

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

Выпуск 4 (48) 2015

Issue 4 (48) 2015

Редакционная коллегия:

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

Международная редакционная коллегия:

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

Адрес редакции:

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

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

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

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

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

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

© М.В. Максимов, составление, 2015

© Авторы статей, 2015

© Ивановский государственный энергетический университет, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

В.С. СОЛОВЬЕВ И РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Сидорин В.В. В.В. Зеньковский о «школе Соловьева»: pro et contra	6
Павлюченков Н.Н. Богочеловечество в концепции П.А. Флоренского	13
Уваров А.Н. Интерпретация феномена самоубийства в русской философии.....	29

ИССЛЕДОВАНИЯ НАСЛЕДИЯ В.С. СОЛОВЬЕВА ВО ФРАНЦИИ

Guittat-Naudin M. Vladimir Soloviev, une voix de la Russie en France.....	44
Corrado-Kazanski F. Vladimir Soloviev dans «Le Christ dans la pensée russe» de Paul Evdokimov: une réception orthodoxe et œcuménique en France.....	58

ФИЛОСОФИЯ С.Л. ФРАНКА В СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Ермичёв А.А. Магистерская диссертация С.Л. Франка и ее критики.....	67
Аляев Г.Е. «Мысли в страшные дни»: дополнения. Предисловие к публикации фрагментов из записных книжек С.Л. Франка.....	86
Дёмин И.В. Антиномистический монодуализм С.Л. Франка и традиционалистская доктрина «недвойственности».....	101
Курилов С.Н. Проблема личности, общества и государства в социальной философии С.Л. Франка	117
Семенов С.Н., Семенова Д.С. Философия творчества С.Л. Франка	124
Цыганков А.С., Оболевич Т. Современные немецкие мыслители о творчестве С.Л. Франка: «правила игры» философской рецепции	136
Назарова О. Рецепция русской религиозной философии в современной западноевропейской христианской философии	148

ИЗ СЕМЕЙНОГО АРХИВА: К ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Семенов С.Н. Автограф философа С.Л. Франка.....	158
--	-----

ФИЛОСОФИЯ И ЛИТЕРАТУРА

Радионова А.В. Поэтика и философия библейских переложений в лирике Сергея Соловьева	160
Круглов Р.Г. Интерпретация художественного мира Ф.М. Достоевского в фильме И.А. Пырьева «Идиот», 1958 г.	172

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Малинов А.В., Пешперова И.Ю. Семинар «Принципы пограничности и регионализма в культуре: к 180-летию со дня рождения Григория Николаевича Потанина и 150-летию “Дела об отделении Сибири от России”».....	184
--	-----

НАШИ АВТОРЫ	188
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	190
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	193
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ	193

Editorial Board:

M.V. Maksimov (Chief Editor), Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia

A.P. Kozyrev (Chief Editor Assistant), Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,

E.M. Amelina, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,

A.V. Bragin, Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia,

I.I. Evlampiev, Doctor of Philosophy, St. Petersburg, Russia,

I.A. Edoshina, Doctor of Cultural Studies, Kostroma, Russia

K.L. Erofeeva, Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia,

O.B. Kulikova, Candidate of Philosophy, Ivanovo, Russia,

L.M. Maksimova (responsible secretary), Candidate of Philosophy, Ivanovo, Russia,

B.V. Mezhuev, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,

VI. Moiseev, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,

S.B. Rotsinskiy, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,

E.A. Takho-Godi, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,

S.D. Titarenko, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,

D.L. Shukurov, Doctor of Philology, Ivanovo, Russia

International Editorial Board:

G.E. Aliaiev, Doctor of Philosophy, Poltava, Ukraine,

R. Goldt, Doctor of Philology, Mainz, Germany,

N.I. Dimitrova, Doctor of Philosophy, Sofia, Bulgaria,

Davidson P., Doctor of Philosophy, London, United Kingdom

E. van der Zweerde, Doctor of Philosophy, Nijmegen, Netherlands,

Ya. Krasicki, Doctor of Philosophy, Wroclaw, Poland,

B. Marchadier, Slavonic studies doctor, Paris, France,

Nemeth T., Doctor of Philosophy, New York, United States of America

Address:

Department of Philosophy,

Russian Scientific and Educational Center of V. S. Solov'ev Studies,

Ivanovo State Power Engineering University

34, Rabfakovskaya st., Ivanovo, Russian Federation, 153003

Tel. (4932), 26-97-70, 26 97-75; Fax (4932) 26-97-96

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

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

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

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

© M.V. Maksimov, preparation, 2015

© Authors of Articles, 2015

© Ivanovo State Power Engineering University, 2015

CONTENT

V.S. SOLOVYOV AND RUSSIAN PHILOSOPHY

Sidorin V.V. V.V. Zen'kovskiy on «V.S. Solov'ev's school»: pro et contra.....	6
Pavliuchenkov N.N. God-humanity in the concept of P.A. Florensky.....	13
Uvarov A.N. Interpretation of suicide in Russian philosophy: beginnings, connections and influence.....	29

RESEARCH OF V.S. SOLOVYOV'S HERITAGE IN FRANCE

Muriel Guittat-Naudin. Vladimir Soloviev, a voice of Russia in France.....	44
Florence Corrado-Kazanski. The portrait of V. Solovyov by Paul Evdokimov in christ in the Russian thought: an orthodox and oecumenic reception in France.....	58

S.L. FRANK'S PHILOSOPHY IN CONTEMPORARY RESEARCH

Ermichyov A.A. Semyon Frank's master thesis and its critics.....	67
Aliaiev G.E. «Thoughts in the dark days»: supplements. The foreword to publication of fragments from Simon Frank's notebooks.....	86
Demin I.V. S.L. Frank's antinomic monodualism and traditionalist doctrine of non-duality.....	101
Kurilov S.N. The problem of personality, society and state social philosophy S.L. Franka.....	117
Semenov S.N., Semenova D.S. Philosophy of creativity S.L. Frank.....	124
Tsygankov A.S., Obolevitch T. Contemporary German thinkers about S.L. Frank's creative work: «game rules» of philosophical reception.....	136
Nazarova O. Reception of the Russian religious philosophy in modern west European christian philosophy.....	148

FROM FAMILY ARCHIVE: TO THE HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Semenov S.N. Philosopher S. L. Frank's autograph.....	158
--	-----

PHILOSOPHY AND LITARATURE

Radionova A.V. Poetics and the philosophy of biblical versification in the lyrics of Sergei Solovyov.....	160
Kruglov R.G. Interpretation of Dostoevsky's artistic world in the movie of Ivan Pyriev «The idiot», 1958.....	172

CRITICS AND BIBLIOGRAPHY

Malinov A.V., Peshperova I.Yu. Seminar «Principles of marginality and regionalism in culture: to the 180 th anniversary from the birth of Grigoriy Nikolaevich Potanin and 150 th anniversary of "Separation Siberia from Russia affair"».....	184
--	-----

OUR AUTHORS.....	188
ON «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL.....	190
ON SUBSCRIPTION TO «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL.....	193
INFORMATION FOR AUTHORS.....	193

В.С. СОЛОВЬЕВ И РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 11:27(47)
ББК 87.3(2)522-685

**В.В. ЗЕНЬКОВСКИЙ О «ШКОЛЕ СОЛОВЬЕВА»:
PRO ET CONTRA**

В.В. СИДОРИН
Институт философии РАН
ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, 109240, Российская Федерация
E-mail: vlavitsidorin@gmail.com

Рассматривается интерпретация В.В. Зеньковским традиции метафизики всеединства, идущей от В.С. Соловьёва. Анализируется, с одной стороны, фиксация В.В. Зеньковским тех теоретических тупиков, в которых оказалась, по его мнению, соловьёвская традиция философии, а с другой – определение им тех завоеваний «школы Соловьёва», без учета которых невозможно построение системы христианской философии. Излагается интерпретация В.В. Зеньковским метафизики всеединства как философского направления, исходящего из неоплатонических установок и обнажившего своим развитием неразрешимые противоречия между этими установками и христианским мировоззрением. Рассматривается критика им гносеологических оснований метафизики всеединства, представители которой, по его мнению, так и не сумели разработать оригинальной теории познания и достичь заявленной цели преодоления рационалистической философии. Делается вывод об усилении в поздний период творчества В.В. Зеньковского его критического отношения к метафизике всеединства. Рассматривается интерпретация мыслителем антропологических аспектов философии всеединства как наивысшего достижения соловьёвской традиции философствования, порождающего, однако, по мнению В.В. Зеньковского, неприемлемые для христианской антропологии мотивы имперсонализма. Делается вывод, что противоречивый опыт «школы Соловьёва» – принятие, критика и преодоление – становится для В.В. Зеньковского тем фундаментом, на основе которого только и возможен, по его мнению, истинный синтез веры и разума, который мыслитель и сделает целью «Основ христианской философии».

Ключевые слова: христианская философия, вера, разум, софиология, гносеология, неоплатонизм, пантеизм, метафизика всеединства, христианская антропология.

