont jamais soupçonné que la grande question religieuse puisse se résoudre si facilement». *La Sophia*, p. 167. Les «soi-disant orthodoxes» sont ici Khomiakov et ses épigones.

⁶ Voir *Essay*, p. 90, et Jean Guittou *La Philosophie de Newman. Essai sur l'idée de développement*. Paris, Boivin, 1933. P. 118. N. 2.

⁷ Soloviev rédigea l'article «Maistre» pour l'*Encyclopédie Brockhaus-Efron* (voir *Œuvres*, Edition de Bruxelles. 1966. Vol. X. P. 429-435).

⁸ Joseph de Maistre *Du Pape*. Arras, Brunet, 1874. P. 51.

⁹ *Ibid.* P. 389.

¹⁰ Dont certaines très connues comme *Lead kindly light* ou comme *The Dream of Gerontius*, qu'Edward Elgar mettra en musique.

¹¹ «Le cœur parle au cœur».

¹² Edward Gibbon, le célèbre auteur de *Déclin et chute de l'Empire romain* (1776-1788).

¹³ Quand, dans son X^e Sermon universitaire (§ 26), Newman décrit la voie qu'emprunte une idée, c'est sans nul doute aussi le cheminement de son esprit qu'il décrit: «Le développement d'une idée a beau consister dans un processus purement déductif, les positions étant extraites les unes des autres, ces propositions ne s'en forment pas moins en restant fixées au point central autour duquel elles gravitent, ou encore en tournant, si l'on peut dire, autour d'une seule et même idée, de sorte qu'elles ne sont chacune et toutes ensemble que les différents aspects sous lesquels celle-ci peut être envisagée».

¹⁴ La mère de Newman descendait de huguenots français.

¹⁵ *Духовные основы жизни* in *Œuvres*, Vol. III, p. 301-430.

¹⁶ Même idée chez Newman: «Si le christianisme est une religion universelle, adaptée non à une localité ou à une période mais à tous les temps et à tous les lieux, il ne peut que varier dans ses relations et affaires avec le monde qui l'entoure, c'est-à-dire qu'il se développera». *Essay*. P. 150.

¹⁷ *Le Développement*. P. 391-392.

¹⁸ *Православное обозрение*. 1885. Vol. III. P. 727-798.

¹⁹ Moscou, 1886, Imprimerie de l'Université.

²⁰ Voir son article paru sous ce titre dans *L'Univers* des 12 et 15 avril 1850. Edward Pusey, ami de Newman, était comme lui à la tête du Mouvement d'Oxford.

²¹ Il en existe une traduction française: Vladimir Soloviev, *Histoire et avenir de la théocratie*, Paris, Cujas, 2008. Dans son introduction (p. 15), François Rouleau montre bien le plan général que Soloviev avait prévu pour ce grand ouvrage qui ne vit jamais le jour dans son intégralité.

²² In *La Sophia*. P. 123-297.

²³ *Le Développement*. P. 66.

²⁴ *Ibid.* P. 70-71.

²⁵ La revue *Foi et raison* était publiée à Karkov.

²⁶ Revue orthodoxe fondée à Paris par un ancien religieux catholique, le p. Guettée

²⁷ *Le Développement*. P. 134.

²⁸ *Ibid.* P. 75.

²⁹ *Ibid.* P. 85-86.

³⁰ «L'Incarnation est l'antécédent de la doctrine de la médiation, et l'archétype du principe sacramental comme des mérites des saints. De la doctrine de la médiation s'ensuit la rédemption, la messe, les mérites des martyrs et des saints, leur invocation et leur cultus. Du principe sacramental découlent les sacrements proprement dits, l'unité de l'Eglise avec le Saint-Siège comme type et centre, l'autorité des conciles, le caractère sacré des rites, la vénération des saints lieux, sanctuaires, images, vases, meubles et vêtements sacrés. Parmi les

sacrements, le baptême se développe en confirmation, d'une part, en pénitence, Purgatoire et indulgences d'autre part; et l'eucharistie en présence réelle, adoration du Saint Sacrement, résurrection de la chair et vertu des reliques. La doctrine des sacrements conduit encore à la doctrine de la justification, la justification à la doctrine du péché originel, et le péché originel à la valeur méritoire du célibat». *Essay* P. 198-199.

³¹ Le Développement. P. 73.

³² Elle est aussi au centre de la pensée de Soloviev (que l'on pense aux Leçons sur la divino-humanité qu'il prononça en 1877 et 1878). C'est du reste à partir de la divino-humanité et dans l'optique de celle-ci que Soloviev comprend le développement dogmatique: «Dans tous les actes de l'Eglise universelle accomplis par ses représentants légitimes, ni les forces divines ni les forces humaines n'agissent à part, mais ce qui agit c'est l'être divino-humain de l'Eglise universelle dans lequel le principe divin est uni sans séparation ni confusion avec le principe humain. D'après le principe divin ces définitions expriment la vérité immuable, mais d'après le principe humain elles ne l'expriment pas dans sa parfaite plénitude et c'est pourquoi elles admettent un accomplissement ultérieur dans ces actes de l'Eglise universelle qui découvrent d'autres aspects de la même vérité». *Ibid.* P. 167-168.

³³ Doctrine («Didachè») des douze apôtres: texte grec bien connu dans l'antiquité qui ne fut retrouvé qu'en 1875 et publié pour la première fois en 1883. Vladimir Soloviev le traduisit en russe avec son frère Michel au moment même où il travaillait au Développement dogmatique de l'Eglise. On trouvera dans les Œuvres en russe (Vol. IV, p. 222-240) la remarquable préface qu'il écrivit pour cette traduction (1886).

³⁴ Le Développement. P. 105.

³⁵ Saint Grégoire de Nazianze, Discours 27-31 (Discours théologiques), Sources chrétiennes. N 250, p. 323-327. Cité par Soloviev, *ibid.* P. 109-110.

³⁶ *Ibid.* P. 119.

³⁷ *Essay*. P. 79.

³⁸ *Ibid.* P. 159.

³⁹ *Ibid.* P. 100.

⁴⁰ *Ibid.* P. 162.

⁴¹ *Ibid.* P. 167.

⁴² *Ibid.* P. 212. Et cette Eglise reste substantiellement la même qu'au IV^e siècle: «Somme toute, nous avons donc raison de dire que s'il existe aujourd'hui une forme de christianisme qui se distingue par son organisation très poussée et par la puissance qui en découle; si elle est répandue partout dans le monde; si elle se fait remarquer par son zèle à maintenir son Credo; si elle est intolérante à l'égard de ce qu'elle considère comme l'erreur; si elle est engagée dans une guerre perpétuelle avec les autres groupements religieux qui s'appellent chrétiens; si elle, et elle seule, est nommée catholique par le monde et par ceux-là mêmes qu'elle combat, et se prévaut de ce titre; si elle les nomme hérétiques, les menace de la colère à venir, et les invite individuellement à venir à elle, sans égard pour aucun autre lien; si eux, par contre, l'appellent séductrice, prostituée, apostate, Antéchrist, démon; si, en dépit de toutes les différences qui les séparent, ils la considèrent comme leur ennemie commune; s'ils s'efforcent de s'unir contre elle, et ne peuvent y réussir; s'ils ne forment que des groupes locaux; s'ils vont se subdivisant continuellement, tandis qu'elle reste une; s'ils succombent l'un après l'autre, faisant place à de nouvelles sectes, alors qu'elle reste la même - alors, cette communion religieuse ne diffère pas de la chrétienté dont l'histoire nous présente le tableau à l'époque de Nicée». *Ibid.* P. 294-295.

⁴³ *Ibid.* P. 326-327.

⁴⁴ Le Développement. P. 118. N. 2.

⁴⁵ Formule du premier Concile du Vatican (1871): «Même sans le consentement de l'Eglise».

⁴⁶ En déclarant: «Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant» (Matthieu, 16, 16).

⁴⁷ La Sophia. P. 193.

⁴⁸ «Voilà ce que je veux, voilà ce que j'ordonne, ma volonté tient lieu de raison».

⁴⁹ Le Développement. P. 153.

⁵⁰ *Ibid.* P. 203-204.

⁵¹ Voir sa lettre du 12 novembre 1883 à À.À. Kireev in *Lettres*, vol. 2, p. 105.

⁵² Débats auxquels Newman, lui-même infaillibiliste modéré, participa aussi (voir sa Lettre au duc de Norfolk et correspondance relative à l'infaillibilité, Desclée de Brouwer, 1970).

⁵³ Le Développement . P. 75.

⁵⁴ Sermons universitaires (XV), Desclée de Brouwer, 1955. P. 331. Ce quinzième Sermon (1843) annonce déjà toute la doctrine de Newman sur le développement dogmatique.

⁵⁵ Ces tests sont: 1. La préservation du type; 2. La continuité des principes; 3. La puissance d'assimilation; 4. La conséquence logique; 5. L'anticipation de l'avenir; 6. L'action conservatrice du passé; 7. La vigueur durable.

⁵⁶ Le Développement . P. 172.

⁵⁷ Chapitre VI de la Grande controverse et la politique chrétienne in Œuvres . T.IV. P. 3-116.

⁵⁸ «I am going to those whom I do not know and of whom I expect very little. I am making myself an outcast».

⁵⁹ «Maintenant, Seigneur, tu peux, selon ta parole, laisser ton serviteur s'en aller en paix, car mes yeux ont vu ton salut». (Luc 2, 29).

⁶⁰ «S'il (Soloviev) s'avise de rentrer en Russie, qu'il sache qu'il sera immédiatement déporté dans un des gouvernements les plus éloignés». Propos rapportés par Soloviev dans sa lettre du 12 août 1888 au chanoine Racki (in D. Strémoukhoff, Vladimir Soloviev et son œuvre messianique, Lausanne, l'Âge d'Homme, s.d., p. 306).

⁶¹ C'est le titre d'un ouvrage qui, en 1909, soit peu d'années après la mort de Soloviev, eut le mérite de le faire connaître au public francophone: Vladimir Soloviev, 1853-1900: un Newman russe, par Michel d'Herbigny, Paris, Beauchesne.

⁶² «Comme membre de la vraie et vénérable Église orthodoxe orientale ou gréco-russe qui ne parle pas par un synode anti-canonique, ni par des employés du pouvoir séculier, mais par la voix de ses grands Pères et Docteurs, je reconnais pour juge suprême en matière de religion celui qui a été reconnu tel par saint Irénée, saint Denis le Grand, saint Athanase le Grand, saint Jean-Chrysostome, saint Cyrille, saint Flavien, le bienheureux Théodoret, saint Maxime le Confesseur, saint Théodore le Studite, saint Ignace, etc. - à savoir l'apôtre Pierre, qui vit dans ses successeurs et qui n'a pas entendu en vain les paroles du Seigneur: 'Tu es Pierre et sur cette pierre j'édifierai mon Église. - Confirme tes frères. - Pais mes brebis, pais mes agneaux'» (La Russie et l'Église universelle, in La Sophia, p. 150).

⁶³ «... в связи с вопросом о соединении церквей».

⁶⁴ Le Développement . P. 63.

⁶⁵ La Russie . P. 150-151.

⁶⁶ Voir sa lettre de 1883 à À.À. Kireev in Lettres, vol. 2, p. 114.

⁶⁷ Notamment les pères Pierling et Martinov.

⁶⁸ Voir à ce sujet le parallèle très fin que Paul Toinet fait entre les deux hommes in Vladimir Soloviev. Chevalier de la Sophia, Genève, Ad Solem, 2001. P. 166-172.

⁶⁹ Il aborde par exemple le dogme concernant la résurrection générale, dont il n'est pas question dans l'Essay, et cite des témoignages patristiques différents.

⁷⁰ Ramon Fernandez traduit sans doute bien un aspect essentiel du style de Newman quand il dit : «S'il me fallait marquer le trait dominant de son génie, je crois que je soulignerais sa faculté d'obscurcir les choses par l'excès même de sa clarté. Sa lumière multiplie les ombres, et les ombres accusent en relief les aspérités, les crevasses, les méandres de la surface qui d'abord avait paru plane et pure.» Ramon Fernandez, Messages, Paris, Grasset, 1981, p. 178. Voir aussi, de même auteur, Newman. Paris, Ad Solem, 2010. P. 68.

Список литературы

Newman J.H. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Harmondsworth, Penguin Books, 1974. 448 p.

Newman J.H. *Lettre au duc de Norfolk et correspondance relative à l'infailibilité* Paris, Desclée de Brouwer, 1970. 536 p.

Guittou J. *La Philosophie de Newman. Essai sur l'idée de développement*. Paris, Boivin, 1933. 243 p.

Maistre J. *Du Pape*. Paris, Charpentier, 1872. 399 p.

Moehler J.-A. *L'Unité dans l'Église*. Paris, Cerf, 1938. 304 p.

Соловьёв В.С. *История и будущность теократии* // Соловьёв В.С. *Собр. соч.*, т. 4. Брюссель, 1966. С. 262-336.

Соловьёв В.С. *Духовные основы жизни* // Соловьёв В.С. *Собр. соч.*, т. 3. Брюссель, 1966. С. 301–416.

Soloviev Vladimir. *Le Développement dogmatique de l'Eglise*. Paris, Desclée, 1991. 210 p.

Soloviev Vladimir. *La Sophia et les autres écrits français*. Lausanne, L'Âge d'homme, 1978. 367 p.

Soloviev Vladimir. *Histoire et avenir de la théocratie*. Paris, Cujas, 2008. 286 p.

Stremoukhoff D. *Vladimir Soloviev et son œuvre messianique*, Lausanne, l'Âge d'homme [s.d.], 351 p.

D'Herbigny M. *Vladimir Soloviev, 1853–1900: un Newman russe*. Paris, Beauchesne, 1911. 336 p.

Toinet P. *Vladimir Soloviev. Chevalier de la Sophia*. Genève, Ad Solem, 2001. 236 p.

References

Newman, J.H., *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Harmondsworth, Penguin Books, 1974, 448 p.

Newman, J.H., *Lettre au duc de Norfolk et correspondance relative à l'infaillibilité*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, 536 p.

Gitton, J. *La Philosophie de Newman. Essai sur l'idée de développement*, Paris, Boivin, 1933, 243 p.

Maistre, J. *Du Pape*, Paris, Charpentier, 1872, 399 p.

Moehler, J.-A. *L'Unité dans l'Eglise*, Paris, Cerf, 1938, 304 p.

Solov'jov, V.S. *Istorija i budušnost' teokratii* [The history and future of theocracy] in Solov'jov, V.S. *Collected Works*, vol. 4, Brussels, 1966, pp. 262–336.

Solov'jov, V.S. *Duhovnye osnovy zhizni* [The Spiritual Foundations of Life] in Solov'jov, V.S. *Collected Works*, vol. 3, Brussels, 1966, pp. 301–416.

Soloviev, Vladimir. *Le Développement dogmatique de l'Eglise*, Paris, Desclée, 1991, 210 p.

Soloviev, Vladimir. *La Sophia et les autres écrits français*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1978, 367 p.

Soloviev, Vladimir. *Histoire et avenir de la théocratie*, Paris, Cujas, 2008, 286 p.

Stremoukhoff, D. *Vladimir Soloviev et son œuvre messianique*, Lausanne, l'Âge d'homme [s.d.], 351 p.