V.V. ZEN'KOVSKIY ON «V.S. SOLOV'EV'S SCHOOL»: PRO ET CONTRA

V.V. SIDORIN
Institute of Philosophy of RAS
12/1, Goncharnaya, Moscow, 109240, Russian Federation
E-mail: vlavitsidorin@gmail.com

The article considers V.V. Zen'kovskiy's interpretation of the metaphysics of All-Unity, which originated in V.S. Solov'ev's philosophy. On the one hand Zen'kovskiy's fixing attention on those theoretical impasses, in which, in his opinion, Solov'ev's tradition of the philosophy was, is analysed. On the other hand Zen'kovskiy's determination of those achievements of the "Solov'ev's school", without

taking into consideration of which it is impossible to create a system of the Christian philosophy, is examined. V.V. Zen'kovskiy's interpretation of the metaphysics of All-Unity as a philosophical school, issued from Neoplatonic purposes and revealed by its development unsolvable contradictions between these purposes and the Cristian worldview is expounded. The article discusses his criticism of the gnoseological foundations of the metaphysics of All-Unity, representatives of which, in his opinion, could not work out an original gnoseology and achieve the stated goal of overcoming of the rationalistic philosophy. The conclusion is made that V.V. Zen'kovskiy's criticism became stronger at a later period of the thinker's life. The article gives short description of Zen'kovskiy's interpretation of the anthropological aspects of the philosophy of All-Unity as one of the crowning accomplishment of this way of philosophizing, which, however, causes, in Zen'kovskiy's opinion, motives of the impersonalism which is unacceptable for the Cristian anthropology. The conclusion is made that the ambiguous experience of the «Solov'ev's school», its acceptance, critique and overcoming became for V.V. Zen'kovskiy that foundation, on the basis of which only it is possible, according to him, to achieve the genuine synthesis of reason and faith, the accomplishment of which the thinker made his aim in «The Foundations of a Christian Philosophy».

Key words: *Christian philosophy, faith, reason, sophiology, gnoseology, Neoplatonism, pantheism, metaphysics of all-unity, Christian anthropology.*

В «Истории русской философии», характеризуя воззрения В.С. Соловьева, В.В. Зеньковский указывает, что его творчество стало определяющим для целой плеяды русских мыслителей – С.Л. Франка, П.А. Флоренского, С. Булгакова, Л.П. Карсавина. В «Основах христианской философии» В.В. Зеньковский определяет этих мыслителей как «школу» Соловьева¹. Причем слово «школа» взято в кавычки самим автором: при всем том, что творчество этих мыслителей определялось схожей проблематикой и подходами, их нельзя назвать школой в академическом смысле этого слова.

Доказательство существования философской традиции, во многом определявшейся творчеством В.С. Соловьева, можно считать одной из основных целей «Истории русской философии»². Однако уже в этой работе В.В. Зеньковский дает развернутую критику данного философского направления, особенно творчества основоположника «школы» В.С. Соловьева. В качестве ключевых можно выделить следующие аспекты этой критики. Во-первых, гносеологический аспект. По мнению В.В. Зеньковского, выдающемуся русскому мыслителю не удалось достигнуть одной из основных целей своего творчества – создать систему христианской философии, осуществить истинный синтез веры и знания, поскольку, несмотря на развернутую критику отвлеченной, рационалистической философии, в целом он сам так и остался в плену ее подходов. Во-

¹ См.: Зеньковский В.В. Основы христианской философии // Зеньковский В.В. Собрание сочинений в 4 т. Т. 4. М.: Русский путь, 2011. С. 313 [1].

² См.: Марченко О.В. Об истоках замысла «Истории русской философии» В.В. Зеньковского / III Историко-философские чтения общества историков русской философии имени В.В. Зеньковского: тез. докл. // Философские науки. 2005. № 7. С. 71–82 [2]; Тихеев Ю.Б. Научные и идеологические аспекты в историко-философской позиции В.В. Зеньковского / III Историко-философские чтения общества историков русской философии имени В.В. Зеньковского: тез. докл. // Философские науки. 2005. № 8. С. 87–99 [3].

вторых, это метафизический аспект, связанный с софиологическими построениями В.С. Соловьёва, а затем и его последователей, что, по мысли В.В. Зеньковского, привело к недопустимому неоплатоническому отождествлению Бога и мира и, таким образом, к игнорированию ключевой идеи христианской метафизики и космологии – идеи творения. При этом необходимо отметить, что В.В. Зеньковский не выступает против софиологии в принципе, но настаивает, что софийная (идеальная) основа мира должна быть отнесена к области тварного, а не абсолютного: «В интересах учения о софийности мира необходимо освободить его от всяких элементов пантеизма, необходимо последовательное и четкое уяснение тварной природы софийной основы мира» [4, с. 404]. Причем, полемизируя с К.В. Мочульским и Д.Н. Стремоуховым, ставившими в центр творчества В.С. Соловьёва софиологическую проблематику, В.В. Зеньковский отказывается видеть в учении о Софии ключевой пункт философии Соловьёва, настаивая, что основные ее моменты могут быть изложены вообще без использования этой мифологемы³. Однако у последователей Соловьёва – в первую очередь, П. Флоренского и С. Булгакова – софиологическая проблематика выходит на первый план.

Оба указанных аспекта взаимосвязаны: стремление рационализировать то, что составляет содержание тайны веры – возникновение мира, отношения Бога и мира – и является исходной точкой софиологических построений. Софиология в свою очередь является одной из основных причин, не позволяющих называть философские учения В.С. Соловьёва, С. Булгакова, П. Флоренского системами христианской философии. Иными словами, к софиологии приводит (по крайней мере, в том числе) изначально неверная гносеологическая установка.

В других работах В.В. Зеньковского – в первую очередь, в «Основах христианской философии», а также в статьях о русских философах («Идея всеединства в философии Соловьёва», «Преодоление платонизма и проблема софийности мира», «Учение С.Л. Франка о человеке», рецензии на книгу прот. С. Булгакова «Агнец Божий. О Богочеловечестве») – критика русской религиозно-философской традиции в лице «школы» Соловьёва еще более заостряется. Особенно это касается гносеологического аспекта данной критики. Так, в «Истории русской философии» В.В. Зеньковский заявляет, что вокруг темы соотношения «разума» и «веры» в русской философии все еще идет борьба, «равновесие еще не найдено»⁴. Однако в «Основах христианской философии» он уже категорически констатирует неудачу русской религиозно-философской традиции в ее гносеологических аспектах, которые, по мысли философа, за небольшим исключением определялись гносеологией западной философии, основная предпосылка которой – учение об автономности разума – разделялась и русскими мыслителями, что приводило их в разной степени к недооценке роли веры и переоценке роли разума в познании⁵. «Школу» Соловьёва В.В. Зеньковский от-

³ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект; Раритет, 2001. С. 462 [5].

⁴ Там же. С. 867.

⁵ См.: Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 272.

носит – наряду с философиями Э. Гартмана, В. Вундта, В. Виндельбанда, Г. Риккерта и др. – к направлению трансцендентального реализма, возникшего, по В.В. Зеньковскому, как антитеза трансцендентальному идеализму, совершенно «потерявшему» в своих построениях сферу эмпирии. В.В. Зеньковский настаивает, что, в отличие от систем Канта, Фихте и особенно Гегеля, философская мысль трансцендентальных реалистов характеризуется, с одной стороны, признанием эмпирической сферы, с другой – «непоколебимым чувством трансцендентной познанию реальности»⁶. Однако трансцендентальный реализм, по мнению мыслителя, также не смог разрешить ключевой вопрос гносеологии – проблему гносеологической координации, поскольку в его рамках так и не был получен ответ об основаниях координации трансцендентального и трансцендентной познанию реальности.

Конструируя в «Основах христианской философии» собственное учение о познании, В.В. Зеньковский, по сути, признает неразрешимость проблемы координации субъекта и объекта в акте познания с точки зрения рационалистической гносеологии. Сам философ укореняет эту координацию в Абсолютном, через наличие и действие которого только и возможно познание. Единство познавательных путей (единство и всеобщность трансцендентального) объясняется при этом мистическим единосущием человечества, что составляет сущность Церкви. Учение о познании, таким образом, в своих узловых точках становится для В.В. Зеньковского скорее не философский, а богословской проблемой, в центре которой оказывается экклезиология. В последующих работах В.В. Зеньковский разворачивает более детальную критику и против софиологических построений В.С. Соловьева и его последователей. Ключевой пункт этой критики, впрочем, – принципиальная несовместимость софиологии и христианской идеи творения – остается прежним.

Таким образом, оба фундаментальных критических замечания, формулируемых В.В. Зеньковским в отношении философии В.С. Соловьева, относятся им (уже в «Истории русской философии», а более остро и четко – в последующих работах) и к «школе» Соловьева в целом. Исходя из этого можно сделать вывод, который сам В.В. Зеньковский в явном виде не формулирует: продолжив разработку соловьевских тем, развив и дополнив его подходы и решения, «школа» Соловьева воспроизвела и углубила его ключевые ошибки и заблуждения.

Но в таком случае возникает вопрос, на который нам и хотелось бы дать четкий ответ, – в чем, по мысли В.В. Зеньковского, заключалось историко-философское и общекультурное значение «школы» Соловьева, если она не сумела (по мнению В.В. Зеньковского, и не могла суметь в принципе из-за порочности самого подхода, особенно в сфере метафизики) решить поставленные задачи? Ответ на этот вопрос должен содержать четкую фиксацию тех результатов, которые, по мнению В.В. Зеньковского, были получены в рамках этой философской традиции, несмотря на порочность ее подходов в гносеологии и метафизике.

⁶ См.: Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 313.

В статье «Идея всеединства в философии В.С. Соловьёва» (1955) В.В. Зеньковский делает ценное признание, объясняющее, на его взгляд, как творческое влияние Соловьёва на русскую философию, так и вообще плодотворное значение метафизики всеединства: «Система всеединства верна, *поскольку она не выходит за пределы* космоса, но неверна с того момента, когда учит об одноприродности Бога и мира. Творческое значение, даже *не исчерпанное до сих пор*, концепции всеединства лежит именно в сфере космологии» [6, с. 244]. Метафизику всеединства В.В. Зеньковский связывал с чисто философским стремлением к монизму, черпающим вдохновение в античном рационализме. Это стремление, по его мнению, противостоит истинно христианской метафизике, в основе которой лежит онтологический дуализм. Система «отца» метафизики всеединства Плотина была, по мнению мыслителя, обусловлена эпохой и являлась в этом плане исторически необходимой попыткой разрешить новую на тот момент религиозную проблематику с помощью инструментария античного рационализма⁷. Именно поиски монизма в философских построениях стали ключевым мотивом последующей рецепции метафизики всеединства – речь идет о построениях И. Скотта Эриугены, Николая Кузанского, Б. Спинозы, Ф. Шеллинга, традицию которых продолжил В.С. Соловьёв, а за ним и его последователи. Ключевое значение этой традиции, таким образом, заключается в утверждении всеединства бытия. Но поиски оснований этого всеединства, верно направленные в сторону Абсолюта, из-за ложного стремления установить и раскрыть метафизическое единство бытия и Абсолюта завели метафизику всеединства в тупик. Тем самым Плотин создал соблазн, который должен был быть преодолен, пусть и не сразу, человеческой мыслью. Здесь русская философия, по мысли В.В. Зеньковского, должна была сыграть и сыграла свою выдающуюся роль.

Интересно отметить путь, которым пойдет сам В.В. Зеньковский в «Основах христианской философии». Утверждая иерархичность бытия, автор «Основ» настаивает на прерывности в его строении: каждая более высшая ступень бытия опирается на низшую, но не есть в целом результат ее развития. Изначальное единство бытия и вместе с тем отсутствие непрерывности между его уровнями обуславливается у В.В. Зеньковского идеей творения. Вместе с тем он утверждает наличие «центра бытия», сохраняющего его единство. Этим «центром», носителем единства в мире, является, по его мнению, Церковь (в космическом смысле этого слова). В онтологии, таким образом, экклезиологическая проблематика также приобретает у В.В. Зеньковского решающее значение. Изначальное единство мира и сохранение этого единства есть, по его мнению, «апофатическая сфера мира», не поддающаяся рационализации⁸. Непонимание этого – ключевое заблуждение метафизики всеединства, приведшее ее к неприемлемым, по мнению В.В. Зеньковского, выводам: выбрав изначально верное направление, метафизика всеединства затем сбилась с пути.

⁷ См.: Зеньковский В.В. Идея всеединства в философии В.С. Соловьёва // Зеньковский В.В. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. М.: Русский путь, 2008. С. 231 [6].

⁸ См.: Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 368–369.

Важнейших результатов, по мнению В.В. Зеньковского, представителям метафизики всеединства удалось добиться в антропологии. Эти успехи связаны с творчеством С.Л. Франка, философия которого, по мнению В.В. Зеньковского, представляет собой «высшую точку в развитии системы всеединства», а его антропология – «лучшее и важнейшее, что сказано защитниками всеединства о человеке»⁹. По мнению С.Л. Франка, как эмпирическая и рациональная сферы бытия есть лишь поверхность, в глубине которой – непостижимое металогическое единство, так и душевная жизнь человека с ее разнообразными сферами («непосредственное переживание», «предметное сознание», различающее я и не-я, «самосознание») есть лишь поверхность, за которой скрыт мир великих и потенциально бесконечных сил. Это тайна личности, ключ к пониманию которой – факт единства душевной жизни. Корень этого единства – единство нашего эмпирического «я» со сверхиндивидуальным началом: «наше индивидуальное, частное “я” своими последними корнями слито со сверхиндивидуально-всеобъемлющим светом разума»¹⁰. Именно идея о единстве индивидуального «я» со сверхиндивидуальным, абсолютным началом – ключевой тезис, по мнению В.В. Зеньковского, антропологии С.Л. Франка. С учением Франка о человеке тесно связано решение им проблемы зла, которое оказывается фундаментальной характеристикой реальности, от которой не отделим человек. Зло, таким образом, оказывается у С.Л. Франка не результатом человеческой свободы, а, наоборот, последствием его несвободы. В целом оценка В.В. Зеньковским антропологии Франка носит двойственный характер. С одной стороны, он отдает должное основанному на метафизике всеединства анализу душевной жизни человека, устанавливающему и детализирующему глубинную связь эмпирического, индивидуального «я» со сверхиндивидуальным, абсолютным началом. С другой стороны, В.В. Зеньковский фиксирует неизбежно возникающие здесь мотивы имперсонализма, очевидно не приемлемые для истинно христианской антропологии. Учение Франка о человеке предстает, в оценке В.В. Зеньковского, односторонней разработкой темы о человеке, ценность которой, однако, заключается в актуализации и разработке всех основных проблем христианской антропологии. Корень двойственности этой оценки заключается опять же, с одной стороны, в метафизике всеединства, с другой – в порочной гносеологической установке, стремлении рационализировать то, что полной рационализации не поддается, в данном случае тайну связи индивидуального «я» с абсолютным началом.

Ответ на вопрос о значении «школы» Соловьева может быть сформулирован в рамках «естественной истории» разума в его имманентной диалектике», о которой В.В. Зеньковский рассуждает в рецензии на книгу Н.О. Лосского «Типы мировоззрений. Введение в метафизику»¹¹. Поставив верную и актуальную за-

⁹ См.: Зеньковский В.В. Учение С.Л. Франка о человеке // Зеньковский В.В. Собрание сочинений в 4 т. Т.1. М.: Русский путь, 2008. С. 194 [7].

¹⁰ См.: Франк С.Л. Душа человека // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 564 [8].

¹¹ См.: Зеньковский В.В. Рецензия на книгу: Н.О. Лосский. Типы мировоззрений. Введение в метафизику // Зеньковский В.В. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. М.: Русский путь, 2008. С. 124 [9].

дачу – создание системы христианской философии, но выбрав неверные пути ее решения, «школа» Соловьева как бы исчерпала собой этот неверный вариант, доведя его идеи до логического завершения, обнажив проблемы, проявившиеся уже у Соловьева, показав их принципиальную неразрешимость в рамках данного подхода (из-за неоплатонических элементов в метафизике и излишнего рационализма, недостаточного внимания к вопросам веры).

Огромной заслугой Соловьева и последующих мыслителей, продолживших разработку заложенной им проблематики, является, по мнению В.В. Зеньковского, сам замысел всеобъемлющего синтеза, создания системы христианской философии. И хотя реальное осуществление этого синтеза оказалось, по его мнению, ошибочным, «школа» указала путь к построению истинной христианской философии – путь, лежащий через преодоление тупиков метафизики всеединства. Именно этим путем попробует пойти сам В.В. Зеньковский в «Основах христианской философии», положив – в очевидной полемике со «школой» Соловьева – в основание своего учения идею о приоритете веры – *ratio post fidem* (в гносеологии) и принцип онтологического дуализма, основанный на идее творения (в метафизике и космологии).

Список литературы

1. Зеньковский В.В. Основы христианской философии // Зеньковский В.В. Собрание сочинений в 4 т. Т. 4. М.: Русский путь, 2011. С. 211–507.
2. Марченко О.В. Об истоках замысла «Истории русской философии» В.В. Зеньковского / III Историко-философские чтения общества историков русской философии имени В.В. Зеньковского: тез. докл. // Философские науки. 2005. № 7. С. 71–82.
3. Тихеев Ю.Б. Научные и идеологические аспекты в историко-философской позиции В.В. Зеньковского / III Историко-философские чтения общества историков русской философии имени В.В. Зеньковского: тез. докл. // Философские науки. 2005. № 8. С. 87–99.
4. Зеньковский В.В. Преодоление платонизма и проблема софийности мира // Зеньковский В.В. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. М.: Русский путь, 2008. С. 394–419.
5. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект; Раритет, 2001. 880 с.
6. Зеньковский В.В. Идея всеединства в философии В.С. Соловьева // Зеньковский В.В. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. М.: Русский путь, 2008. С. 228–245.
7. Зеньковский В.В. Учение С.Л. Франка о человеке // Зеньковский В.В. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. М.: Русский путь, 2008. С. 185–194.
8. Франк С.Л. Душа человека // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 418–632.
9. Зеньковский В.В. Рецензия на книгу: Н.О. Лосский. Типы мировоззрений. Введение в метафизику // Зеньковский В.В. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. М.: Русский путь, 2008. С. 123–125.

References

1. Zen'kovskiy, V.V. *Osnovy khristianskoy filosofii* [The Foundation of a Christian Philosophy], in Zen'kovskiy, V.V. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 4* [Collected Works in 4 vol., vol. 4], Moscow: Russkiy put', 2011, pp. 211–507.
2. Marchenko, O.V. *Ob istokakh zamysla «Istorii russkoy filosofii» V.V. Zen'kovskogo* [Sources of the Idea of V.V. Zen'kovskiy's «The History of Russian Philosophy»], in *Filosofskie nauki*, 2005, no. 7, pp. 71–82.