D'Herbigny, M. *Vladimir Soloviev, 1853–1900: un Newman russe*, Paris, Beauchesne, 1911, 336 p.

Toinet, P. *Vladimir Soloviev. Chevalier de la Sophia*, Genève, Ad Solem, 2001, 236 p.

РЕФЕРАТ

ИДЕЯ ДОГМАТИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ ЦЕРКВИ У ДЖОНА ГЕНРИ НЬЮМАНА И ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Essay Ньюмана составляет веху не только в личной жизни будущего кардинала Ньюмана, но и в истории католического богословия в целом. В своём исследовании, написанном великолепным, порой даже страстным классическим языком, Ньюман красноречиво доказывает, что «догматическое развитие» всегда являлось абсолютно необходимым условием жизни Церкви (в том смысле, что Церковь никогда не знала такого периода, где не было бы догматического развития, даже во времена раннего христианства); он также приводит критерии, позволяющие отличить органический рост идей от их пагубной коррупции. Спустя более 40 лет (в 1886 году) Соловьёв, в свою очередь,

напишет труд о догматическом развитии Церкви. Прежде, чем он вышел отдельной книгой, этот труд задумывался Соловьёвым как часть огромного трактата «История и будущее теократии» (первоначально в него входила вышедшая впоследствии отдельной книгой «La Russie et l'Église universelle» («Россия и вселенская Церковь»)).

Интересно то, что Соловьёв, наверное, никогда не читал труд Ньюмана о догматическом развитии Церкви и даже не был знаком с любой другой книгой Ньюмана (хотя не мог не знать о существовании известного английского богослова и об истории «Оксфордского движения»). В исследовании об идее догматического развития Церкви у Ньюмана и у Соловьёва Бернар Маршадье, описав подходы Соловьёва и Ньюмана к понятию догматического развития (имея в виду, что способы аргументации того и другого сильно отличаются), пытается разобраться, есть ли у них общие философские и богословские источники (Мэстр, Мёллер, и т. д.). Оказывается, что, по сути, их нет, кроме таких очевидных общих источников, как Священное Писание и труды Отцов Церкви (по которым Ньюман был крупным авторитетом). Ньюман был незаурядным мыслителем, можно даже сказать, гигантом мысли, но он не был философом в том смысле, что не был знаком с такими философами, как Шеллинг, Кант или Гегель, которые так сильно повлияли на Соловьёва. Значительное влияние на Ньюмана оказал английский епископ Джон Батлер, совсем неизвестный за пределами Англии; Соловьёв же изначально вдохновение черпал у славянофила Юрия Самарина.

Как известно, и Соловьёв и Ньюман приняли католичество. Ньюман стал католическим священником (и позднее кардиналом), и Соловьёв торжественно заявил о своём присоединении к Кафедре Петра. Но по мнению Соловьёва, признание верховенства Папы Римского не требовало ухода из той церкви, где он крестился. Это, скорее, вписывалось в общий замысел всей его жизни: работать на чаемое появление «Вселенской Церкви», которая была бы не католической (хотя осталась бы под главенством Папы Римского), не православной, не протестантской, а чем-то выше, «Церковью Святого Духа». Такой проект был, конечно, чужд Ньюману, который, приняв католичество, ушёл из англиканской церкви. Проект Соловьёва состоял в том, чтобы призвать русскую церковь стать тем, чем она есть, – сознательной частью Вселенской Церкви.

Важно также отметить, что у каждого из философов свой стиль: великолепная проза Ньюмана выражает его дух высокого спорщика, могучая ирония Соловьёва – страсть пылкого защитника Правды-Софии.

Несмотря на различия, остаётся фактом то, что и Ньюман и Соловьёв, жившие в разное время, не знавшие друг друга, каждый своим путём пришли к единой Истине.

ФИЛОСОФИЯ И ЛИТЕРАТУРА

УДК 141(092)

ББК 87-8

**ФИЛОСОФСКАЯ БИОГРАФИЯ:
ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И ВЛАДИМИР ЭРН КАК НОВАТОРЫ ЖАНРА**

И.А. ПОЛЯКОВА

Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Россия

E-mail: i-polyakova@rambler.ru

Анализируется роль В.С. Соловьёва и В.Ф. Эрн в становлении жанра философской биографии. Философская биография определяется как реконструкция духовной истории жизни. Широко известные сочинения «Жизненная драма Платона» В.С. Соловьёва и «Верховное постижение Платона» В.Ф. Эрн рассматриваются в контексте разработки в них принципов биографической реконструкции, значимых для жанра философской биографии. Выявляются как наиболее значимые следующие черты философской биографии в интерпретации русских мыслителей: реконструкция духовной истории героя биографии; фокус на постижение драмы жизни, в которой мысли и чувства выступают в качестве индивидуально значимых событий; требование духовного родства с героем биографии как условие для понимания; рассмотрение деталей жизни героя в контексте его творчества, а его сочинений – в контексте жизни, и наоборот; и наконец, создание духовного образа как главная задача биографии.

Ключевые слова: философская биография, понимание, принципы биографической реконструкции, интерпретация, драма жизни, духовный образ, духовная история.

**PHILOSOPHICAL BIOGRAPHY: VLADIMIR SOLOVYEV
AND VLADIMIR ERN AS PIONEERS OF THE GENRE**

I.A. POLYAKOVA

St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia

E-mail: i-polyakova@rambler.ru

This article deals with the role of Vladimir Solovyev and Vladimir Ern in formation of the genre of philosophical biography. Philosophical biography is interpreted as a reconstruction of life spiritual history based on its understanding. The widely known essays – Solovyev's "Life Drama of Plato" and Ern's "Supreme comprehension of Plato" – are considered in the context of biography methodology principles which are relevant to the genre of philosophical biography. The most important features of philosophical biography in Russian thinkers' interpretation are as follows: a reconstruction of character's spiritual history; focus on comprehension of the life-drama, in which thoughts and senses act as personal events; the demand of spiritual affinity to the biography character as a condition for understanding; the consideration of each moment of character's life in the context of his works and the consideration of each his work in the life context; and, at last, creation of spiritual image as the main task of biography.

Key words: philosophical biography, understanding, principals of biographical reconstruction, interpretation, drama of life, spiritual image, spiritual history.

Одной из особенностей биографических исследований в последние десятилетия является все более настойчивое обращение к биографии как жанру философии. Это отразилось в тематике конференций, коллективных монографий, в дискуссиях на страницах философских периодических изданий¹.

Биография как жанр философии основана на понимании. Хотя понимание (в той или иной степени) имплицитно присуще всякому типу биографии, так как невозможно создать целостную картину, фиксируя голые факты. Процесс понимания любого объекта исследования, как заметил Клиффорд Гирц², есть процесс интерпретирующий. В науках о человеке движение от факта к его репрезентации зависит от жанра интерпретации.

Философская биография — это не обязательно биография философа. Ее героем может стать любой человек, чье мышление, будь оно выражено в поэзии, музыке, живописи, беллетристике или в философских сочинениях, является значительным и интересным для понимания³.

В ходе биографической реконструкции выявляется не только индивидуальность героя биографии, но также индивидуальность и философская позиция ее автора; философская биография — всегда образец авторской философии. В результате может получиться новый образ давно и хорошо известного поэта, философа, ученого, который обычно, в силу специфики повествования, остается незавершенным, вовлекая своей открытостью в философствование и читателя биографии (как правило, читателя искушенного, исследователя). Таким образом возникает диалог и формируется многослойный нарратив. Однако при таком подходе существует серьезная опасность растворить биографическую составляющую, целое жизни героя в мировоззренческой позиции автора биографии. И имеющиеся образцы философской биографии демонстрируют эту методологическую проблему⁴. Более того, жанр философской биографии предполагает определенное *родство философских позиций* автора и героя биографии, с одной стороны выступающее условием понимания, а с другой — создающее препятствия на пути воссоздания объективной картины.

Философская биография/автобиография как философская форма представления жизненного пути личности, как жанр философии не имеет жесткой «генерализирующей схемы», или «композиционной матрицы»⁵. Принцип организации материала, образующий единство повествования, также обусловлен философской позицией автора. Это не означает превращения биографии в род философской теории, но предполагает концептуализацию жизни в соответствии с конкретными принципами или идеями.

Философское *понимание* другой жизни невозможно без воссоздания духовного образа героя биографии. Жизненный путь героя — не последовательность внешних событий, а духовная история личности, в которой в качестве событий выступают, прежде всего, мысли, чувства и поступки, пережитые данной личностью. Единство этих составляющих философской биографии, без которого невозможна целостность образа, имеет *драматический* характер. Этим обусловлена ограниченность применения в данном случае хронологического принципа, рубрикации других форм линейного описания жизненного пути. Единство представленного материала обеспечивается основополагающей идеей.

Как уже было замечено, практически все опыты философской биографии/автобиографии исследователям представлялись спорными. Подвергалась сомнению сама их принадлежность к биографическому жанру. Неоднократно возникал вопрос о том, есть ли это результат биографического творчества или же просто эксплуатация биографического метода в иных целях. Тем не менее такой тип повествования о жизни сложился и заявил о себе в биографических опытах Ф. Ницше, Х. Ортеги-и-Гассета, Ж.-П. Сартра и др. Философское содержание биографии как понимания подчеркивал в своих работах по методологии исторического познания Вильгельм Дильтей. Карл Ясперс, основываясь на понимании историчности как фундаментальной характеристики экзистенции, глубинного способа бытия человека в его уникальности, рассматривал историю философии как универсальную, наглядную, простую *философию*, а биографию философа как особый жанр философского творчества. Эту идею проводит в своих работах и современный английский философ Рей Монк: биография философа в случае, если она является и философской биографией, должна быть рассмотрена в определенном смысле как жанр *философии*⁶.

В меньшей степени известны достижения в этой области представителей русской философской традиции – Владимира Соловьева, Владимира Эрна, Николая Бердяева. Ниже, главным образом, речь пойдет о широко известных сочинениях представителей философии всеединства – эссе В.С. Соловьева «Жизненная драма Платона»⁷ (1898) и сочинении В.Ф. Эрна «Верховное постижение Платона»⁸ (1917), но в контексте разработки в них принципов биографической реконструкции, значимых для жанра философской биографии.

Предприняв полный перевод сочинений Платона, Соловьев задался вопросом об их внутреннем единстве, понять которое, на его взгляд, невозможно вне контекста духовной истории жизни греческого философа. Одна из проблем, с которой сталкивается Соловьев в ходе реконструкции этой духовной истории, – отсутствие биографических данных (в традиционном смысле). Он высказывает предположение, что учение Платона о любви (которое находится в центре внимания автора «Жизненной драмы») было следствием живого личного опыта, и вместе с тем признает, что мы не имеем об этом никаких биографических сведений. Однако этот опыт, по мнению Соловьева, в достаточной степени засвидетельствован платоновскими сочинениями. Признание единства жизни и философского творчества Платона позволяет утверждать реалистический и биографический смысл его мыслей, чувств и поступков не на основе достоверно известных фактов его жизни, а на основе свидетельств иного рода – определенных указаний в текстах его сочинений.

Если бы речь шла о Канте, подобная методологическая находка могла бы показаться абсурдной. Очевидно, что мы не всегда должны восстанавливать какие-либо детали жизненных событий, чтобы понять философию. Например, «Бытие и время» М. Хайдеггера, по мнению исследователей, должно рассматривать и оценивать отдельно от вопроса о его отношении к нацизму. Позднее в биографиях большинства философов обособленность жизни и философских сочинений очевидна. Определение жанровой специфики философской биографии в современных условиях осложнено тем, что отношение между философией и

жизнью уже не столь же ясно, как это было когда-то, и вокруг данного вопроса сложилось множество философских концепций. Поэтому такое понимание философа в биографии, когда его философия рассматривается в единстве с его жизнью, не может выступать в качестве общего методологического руководства. Мы должны признать автономность биографии философа по отношению к оценке его сочинений. Но в случае Платона мы имеем дело с философией «сократического типа», когда было бы неверно обособлять друг от друга жизнь и философию, когда жизнь внутренне связана с философией и является ее выражением. Хотя Платон, в отличие от своего учителя, оставил после себя письменные сочинения, ему как философу также присуще стремление утверждать философию как определенный *образ жизни*⁹ или *способ существования-в-мире*¹⁰. Поэтому Соловьёв имеет основания для утверждения, что ключ к пониманию единства сочинений Платона — он сам как «герой своей жизненной драмы». Соловьёв, как впоследствии и Эрн, исходит из того, что нет ни одной детали в жизни Платона, которая была бы не важна для его биографии. Философия, как считает Эрн, дело, в котором можно участвовать не только мыслью, но и непосредственно самой жизнью. Он пишет о Г.С. Сковороде: «...Ни жизнь его не может быть понята без его философии, ни философия его не может быть правильно оценена без детального изучения его жизни»¹¹. И еще: «Мудрость Сковороды есть как бы переводение в план человеческого сознания того, что уже в плане вселенского бытия умопостижимо дано и что земной жизни Сковороды задано, как подвиг свободного искания Истины и Совершенства»¹². Об этом говорит и К. Ясперс, отвечая на вопрос «как нам понять Платона?»: ничем в текстах Платона нельзя пренебречь как незначительным, все должно иметь значение в процессе философской коммуникации¹³. Трём методам — интерпретация философских проблем, интерпретация героев диалогов и интерпретация мифов — соответствуют три различных взгляда на философию: философия как доктрина, как форма личной жизни и как род поэзии¹⁴.

Настоящая задача любви, в определении Соловьёва, заключается в том, чтобы «увековечить любимое» и «переродить его в красоте». Свидетельством того, что Платон мыслью подошел к этой задаче, служит имплицитное присутствие в его диалогах трех понятий, определяющих высший путь любви: андрогинизма, духовной телесности и богочеловечности. Первое Соловьёв усматривает в мифе, вложенном в уста Аристофана («Пир»), второе — в определении красоты («Федр»), третье — в самом понятии Эроса как посредствующей силы между божеством и смертной природой (речь Диотимы в «Пире»). Но Платон, удовлетворившись мысленным образом Эроса, не связал эти три принципа вместе и не сделал их реальным началом своего жизненного пути. Потому, как полагает Соловьёв, и конец этого пути — воскрешение мертвой природы для вечной жизни — остался для него сокрытым, хотя логически вытекал из его собственных мыслей. Причину этого Соловьёв видит в том, что, поднявшись в теории над большинством смертных, в жизни Платон оказался обыкновенным человеком. Дойдя до предела античного мирозерцания, он, несмотря на свою гениальность, был не в силах преодолеть этот предел. На деле Эрос остался для него не «рождающим в красоте» (как требует его собственное определе-

ние), а только «созерцающим красоту» истинно сущего и «желающим, но бессильным воплотить ее».