3. Tikheev, Yu.B. Nauchnye i ideologicheskie aspekty v istoriko-filosofskoy pozitsii V.V. Zen'kovskogo [The Scientific and Ideological Aspects in V.V. Zen'kovskiy's Historico-philosophical Position], in *Filosofskie nauki*, 2005, no. 8, pp. 87–99.

4. Zen'kovskiy, V.V. Preodolenie platonizma i problema sofynosti mira [The Overcoming of the Platonism and the Problem of the Sophia in the World], in Zen'kovskiy, V.V. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected works in 4 vol., vol. 1], Moscow: Russkiy put', 2008, pp. 394–419.

5. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii* [The History of Russian Philosophy], Moscow: Akademicheskii proekt, Raritet, 2001. 880 p.

6. Zen'kovskiy, V.V. Ideya vseidinstva v filosofii V.S. Solov'eva [The Idea of Total-unity in V.S. Solov'ev's Philosophy], in Zen'kovskiy, V.V. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected works in 4 vol., vol. 1], Moscow: Russkiy put', 2008, pp. 228–245.

7. Zen'kovskiy, V.V. Uchenie S.L. Franka o cheloveke [S.L. Frank's Doctrine of Man], in Zen'kovskiy, V.V. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected works in 4 vol., vol. 1], Moscow: Russkiy put', 2008, pp. 185–194.

8. Frank, S.L. Dusha cheloveka [The Man's Soul], in Frank, S.L. *Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [The Object of the Cognition. The Man's Soul], Saint-Petersburg: Nauka, 1995, pp. 418–632.

9. Zen'kovskiy, V.V. Retsenziya na knigu: N.O. Losskiy. Tipy mirovozzreniy. Vvedenie v metafiziku [A Review: N.O. Lossky. The Types of World-views. An Introduction to the Metaphysics], in Zen'kovskiy, V.V. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected works in 4 vol., vol. 1], Moscow: Russkiy put', 2008, pp. 123–125.

УДК 11:27(47)

ББК 87.3(2)53-697

БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВО В КОНЦЕПЦИИ П.А. ФЛОРЕНСКОГО

Н.Н. ПАВЛЮЧЕНКОВ

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
Бахрушина ул., д. 2/5, стр. 2, г. Москва, 115184, Российская Федерация
E-mail: npavl905@mail.ru

Рассматриваются некоторые важные аспекты религиозно-философского наследия священника П.А. Флоренского. Исследование основано на работах русского мыслителя, относящихся к раннему и позднему периоду его творчества. Анализируется основной круг проблем, связанных с его учением об обожении как соединении человека с Богом. Решение темы Богочеловечества у Флоренского рассматривается как вариант, предложенный им в ответ на учение В.С. Соловьева. Отмечается, что Флоренский рассматривал человека как принадлежащего двум уровням тварной реальности: эмпирической (или временной, земной) и сверхэмпирической (или вечной, «небесной»). Выявляется, что, как принадлежащий Божественной Вечности, человек в концепции Флоренского есть обожненное существо, в то время, как принадлежащий эмпирическому миру, он должен обожения еще достигать. Утверждается, что такая концепция помогает Флоренскому достигнуть согласования некоторых позиций философии всеединства и христианского учения о спасении и обожении человека. Раскрываются взгляды Флоренского на значение свободной воли эмпирической личности и ее самоопределения по отношению к Христу. Особое внимание обращается на отношение Флоренского к Христу и на то место, которое Христос занимает в его твор-

честве. Также отмечается, что концепция Богочеловечества Флоренского связана именно с его опытом познания жизненной необходимости для человека религиозного культа. В заключение формулируется положение о том, что Флоренского интересовало, прежде всего, самое главное, что реально воздействует на внутреннюю жизнь и состояние человека, – богослужбная практика в Православной Церкви.

Ключевые слова: концепция Флоренского, философия Соловьёва, Богочеловечество, всеединство, христианский догмат, Христос, эмпирическая личность, тварное существо, обожение, религиозный культ.

GOD-HUMANITY IN THE CONCEPT OF P. A. FLORENSKY

N.N. PAVLIUCHENKOV

St. Tikhon's Orthodox university

2/5, Bahrushina str., Moscow, 115184, Russian Federation

E-mail: npav1905@mail.ru

The article considers some important aspects of the religio-philosophical heritage of Priest P.A. Florensky. The research is based on the analysis of the works of the Russian philosopher, which belong to the early and late period of his work. It analyzes the main problems, connected with Florensky's concept of deification as the connection between God and man. It is shown that after V. Solovyov raised a question of God-humanity in Russian religious philosophy, Florensky proposed his version of solution to this problem. It is noted that Florensky considered human being as belonging to two levels of created reality: the empirical or terrestrial and supra-empirical or heavenly ones. It is exposed that the human being as belonging to the heavenly eternity, as to Florensky's concept, is a deified being, while as belonging to the empirical sphere he has yet to reach deification. It is stated that this concept helps to reconcile some of the positions of the philosophy of all-unity and Christian teachings about salvation and deification of man. It reveals Florensky's views about the significance of free will of empirical person and its self-determination in relation to Christ. Particular attention is paid to the attitude of Florensky to Christ and the place of Christ in his work. It is also noted that the doctrine of God-humanity of P. A. Florensky is connected with the experience of learning of vital necessity of religious cult to a person. In the conclusion the author suggests that Florensky was interested above all in the most important thing that really affects the inner life and state of a person – the liturgical practice in the Orthodox Church.

Key words: *the concept of Florensky, the philosophy of Solovyov, God-humanity, pan-unity, Christian dogma, Christ, empirical person, created being, deification, religious cult.*

Можно сказать, что тема Богочеловечества в русской религиозной философии возникает в связи с творчеством В.С. Соловьёва и разрабатывается под тем влиянием, которое это творчество оказало на всю русскую мысль в XX веке. Полученный от Соловьёва идейный импульс явно ощущается, например, в призыве С.Н. Трубецкого «работать ... над строением совершенного богочеловеческого общества»¹ или в утверждении С.Л. Франка о том, что «Богочеловечность» – это то, что, собственно, и «делает человека человеком»². О «Бо-

¹ См.: Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Трубецкой С.Н. Сочинения. М.: Мысль, 1994. С. 592 [1].

² См.: Франк С.Л. Реальность и человек. СПб.: Республика, 1997. С. 206 [2].

гочеловечестве» писали С.Н. Булгаков³ и Н.А. Бердяев⁴, а Е.Н. Трубецкой указывает на то, что именно христианство открыло «безусловную ценность» твари, получающей «в человеке и через человека сонаследие вечной жизни»⁵. На первый взгляд, и Е.Н. Трубецкой и П.А. Флоренский, каждый по-своему, пытаются акцентировать воспринятую ими мысль Соловьева: «Тайна вселенной, ее смысл и разум есть Богочеловечество, т. е. совершенное соединение Божества с человеком, а через него и со всей тварью» [7, с. 320]. По-видимому, в конце XIX века многие в России именно через Соловьева преодолевали отвлеченность существующих тогда философских и богословских систем и постигали реальное, жизненное значение христианского догмата.

Флоренский в этом отношении оказывается одним из самых верных преемников и последователей Соловьева, и в то же время – одним из самых резких его критиков. Несмотря на органическое восприятие целого ряда основополагающих соловьевских концепций, он предпочитал дистанцироваться от них порой даже на терминологическом уровне. Так, например, утверждая в работе «Столп и утверждение Истины»⁶ фактическое единосущие всей твари с Богом (через причастие твари Божественной сущности) и замечая, что «Истина есть все»⁷, он нигде не употребляет термина «всеединство». Также, представляя «теодицею» и «антроподицею» как двусторонний процесс движения от человека к Богу и от Бога к человеку⁸, он обходит понятие «Богочеловечества» и вообще предпочитает говорить об отношениях Бога не столько с человеком, сколько со всей тварью. В то время как архиепископ Антоний (Храповицкий) высказал свою *догадку* о единстве (единосущии!) всего человечества, а В.А. Троицкий (будущий священномученик Иларион) пытался подтвердить эту догадку данными из церковной патристики⁹, Флоренский смело и без всякого предварительного исследования заявил о единосущии *всей твари*. Может возникнуть впечатление, что едва ли не намеренно Флоренский не концентрирует внимание на обожении именно человека, а постоянно имеет в виду лишь конечный этап – обожение *через человека* всей твари. При этом очевидно, что на концептуальном уровне Флоренский несравненно ближе к Соловьеву, чем к Антонию и В. Троицкому, но всякий «след» Соловьева в своей собственной концепции он старательно ретуширует. Возможно, если бы Бердяев обратил на это внимание, он назвал бы это тоже «стилизацией», но Флоренский, на са-

³ См., напр.: «Богочеловечество есть догматический зов как к духовной аскезе, так и к творчеству, как к спасению от мира, так и к спасению мира» [3, с. 271].

⁴ См., напр.: «Тайна христианства есть, конечно, тайна преодоления одиночества... в Христе-Богочеловеке и в Богочеловечестве, в теле Христовом» [4, с. 282].

⁵ См.: Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. С. 54 [5].

⁶ См.: Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины // Флоренский П.А. Сочинения. Т. 1(1). М.: Правда, 1990. 490 с. [6].

⁷ Там же. С. 167–168.

⁸ См.: Флоренский П.А. Догматизм и догматика // Флоренский П.А. Христианство и культура. М.: Фолио, 2001. С. 444 [8].

⁹ Вывод В. А. Троицкого таков: «Итак, человеческое естество едино. Много только отдельных личностей» [9, с. 419].

мом деле, поступал так вовсе не ради придания своим «соловьёвским» интуициям какой-либо нарочито «оправославленной», «оцерковленной» внешней формы. Флоренский, действительно, мог считать, что Соловьёву не хватало «церковности», которую сам он понимал как концентрацию всей религиозной философии вокруг религиозного культа в его наиболее полном выражении – в церковном богослужении¹⁰.

Справедливо или нет, но претензии Флоренского к Соловьёву были достаточно серьезными. И здесь, как представляется, правильнее было бы говорить не об отношениях «любовь – борьба», а о таком подходе, когда принимаются идеи Соловьёва, но разрабатываются иначе, с удалением всего, с точки зрения Флоренского, духовно недоброкачественного. К сожалению, на данный момент отсутствуют работы, в которых на достаточно большом материале прослеживалась бы такая переработка идей Соловьёва в наследии Флоренского. Тема «Богочеловечества» в этом плане представляет особый интерес, поскольку она для самого Флоренского в конечном итоге оказалась более значимой, чем идея всеединства и софиология.

Идея Богочеловечества не могла не привлечь внимания Флоренского, в юности испытавшего определяющее влияние В. Соловьёва. Именно с темой «Богочеловечества» у Соловьёва связано стремление вернуть религии присущее ей, но утраченное в современном обществе онтологическое значение. А это, можно сказать, как раз та цель, которую ставил Флоренский после победы над «субъективизмом» в своем личном опыте¹¹. Но в этой самой важной общей точке пересечения позиций двух мыслителей начинается их расхождение, по крайней мере, в восприятии Флоренского.

По существу, Флоренский достаточно скоро признал, что в своей борьбе с «отвлеченными началами» и человеческой субъективностью в религии Соловьёв не был до конца последовательным. Уже в октябре 1905 г. в переписке с В.Ф. Эрном Флоренский сообщал, что идея устройства теократии не Богом, а людьми «отравила» для него все сочинения Соловьёва, кроме «Трех разговоров»¹². Затем, как известно, была публикация 1906 г., в которой никому неизвестный архимандрит Серапион (Машкин) фактически был поставлен Флоренским выше Соловьёва¹³. Переписка с В.В. Розановым в 1913 г. фиксирует пренебрежительное отношение Флоренского к трудам Соловьёва как (наряду с

¹⁰ См. одну из записей, подготовительных к циклу лекций по «Философии культа»: «Надо «ориентироваться» на высшее: высшее – это *богослужение*, а в богослужении именно православное богослужение. Вот почему нам надо в философии ориентироваться на наше богослужение, а не на богослужение вообще. Зачем цельное вино разбавлять водой, да еще вопрос, не гнилой ли?» [10, с. 468].

¹¹ См.: Павел Флоренский, священник. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М.: Московский рабочий, 1992. С. 244 [11].

¹² См.: Переписка П.А. Флоренского и В.Ф. Эрна / публ. коммент. Н.Н. Павлюченкова // Русское богословие: исследования, материалы. М.: ПСТГУ, 2014. С. 219 [12].

¹³ См.: Флоренский П.А. «К почести вышнего звания»: Черты характера архимандрита Серапиона Машкина // Вопросы религии. 1906. Вып. 1. С. 145 [13].

«мережковщиной») имеющим нулевой «удельный вес»¹⁴, а в переписке с С.Н. Булгаковым (август 1914 г.) Флоренский находит в опыте Соловьева элементы «прелести»¹⁵, что в данном случае означает, прежде всего, сведение мистических переживаний к собственной субъективности¹⁶. В контексте всего творчества автора «Столпа» эти указания выглядят более серьезными, чем даже резкие обвинения Соловьева в «имперсонализме»¹⁷, рационализме и «вещности» философии¹⁸.

Все это до некоторой степени объясняет причину, по которой Флоренский принял решение идти по пути Соловьева, но без Соловьева. В начале 1906 г. он подготовил текст выступления (на философском кружке МДА), в котором фактически использовалась идея Соловьева об «отвлеченном догматизме», заняв место христианской догматики. Сам философ, как известно, высказался об этом в ответ на достаточно робкую богословскую критику, прозвучавшую в его адрес со стороны журнала «Вера и разум» в 1885–1888 гг. «Отвергать отвлеченный догматизм, – писал он, – не значит отвергать самые догматы, как отвергать рационализм не значит отрицать самый разум... Точно также указывать на несовершенство известной теологической системы никак не значит посягать на догматы нашей веры» [18, с. 589]. С этим, действительно, трудно спорить, поскольку все неортодоксальные и сами по себе может быть, важные нюансы концепции Соловьева¹⁹ становятся малозначимыми на фоне общего стремления философа вскрыть порок «внешнего» христианства, которое проповедует «веру», но не приводит к духовному возрождению Христовой истины²⁰. Христианский догмат призван возрождать и преображать, т. е. это – действенная, онтологическая реальность, а не параграф в идеологической системе, которую можно оценивать в соответствии с тем или иным личным вкусом. «Современная религия есть вещь очень жалкая, – констатировал Соловьев в «Чтениях о Богочеловечестве», – собственно говоря, религии как господствующего начала, как центра духовного тяготения, нет совсем, а есть вместо этого так называемая религиозность, как личное настроение, личный вкус» [19, с. 4]. И Соловьев отказывается полемизировать с «противниками религии», так как они правы: «Современное

¹⁴ См.: Переписка В.В. Розанова и П.А. Флоренского // Розанов В.В. Литературные изгнанники. Кн. 2. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. С. 143 [14]. Ср.: указание Флоренского на свою «не любовь» к Соловьеву (см. там же. С. 96).

¹⁵ См.: Переписка свящ. П.А. Флоренского со свящ. С.Н. Булгаковым. Томск: Водолей, 2001. С. 92 [15].

¹⁶ См.: Павел Флоренский, свящ. Иконостас // Павел Флоренский, свящ. Избранные труды по искусству. М.: Изобразительное искусство, 1996. С. 86–88 [16].

¹⁷ См.: Переписка свящ. П.А. Флоренского со свящ. С.Н. Булгаковым. С. 54.

¹⁸ См.: Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины // Флоренский П.А. Сочинения. Т. 1(2). М.: Правда, 1990. С. 775 [17].

¹⁹ Например, включение Боговоплощения в единый эволюционный «Богочеловеческий» процесс, утверждение, что «вообще человек есть некоторое соединение Божества с материальной природой» и др. См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. СПб.: Худож. лит., 1994. С. 186–188 [19].

²⁰ Там же. С. 201–202.

состояние самой религии вызывает отрицание потому, что религия в действительности является не тем, чем она должна быть» [19, с. 3]. Никакому «субъективизму» и «личному вкусу» не остается места после того, как Соловьев раскрывает подлинную суть религии: она – не в вопросах веры или неверия в какую-либо отвлеченную истину, а в реальном задании человечеству усвоить себе то «должное отношение между Божеством и природой», которое достигнуто в лице Иисуса Христа²¹.

В выступлении 1906 г. Флоренский, по сути, поднимает все те же самые вопросы, но переводит их в плоскость непосредственных религиозных переживаний: христианская догматика, по его мнению, «сменилась догматизмом», так как «оторвавшись от всего живого, ... выдохнув аромат личного религиозного опыта, ... перестала быть убедительной для отвергающих ее и привлекательной для принимающих. <...> Догматика в современном сознании перестала связываться с живыми чувствованиями и живыми восприятиями»²². По существу, говоря вместе с Соловьевым *об одном и том же*, Флоренский переводит вектор преимущественной ориентации в другую сторону – с усилий по организации движений в обществе на движение во внутрь человеческого существа, где, прежде всего, и обретаются онтологические основания христианского догмата. Объявленный в докладе план Флоренского – «насытить богословские схемы психологическим содержанием»²³ – должен осуществляться с привлечением данных личного опыта, насколько он нашел свое выражение во всех сферах человеческого творчества: в искусстве, музыке, поэзии, мистике и аскетике²⁴. Это должен быть «путь синтеза, путь собирания всей полноты духовной жизни», на котором главным средоточием является «Носитель максимума духовной жизни..., Носитель идеальной человечности», «его переживания и составляют истинный фундамент догматики. Переживания Иисуса из Назарета есть мост, по которому догматика может перейти от земли на небо, от психологии к метафизике»²⁵. Иначе говоря, во Христе, в «Сыне Человеческом» может быть открыта не только сама полнота «живых чувствований и живых восприятий», но и та мистическая глубина, в которой сугубо личное перестает быть субъективным, сфера психологии обретает онтологическую устойчивость, так как прикасается к идеальным, вечным основам Бытия.

В выступлении начала 1906 г. еще содержится отпечаток самых ранних планов Флоренского по созданию «научной религии»²⁶, но предполагаемая математическая основа такой «научности» постепенно уступает место *опыту*, выявлению такого опытного религиозного факта, в котором невозможно сомневаться.