Учение Платона об Эросе делает объектом биографической интерпретации и В.Ф. Эрн. Свою реконструкцию духовной истории Платона он называет «гипотетической». Источником биографического истолкования для него, как и для Соловьева, выступают не внешние биографические обстоятельства (хотя они также учитываются), а факты и свидетельства духовного опыта Платона в том виде, как они запечатлены в его произведениях. Эрн пишет: «Хотя Платон никогда не говорит о себе, в то же время он бесконечно личен и индивидуален»¹⁵. Работа «Верховное постижение Платона» начинается с рассмотрения знаменитого мифа о пещере, который автор трактует в «реально-биографическом» смысле, иными словами, утверждает его автобиографическую подлинность. Эрн рассматривает платоновский миф как «сокращенную транскрипцию *всего* платонизма»¹⁶, расшифровав которую, можно воссоздать пройденные Платоном этапы духовного постижения. Каждый диалог Платона, согласно Эрну, это *свидетельство определенного момента жизни* греческого философа. Миф о пещере не является исключением. Это «синтетическая запись» «богочувствия» и «мирочувствия» Платона. Более того, этот текст, согласно Эрну, истинный ключ ко всей духовной и жизненной эволюции Платона и к так называемому «платоновскому вопросу». По силе воздействия на человечество платоновский символ пещеры сопоставим с «Исповедью» Августина, что, по мнению Эрна, возможно лишь при условии «безусловной душевной подлинности»¹⁷.

Для подтверждения автобиографической подлинности мифа Эрн, опять же, как и Соловьев, указывает ряд внешних признаков в тексте диалога. Во-первых, миф рассказывается устами Сократа (без посредства третьего лица). Во-вторых, в нем содержатся указания на определенные периоды в жизни Платона. В-третьих, образ пещеры, заимствованный Платоном из античной религиозной традиции, наполнен индивидуальным содержанием, развит философски, мистически и художественно.

Особое внимание Эрна привлекает метафора Солнца, которая, на его взгляд, не просто метафора, так как этим словом Платон пользуется лишь в самых торжественных случаях, – так он именуется высшую из идей – идею Блага. Она свидетельствует о «солнечном постижении», которое испытал в своей жизни Платон. Признаки этого «солнечного постижения» Эрн находит в диалогах «Федр» и «Пир». Правда, в «Федре» Платон ни разу не говорит о солнце, но присутствие Солнца ощущается в различных сюжетных сценах, ему принадлежит некая таинственная роль в развитии диалога¹⁸. Конкретно-биографическое толкование первой речи Сократа в «Федре» позволяет Эрну рассматривать ее как важный биографический документ, для понимания которого он устанавливает духовно-биографический контекст. Биографический контекст этой речи состоит в том, что в нем отражена целая эпоха в жизни Платона, связанная с обостренным пессимизмом и аскетическим отношением к миру, диалектическим обличением «пещерной мудрости» и отрицанием Эроса. Философский путь Платона в этот период Эрн определяет как «путь вверх» (совпадающий с нисхождением Солнца в диалоге). Все умозрительное творчество греческого философа проходило под

знаком восхождения и было связано с бегством от мира. Вместе с тем эпоха, предшествовавшая «солнечному постижению», была временем огромных умственных завоеваний, достижения творческой зрелости. В этот период появились «Горгий», «Менон», «Теэтет», «Федон».

Биографическая интерпретация второй речи Сократа («палинодии»), звучащей в раскаленный полдень, позволяет Эрну связать ее с переживанием Платоном нового эротического опыта и нового постижения Эроса, открывшего ему новую грань сознания. Это, по Эрну, свидетельство платонического «пути вниз», выхода из сущностей – к явлениям, связующим принципом (божественным и онтологическим) при этом выступает Эрос.

В эссе Соловьева духовная история Платона представлена как *драма*, ходом которой обусловлены два типа сложившегося у него мирозерцания: «пессимистический» идеализм и «оптимистический» идеализм. Оба типа мирозерцания Соловьев соотносит с конкретными событиями из жизни Платона. Первый он связывает со смертью Сократа, которая явилась для его ученика трагическим ударом. Переход Платона впоследствии к принципиально иному мирозерцанию объясняется событием пережитого им эротического опыта, который, по мнению Соловьева, является внутренним жизненным фактором, относящимся к целостности человеческой природы. Эрн также подчеркивает реалистический и биографический смысл эротического опыта, о котором свидетельствует вторая речь Сократа в «Федре». Это и есть, на его взгляд, искомая «солнечная запись»¹⁹. Существо «солнечного постижения» состоит в сложном уяснении божественных связей и особого единства между земным и небесным, сущим и являемым²⁰. О глубочайшем повороте в жизни Платона говорит взволнованность этой речи. Таким образом, Эрн приходит к заключению, что в мифе о пещере сам Платон свидетельствует о *своем* постижении «Солнца», которое стало *событием* в его жизни и вершиной его духовного восхождения.

Драма, драма-трагедия, – это не просто цепь событий в жизни Платона, она, по словам Соловьева, «*обнимает*» все его существо. Пережить подобную драму и сознательно испытать всю силу присущего ей трагизма мог далеко не каждый, а лишь «такая высокая и богатая индивидуальность, как Платон». Причем источник трагизма заключался не в индивидуальности, не в субъекте, а в «глубоком, роковом и объективном столкновении глубочайшего зла с воплощением правды»²¹. На страницах своей работы В.С. Соловьев выстраивает напряженный ряд категорий, отражающих жизненный путь Платона: «драма»; «трагедия»; «настоящая трагедия», имеющая «не только страшное начало, но и плачевный конец»; «катастрофа»; «трагическая катастрофа»; «глубочайшая трагическая катастрофа»; «окончательная трагическая катастрофа».

Завязка жизненной драмы – *трагический* удар в самом ее начале, заключался в том, что Сократ должен был умереть как преступник. *Перелом* в середине жизненной драмы Платона произошел в тот момент, когда из «эротического ила», который в роковую пору втянул, но не мог надолго затянуть его душу, Платон вырастил «чистый цветок своей эротической теории». *Драматизм* борьбы ада, земли и неба за душу человека, когда в нее вселяется Эрот, был пережит Платоном на определенном этапе его жизни. Был им испытан и *драматизм* воп-

роса о том, куда направить данные Эротом силы, – вопроса о главном качестве жизненного пути, о том, «чей образ и чье подобие примет или оставит за собой человек»²². «Отречение от Сократа» в «Законах» дает жизненной драме Платона *трагический финал*, такой же силы, как ее начало. Это был, как подчеркивает Соловьев, *особый трагизм*: «трагизм не личный, не субъективный, не в разлуке ученика с учителем, сына с отцом. <...> Трагизм – в том, что лучшая общественная среда во всем тогдашнем человечестве – Афины – не могла перенести простого, голого принципа правды; что общественная жизнь оказалась несовместимой с личной совестью; что раскрылась бездна чистого, беспримесного зла и поглотила праведника; что для правды смерть оказалась единственным уделом, а жизнь и действительность отошли к злу и лжи»²³.

Известно, что Соловьев и Эрн считали Платона своим духовным учителем, и конгенитальность духу платоновской философии Эрн считал важнейшим условием для понимания как творчества, так и жизни греческого философа. Но примечателен и тот факт, что от Платона они восприняли и определенный биографический тип, который М.М. Бахтиным так и был обозначен как «платонический» и который нашел наиболее отчетливое выражение в «Апологии Сократа» и «Федоне». По характеристике Бахтина, этот тип автобиографического самосознания человека связан «со строгими формами мифологической метаморфозы»²⁴. В основе ее лежит *хронотоп* – «жизненный путь ищущего истинного познания». Бахтин пишет: «Жизнь такого ищущего расчленяется на точно ограниченные эпохи, или ступени. Путь проходит через самоуверенное невежество, через самокритический скепсис и через познание самого себя к истинному познанию (математика и музыка)»²⁵. Публично-риторическим выражением той же метаморфозы является путь Сократа, как он раскрыт в «Апологии»: «реальное биографическое время здесь почти полностью растворено в идеальном и даже абстрактном времени этой метаморфозы»²⁶.

В рассматриваемых сочинениях представлен образ человека (в нашем случае – философа), проходящего свой жизненный путь как путь познания. Эта же идея (в более конкретном виде – идея самопознания творчества) проведена и в книге Эрна о Григории Саввиче Сковороде²⁷. Сковорода, как пишет Эрн, проделал со своей жизнью нечто подобное тому, что Декарт проделал со своей мыслью. Он не принял готового содержания, отверг саму идею внешнего жизненного самоопределения и положил в основу своего внешнего самоопределения самоопределение внутреннее.

С точки зрения Г.О. Винокура, принцип биографического истолкования в том виде, как он используется В.С. Соловьевым и В.Ф. Эрном, дает «неверное историческое изображение», «предвзятое истолкование фактов», оправдываемое с помощью метафизики²⁸. Но перед Соловьевым и Эрном стояла не задача адекватного исторического изображения другой жизни, а задача ее философского понимания, более того, как следует из их слов, задача проникновения в интуитивные истоки творчества и жизни. Философ повествует о жизни философа, представляет свою собственную, философски обоснованную интерпретацию этой жизни. И в таком случае философская позиция автора биографии не может не оказывать влияния на интерпретацию образа. Очевидно, что использование био-

графических данных в «Жизненной драме Платона» подчинено главной задаче автора сочинения. Хорошо известные нам из разных источников события из жизни Платона создают фон, на котором разворачивается та самая «жизненная драма», постижением которой занят Соловьёв. И напротив, такие, на первый взгляд разноплановые, события, как смерть Сократа и переживание Платоном эротического опыта, рассматриваются в единой смысловой плоскости.

Как уже отмечалось, философская биография, как правило, не подчиняется хронологии. Эта особенность присутствует и в рассматриваемых сочинениях Соловьёва и Эрн. Но биографическая интерпретация жизни Платона у Соловьёва тесно сопряжена с вопросом о хронологии и взаимной связи сочинений греческого философа. О том, что данное эссе является более чем свободной философской импровизацией на биографическую тему, свидетельствует очерк о Платоне, представленный Соловьёвым для энциклопедического словаря Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона²⁹, в котором также утверждается наличие «эротической» эпохи в жизни Платона³⁰. Предварительно Соловьёв подводит итог научной работы XIX столетия над платоновским наследием и выделяет те, на его взгляд, «твердые», пункты, на которые можно опираться в решении «платоновского» вопроса. Среди них значимый в контексте рассматриваемой темы вывод Г.А. Тейхмюллера о том, что Платон не был отвлеченным теоретиком и его произведения вызывались жизненными интересами, а также признание внутренней связи между диалогами Платона (заслуга Ф. Шлейермахера). Соловьёв добавляет, что эта внутренняя связь определяется духовной историей Платона, ключ к пониманию которой он предлагает в своем эссе. Он суммирует написанное им в «Жизненной драме Платона» следующим образом: «Необходимо признать внутри самого Платона жизненный фактор, заставивший его в определенную эпоху переменить свой взгляд на мир и жизнь. И действительно, мы находим этот внутренний фактор, художественно изображенный в двух совершеннейших и центральных произведениях Платона – «Федр» и «Пир», заполняющих учением о любви кажущуюся пропасть между отрицательным и положительным идеализмом Платона. С помощью этого ключа мы можем представить философию Платона и совокупность его главных творений в их жизненном единстве»³¹.

В философско-биографических опытах Соловьёва и Эрн обнаруживаются те особенности, которые были выделены выше в качестве отличительных признаков жанра философской биографии. Биография выступает как образец философского *понимания* другой жизни. Очевидна значимость философской позиции автора и в соответствии с ней концептуализация представленной жизни. На первом плане – задача воссоздания *духовного образа* героя биографии, его жизненный путь представлен как *духовная история*, в которой статус событий обретают индивидуальные мысли, чувства и поступки. В процессе биографической интерпретации как Соловьёв, так и Эрн учитывают *тон*, присущий герою и отразившийся в его сочинениях³². Об этом, как о факторе реконструкции биографии, стали серьезно говорить лишь в последние десятилетия (главным образом, в связи с биографией Л. Виттгенштейна, написанной Р. Монком)³³. Главная идея философской биографии – понимание жизни как *драмы* – и обусловленная этим специфическая организация материала были воплощены

Ф. Ницше в его философской автобиографии «Ессе Номо», вызвавшей (и продолжающей вызывать) многочисленные дискуссии о границах феноменов биографии и автобиографии. Однако, хотя работа Ницше была написана десятью годами раньше «Жизненной драмы Платона», в печать она попала на десять лет позднее. Поэтому эссе Соловьева можно с полным основанием назвать одним из первых опытов в жанре философской биографии, демонстрирующих как преимущества, так и методологические проблемы биографической интерпретации данного типа. Как и вышеупомянутое сочинение Ницше, работы Соловьева и Эрнэ могут и должны быть сегодня осмыслены в контексте актуальных проблем биографии как жанра.

Примечания

¹ См.: Конференции на данную тему: «Thinking lives: The Philosophy of Biography and the Biography of Philosophers» (New York University, October 1996); «Philosophy and Biography» (University of Athens, May 1999). Монографии и статьи в научных изданиях: Conant J. Philosophy and biography // Wittgenstein: Biography and Philosophy. Ed. By J.C. Klagge. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 16–50; Gasché R. Autobiography as Gestalt // Autobiography as Gestalt: Nietzsche's Ecce Homo // Boundary 2. Vol. 9. No. 3. P. 271–293; Monk R. Philosophical Biography. The Very Idea // Wittgenstein: Biography and Philosophy. Ed. By J.C. Klagge. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 3–15; Monk R. Life without Theory: Biography as an Exemplar of Philosophical Understanding // Poetics today. 2007. Vol. 28. No. 3. P. 527–570. Wright L.J. The philosopher's «I»: autobiography and the search for the self. Albany: State University of New York Press, 2006.

² См.: Гирц К. Интерпретация культур: пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2004.

³ См.: Monk R. Philosophical Biography. The Very Idea // Wittgenstein: Biography and Philosophy. Ed. By J.C. Klagge. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 3.

⁴ В европейской традиции такие образцы были представлены Ф. Ницше, Х. Ортегой-и-Гассетом, Ж.-П. Сартром и др.

⁵ Термин С.С. Аверинцева.

⁶ Monk R. Life without Theory: Biography as an Exemplar of Philosophical Understanding // Poetics today. 2007. Vol. 28. No. 3. P. 527.

⁷ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Сочинения в 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1988.

⁸ Эрн В.Ф. Верховное постижение Платона // Сочинения. М.: Правда, 1991.

⁹ См.: Hadot P. Philosophy as a way of life. Spiritual exercises from Socrates to Foucault. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1995.

¹⁰ См.: Jaspers K. Way to Wisdom. An Introduction to Philosophy. New Haven & London: Yale University Press, 1954.

¹¹ Эрн В.Ф. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М.: Товарищество типографии А.И. Мамонтова, 1912. С. 29.

¹² Там же. С. 37.

¹³ Jaspers K. Plato and Augustine / Transl. by R. Manheim. New York: Harcourt, Brace and World, 1962. P. 8.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Эрн В.Ф. Верховное постижение Платона. С. 516.

¹⁶ Там же. С. 465.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 485.

¹⁹ Там же. С. 529.

²⁰ Там же. С. 528.