²¹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 194–195.

²² См.: Флоренский П.А. Догматизм и догматика. С. 453–454.

²³ Там же. С. 459.

²⁴ Там же. С. 459–460.

²⁵ Там же. С. 462–463.

²⁶ См.: Шапошников В.А. Математика и религия в университетской переписке Павла Флоренского (1900–1904) // *Философия, богословие и наука как опыт цельного знания*. М.: МАКС Пресс, 2012. С. 158 [20].

«Опытная догматика, – говорит Флоренский, – была бы в таком соответствии со всей современной наукой, тоже стремящейся строиться на опытном, непосредственно данном основании...» Конечная цель построения такой «убедительной догматики» направлена на полное и окончательное самоопределение каждого человека в отношении ко Христу: «только тогда каждый вполне сознательно ответит на дилемму “или-или” в отношении к Иисусу Христу, “пришедшему во плоти” (1Ин. 1, 7); тогда только возможна будет дифференциация пшеницы от плевел»²⁷. Нетрудно видеть, что речь все время идет об основополагающем христианском догмате – Богочеловечестве Иисуса Христа. Именно эту Истину, по мысли Флоренского, нужно «оживить», вернуть ей значение такого опытно постигаемого религиозного факта, который имеет жизненно важное значение для каждого человека.

Вообще, мысль раннего Флоренского постоянно вращается вокруг Богочеловека Христа, хотя из его работ, чаще всего, это оказывается совсем не очевидным. Например, можно отметить, что уже осенью 1900 г. переписка Флоренского с А. В. Ельчаниновым фиксирует убеждение Флоренского, которое Ельчанинов никак не может принять: «Христос не может не быть». Как результат этих споров в июне 1904 г. из-под пера Флоренского выходит оставшаяся при его жизни неопубликованной работа, построенная в форме платоновского диалога и посвященная Ельчанинову. В ней декларируется невозможность «последовательного мировоззрения» без религиозного основания и «последовательной жизни» без религиозного опыта²⁸. Религиозный опыт сводится здесь к умению ощущать «самоотдачу» чувственного, эмпирического мира высшим мирам и видеть результат этого акта, когда «чрез прозрачность *этого* мира становятся видимы пламенность и лучезарный блеск иных миров»²⁹. Этих «миров», т. е. уровней Бытия, много, но в предельном обобщении есть только две реальности – Бог и тварь. Когда Флоренский утверждает, что «эмпирическое является обнаружением Божеского», он утверждает это в контексте речи о Христе: «Иисус Христос не сделался Богом, а *был и есть* Бог»³⁰. Не развитие в эмпирии привело к теофании (чем отвергается «эволюционное» появление Богочеловека), а, напротив, Бог входит в эмпирию, чтобы возвести, «поднять» ее до Себя. Флоренский подчеркивает, что в этом была необходимость: в человеке (возглавителе твари³¹) был нарушен «мистический порядок бытия», а все, что может делать человечество «от себя и из себя – все это только человеческое, т. е. психофизическое, эмпирическое...». Человечество «не могло очиститься изнутри само собою», и «потому стал действовать за него Бог»³².

²⁷ См.: Флоренский П.А. Догматизм и догматика. С. 464.

²⁸ См.: Флоренский П.А. Эмпирия и эмпирия // Флоренский П.А. Христианство и культура. М.: Фолио, 2001. С. 369 [21].

²⁹ Там же. С. 402.

³⁰ Там же. С. 378.

³¹ См.: Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины // Флоренский П.А. Сочинения. Т. 1(1). С. 290.

³² См.: Флоренский П.А. Эмпирия и эмпирия. С. 379–380.

Практически, в этой работе уже намечены две будущие важные для Флоренского темы: связь возможности для человека полноценного религиозного опыта с делом Христа и особое внимание к таинствам Церкви, которые, опять же, связаны с Боговоплощением и формируют подлинный, выходящий за рамки субъективности, религиозный опыт³³. Первая тема впоследствии найдет свое выражение в «теодицее» – «Столпе и утверждении Истины», а вторая – в «антроподицее», преимущественно в лекциях по «Философии культа». Но при этом в обоих случаях в центре всей концепции будет не Богочеловек – Христос, а то, что Он, с точки зрения Флоренского, открыл человеку, – его вечные, уходящие в «Троичные недра» идеальные основания («Столп») и возможность посредством религиозного культа безошибочно и полноценно «выходить» на эти основания из эмпирического плана бытия («Философия культа»), доставляя тем самым обожение и самой эмпирии. В целом, можно сказать, что как человек в эмпирии оказывается лишь «промежуточной инстанцией» на пути к главной цели – обожению всей твари, так и Христос представляется лишь посредствующим звеном цепи, выводящей человека на его вечный «корень», где вся тварь изначально, в идеальных основаниях, соединена с Богом. Но специфика концепции Флоренского заключается в том, что такое положение в ней Богочеловека никак не умаляет Его определяющего значения.

Так, например, в «Столпе» Флоренский (со ссылкой на Машкина) утверждает, что обоживающий Божественный Свет (а в «Столпе» это – Божественная Сущность, Любовь как «отношение – субстанция» Лиц Св. Троицы³⁴) доступен для созерцания в любой (в том числе, дохристианской и нехристианской) мистике, но только благодаря Христу, а вернее – открытой Им реальности Божественного Триединства, человек постигает истинную природу этого Света и, следовательно, может сделать свое созерцание этого Света действенным³⁵. Тварь всегда была ценной для Бога как Его «само-стоятельное, само-законное и само-ответственное творение», но человек постигает это (опять же, очевидно, *постигает* – в онтологическом смысле) только после того, как Бог вступает в мир и «принимает образ Своей твари», принимая за нее мучения³⁶. Говоря об этом, Флоренский подчеркивает, что «неточно» выражает «догматическую идею», желая «в более грубой, а потому – наглядной обрисовке» представить свои переживания³⁷.

Но на самом деле и эти свои переживания Флоренский в данном случае представляет также *неполно*, а потому, в конечном счете, – и *неточно*. Из личных записей и, главным образом, из особо откровенной переписки с В.В. Розановым можно выявить, что в таком, вышеозначенном переживании Христа для Флоренского и заключалось все Его непреходящее величие. Именно Христос открывает то, что для Флоренского было самым главным, без чего он не мог

³³ См.: Флоренский П.А. Эмпирея и эмпирия. С. 383–387, 396.

³⁴ См.: Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины // Флоренский П.А. Сочинения. Т. 1(1). С. 48–49, 71.

³⁵ Там же. С. 106–107.

³⁶ Там же. С. 288–290.

³⁷ Там же. С. 290.

жить и действовать – онтологическую «точку опоры». В Христе Флоренского поражает, прежде всего, постоянство – постоянство в любви, «уважающей» свободную личность: «Он всегда как бы говорил: ты – вполне свободен. Ты можешь остаться на своем и Я вовсе не перестану любить тебя... Только помни: если ты почувствуешь острый приступ неудовлетворенности, то... попробуй придти ко Мне; помни, что у тебя всегда есть плече, на которое ты сможешь опереться» (запись 22 апреля 1904 г.) [22, с. 356]. Флоренскому важна не проповедь о любви, а онтологическое постоянство в любви, исходящее из мистических глубин Бытия, неподвластных изменчивой сфере психики. В отличие от человека, в речи Христа он находит истины, которые имеют безусловную ценность, неподвластную истории и времени (запись 3 апреля 1905 г.)³⁸. Не следует принимать Христа *только* как Учителя, подвижника и чудотворца; главное во Христе – мистическое *действие*, открывающее человеку вечность.

Как представляется, именно в таком контексте следует воспринимать известное сетование Флоренского, высказанное им в одной из поздних лекций «Об Имени Божиим» (1921): «Христианство есть проповедь Имени Христа и Евангелия, призыв исповедать Имя Христа. А мы подменяем это исповедание Имени исповеданием Самого Христа» [23, с. 330]. Это – то же самое, что сожаление другого рода: мы «забываем, что богослужение – не представление на сцене, а выявление в нашей сфере иного слоя бытия»³⁹. Имя для Флоренского – это тот мистический корень, которым человек связан со сверх-эмпирическим бытием и в данном случае оппозиция «Имя Христа» – «Сам Христос» означает указание необходимости видеть во Христе, прежде всего, Спасителя – в мистической области, в глубинах человеческого естества, а не только Учителя земной жизни и проповедника высокой морали. «Имя Христово» в данном случае – это «метафизика» спасения; «Сам Христос» – Учитель, чьи деяния ограничены эмпирией, это Христос Льва Толстого и представителей всех вариантов секуляризованного (отпавшего от Таинств) «христианства».

В письмах к В. Розанову, где у Флоренского порой более откровенно, чем в «Воспоминаниях» или еще где-либо, выражен его личный религиозный опыт, Христос предстает как высшая ценность, но именно в отношении открытия человеку доступа к его же собственному объективному, вечному основанию. «Если Христос – Христос, – пишет Флоренский, – то нет жертвы, которой не должно было бы принести Ему. Если Христос – не Христос, то нет жертвы, которую следовало бы принести Ему» [14, с. 12]. «Христос – Господь и Бог – позволяет видеть мир... *sub specie aeternitatis et sanctitatis*», т. е. – «с точки зрения вечности и святости» (письмо 21 декабря 1908 г.)⁴⁰. «Христос есть *ens realissimum* – существо всереальнейшее, и притом так воспринимается. Он – в себе прекрасен и в *себе* реален. Люди пред Христом кажутся пустыми – не в смысле моральной оценки, а в смысле онтологической характеристики. Толь-

³⁸ См.: Павел Флоренский и символисты. М., 2004. С. 356 [22].