- ²¹ Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона. С. 602.
- ²² Там же. С. 616.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе // Бахтин М.М. Эпос и роман: сборник. СПб.: Азбука, 2000. С. 58.
- ²⁵ Там же.
- ²⁶ Там же. С. 59.
- ²⁷ См.: Эрн В.Ф. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение.
- ²⁸ Винокур Г.О. Биография и культура. Русское сценическое произношение. М.: Русские словари, 1997. С. 67.
- ²⁹ Соловьёв В.С. Платон // Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Т. 23 (46). Санкт-Петербург: Типография И.А. Ефрона, 1898. С. 837–851.
- ³⁰ Соловьёв пишет: «После того, как в новейшей философии за безусловное начало всего принимались такие абстракции, как *самомышление* (Гегель) и *самоволя* (Шопенгауэр), мы уже не имеем права свысока относиться к сравнительно-умеренному гипостазированию любви у Платона. Но главное здесь не в полумифологическом описании характера и происхождения Эроса, а в определении его настоящего дела или призвания в мире» (Соловьёв В.С. Платон... С. 846).
- ³¹ Соловьёв В.С. Платон... С. 843.
- ³² Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона... С. 528.
- ³³ См.: Monk R. Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius. London: Vintage, 1990. Как считает Монк, понимание в философской биографии означает не оценку высказываний, а учет так называемого «тона» или «голоса», которым автор выражает себя (свое Я). В случае Виттгенштейна важны многочисленные заметки, которые он оставлял на полях рукописей своих философских трактатов. «Тон» Виттгенштейна, согласно Монку, отличается от того, каким написано большинство работ по аналитической философии.

Список литературы

- Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе // Бахтин М.М. Эпос и роман: сборник. СПб.: Азбука, 2000. С. 11–193.
- Винокур Г.О. Биография и культура. Русское сценическое произношение. М.: Русские словари, 1997. 174 с.
- Гирц К. Интерпретация культур: пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2004. 557 с.
- Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона // Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 582–625.
- Соловьёв В.С. Платон // Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Т. 23 (46). Санкт-Петербург: Типография И.А. Ефрона, 1898. С. 837–851.
- Эрн В.Ф. Верховное постижение Платона // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 463–532.
- Эрн В.Ф. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М.: Товарищество типографии А.И. Мамонтова, 1912. 342 с.
- Conant J. Philosophy and biography in Wittgenstein: Biography and Philosophy. Ed. By J.C. Klagge. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 16–50.
- Gasché R. Autobiography as Gestalt: Nietzsche's Ecce Homo in Boundary-2. 1981. 9 (3). P. 271–293.
- Jaspers K. Plato and Augustine / Transl. by R. Manheim. New York: Harcourt, Brace and World, 1962. 126 p.
- Jaspers K. Way to Wisdom. An Introduction to Philosophy. New Haven & London: Yale University Press, 1954. 208 p.
- Hadot P. Philosophy as a way of life. Spiritual exercises from Socrates to Foucault. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1995. 309 p.

Monk R. Life without Theory: Biography as an Exemplar of Philosophical Understanding // *Poetics today*. 2007. 28 (3). P. 527–570.

Monk R. Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius. London: Vintage, 1990. 654 p.

Monk R. Philosophical Biography. The Very Idea / Wittgenstein: Biography and Philosophy. Ed. By J.C. Klagge. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 3–15.

Wright L.J. The philosopher's «I»: autobiography and the search for the self. Albany: State University of New York Press, 2006. 218 p.

References

Bakhtin, M.M. Formy vremeni i khronotopa v romane [The forms of Time and Chronotop in novel], in *Bakhtin, M.M. Epos i roman: Sbornik* [Epos and Novel: Collection of Works], Sankt-Petersburg: Azbuka, 2000, pp. 11–193.

Conant, J. Philosophy and biography in Wittgenstein: Biography and Philosophy. Ed. By J.C. Klagge, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 16–50.

Ehrn, V.F. Verkhovnoe postizhenie Platona [Supreme Comprehension of Plato], in *Ehrn, V.F. Sochineniya* [Works], Moscow: Pravda, 1991, pp. 463–532.

Ehrn, V.F. Grigoriy Savvich Skovoroda Zhizn' i uchenie [Grigoriy Savvich Skovoroda Life and teaching], Moscow: Tovarithestvo tipografii A.I. Mamontova, 1912, 342 p.

Gasché, R. Autobiography as Gestalt: Nietzsche's Ecce Homo in *Boundary-2*, 1981, 9 (3), pp. 271–293.

Geertz, K. Interpretaciya kultur [The Interpretation of Cultures]: transl. from engl., Moscow: ROSSPEhN, 2004, 557 p.

Hadot, P. Philosophy as a way of life. Spiritual exercises from Socrates to Foucault. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1995, 309 p.

Jaspers, K. Plato and Augustine: transl. by R. Manheim, New York: Harcourt, Brace and World, 1962, 126 p.

Jaspers, K. Way to Wisdom. An Introduction to Philosophy, New Haven & London: Yale University Press, 1954, 208 p.

Monk, R. *Poetics today*, 2007, 28 (3), pp. 527–570.

Monk, R. Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius, London: Vintage, 1990, 654 p.

Monk, R. Philosophical Biography. The Very Idea, in Wittgenstein: Biography and Philosophy. Ed. By J.C. Klagge, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 3–15.

Solov'ev, V.S. Zhiznennaya drama Platona [Platon's vital drama], in *Sochineniya v 2 t.*, vol. 2 [Soloviev, V.S. Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mihslj, 1988, pp. 582–625.

Solov'ev, V.S. Platon [Plato] in Entsiklopedicheskiy slovar' [Encyclopedic dictionary][F.A. Brokgauz and I.A. Efron], vol. 23 (46), Sankt-Petersburg: tipografiya Efrona, 1898, p. 837–851.

Vinokur, G.O. Biografiya i kultura Russkoe scenicheskoe proiznoshenie [Biography and culture: Russian scenic pronunciation], Moscow: Russkie slovari, 1997, 174 p.

Wright, L.J. The philosopher's «I»: autobiography and the search for myself, Albany: State University of New York Press, 2006, 218 p.

УДК 821.161.1:111.1(470+571)
ББК 83.3:8721(2)

О ДРАМЕ СОФИЙНЫХ ТЕМ И СМЫСЛОВ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XIX ВЕКА

Н.П. КРОХИНА

Шуйский государственный педагогический университет, г. Шуя, Россия
E-mail: nadin.kro@mail.ru

Рассматривается русская литература XIX века в аспекте софийности. Исследуется недостаточно изученное наследие философской критики и эстетики Серебряного века (начиная с Вл. Соловьёва) с её онтологическим пониманием литературы и искусства. Утверждается, что особая синтетичность отечественной литературной традиции XIX века порождает проблему софийного видения человека и мира как способности видеть в каждой вещи её софию, мудрое, божественное, метафизическое предназначение, или измену этому назначению, своему пути. Обосновывается, что русская литература исследует онтологическую драму мира, ибо онтологическое предназначение, софия каждого предмета и существа, может быть проявлено светом любви, а может остаться непроявленным, сокрытым и искажённым миром. София определяется как потенция, призванная к осуществлению. Анализируются процесс обретения софийного времени и антиномический усадебный топос. Делается вывод, что софийное назначение человека остаётся возможным сюжетом русского романа, что софийный космос создается человеческим духом.

Ключевые слова: *софийность, онтологизм как принцип понимания и интерпретации, космизм христианский и новоевропейский, эсхатология, антиномизм, онтологическая драма мира.*

ON THE DRAMA OF SOPHIAN ISSUES AND MEANINGS IN RUSSIAN LITERATURE OF THE XIX CENTURY

N.P. KROKHINA

Shuya State Pedagogical University; Shuya, Russia
E-mail: nadin.kro@mail.ru

The article deals with Russian literature of the XIX century in the Sophian aspect. The research methodology draws to under-studied heritage of philosophical criticism and aesthetics of the Silver Age (since Vl.Soloveva), with its ontological understanding of literature and art. The article states that a special synthetic domestic literary tradition of XIX century raises the question of Sophian vision of man and the world as the ability to see things in each of its Sophia, the wise, divine, metaphysical destiny or change this purpose, its own way. Substantiates that Russian literature explores the ontological drama of the world, for the purpose of ontological, Sofia of each subject and the substance may be shown the light of love, and may remain undeveloped, concealed and distorted world. Sofia is defined as the potency, designed to implement. The author analyzes the acquisition time and Sophian antinomies estate topos. It is concluded that the appointment of Sophian human remains possible plot of the Russian novel, which is built up space Sophian human spirit.

Key words: *Sophia, ontologism as a way to understand and to interpretate, Christian and modern European cosmism, eschatology, antinomy, ontological drama of the world.*

Вл. Соловьёвым было найдено слово, определяющее сакральную природу искусства, специфику русской литературы с всеединством поэтического – философского – религиозно-мистического опыта писателя. Образы и идеи Премудрости-Софии при всей неоднозначности их понимания в истории философии (от Вл. Соловьёва, П. Флоренского, С. Булгакова, Г. Федотова, Б. Вышеславцева, до современных ученых – В.В. Бычкова, М.Н. Громова, О.Н. Трубочёва и др.) обращают нас к специфике духовного опыта русского писателя, сущностным национальным основам отечественной художественной культуры. Рассмотрение русской литературы XIX и рубежа XIX–XX веков в аспекте софийности раскрывает христианские основы духовного опыта русского писателя в их развитии, жизненно-действенном преломлении. Библейская София-Премудрость Божия – посредница между миром божественным и человеческим, небесным и земным – обращает к божественному замыслу творения, раскрытию образа Божия в человеке. Любой предмет можно созерцать в полноте его божественного предназначения. Творчество, не потерявшее свою метафизическую основу – веру в реальность сверхчувственного мира, цельность и чувство священного, и потому способное к сакрализации зримого бытия как «богоматерии» (Вл. Соловьёв), может быть названо софийным. Идея и образ Софии выявляют мистическую сущность православия – идеи обожения, преображения мира и человека, порождающие в литературе темы воскресения героя, пробуждения души. Становится возможным обретение софийного времени и творение софийного космоса. Мир Софии – это согласие, собирание мира в целое. София – это свободное искусство, воплощение идеального замысла в реальном мире, её синонимы – творчество, любовь, полнота жизни, красота – важнейшие ценности теургической эстетики Вл. Соловьёва и его последователей. В идее Софии реализуется мечта русской философской эстетики о свободном союзе искусства и религии. При всех различиях в понимании Софии у Вл. Соловьёва, П. Флоренского, С. Булгакова, В. Лосского и др. теологема Софии является центральной в русской теургической (или неоправославной) эстетике Серебряного века. Софиологическая проблематика, связанная и с традициями православной святости, и с взыскуемым философией всеединства божественно-человеческо-природным началом, является определяющей в онтологическом реализме русского писателя, обращённого к бытийному целому, к поискам целостной личности, полноты бытия.

О софийном опыте русского писателя (А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, Ф.И. Тютчева, Ф.М. Достоевского, А.А. Блока), его космически-онтологическом чувстве заговорила философская критика Серебряного века. И русские писатели, и русские философы ищут целостности, синтетического единства всех сторон реальности и всех движений духа. Проблематика целостности ставила вопрос о софийности искусства, символический подход к искусству вел к его онтологическому пониманию. «Искусство, – писал П. Флоренский, – не психологично, но онтологично, воистину есть откровение первообраза, воистину подымает *a realibus ad realiora*»¹ – к реальности духовного мира. Работы Вл. Соловьёва, Вяч. Иванова, С. Булгакова, П. Флоренского и др. интересны с точки зрения формирования онтологического подхода к пониманию искусства (из коего проистекает сама проблема софийности). Вяч. Иванов писал об «он-

тологическом реализме» Достоевского², С. Булгаков исследовал «онтологическую природу слова»³. С.Л. Франк в своих работах с «космически-религиозным чувством» связывал своеобразие русской религиозности и отечественной литературной традиции («русскому духу присуще стремление к целостности, к всеохватывающей и конкретной тотальности»⁴), исследуя это чувство в творчестве А.С. Пушкина, Ф.И. Тютчева, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого. Проблема софийного прочтения творчества Достоевского поставлена К. Мочульским: «Достоевский и его герои в экстазе видели божественную основу мира, Софию»⁵, переживая мгновения «мировой гармонии», испытывая космический восторг перед первозданной красотой мира. С. Булгаков полагал, что искусство по самой природе своей «неотъемлемо от влюблённости в мир, в природу, в Душу Мира, в Софию, в самую Вечную Женственность»⁶.

В основе русской литературы лежит христианский онтологизм: мир воспринимается как творение, художник свидетельствует о высшем, софийном замысле каждого предмета и явления. Потому можно говорить о «поэтической софиологии» русского писателя⁷, или софийной поэтике всеединства. Русская литература, возросшая на почве иконолического мышления, ориентирована на образ Божий в человеке, его софийное назначение. В софиологической эстетике Вл. Соловьёва и С. Булгакова София-Премудрость Божия – творение, соединенное с Божеством; через посредство Софии божественный Абсолют открывается в творении; святые и художники видят мир в его софийной красоте и цельности: «София – начало, сообщающее материи смысл, ценность и красоту, делающее её просветлённой и преображённой материей»⁸. Учение о Софии – мистическая основа православия. «Онтологическая основа мира заключается в... софийности его основы»⁹. Как писал Вл. Соловьёв, считавший софийный аспект религиозного чувства русского народа наиболее самобытным, София-Премудрость Божия, «которой наши предки по удивительному пророческому чувству строили алтари и храмы, сами еще не зная, кто она», – «творение, полным и совершенным единением соединённое с Божеством, всецело его вместившее в себе»¹⁰. Космическую окрашенность русской религиозности отмечал Г.П. Федотов: «Если называть софийной всякую форму христианской религиозности, которая связывает неразрывно божественный и природный мир, то русская народная религиозность должна быть названа софийной»¹¹. О важности космического чувства в русской народной религиозности писал и С.Л. Франк, оно воплощалось в почитании Матери-Земли и Богоматери. «В образе Богоматери и снисходит София к России», по мысли А. Белого¹².

Тема Премудрости – важнейшей тема Священного Писания. Мудрость сочетает человека с Богом и миром. Как Бог творил мир, так человек призывается быть создателем и устройтелем собственной жизни, в которой он должен искать премудрости. Премудрость – «художница всего» (Кн. Премудр. Сол. 7,21). Она открывается человеку прежде всего как радость, свет духовный. Мир Софии – это согласие, собиранье мира в упорядоченное целое, это состояние внутренней собранности и бодрости духа. Софийному чувству (например, народных праведников Ф. Достоевского) открывается тайна мировой гармонии и космической красоты, способной спасти мир от раздора и хаоса. Это чувство – источник

знаменитых слов старца Зосимы о любви к миру и «духовном веселии» мудрого. «Вершина христианской любви есть непосредственное чувство мировой гармонии», по свидетельству Б. Вышеславцева¹³. Тема Софии не отделима от важнейшей христианской идеи преображения творения, переживания бытия как таинства, христианского синергетизма – сочетания божественных и человеческих усилий в процессе этого преображения мира.

Тема Софии обращает к библейским мотивам и аллюзиям русского писателя, наделённого онтологическим даром откровения полноты бытия в своих произведениях. Библия повествует о предельной богооставленности и богообделенности. Ветхий Завет, как писал С.С. Аверинцев, – «книга, в которой никто не стыдится страдать и кричать о своей боли». Человек здесь переживается как пересечение противоречий между Богом и миром, потребностями духовными и житейскими («быть или иметь» – в обозначении Э. Фромма). Это носитель образа Божия, который часто помрачается в человеке. Христианство, как писал С.С. Аверинцев, создаёт новый образ человека, разомкнутый вверх – «в направлении божественно-сверхчеловеческих возможностей» и вниз – «в направлении бесовских внушений», простёртый «между ослепительной бездной благодати и чёрной бездной погибели»¹⁴. Эта предельность библейского духовного опыта близка бинарному строению русской жизни и культуры, где безнадёжность противостоит «чудному мгновенью» преображения, безнадёжный или элегически-открытый русский финал дополняется возможным сюжетом сакрального счастья и жизненной полноты. Вслед за Пушкиным, в пространстве полифонического романа Достоевский исследует онтологическую драму мира: как искажается миром высшее назначение человека, его образ Божий, как не свершается софийное призвание человека. Онтологическая расколота – важная характеристика его героев. Двойственность онтологической темы, сталкивающей мотивы богоприсутствия и богооставленности, преображения и безнадёжности, порождает равную двойственность любовной темы. Так, в поэзии Ф. Тютчева образ женщины-спасительницы, земного ангела, земного провидения противостоит неизбежной гибельности и катастрофичности чувства. Поэзия А. Блока, казалось бы, крупнейшего наследника поэзии Вл. Соловьёва, возвращает нас к литературной традиции XIX в., завершая её: ранняя софийная тема трансформируется в антисофийную тему, побеждает стихия, хаос, катастрофическое чувство жизни. Христианская онтология Софии неотделима от «софии катастроф»¹⁵.

Образ Софии явился не только посредником между человеком и Богом, но и звеном сопряжения различных образов мира в переходном XIX веке. Если ницшеанская религия жизни отвергала христианскую традицию, соловьёвская мистика Софии сопрягала православную Софию-Премудрость Божию, богочеловеческую Софию, с двойственной Мировой душой, космической Софией, образ которой связан с теософскими традициями. В гностических учениях София – центральное смысловое понятие. В ней осуществляется драма мирового процесса. В Софии гностики видели источник грехопадения, с ней связывали перспективу обоживания. Образ мира связывается с бесконечностью и непостижимостью, иррациональным и хаотическим началом. «Космос должен быть еще со-

здан, он явится как преображение мира»¹⁶. Софийный космос создается человеческим духом.

Образ Софии – один из базовых архетипов мировой культуры, получивший самое многообразное освещение в христианской мистике и за её пределами. Он становится важным там, где мысль тяготеет к всеединству, целостности, стирая границы между философским, религиозным и мифопоэтическим мышлением. Этот образ возвышается там, где мысль ищет посредника между Богом и миром, абсолютным совершенством божественного первоначала и несовершенством мирового процесса.

София, Премудрость Божия, олицетворяет, или персонифицирует, системообразующее основание соловьёвской философии – идею поступательного преображения мира, возвращения к Богу. Соловьёв верил в идею софийности мирового процесса, духовное преображение материальных стихий мира. Для Соловьёва идея Софии – это «христианская истина в окончательном виде», итог христианского развития, самое полное воплощение христианской идеи становления «идеального, совершенного человечества»¹⁷, идея нового религиозного синтеза, соединяющего высшие экзистенциальные ценности человека – любовь, свободу, красоту. Речь идет о новом эсхатологическом христианстве, получающем своё развитие в культуре Серебряного века. Как писал С. Булгаков, «мир... – становящаяся София». София – «идеальная энтелехия», «потенция» мира, призванная к осуществлению¹⁸. Соловьёв верит в возможность свободной внутренней связи между безусловным божественным началом и человеческой личностью. Уже современникам была очевидна двойственность соловьёвской Софии, возможность её и «христианско-церковного», и «гностическо-теософского» истолкования¹⁹. В то же время при всей очевидной многоаспектности Софии современные исследователи, и прежде всего В.В. Бычков, в своих работах выявляют два главных аспекта соловьёвской Софии как Премудрости Божией и Вечной Женственности бытия – это божественная, небесная София-мироустроительница и двойственная душа мира²⁰, «космическая София», в определении Н.А. Бердяева²¹. В этой двойности и текучести Софии осуществляется переход от христианского тео-антропоцентризма к новоевропейскому бесконечному и релятивному космосу.

Онтологическое предназначение, софия каждого предмета и существа, может быть проявлено светом любви, а может остаться непроявленной, сокрытой и искажённой миром. Русская литература вслед за А.С. Пушкиным являет и исследует онтологическую драму мира: следование высшей правде жизни или её реальное искажение, драму утраты человеком софийного мировосприятия. Жизнь утратила свою цельность и тайну своей Божественной Премудрости. Кроме мирового смысла, есть и мировая бессмыслица, путь к желанной и возможной полноте бытия переживается как крестный путь в христианской традиции. Художественное сознание XIX века (в своих романтических истоках) уже изначально двойственно: по определению И. Ильина, это созидание «христианской культуры» как сверхзадача русской литературы, «поиски Божественного», «ощущение удивительной реальности Божественной ткани мира» и острейшее чувство «утраты Божественного измерения вещей и жизни»²².

Уже у Пушкина тема Софии обнаруживает свою текучесть: кенотическая, христианская софия смирения, самоотречения, светлой печали и переживание двойственной мировой души, антиномической природы сущего, апокалиптическая тема смерти-воскресения и освобождающий софийный артистизм. Лирику М. Лермонтова, Ф. Тютчева, А. Фета сближает катастрофическое чувство жизни, преодолеваемое софиологией мгновения, на почве которой способно вырасти цельное софийное мироощущение, наиболее полно воплощенное в романах Ф. Достоевского. Реальность софийного приятия мира в мироотрицающей поэзии Лермонтова – реальность мгновения. Полнота мгновения превыше всего. Полнота мгновения, приобщающего к вечности, порождает лермонтовское бесстрашие и игру со смертью. Душа в поэзии Тютчева переживает томление и освобождение, тоску и просветление, одиночество и сочувствие. Но неизменно душевная пустота сменяется душевной полнотой. Неизменным остаётся образ «очарованной» и «освобождённой души». Чувство богооставленности («И нет в творении творца!») побеждается чувством богоприсутствия. Есть «нескудеющая сила» и «нетленная краса» души, прошедшей через все житейские искушения и страдания, причастной вселенской мистерии самоочищения и всеединства. Поэзия пробуждения души важна и в лирике А. Фета как преодоление её шопенгауэровского пессимизма. «Звёздным вестником», «заворожённым мировым таинством» называл Фета К. Бальмонт²³. Пафос поэзии Тютчева – в единении с миром, в преодолении типично романтического разлада с целым (самораскрытие личности ведет к единству с жизнью мировой). Смысл поэзии Фета – феноменологическая явленность богатства Божьего мира, состояний природы и любовных переживаний, когда земное кажется неземным.

Вслед за Пушкиным в пространстве полифонического романа Достоевский исследует онтологическую драму мира – как искажается миром высшее назначение человека, его образ Божий, как не свершается софийное призвание человека. В его творчестве обозначается переход от традиционно-христианского сознания, трансцендентного понимания христианства – к экзистенциальному переживанию христианства, от исторического – к апокалиптическому христианству. Потому и становится возможным обострение софийных тем. Софийная тема усиливает катастрофическое восприятие реальности, ведет к апокалиптическому переживанию современности. Христианская онтология Софии неотделима от софийной катастрофы: «роман Достоевского есть роман катастрофический»²⁴. В то же время именно в романе Ф. Достоевского рождается тот христианский космизм, то софийное миропрятие, которое определит пути поэзии Серебряного века. Поэтическая софиология мгновения в романах Достоевского перерастает в софийное мироощущение, противостоящее их катастрофической реальности. Богоприсутствие вступает в спор с богоотсутствием – такова центральная коллизия русского «религиозного реализма»²⁵ XIX века.

Важнейшим топосом софийного жизнеустройства становится мир русской усадьбы как «выражение софийной культуры»²⁶ с его удивительным равновесием вечного и обыденного. С миром «дворянских гнезд» связан софийный женский образ души усадьбы, уездной русской барышни – символ русской Вечной Женственности, столь поэтически запечатленной в русской живописи и лите-

ратуре. Софийность – это тот возросший на православной почве (с ее исконным онтологизмом) и питаемый романтической идеей Вечной Женственности идеалреализм, энергия преобразования реальности, означающая способность видеть образ Божий в человеке, восходящий к праобразам вечной мужественности и вечной женственности. Эти праобразы и пути построения жизни на их основе не отделимы от брачной тайны мира и диалогической природы духовно-душевного состава человека. «Мир от вечности – брак, и творенье – невеста», по словам Вяч. Иванова. Эта сакрализация человека и мира и порождает «основной миф русской литературы»: вечное стремление вечно мужественной формы, творческой потенции бытия к спасающей и освобождающей Вечной Женственности. Философия любви соизмеряется с сакральными категориями и равна поискам смысла жизни и вере в возможность гармонии в этом мире. Любовь в её романтическом понимании – обретение смысла жизни, путь к Богу и собственной экзистенции. Реальность сверхчувственного мира открывается романтическому сознанию прежде всего в любви. Эта сакрализация любовных отношений – один из источников трагизма русской литературы, изображающей трагедию любви в антисофийном мире. Синий цвет крыльев русского эроса, начиная с Пушкина, свидетельствует о реальной несоизмеримости мужского и женского начал в составе национальной психеи. Вечно женственное, беспредельное, ей дано, вечно мужественное, логосное – ей задано. Образом русской Софии, русской Вечной Женственности становится разбитая жизнь героини (а с ней и героя): Татьяна – Онегин, Ольга Ильинская – Илья Ильич Обломов, Аглая – Настасья Филипповна – князь Мышкин. Огромной силе национальной стихии не противостоит мужественный светоносный дух, призванный овладеть стихиями.

Усадебный строй жизни, порождающий удивительное равновесие вечного и обиденного, личности и мира, быта и бытия наиболее полно воплощен Л. Толстым в период создания автобиографической трилогии и «Войны и мира». «Исходное состояние толстовского художественного мира – внутренний строй, онтологическая правильность и нравственная стабильность его». Этот мировой строй и порядок порождает одухотворение каждодневного бытия. В толстовской «сверхъестественной естественности», «ощущении неизъяснимой духовной прочности жизни», создаваемой усадебным строем жизни, «спрессовались тысячелетия»²⁷. Но полнота софийной темы в толстовских произведениях 50–60-х гг. неотделима от их особого софийного времени: софиология детства в автобиографической трилогии и эпическое – внеисторическое и идиллическое время «Войны и мира»²⁸. Усадебное пространство исполнено антиномиями. Это идиллическое место приюта, спасения и эсхатологический топос конца, запустения, смерти, где время переходит в вечность. Этот антиномизм воплотился в напряжении между двумя софийными сюжетами – романтическим и кенотическим, которое и составляет своеобразие русского усадебного романа XIX века²⁹. Первый отсылает к западной романтической философии любви, второй – к древнерусским житийным мотивам. Это сопresутствие двух сюжетов обозначено уже Пушкиным в «Евгении Онегине» (Татьяна, пишущая письмо Онегину, и последняя встреча героев), а также И.А. Тургеневым в «Дворянском гнезде»: отречение – тайный

смысл жизни. Романтический сюжет катастрофичен и ведёт к возвышению героя-художника. Кенотический раскрывает христианство в миру. Кенозис – смирение героя перед течением событий раскрывает тайну русской софийности, как и софийности русской природы. Человек христианской традиции воплощён прежде всего в цельной женской натуре, чьей духовной силой держится мир. Потому русский усадебный роман и создаёт возвышенную галерею женских образов, хранительниц в миру христианских начал. Пушкинская героиня воплощает незыблемые устои русской жизни, хранимые провинциальным усадебным топосом. Культ смиренного, кроткого героя, неотделимого от тихой, «скудной» природы, простой народной жизни определяет русскую литературу. Уже Пушкин создаёт целую галерею простых, смиренных русских людей (начиная с Татьяны – в восьмой главе), органично связанных с православной почвой. Русская литература исследует антиномии национального характера: возвышенности, прежде всего, женских образов, воплотивших христианство в миру, противостоит трагедия беспочвенного, расколотого героя, растерянного перед потоком жизни. Та же двойственность Софии выявляется и в русском национальном пейзаже (А. Саврасова, И. Левитана, М. Нестерова), где мотивы приюта, тихой обители, тишины, умиротворения, выражающие восхищенность художника Божьим творением, сочетаются с мотивами дороги, духовного странничества, крестного пути души.

Слова С.Н. Булгакова о подлинном художнике как «рыцаре Прекрасной дамы»³⁰ навеяны нашей классикой, рыцарственно-романтические основы которой связывают её с ренессансной философской поэзией Данте и Петрарки³¹. Прекрасная дама философской поэзии – это ключ к человеку в его существе, которое можно назвать чистым присутствием. Она открывает мир как согласное целое. В любовных отношениях нащупываются новые пути. В любимом существе – отблеск вечности, она – идея вселенной, Душа мира. Тема Вечной Женственности пронизывает русскую литературу XIX века как ощущение сокровенной женственности бытия. Истинная реальность – мировая гармония, Вечная Женственность, мировая душа, София, женственная, одушевленная, космическая красота.

Но дантовский путь из тьмы к свету значительно трансформируется в русской литературе, в её усадебном антиномическом топосе. В творчестве И.С. Тургенева дантовская модель получает, прежде всего, зеркальное отражение, предвосхищающее эпоху символизма и творчество И. Бунина. Из света в сумрак переход – с небес первой любви герой нисходит в ад страсти, от возвышенного, идеального чувства – к тёмной страсти, разбивающей эту идиллию и сопряжённой с тайными силами жизни. Лишнему человеку, современному герою, слабому, раздвоенному, безвольному, противостоит женский характер – цельная натура: тургеневская девушка – воплощение в миру высших христианских принципов (нравственный идеализм, чистота, способность к самопожертвованию), с ее стремлением «пойти куда-нибудь далеко, на молитву, на трудный подвиг» («Ася»), или загадочная, роковая женщина, своевольная натура, «вся – огонь, вся – страсть, вся – противоречие» («Клара Милич»), с жадной свободой вместо жажды жертвы, воплощение самой природы, судьбы, тайных сил жизни. Во встрече с подоб-

ной натурой («Отцы и дети», «Дым», «Вешние воды») раскрывается барочная несоизмеримость человека и природы, человеческое ничтожество, тщета всего земного. Этому космическому пессимизму в творчестве самого Тургенева противостоят эстетическое утешение, немногие светлые мгновения торжества красоты, влюбленности, искусства. Творчество Тургенева реализует и кенотический сюжет («Дворянское гнездо»), и романтики-катастрофический сюжет («Отцы и дети», «Дым», «Вешние воды»).