³⁹ См.: Павел Флоренский, свящ. Об Имени Божиим // Флоренский П.А. Сочинения. Т. 2. У Водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. С. 323 [23].

⁴⁰ См.: Переписка В.В. Розанова и П.А. Флоренского. С. 16.

ко во Христе я вижу, чувствую, щупаю, вкушаю реальность, ... «трансубъективное»...» (письмо 25 апреля 1909 г.) [14, с. 22].

Можно показать, что к этому времени (1908–1909 гг.) у Флоренского уже вполне созрела концепция двуединства человека (и всей твари). Человек – «живое единство», включающее в себя безусловный, вечный (тварный, но обоженный в Божественной Вечности) «корень» и условную эмпирическую личность, относящуюся к вечному основанию как феномен к ноумену⁴¹. В этой концепции принципиально важно то, что человека как такового *нет* без этого «живого» ноуменально-феноменального единства, и следовательно, «эмпирия» в человеке так же важна, как «вечность». И то, что человек (по Флоренскому, обладающий «вечностью» уже по факту своего создания!) оказывается онтологически «пустым» пред Богочеловеком Христом, означает только то, что Флоренский имеет в виду радикальное отличие Самого Богочеловека от формируемого Им в людях «Богочеловечества». Богочеловек *онтологически* уникален, и никто из людей не повторит, не «воспроизведет» Его сущность⁴². До конца убедительно или нет (это уже особый вопрос), но всеединство в варианте Флоренского строится с учетом необходимости преодолеть «опасность» смешения Творца с тварью, которая и в состоянии обожения (даже тогда, когда, в период «Столпа», Флоренский понимал обожение как причастие не энергии, а самой Божественной сущности) остается от Бога онтологически отличной. Весьма вероятно, что, находя именно такие опасности в «Богочеловечестве» Соловьева, Флоренский предпочел отказаться от указания на преимущество своей концепции от разработок своего великого предшественника.

Все, что сказано в работе «Эмпирея и эмпирия» по отношению к чувственному, эмпирическому миру, в концепции Флоренского напрямую относится и к человеку: и в нем феномен должен адекватно, без «остатка» и искажений «проявить» ноумен или, иначе, эмпирическая личность должна «отдать» себя вечности – Богу, присутствующему в идеальных основаниях человека, и таким образом сама стать вечной и «огненной». Роль Христа в этом процессе – преимущественно онтологическая: Он ориентирует эмпирическую личность во внутрь, раскрывает ей ее мистические глубины и тем самым делает возможным укоренение в вечном бытии всего человека, человека как такового, в единстве конечного и Бесконечного. «Внутренняя структура моей души, – пишет Флоренский, – держится на Христе... Он для меня оказывается постоянно всем во всем, – “оказывается”, потому что я иногда пытался уйти от Него и погулять на свободе, но приходил к Нему же... Откуда бы я ни исходил (а исхожу я из тысячи уголков мировоззрения) – я наталкиваюсь на Одного и Того же, на Соединившего Конечность и Бесконечность» (письмо 16 мая 1909 г.) [14, с. 25].

⁴¹ См.: Павлюченков Н.Н. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. Антропологический аспект. М.: ПСТГУ, 2012. С. 159–189 [24].

⁴² Ср.: в подготовительных записях к «Философии культа» читаем: «Христос – Сын Человеческий. Он – всецелочеловек и Он Единственный. Он всему дает отклик, и Он ни с чем не отождествляется. Чтобы спасти *всех* – Он должен быть связан со всеми. Чтобы *спасти* – Он должен быть ни от кого...» [10, с. 431].

Конечно, это означает, что Христос открыл путь к воссозданию человека в его целостности и во всей полноте осуществил этот идеал цельного человека в Самом Себе. В Богочеловеке Флоренский находит полное и окончательное преодоление субъективизма, который в его символической онтологии опознается как следствие потери в человеке живой связи эмпирического феномена с вечным ноуменом. И очевидно, что в такой концепции Христос действует не только, так сказать, личным примером или *указанием*, как именно каждой эмпирической личности нужно действовать в своей «мистической области». Христос Сам действует в «мистической области» всего единосущного человечества и всей вообще единосущной твари, Он *соединяет* в человеке (и во всей твари) эмпирию с вечностью.

Важная особенность данной концепции заключается в том, что здесь Своим действием Христос *не дает* твари Себя. Он лишь ведет ее к Себе, будучи уже изначально в ее идеальных основаниях. Действительно, если каждый человек в своих идеальных основаниях обожен изначально, то Бог, а следовательно, Христос, присутствует в каждом человеке уже по факту его создания. И смысл участия в церковных таинствах, которым Флоренский *всегда* придавал решающее значение, не в том, чтобы Христос онтологически «вошел» в человека и усвоился ему, а в том, чтобы ко Христу в своих идеальных основаниях пришла эмпирическая личность человека. Таинства не приносят в личность вечную «точку опоры», а открывают ей ее так, что силой действующего в таинствах Христа объединяют всего человека и тем самым делают его вечным.

Одно из писем Розанову (25 мая – 4 июня 1913 г.) оказалось настолько впечатляющим и важным для самого Флоренского, что он поместил его текст в одну из вступительных статей к своему позднему сборнику – циклу лекций «У Водоразделов мысли» (1920–1922 гг.)⁴³. Флоренский пишет о переживании им в себе «Звезды» – Утренней и Вечерней, которая есть Христос. Он однозначно *намекает*, что это его переживание – первично, и лишь потом, в рефлексии, связывается им с тем, что можно найти в Священном Писании (Апок. 2, 26 – 29; 22, 16 или 2Пет. 1, 19; 1Кор. 15, 41). «Это *переживание*, это ощущение в себе *звезды*, – пишет он, – не каприз моей фантазии и не домысел воображения... В прежнее время, приезжая ночным поездом из Москвы, я шел обыкновенно бродить по росистым лугам... Восток только начинал розоветь... Каплею висла у горизонта Утренняя Звезда. Но я знал, что эта Звезда дрожит не на небесном своде, а в пространствах сердца, расширенного до небесного свода. И, восходя в сердце, восходящая Звезда была прохладна, и девственна, и чиста. <...> И в слабом и грешном сердце она мерцает и лучится, как лампада, ... в таинственной мгле, в таинственном сумраке его

⁴³ Этот пример, кстати говоря, показывает, насколько, в случае с Флоренским, для понимания концепции философа можно опираться на личные записи и частную переписку. Флоренский всегда придавал этому жанру очень важное значение; не случайно, конечно, и сами главы «Столпа» названы им «письмами».

пространства. Сойди в себя – и узришь обширные своды. А еще ниже – бесконечная пещера, где для тебя рождаются все вещи. Там то и воссиявает Звезда Вечерняя» [14, с. 124–125].

В данном случае Флоренский отказывается «осознавать связь переживаний, здесь затронутых. Это огрубляет пережитое и деревенит его»⁴⁴. Но в уже готовом у него к тому времени общем концептуальном оформлении этот опыт осмысливается как «схождение» эмпирической личности внутрь человеческого существа, где *для нее* «рождается» подлинная реальность и светит свет Христа. Опять же, в концепции, аксиоматически принимается наличие «звезды» в ноумене независимо от свободной воли и каких-либо процессов в феномене – эмпирической личности. Однако Флоренскому ясно, что *сама для себя* эта личность останется ни с чем, если деятельно, участием в религиозном культе (и в его средоточии – церковных таинствах), не примет Христа. Она, если и сойдет в себя, если и что-то узрит, не сможет приобщиться к созерцаемому⁴⁵. В одном из писем Розанову Флоренский отчасти поясняет и этот момент, когда говорит о «церковной службе» как о факторе, предохраняющем «наше бедное существо» от опасных психических движений, которые, очевидно, опасны и непредсказуемы именно в своей субъективности. Богослужение и, особенно, главное церковное таинство пресуществления Хлеба и Вина выводит в подлинную реальность, преодолевая различное «мое» настроение (письмо 9 сентября 1912 г.)⁴⁶.

Созданная Флоренским в 1918–1922 гг. «философия» церковного богослужения, при всем богатстве идей и разработок, содержит самое главное свое средоточие, в котором, как представляется, можно обрести «последнее слово» Флоренского по проблеме Богочеловечества. Поскольку обоженное идеальное основание человека еще не сам человек, постольку нельзя сказать, что «Богочеловечество» уже реализовано в вечном плане бытия. Богочеловечества *еще нет*, хотя, с точки зрения Флоренского, есть всеединство – идеальное единосущие всей твари между собой и – благодаря символическому «срастанию» Божественных и тварных энергий⁴⁷ – с Богом. Богочеловечество – это онтологическое утверждение целостности человека, *исцеление* его ноуменально-феноменальной природы, что возможно только в культе. Флоренский пишет: «Культе именно, именно он, с беспощадной четкостью врезывается в сознание, разрывая психологизм и, дойдя ... до ноуменальной воли нашей, требует себе либо “да”, либо “нет”. Как меч обоюдоострый, рассекает культ сознание, вскрывает всякую двусмысленность» [10, с. 102]. Соединяя эмпирию с вечностью, культ соединяет состоящего из этих двух реальностей человека так, что участие в культе становится условием самого существования человека как це-

⁴⁴ См.: Переписка В.В. Розанова и П.А. Флоренского. С. 126. Ср.: Павел Флоренский, свящ. На Маковце // Флоренский П.А. Сочинения. Т. 2. У Водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. С. 19–20 [25].