Наиболее полно дантовский путь из тьмы к свету, из ада современной жизни к раю высших ценностей творчества-красоты-любви-женщины как венца творения воплотился в трилогии И.А. Гончарова. В трилогии Гончарова явственно обозначается напряжение между двумя софийными сюжетами – романтическим и кенотическим, которое и составляет важнейшее своеобразие русской софийности XIX века. Путь Обломова – от беспокойного, романтического, сполна пережитого чувства к бесстрастию женитьбы. Романтический сюжет побеждается обломовским бесстрашием и спокойствием. В этой логике сюжета «долгий навик ко сну»³² спорит в романе с аскетическим смирением героя. Исследователи уже отмечали присутствие в романе «житийной традиции», «древнерусских, агиографических мотивов»³³. Кроткий, чистый сердцем, стремящийся к тишине и покою Обломов – обломок средневекового пустычника или затворника, занесённого в Новое время. Голубиная кротость и тихость героя сполна осуществляется в кенотическом завершении его жизни. Высшим воплощением мужского начала в усадебном топосе является образ художника, которого так долго и мучительно создавал И. Гончаров в своём романе «Обрыв». Пробуждение в человеке поэта, художника есть рождение нового человека, отсылающее к высшим творческим ценностям новоевропейской культуры.

София усадебной жизни в послепушкинской литературе времени заката этого усадебного топоса предстает амбивалентной. С одной стороны, это тот поэтический идеал жизни, о котором Обломов только мечтал, – устройство души и дома в единстве с миром, топос духовной независимости. С другой стороны, это уходящий уклад жизни, заключающий в себе вечную правду тишины и покоя, смирения и кенотизма, создающий цельные характеры, обаятельные своей сердечностью, и провинциально-патриархальную замкнутость и сонный застой жизни. Русская классическая литература погружает нас в противоречия родной почвы. С одной стороны, открывается вереница «мёртвых душ», различные стадии омертвления души, закаливания, оцепенения жизни в мире «тёмного царства», дремучего леса русской жизни. С другой стороны, этому «зачарованному сну» противостоит господство стихии, сметающей все грани, разрушающей все ограничения, приобщающей к «родимому хаосу». Драматургия А.Н. Островского явственно воплощает эту драму бинарности русской почвы.

Женщина в контексте становящейся философии всеединства становится хранительницей тайн жизни и смерти. Женский образ воплощает стихию жизни, ее наивысшую полноту или ее оскудение и разрушительное действие. С нею связаны духовное возрождение героя, наивысшая полнота жизни. Напряжение между романтическим и кенотическим сюжетами порождает два типа женских героинь. Наиболее ярко этот антиномизм женского образа воплощён Достоевс-

ким. Его женские образы – воплощение Вечной Женственности (Души Мира, Матери-Земли), с которой герой утратил связь. Наиболее остро напряжение между романтическим и кенотическим сюжетами воплощено в катастрофическом романе Достоевского с его полярными и расколотыми героями, с его противостоянием софийного замысла («мир спасёт красота») и антисофийного течения событий (гибель красоты).

С разрушением усадебного строя жизни начинается редукция темы Вечной Женственности в русской литературе. Главным предметом постижения для художественного сознания XIX века становится глубокий, неистощимый поток жизни, изменчивый, текучий, амбивалентный, ставящий динамические, творческие задачи оформления, просветления. Философия жизни как иррационального потока становления завершает развитие новоевропейской культуры. Рождается новый, неклассический космос с его двуединством гармонии и хаоса. Герой бежит от жизни или пробуждается к жизни под действием своего чувства. Любовь обретает онтологическое значение. Но жизненная целостность распадается. Комическому оцепенению жизни в пьесах А.Н. Островского противостоит её драматическая неустроенность. В драмах писателя возникает поэтический образ женщины-птицы, жаждущей полета и воли. Единственным спасением для этой артистической души становится мир искусства. Жизнь маргинального героя прозы И. Бунина сжимается до границ короткого рассказа о его нелепой жизни и нелепой любви. Собрать мир в единое целое оказывается возможным лишь для поэтической философии. Кенозис, романтический катастрофизм и артистизм русского усадебного романа находят своё завершение в блоковском творчестве – «Стихах о Прекрасной Даме» и развёрнутой русской теме его поэтических книг и циклов. Для писателя XIX века в пределах реалистической парадигмы мышления жизненные противоречия остаются неразрешимыми. Сквозная софийная тема преображения прежде всего развёртывается как противовес катастрофического чувства жизни, бездны, хаоса, богооставленности. Безнадёжности противостоит «чудное мгновенье» преображения, безнадёжный или элегически-открытый русский финал дополняется возможным сюжетом сакрального счастья и жизненной полноты.

На основе вышесказанного можно говорить о драме развёртывания софийных тем и смыслов в русской литературе. Софиологическое видение мира способно как сочетать взаимоисключающие полярности, так и обострённо чувствовать онтологическую расколотость, антисофийность современной действительности. Христианский онтологизм определяет русскую литературную традицию: через опыт потерь и страданий поэт утверждает свой порыв к свету, идеальной любви, высшему миру. Софийная основа духовного опыта русского писателя обостряет катастрофическое восприятие жизни, ибо, как писал С. Булгаков, «мир есть София в своей основе и не есть София в своем состоянии»³⁴. София – потенция, призванная к осуществлению. Или, говоря словами А. Блока, есть «непроглядный ужас жизни», но «в тайне мир прекрасен». Русская литература исследует онтологическую драму мира: как искажается миром, не свершается в реальности высшее назначение человека, как софия «поющего сердца»³⁵ переходит в софию катастроф. Софийное назначение человека остаётся возможным сюжетом русского романа.

Примечания

- ¹ Флоренский П. Моленные иконы Преподобного Сергия // Соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 383.
- ² Иванов Вяч. Достоевский: Трагедия-миф-мистика // Собр. соч.: в 6 т. Т. 4. Брюссель, 1987. С. 485.
- ³ Булгаков С. Свет не вечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 25.
- ⁴ Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 183.
- ⁵ Мочульский К.В. Достоевский: Жизнь и творчество // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 405.
- ⁶ Булгаков С.Н. Труп красоты: По поводу картин П. Пикассо // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 33–34.
- ⁷ Океанский В.П. Поэтика пространства в русской метафизической лирике XIX в. Иваново, 2002. С. 106–114.
- ⁸ Хоружий С. Проводы русского идеализма // Хоружий С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 172.
- ⁹ Булгаков С. Свет не вечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 201.
- ¹⁰ Соловьев Вл. История и будущность теократии // Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. СПб., 1914. С. 260–261.
- ¹¹ Федотов Г.П. Мать-земля: к религиозной космологии русского народа // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 2. СПб., 1991. С. 66–67.
- ¹² Белый А. Воспоминания о Блоке // Белый А. О Блоке. М., 1997. С. 392.
- ¹³ Вышеславцев Б.П. Русский национальный характер // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 120.
- ¹⁴ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 61, 81–82.
- ¹⁵ Океанский В.П. Введение: София катастроф // Океанский В.П. Апокалипсис присутствия. Иваново-Шуя, 2004. С. 11.
- ¹⁶ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Дух и реальность. М., 2003. С. 489.
- ¹⁷ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. СПб., 2000. С. 286, 171.
- ¹⁸ Булгаков С. Свет не вечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 195.
- ¹⁹ Соловьев С.М. Идея церкви в поэзии Вл. Соловьева (1913) // Соловьев С. Богословские и критические очерки. М., 1916. С. 158.
- ²⁰ Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aethetica*: в 2 т. Т.2. Славянский мир. Древняя Русь. Россия. М.; СПб., 1999. С. 337–338.
- ²¹ Бердяев Н.А. Мутные лики. «Воспоминания о А.А. Блоке» А. Белого // Бердяев Н.А. О русских классиках. М., 1993. С. 323.
- ²² Ильин И.А. О России и русской душе; Гении России // Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. Кн. 3. М., 1997. С. 28–30, 237–239, 270.
- ²³ Бальмонт К. Звёздный вестник // Бальмонт К. Избранное: Стихотворения. Переводы. Статьи. М., 1983. С. 626.
- ²⁴ Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 289.
- ²⁵ Бердяев Н.А. Русская литература XIX века и её пророчества // Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 64.
- ²⁶ См.: Долгополова С., Лаевская Э. Душа и Дом: русская усадьба как выражение софийной культуры // Наше наследие. 1994. № 29–30.
- ²⁷ Аннинский Л. Невзятая крепость: Толстой и киномышление // Вопросы литературы. 1979. № 2. С. 132–133, 137.
- ²⁸ «Толстой рисует победу идиллии над историей» и «помещает свою идиллию в эпическое время... – национальное эпическое прошлое» (Кантор В.К. Идиллия и эпос против истории // Кантор В.К. Русская классика, или Бытие России. М., 2005. С. 448).
- ²⁹ См.: Крохина Н.П. Романтический и кенотический сюжеты русского усадебного романа // Архетипы, мифологемы, символы в художественной картине мира писателя: мат-лы Междунар. науч. конф. Астрахань, 2010. С. 64–68.
- ³⁰ Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 34.

³¹ См.: Асоян А.А. «Почтите высочайшего поэта...» Судьба «Божественной комедии» Данте в России. М., 1990; Беляева И.А. «Странные сближения»: Гончаров и Данте // Известия РАН. Сер. лит. и яз. 2007. №2. С. 23–38; Трофимова Т.Б. Тургенев и Данте: К постановке проблемы // Русская литература. 2004. № 2. С. 169–182.

³² «Любовь не смогла оживить Обломова... Слишком силён был долгий навывк ко сну» (Кантор В.К. Долгий навывк к сну (Роман И.А. Гончарова «Обломов») // Кантор В.К. Русская классика, или Бытие России. М., 2005. С. 344).

³³ Криволапов В.Н. Ещё раз об «обломовщине» // Русская литература. 1994. № 2. С. 40–41.

³⁴ Булгаков С. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. С. 195.

³⁵ См.: Ильин И.А. Поющее сердце: Книга тихих созерцаний // Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 3. М., 1994. С. 227–380.

Список литературы

- Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977. 406 с.
- Бальмонт К. Избранное: Стихотворения. Переводы. Статьи. М.: Худож. лит., 1983. 750 с.
- Белый А. О Блоке. М.: Автограф, 1997. 607 с.
- Бердяев Н.А. Мутные лики. «Воспоминания о А.А. Блоке» А. Белого // Бердяев Н.А. О русских классиках. М.: Высш. шк., 1993. С. 317–324.
- Бердяев Н.А. Дух и реальность. М.: АСТ; Фолио, 2003. 679 с.
- Бердяев Н.А. Русская литература XIX века и её пророчества // Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. С. 63–77.
- Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 414 с.
- Булгаков С.Н. Труп красоты: По поводу картин П. Пикассо // Булгаков С.Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996. 508 с.
- Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica: в 2 т. Т. 2. Славянский мир. Древняя Русь. Россия. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. 527 с.
- Вышеславцев Б.П. Русский национальный характер // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 111–121.
- Долгополова С., Лаевская Э. Душа и Дом: русская усадьба как выражение софийной культуры // Наше наследие. 1994. № 29–30. С. 147–157.
- Иванов Вяч. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. 428 с.
- Ильин И.А. О России и русской душе; Гении России // Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. Кн. 3. М.: Русская книга, 1997. 560 с.
- Ильин И.А. Поющее сердце: Книга тихих созерцаний // Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 3. М., 1994. 591 с.
- Мочульский К.В. Достоевский: Жизнь и творчество // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьёв. Достоевский. М.: Республика, 1995. С. 217–549.
- Океанский В.П. Поэтика пространства в русской метафизической лирике XIX в. Иваново: ИвГУ, 2002. 201 с.
- Соловьёв Вл. История и будущность теократии // Соловьёв Вл. Собр. соч.: в 10 т. СПб., 1914. Т. 4.
- Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. СПб.: Азбука, 2000. 384 с.
- Соловьёв С.М. Идея церкви в поэзии Вл. Соловьёва (1913) // Соловьёв С.М. Богословские и критические очерки. М., 1916. С. 145–206.
- Федотов Г.П. Мать-земля: к религиозной космологии русского народа // Федотов Г.П. Судьба и грехи России: Избр. статьи: в 2 т. Т. 2. СПб.: София, 1991. С. 66–82.
- Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. 738 с.
- Хоружий С. Проводы русского идеализма // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 169–181.

References

- Averintsev, S.S. *Poetika rannevizantijskoj literatury* [The Poetics of Early Byzantine Literature], Moscow: Nauka, 1977, 406 p.
- Balmont, K. *Izbrannoe: Stikhotvoreniya Perevody. Stat'i* [Selected Works: Poems. Translations. Article], Moscow: Hudozh. lit., 1983, 750 p.
- Bely, A. *O Bloke* [About Block], Moscow: Avtograf, 1997, 607 p.
- Berdyayev, N.A. *O russkikh klassikakh* [On the Russian classics], Moscow: Vysshaya shkola, 1993, 324 p.
- Berdyayev, N.A. *Dukh i real'nost'* [Spirit and reality], Moscow: AST, Folio, 2003, 679 p.
- Berdyayev, N.A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [Origins and Meaning of Russian Communism], Moscow: Nauka, 1990, pp. 63–77.
- Bulgakov, S.N. *Svet nevecherniy: Sozercaniya i umozreniya* [Unfading Light: Contemplation and speculation], Moscow: Respublika, 1994, 414 p.
- Bulgakov, S.N. *Tikhie dumy* [Quiet thoughts], Moscow: Respublika, 1996, 508 p.
- Bychkov, V.V. *2000 let khristianskoy kul'tury sub specie aethetica: v. 2 t. T. 2. Slavjanskiy mir. Drevnyaya Rus': Rossiya* [2000 years of Christian culture sub specie aethetica: in 2, vol. 2. The Slavic world. Ancient Russia Russia], Moscow, Sankt Peterburg: Universitetskaya kniga, 1999, 527 p.
- Vysheslavtsev, B.P. *Voprosy filosofii*, 1995, № 6, pp. 111–121.
- Dolgoplov, S., Laevskaya, E. *Nashe nasledie*, 1994, № 29–30, pp. 147–157.
- Ivanov, V. *Rodnoe i vselenskoe* [Familiar and universal], Moscow: Respublika, 1994, 428 p.
- Ilyin, I.A. *O Rossii i russkoy dushe; Genii Rossii* [About Russia and the Russian soul; the Geniuses of Russia], in *Ilyin, I.A. Coll. cit.: in 10, vol. 6, book. 3*, Moscow: Russkaya kniga, 1997, 560 p.
- Ilyin, I.A. *Poyushchee serdtse: Kniga tikhikh sozertsaniy* [Singing Heart: The Book of quiet contemplation], in *Ilyin, I.A. Coll. cit.: in 10, vol. 6, vol. 3*, Moscow: Russkaya kniga, 1994, 591 p.
- Mochul'skii, K.V. *Gogol'. Solov'ev. Dostoevskiy* [Gogol. Soloviev. Dostoevsky], Moscow: Respublika, 1995, 549 p.
- Okeanskiy, V.P. *Poetika prostranstva v russkoy metafizicheskoy lirike XIX v* [The Poetics of Space in Russian metaphysical poetry of the XIX century], Ivanovo: IvGU, 2002, 201 p.
- Soloviev, V.S. *Istoriya i budushchnost' teokratii* [The history and future of the theocracy], in *Solov'ev, V.S. Coll. cit.: in 10 t., Sankt Petersburg, 1914, T. 4*.
- Solov'ev, V.S. *Chteniya o Bogochelovechestve* [Reading about God Mankind], Sankt Petersburg: Azbuka, 2000, 384 p.
- Soloviev, S.M. *Bogoslovskie i kriticheskie ocherki* [Theological and Critical Essays], Moscow, 1916, pp. 145–206.
- Fedotov, G.P. *Sud'ba i grekhi Rossii: Izbr. stat'i: v 2 t., t. 2* [The fate and the sins of Russia: Selected. Article: in 2, vol. 2], Sankt Petersburg: Sofija, 1991, pp. 66–82.
- Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian world view], Sankt Petersburg: Nauka, 1996, 738 p.
- Horuzhy, S. *O starom i novom* [About the Old and New], Sankt Petersburg: Aletejja, 2000, pp. 169–181.

УДК 111.12(470+571)
ББК 87.21(2)

СОФИЙНАЯ АНАМНЕСЕОЛОГИЯ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА

С.В. ФЕДОТОВА

Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина, г. Тамбов, Россия

E-mail: lucia-th@yandex.ru

Рассматривается учение Вяч. Иванова о Памяти. На основе анализа доминантного характера категории памяти в философско-эстетической системе художника выдвигается гипотеза о софийном характере Памяти в дискурсе Иванова. В контексте софиологических концепций конца XIX – начала XX века отчетливо выявляется своеобразие софиологии Вяч. Иванова, заключающееся в том, что категория памяти выступает экзегетическим аналогом Софии. Приводится архивный документ, анализ которого позволяет сделать вывод о том, что Иванов понимал Софию как категорию метаксю, т.е. как выразительную категорию Сущности, что впоследствии было диалектически обосновано А.Ф. Лосевым.

Делается вывод о том, что Вяч. Иванов не только творчески развивал соловьевскую идею положительного всеединства, но и модифицировал сокровенную тему Соловьева, тему Вечной Женственности, в учение о Памяти, которая по своему всеохватывающему и интегрирующему характеру аналогична Софии.

Ключевые слова: софийность, философско-эстетическая система Вяч. Иванова, Память и София, идея положительного всеединства В.С. Соловьева, метаксю, анамneseология.

VYACHESLAV IVANOV'S SOPHIAN ANAMNESEOLOGY

S.V. FEDOTOVA

Tambov State University named after G.R. Derzhavin, Tambov, Russia

E-mail: lucia-th@yandex.ru

The article considers the doctrine of V. Ivanov about Memory. The author puts forward the hypothesis about sophian character of Memory in Ivanov's discourse. In the context of sophiology concepts of the end of XIX - the beginning of XX centuries the originality of Ivanov's sophiology distinctly comes to light. It means that the memory category is considered as an exegetic analog of Sophia. The article is based on the archival document that proves that Ivanov understood Sophia as a category 'metaxu' i.e. as an expressive category of Essence which later has been dialectically elaborated by A.F. Losev.

Result of research is the conclusion that Ivanov has not only creatively developed Solovyov's idea of positive all-unity, but has also modified his inner theme (a theme of Eternal Femininity) in the doctrine about Memory which regarding its comprehensive and integrating character is similar to Sophia.

Key words: Sophia, V. Ivanov's philosophical and esthetical system, Memory and Sophia, Solovyev's idea of positive all-unity, metaxu, anamneseology.

В принципиально важном письме к Александру Пеллегрини о «Docta Pietas» (1934) Вячеслав Иванов сформулировал свои давние заветные мысли: «...в человечестве христианство живет и движется не только воздействием Разума божественного и божественной Любви, но и воздействием Памяти, хотя Память пред-

станет во всей полноте и обнаружит непреложно наличие «души истины» в нашей культуре только тогда, когда наступит торжество христианской соборности»¹. Это высказывание чрезвычайно интересно прежде всего с точки зрения проводимого автором различения трех ипостасей Божественного начала: оно открыто ориентировано на догматику христианства.

Теме не менее не так сразу можно определить, что такое эта «Память» в контексте христианского догмата о Пресвятой Троице? Если исходить из предложенных дефиниций, то, очевидно, что «Разум божественный» коррелируется со второй, Сыновней ипостасью, с Божественным Логосом, а «божественная Любовь» соотносится с третьей ипостасью, Духом Святым. Получается, что, говоря о Памяти, Вяч. Иванов имеет в виду Отчую ипостась. Это вполне вероятно: подобная аналогия восходит к любимому Ивановым Августином Блаженным. При этом обращает на себя внимание ключевое слово фразы – «воздействие», которое объединяет все три подразумеваемые ипостаси и выступает их общим динамическим аспектом.

Чтобы прояснить статус Памяти, приведем развернутую цитату Вяч. Иванова: «То, что обычно зовут, говоря о больших циклах всемирной истории, “общей культурой”.. зиждется, по-моему, на непрестанном действии предвечной памяти, посредством которой Нетварная Премудрость учит человека превращать средства вселенской разлуки – пространство, время, инертную материю – в средства единения и гармонии, что ведет к осуществлению изначального промысла Божия о совершенном мире» (III, 445).

В этом высказывании на первый план выступают несколько моментов. Во-первых, «предвечная память» предстает как «действующая сила», или проявление Премудрости Божией, или Божественной Софии (энергийный аспект); во-вторых, ее воздействие проявляется в том, что человек осознает свою космическую миссию как функцию единения и возведения наличного разрозненного бытия к Бытию абсолютному и совершенному (антропологический аспект). Следовательно, категория памяти есть проявление (энергия) Софии, а значит, и вся ивановская система строится на софиологической основе. В.В. Зеньковский по этому поводу писал так: «Софийное понимание мира заключается в признании того, что в глубине видимого мира, текучего и преходящего, подчиненного закону причинности, есть идеальная основа мира, связывающая мир в живое целое, неизменная, неистощимая в своей творческой силе, бесконечная в своей свободе от границ пространства и времени, энтелехийно определяющая развитие мира в целом и в отдельных его формах»². *София – это и есть идеальное всеединство всего сотворенного мира.*

О софийных учениях в русском модернизме, в художественно-мистических и философско-религиозных исканиях художников и мыслителей сегодня уже очень много написано. О роли Вл. Соловьева как «пророка Софии»³, повлиявшего на мыслителей русского религиозного ренессанса (о П. Флоренского, Е. Трубецкого, С. Булгакова, А.Ф. Лосева), также хорошо известно: все они так или иначе строили свои системы мысли на софийных интуициях, на мечте о преображении материи по законам божественной красоты. Художественные натуры прозревали в самой природе искусства софийный идеал, одушевляющий твор-

чество и мистические поиски в разные эпохи европейской культуры. Согласно хрестоматийно известной фразе О. Дешарта, соловьевское учение о Вечной Женственности «объединяло таких друг с другом несхожих поэтов, какими были Вяч. Иванов, Александр Блок и Андрей Белый, в триумвират русских религиозных «реалистических» символистов» (III, 762). Им же подчеркивалось, что если Белый и Блок страстно искали воплощения Софии в земных формах («Прекрасная Дама» у Блока, «Заревая в заревой» у Белого), делая сильный крен в эстетизацию божественного начала, то Иванов избегал открыто говорить о Софии, намекая только, что «там, где Логос касается материи, там и София».

Попробуем выявить своеобразие софийной концепции Вяч. Иванова, которая, несмотря на ее своего рода «модность» на рубеже XIX–XX веков, относилась в его творчестве к разряду *прикровенных*. Вяч. Иванов, вслед за Вл. Соловьёвым, любил повторять слова Нетварной Премудрости: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих искони ... когда полагал основание земли; тогда я была при нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все времена, и радость моя была с сынами человеческими» (Притч. 8, 22–31).

Из истории богословской мысли известно, что к учению о Софии ортодоксы относились всегда подозрительно, не находя в патристике конкретного объяснения женскому началу в Боге и возмущаясь возможной «модернизацией» тринитарной догматики (если ввести еще четвертую ипостась). Однако в традициях христианского платонизма, к которым в большей или меньшей степени именно в этом вопросе принадлежали и Вл. Соловьёв, и Вяч. Иванов, и А.Ф. Лосев, эта проблема — мнимая, вызванная, скорее, слишком чувственными представлениями о божественных ипостасях, построенная на человеческих недоразумениях.

С точки зрения платоновской диалектики, последовательно разворачивающей «общетриадический Смысл на Субстанцию», «учение о трех Лицах Божества сформулировано в догмате так, что оно решительно захватывает и всю *софийную сферу*. Достаточно указать хотя бы на одно то, что первое Лицо мыслится рождающим, второе же – рожденным. Тут яснее дня выступает софийная характеристика, ибо понятие «рождение» отнюдь не есть чисто смысловое понятие, но оно предполагает некую вещественную, телесную, жизненную осуществленность этого смысла»⁴.

Для Вл. Соловьёва, синтезировавшего гностические и платонически-христианские версии Софии, последняя выступала в разных аспектах: в предмирном как Нетварная Премудрость, или собственно София, или как умная (божественная) материя, существующая вечно, до твари; в космическом – как Душа мира, первая сотворенная сущность, то самое идеальное всеединство, но олицетворяемое Вечно Женским началом; в интимно-лирическом – как предмет устойчивых романтически-эротических медитаций философа и т.д. В целом же, соловьевская софиология была мифопоэтической ветвью метафизики всеединства.

Вяч. Иванов несомненно унаследовал многие софийные представления Соловьёва, но само имя София действительно не произносил всуе. Тем более интересным является черновая и очень неразборчивая запись поэта, в которой речь идет о Софии, хранящаяся в московском архиве поэта:

Божест. <хочет?> <небожеств.?>

Μεταξ

Любовь Любви – София – Идея Божия }4-ая женская Ипостась
и Любовью Любви

тобою <приидет?> – ν из π ν.

Natura Naturans

София есть то, что нет в бытии.

Причастно и вместе трансцендентно бытию.

Временность – бытие небытия – поэтому отец чувствуется в Софии.

Не сотворена – не возникла во вре<мени> идея Бога в самом Боге – сверх-временна, вне времени, но не ей принадлежит вечность.

Середина между временем и вечностью, поэтому может быть в плоскости врем<ени>. Из нее может начаться время.

Отделение актуальности от потенциальности есть творчество.

Δ ναμς мир, становящийся ею ν ρυεια.

Просто ошутима софийность мира. Самодоказательство Софии – мир, красота.

Искусство – ософиение плоти.

Частичное и предвосхитительное преобразование мира.

Искусство – мудрость будущего века (РГБ. Ф.109. К.5. Ед. хр. 69. Л. 2)⁵.

Эта запись, конечно, требует отдельного комментария и расшифровки. Но логика ивановской мысли прозрачна: очевидно, что в понимании сущности Софии он идет вслед за античной традицией, представляя Софию как момент воплощения смысла, как *метаксю*, срединную область между *чистым смыслом* и *ставшим*. Иначе говоря, он вполне диалектически подходит к софийности как к категории выразительной, или категории художественной формы. Понятие *метаксюности* (от гр. μεταξ – *между, в середине*) Лосев положил в основу антиномии понимания, или выражения: «... выражение, форма, есть нечто среднее между смысловой предметностью и инаковостью, которая ее воспроизводит»⁶. Срединность, антиномичность, смысловая выразительность, тончайшая смысловая материальность – атрибуты софийности, мудрости, вбирающей в себя всю глубину Сущности и всю историю человеческих попыток ее понять и запечатлеть в произведениях искусства и философской мысли.

Именно эта соединяющая роль между антиномическими позициями, между – что важно для Иванова – «временем и вечностью» и сближает софийную *метаксюность* с Памятью. Не случайно О. Дешарт подчеркивает, что поэт видел божественную игру Софии с человеком в том, что «она показывает человеку Божий замысел, идею вещей и предлагает осуществлять бытие в бывании, в становлении» (III, 762). Мир Нетварной Премудрости приоткрывается в платоновских «идеях» (архетипах), в аристотелевых «энтелехиях», в средневековых «универсалиях», наконец, в ивановской «*realioga*», приоткрывается в акте восстановления онтологической памяти о первоматерии мироздания, о символических формах воплощения Смысла. На вере в онтологический примат софийного, «реальнейшего» основан «реалистический» символизм Вяч. Иванова. Для него это «не фигура речи и даже не лирическое настроение, хотя бы подлиннейшее, но преходящее, как преходящим оказался софиологический восторг раннего Бло-

ка и раннего А. Белого: это действительно вера, всерьез утверждающая, что дело обстоит так – и не иначе»⁷.

Можно сделать вывод о том, что ивановская Память аналогична соловьевской Софии (по крайней мере, в энергийном аспекте). Там, где поэт говорит о живительном воздействии Памяти (а она пронизывает собой всю систему его философско-эстетического мира), он *прикровенно* говорит о Софии. Категория памяти, развертывающаяся в системе ивановской мысли, есть, таким образом, софийная категория, или категория всеединства, с акцентом на роли женского начала в бытии, то есть «всеединства «sub specie Sophiae»⁸.

Близость концепций Вл. Соловьева и Вяч. Иванова прослеживается в развернутом обосновании последним (в статье «Древний ужас») двух видов Памяти – «Вечной» и «Предвечной» (со ссылкой на Платона). Здесь «Вечная Память» характеризуется как Мнемосина, мать Муз, которые услаждают «богов священными былями и напоминают смертным извечные образцы нетленной красоты» (III, 92). Трудно в этих словах не увидеть аллюзию на «творческую веселость» Софии, которую ценил Иванов в библейской интерпретации этого образа. «Вечная память» – это преемственность «общения в духе и силе между живущими и отшедшими, которую мы, люди овеществленного и рассеянного века, чтим под именем духовной культуры... Культура – культ отшедших, и Вечная Память – душа ее жизни, соборной по преимуществу» (там же). «Вечная Память – коренная сила и живая кровь всякого общественного в духе зиждительства», она – «энергия соборная и в таинственном смысле священственная; тайно священствует, кто ей служит и жертвует, – как художник, жрец Мнемосины и Муз. Ибо священство обращено к прошлому; ему определено хранить предание святых» (III, 93).

Благодаря своей разветвленности, многоуровневости и многофункциональности (Память Вечная и Предвечная, личная и соборная, и т.д.), учение о Памяти выступает у Иванова как бы *экзегезой мифологемы Софии*. В ивановской же поэзии она получает свой полноправный голос, ведь «философема представляется точною экзегезой мифологемы, ... первая уже заложена во второй», – как писал Иванов-теоретик о возможности толкования любого мифа⁹.

В целом, категория памяти, доминантная в творчестве Вяч. Иванова, носит универсальный характер в силу своей софийной природы. Она присутствует в ивановских концепциях символа и мифа, назначения поэта и поэзии, теургичности искусства, его исторических и морфологических видов, разнообразия культур и их бытования в историческом процессе. Иванов не только творчески развивает соловьевскую идею положительного всеединства (вселенское единение – основной пафос поэта), но и модифицирует сокровенную тему Соловьева (тему Вечной Женственности) в учение о Памяти, которая – по своему всеохватывающему и интегрирующему характеру – вполне аналогична Софии. И если на первом плане ивановской системы фигурирует Память, то на глубинном уровне присутствует персонификация Памяти – София. Это позволяет охарактеризовать философско-эстетический каркас его мира как *софийно-анамнестологический*.

Итак, мы определили оригинальную философскую позицию Вяч. Иванова как *анамнестологию*. Ивановская анамнестология настроена на синтез и универсальность, на «общее», «родовое», т.е. на Платоновы идеи, эйдосы, формы, смыс-

лы, вечные и неизменно прекрасные. Это те «кормчие звезды», певцом которых был поэт с самого начала своего творчества; те первоначальные «источные» модели всех «вещей», память о которых символически выражается, согласно Иванову, у всех истинных художников – «жрецов Мнемосины и Муз», поэтов «небесной Софии, Идеи Идей, и отражающей ее в своих зеркальностях Мировой Души» (III, 306); это, наконец, та божественная сущность человека, которая забыта современным «обезбоженным и обездушенным миром» (III, 372) и вспомнить которую можно только через религиозно-экстатическое переживание. На софийной памяти о божественно-смысловом единстве бытия строит свою анамнестологию Вяч. Иванов, наследуя достоинства и противоречия софиологии русской мысли.

Примечания

- ¹ Иванов В.И. Письмо к Александру Пеллегрини о «Docta Pietas» // Иванов В.И. Собр. соч.: в 4 т. Брюссель, 1971–1987. Т. III. С. 444–445 (далее ссылки на это издание будут приводиться в тексте, с указанием в скобках номера тома и страниц).
- ² Зеньковский В.В. Проблема воспитания в свете христианской антропологии. М., 1996. С. 59.
- ³ Кишфальви Г. Владимир Соловьев и метафизика всеединства // *Studia slavica*. 2001. № 46. С. 351.
- ⁴ Лосев А.Ф. Дополнения к «Диалектике мифа» // Лосев А.Ф. Личность и абсолют. М., 1999. С. 446–447.
- ⁵ Отметим, что приводимый фрагмент записи уже упоминался в кн.: Обатнин Г.В. Иванов-мистик. Окультизм в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919). М., 2000. С. 206. Автор пишет о листе «с довольно бессвязными записями о 4-й Женской Ипостаси, Софии, Идее Божией (Л. 2)». Однако интерпретация этого неопубликованного текста в однозначно штейнерианском духе вызывает серьезные сомнения.
- ⁶ Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы // Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение. М., 1995. С. 52.
- ⁷ Аверинцев С.С. Разноречие и связность мысли Вяч. Иванова // Аверинцев С.С. Лик и личности России. Эстетика и литературная теория. М., 1995. С. 13.
- ⁸ Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до наших дней // *Начала*. 1994. №1. Вып. 1. С. 50–78.
- ⁹ Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. СПб., 1994. С. 266.

Список литературы

- Аверинцев С.С. Разноречие и связность мысли Вяч. Иванова // Иванов В.И. Лик и личности России. Эстетика и литературная теория. М., 1995. С. 7–24.
- Зеньковский В.В. Проблема воспитания в свете христианской антропологии. М., 1996. 250 с.
- Иванов В.И. Собр. соч.: в 4 т. Брюссель, 1971–1987 [Т. I – 871 с; Т. II – 851 с.; Т. III – 896 с.; Т. IV – 800 с.].
- Иванов В.И. Дионис и прадионисийство. СПб., 1994. 341 с.
- Кишфальви Г. Владимир Соловьев и метафизика всеединства // *Studia slavica* 2001. № 46. С. 351–360.
- Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы // Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение. М., 1995. С. 5–296.
- Лосев А.Ф. Дополнения к «Диалектике мифа» // Лосев А.Ф. Личность и абсолют. М., 1999. С. 377–514.

Обатнин Г.В. Иванов-мистик. Окультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919). М., 2000. 240 с.

Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Лосева // Начала. 1994. №1. С. 50–78.

References

Averintsev, S.S. Raznorechie i svyaznost' mysli Vyach Ivanova [Inconsistency and coherence of thought of Vyacheslav Ivanova], in *Ivanov V.I. Lik i lichiny Rossii. Estetika i literaturnaya teoriya* [Face and masks of Russia Aesthetics and literary theory], Moscow, 1995, pp. 7–24.

Zenkovsky, V. Problema vospitaniya v svete khristianskoy antropologii [The problem of education in the light of Christian anthropology], Moscow, 1996, 250 p.

Ivanov, V.I. Sobranie sochineniy: 4 vol. Brussels, 1971–1987 [Vol. I – 871 p.; Vol. II – 851 p.; Vol. III – 896 p.; Vol. IV – 800 p].

Ivanov, V.I. Dionis i pradionisiystvo [Dionysus and pradionisiousness], Sankt Peterburg, 1994, 341 p.

Kishfalvi, G. Vladimir Solov'ev i metafizika vseedinstva [Vladimir Solovyev and the metaphysics of all-unity], in *Studia slavica*, 2001, 46, pp. 351–360.

Losev, A.F. Dialektika khudozhestvennoy formy [The dialectics of art form], in *Losev A.F. Forma – Stil' – Vyrazhenie* [Shape – Style – Expression], Moscow, 1995, pp. 5–296.

Losev, A.F. Dopolneniya k «Dialektike mifa» [Additions to the “Dialectics of Myth”], in *Losev A.F. Lichnost' i absolyut* [Personality and absolute], Moscow, 1999, pp. 377–514.

Obatnin, G.V. Ivanov-mistik. Okul'tnye motivy v poezii i proze Vyacheslava Ivanova (1907–1919) [Ivanov-mystic. The occult motifs in poetry and prose of Vyacheslav Ivanov (1907–1919)], Moscow, 2000, 240 p.

Horuzhiy, S.S. Ideya vseedinstva ot Geraklita do Loseva [The idea of all-unity from Heraclitus to Losev], in *Nachala*, 1994, 1, pp. 50–78.

НАШИ АВТОРЫ

- Даньино** Алессия
(Alessia Dagnino) профессор русского языка и литературы Международного лингвистического лицея «Грация Деледда» («Grazia Deledda»), г. Генуя, Вице-Президент Лигурийского отделения Союза итальянских писателей, Италия.
E-mail: alessia.dagnino@tiscali.it
- Столович**
Леонид Наумович д-р филос. наук, профессор, Почетный профессор (Professor Emeritus) Института философии и семиотики Тартуского университета, г. Тарту, Эстония.
E-mail: stol@ut.ee
- Майнард**
Адальберто канд. филос. наук, канд. филол. наук, монах Спасо-Преображенского монастыря в Бозе, Италия.
E-mail: monasterodibose@mail.ru
- Стейла** Даниэла д-р филос. наук, профессор кафедры истории философии Туринского университета, г. Турин, Италия.
E-mail: danielasteila@unito.it
- Евлампи**
Игорь Иванович д-р филос. наук, профессор кафедры истории философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Россия.
E-mail: yevlampiev@mail.ru
- Белов**
Владимир Николаевич д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии культуры и культурологии философского факультета Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского, г. Саратов, Россия.
E-mail: belovvn@rambler.ru
- Кольчев**
Петр Михайлович д-р филос. наук, профессор кафедры философии Санкт-Петербургского национального исследовательского университета информационных технологий, механики и оптики, г. Санкт-Петербург, Россия.
E-mail: kolychev.piter@rambler.ru
- Скороходова**
Светлана Игоревна канд. филос. наук, доцент кафедры философии Московского педагогического государственного университета, г. Москва, Россия.
E-mail: eleonora_reut@mail.ru

- Роцинский**
Станислав Борисович д-р филос. наук, профессор кафедры философии Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, г. Москва, Россия.
E-mail: rotsinsky@bk.ru
- Маршадье** Бернар
руководитель семинара «Русская философия», Институт славяноведения, г. Париж, Франция.
E-mail: b2marchadier@gmail.com
- Полякова**
Ирина Алексеевна канд. филос. наук, доцент, докторант кафедры философской антропологии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Россия.
E-mail: i-polyakova@rambler.ru
- Крохина**
Надежда Павловна канд. филол. наук, доцент кафедры культурологии и литературы Шуйского государственного педагогического университета, г. Шуя, Россия.
E-mail: nadin.kro@mail.ru
- Федотова**
Светлана Владимировна канд. филол. наук, доцент, докторант кафедры русской и зарубежной литературы Тамбовского государственного университета им. Г.Р. Державина, г. Тамбов, Россия.
E-mail: lucia-th@yandex.ru

О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

О журнале «Соловьёвские исследования»
“Solov’ëvskie issledovaniâ” (ISSN 2076-9210)

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных учёных. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издаётся с 2001 г., в состав его редколлегии входят крупнейшие специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Польши, Болгарии.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресу: <http://www.ispu.ru/node/6623>

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук.

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»), для зарубежных подписчиков – в каталогах ЗАО «МК-Периодика» (МК-Periodica).

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

Адрес редакции:

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

т. (4932) 26-97-70

(4932) 26-98-57

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также на: <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Главный редактор

Максимов Михаил Викторович,

д-р филос. наук, профессор

т. (4932) 26-97-70

факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

ON “SOLOV’EVSKIE ISSLEDOVANIYA” JOURNAL
(“The Solovyev Research”)

“Solov’evskie issledovaniya“ journal is a scientific publication, devoted to the urgent issues of the Humanities like Philosophy, Philology, and Cultural Studies. Results of the Russian and Foreign research are published in the journal.

The journal has been published since 2001, the foremost authorities from the Philosophy and Science Centers of Russia, Germany, France, the UK, Poland, and Bulgaria are the members of the editorial staff of it.

The journal frequency is 4 issues a year; in March, June, September, December.

You can find the information about the journal on <http://www.ispu.ru/node/8026>

The full electronic version of all the issues since 2001 is on

<http://www.ispu.ru/node/6623>

“Solov’evskie issledovaniya“ journal is in the list of the leading reviewed scientific journals and issues published, approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation. The main research results of theses for Candidate Degree and Doctor Degree are published.

You can subscribe to the quarterly “Solov’evskie issledovaniya” journal in any post office in Russia

The subscription conditions are in “Rospechat Catalogue” (section “Journals of Russia”), for nondomestic subscribers are in catalogues of JSC “MK-Periodica”

The subscription zip in “Rospechat Catalogue” is 37240.

The Editorial Office Address

34, Rabfakovskaya st., Ivanovo, 153003, Ivanovo State Power Engineering University, Department of Philosophy, Russian Research Educational Centre of Solovyev’s Heritage (The Solovyev Seminar)

Phone: (4932) 26-97-70, (4932) 26-98-57

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

koroleva@ispu.ru

The Solovyev Seminar Site: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

You can find the information about the current activities of the Solovyev Seminar on <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Chief Editor,

Mikhail V. Maksimov

Dr. Philosophy, Professor

Phone: (4932) 26-97-70

fax: (4932) 38-57-01, 26-97-96

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

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 высылать на адрес редколлегии:

153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии, Максимову М.В.,

или по E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaksimov@yandex.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

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

Для публикации в «Соловьёвских исследованиях» принимаются научные статьи, обзоры, рецензии и другие материалы, соответствующие тематике журнала и научным направлениям – философия, филология, культурология.

Обязательным условием публикации является **годовая** подписка на журнал «Соловьёвские исследования».

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., обзоров и рецензий – до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD с распечаткой либо по электронной почте maximov@philosophy.ispu.ru (файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора). Шрифт Times New Roman, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см; нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см; высота – 23,5 см.

2. Структура статьи должна быть следующей:

- в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;
- через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, прописными (заглавными) буквами, шрифт полужирный, кегль 11, перенос запрещен (на русском языке);
- через 1.0 интервал ФИО автора/авторов (инициалы ставятся перед фамилией) по центру, прописными (заглавными) буквами, без указания степени и звания, кегль 11, (на русском языке); ниже строчными буквами указывается полное название организации, ее адрес с почтовым индексом, страна (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;

- через 1.0 интервал печатается аннотация (от 100 до 250 слов (700–1600 знаков без пробелов)), кегль 9, курсив (на русском языке);
- через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсив (на русском языке);
- через 1.0 интервал на английском языке печатаются: название статьи, автор/ авторы (с указанием полного названия организации, ее адреса, страны и адреса электронной почты автора), аннотация и ключевые слова – в той же последовательности и в соответствии с теми же требованиями, что и на русском языке;
- через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, межстрочный интервал по всему тексту – одинарный, отступ абзаца – 1 см (5 знаков), автоматический перенос слов включён, кавычки по всему тексту *только* угловые;
- через 1.0 интервал печатается библиографический список на русском языке (название «Список литературы») и список литературы на латинице (название References) (включают использованную литературу; в библиографическом описании указываются все авторы).

3. Содержание и структура аннотации.

Аннотация должна отражать основное смысловое содержание статьи и её характеристику (с использованием глагольных форм и словосочетаний следующего типа: рассматриваются..., излагаются..., утверждается..., предлагается..., обосновывается...; используются методы..., обосновываются положения (концепции, идеи)..., дается обзор ...; рассмотрены..., изложены..., выявлены..., предложены...; дан анализ..., сделан вывод..., изложена теория (концепция)... и т. п.).

Структура аннотации должна быть следующей: 1) состояние вопроса, указание на предмет исследования (Background); 2) материалы и/или методы исследования (Materials and/or methods); 3) результаты (Results), заключение (Conclusion).

В связи с подготовкой журнала к индексированию в Международной информационной аналитической системе Sciverse Scopus редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.

4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). Нумерация Списка литературы и ссылки на нее в тексте выполняются **без применения автоматической расстановки ссылок**. Ссылки на цитируемую литературу оформляются в тексте в квадратных скобках, например [1, с. 15] – первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника.

В библиографическом описании в разделе References заглавия статей из журналов и сборников опускаются (при сохранении заглавий статей необходимо включать в описание их перевод на английский язык); оригинальные названия книжных изданий (монографии, сборники, материалы конференций), изданных на кириллице, даются в транслитерации (курсивом) и на английском языке (в квадратных скобках); выходные данные (город (для книжных изданий), том (vol.), номер (no.), страницы (pp., p.)) переводятся на английский язык. Обязательные выходные данные: для статей из журналов – год, том, номер, страницы; для книжных изданий – место издания, год, количество страниц. Если «Список литературы» содержит все ссылки только на латинице, то раздел References может отсутствовать.

Применяется одна система транслитерации, которая доступна по адресу <http://translit.ru> (в раскрывающемся списке «Варианты» выбираем вариант BGN). Примеры оформления библиографических описаний в разделах «Список литературы» и References размещены на сайте журнала: <http://www.ispu.ru/node/6623>

5. Авторские примечания (помещаемые ранее в разделе «Примечания» и оформляемые как затекстовая ссылка) с выпуска 1(33) 2012 года оформляются в виде подстрочных ссылок и примечаний в соответствии с требованиями по оформлению подстрочных ссылок и примечаний – внизу страницы под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объёмом 4500 знаков без пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

- Ф.И.О. полностью;
- ученая степень и ученое звание;
- должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;
- название организации (полное) / места работы;
- почтовый индекс и адрес организации / места работы;
- почтовый индекс и адрес для переписки;
- телефон;
- E-mail.

Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей.

При отклонении материалов рукописи не возвращаются.

Гл. редактор, профессор Михаил Максимов
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru ; mvmaksimov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2011. Вып. 4 (32)

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

Обложка А. Лебедев

Подписано в печать 7.12.2011. Формат 70x100 1/16.
Печать плоская. Усл. печ. л. 14,96. Уч.-изд. л. 15,7.
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.