⁴⁵ Ср.: уже указанное место в «Столпе» [6, с. 106–107].

⁴⁶ См.: Переписка В.В. Розанова и П.А. Флоренского. С. 75.

⁴⁷ См.: Павел Флоренский, свящ. Об Имени Божиим. С. 329.

лостной личности⁴⁸. Богочеловечество и условие реализации самого человека совпадают, и достигается это *только* в религиозном культе. И здесь же, можно сказать, в этом контексте, размышляя над частицей Св. Даров и ощущая, что в ней – средоточие всего Бытия⁴⁹, Флоренский фактически подчеркивает, что условие культа как единственного пути к человечеству и Богочеловечеству есть Сам Христос в Его Таинствах, т. е. в Его «мистической», а не морально-нравственной основе.

И здесь, как кажется, Флоренский рад был бы последовать за Соловьевым в его оптимистическом видении Всеединства как гаранта осуществления идеала всеобщего Богочеловечества. Но ему быть таким «метафизическим» оптимистом гораздо труднее. Легко представить, что определенные скрытые силы духовной эволюции рано или поздно, но сделают свою работу. Перспективы реализации «свободной теософии» и «всемирной теократии» не предъявляют к нам жесткого требования: «или–или», либо «да», либо «нет». У Флоренского в конечном итоге все гораздо жестче и суровее: отрицая любую «эволюцию» как исключительно непрерывный (математик сказал бы: аналоговый) процесс и с самого начала строящий свое мировоззрение на принципе прерывности⁵⁰, он ставит каждую личность в эмпирии перед необходимостью выбора («скачка в ее духовной эволюции»): участие или неучастие в религиозном культе, принятие или непринятие церковных таинств. Неучастие лишает человека онтологической устойчивости и в пределе может привести к онтологическому распаду. Эта концепция, зафиксированная Флоренским в «Столпе» (глава «Геенна»)⁵¹, была повторно обозначена им в позднем «Иконостасе»⁵², что, конечно, говорит о неслучайности ее появления. Фактически, возможность онтологического распада означает, что между реализацией идеала всеобщего Богочеловечества и фактом Всеединства стоит свободная воля личности, самоопределяющейся по отношению к культу, а на самом деле – ко Христу. Всеединство не может быть нарушено, но Богочеловечества достигнут не все – так Флоренский пытается «воцерковить» философию всеединства, совмещая в новой концепции два противостоящих друг другу убеждения: источник вечной жизни находится в человеке помимо Христа и таинства Крещения (в ре-

⁴⁸ См.: Павел Флоренский, свящ. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. С. 110 [10].

⁴⁹ Она – «абсолютная точка мира», «около этой Частицы совершает свое течение весь круг бытия» [10, с. 132]. Ср.: в подготовительных записях: «Вот конец земной оси, северный полюс Земли. Она – как и все точки земной поверхности. Но около нее вращаются все, а сама она неподвижна. Так и Св. Дары...» (запись 7 апреля 1915 г.) [10, с. 479].

⁵⁰ По итогам обучения в Московском университете (1900–1904 гг.) Флоренский готовил сочинение «Идея прерывности как элемент мирозерцания». В 1904 г. (в журнале «Весы». 1904. № 3. С. 24–34) на эту тему им была опубликована работа «Об одной предпосылке мирозерцания».

⁵¹ См.: Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины // Флоренский П.А. Сочинения. Т. 1(1). С. 212–220.

⁵² См.: Павел Флоренский, свящ. Иконостас. С. 92–93.

альности изначального обожения), но вечной жизни нельзя достичь без принятия Христа в таинствах, в Его Церкви.

Также можно заметить, что, в отличие от позднего Булгакова, Флоренский даже не ставит вопрос о некоей взаимной «обратимости» Богочеловечества, когда из идеи изначального присутствия Бога в человеке следует констатация столь же изначального, извечного наличия «человечества» в Боге⁵³. Принцип «прерывности» не требует рассмотрения «плавно» перетекающих одно в другое причин и следствий. Боговоплощение – такой же качественный (а не количественный!) скачок в реальности Бытия, как и различие в естестве твари и Творца. Обвиняя философию Соловьева в «вещности», Флоренский сам хочет все-таки строить философию «личную», и ему, как представляется, до некоторой степени это удастся. В данном случае можно сказать, что «причина» Боговоплощения – не требование реализации некоего духовного «закона», а личная воля Бога. Точно так же «ответный ход» – от тварной личности к Богу – никак до конца не обусловлен необходимыми, «эволюционными» факторами, а совершается (или не совершается) личным самоопределением по отношению к Богочеловеку.

В одном из примечаний к «Столпу», учитывая, очевидно, уже прозвучавшую критику, Флоренский обещал преодолеть возникающий из «Столпа» образ его автора как «христианина без Христа». Поставить Христа в центр концепции должна была вторая часть – «антроподицея»⁵⁴. И в ее разработке, как кажется, Флоренский, в числе прочего, мог учесть замечание Е. Трубецкого, сделанного в его отклике на «Столп»: «Помню, – писал Е. Трубецкой, – как покойный Вл. С. Соловьев в устных беседах любил указывать на поразительную *отсталость* православного богословия от православного богослужения. <...> В этом отношении о. Флоренский делает один новый и в высшей степени важный шаг, который до него по-настоящему еще никем не был сделан, ... а разве только был *намечен* Вл.С. Соловьевым. Он делает попытку использовать для религиозного учения тот многовековой религиозный опыт, который выразился в православном богослужении и православной иконографии» [27, с. 291].

Вся последующая «антроподицея» Флоренского свелась к «философии» богослужения, в которой он, хотя и неявно, но все же, как представляется, убедительно для исследователя вывел Богочеловека Иисуса Христа на высшую ступень ценностей. И вместе с тем, по-прежнему не желая сосредоточиваться на теме *общественного* движения к Богочеловечеству, Флоренский показал то, что *не успел* показать Соловьев после «Трех разговоров»: Богочеловечество есть в конечном итоге результат свободного выбора каждой личности, принимающей Христа в Его Церкви.

⁵³ См.: Ваганова Н.А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М.: ПСТГУ, 2010. С. 333–334 [26].

⁵⁴ См.: Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины // Флоренский П.А. Сочинения. Т. 1(2). С. 638.

Список литературы

1. Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Трубецкой С.Н. Сочинения. М.: Мысль, 1994. С. 483–592.
2. Франк С.Л. Реальность и человек. СПб.: Республика, 1997. 479 с.
3. Булгаков С.Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996. 508 с.
4. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. 480 с.
5. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. 432 с.
6. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины // Флоренский П.А. Сочинения. Т. 1(1). М.: Правда, 1990. 490 с.
7. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл. Соловьева: в 2 т. Т. 1. М.: Медиум, 1994. 606 с.
8. Флоренский П.А. Догматизм и догматика // Флоренский П.А. Христианство и культура. М.: Фолио, 2001. С. 443–464.
9. Троицкий В.А. Триединство Божества и единство человечества // Священномученик Иларион, архиеп. Без Церкви нет спасения. М.: Сретенский монастырь. С. 407–431; СПб.: Знамение, 2001. С. 626–628.
10. Павел Флоренский, свящ. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. 686 с.
11. Павел Флоренский, свящ. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М.: Московский рабочий, 1992. 517 с.
12. Переписка П.А. Флоренского и В.Ф. Эрн / публ. и коммент. Н.Н. Павлюченкова // Русское богословие: исследования, материалы. М.: ПСТГУ, 2014. С. 199–231.
13. Флоренский П.А. «К почести вышнего звания»: Черты характера архимандрита Серапиона Машкина // Вопросы религии. 1906. Вып. 1. С. 143–173.
14. Переписка В.В. Розанова и П.А. Флоренского // Розанов В.В. Литературные изгнанники. Кн. 2. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. С. 9–193.
15. Переписка свящ. П.А. Флоренского со свящ. С.Н. Булгаковым. Томск: Водолей, 2001. 212 с.
16. Павел Флоренский, свящ. Иконостас // Павел Флоренский, свящ. Избранные труды по искусству. М.: Изобразительное искусство, 1996. С. 75–197.
17. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины // Флоренский П.А. Сочинения. Т. 1(2). М.: Правда, 1990. С. 491–839.
18. Замечания г. Соловьева // Вера и разум. 1885. Май. № 1. С. 588–591.
19. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. СПб.: Худож. лит., 1994. 526 с.
20. Шапошников В.А. Математика и религия в университетской переписке Павла Флоренского (1900–1904) // Философия, богословие и наука как опыт цельного знания. М.: МАКС Пресс, 2012. С. 150–173.
21. Флоренский П.А. Эмпирея и эмпирия // Флоренский П.А. Христианство и культура. М.: Фолио, 2001. С. 369–420.
22. Павел Флоренский и символисты. М., 2004. 588 с.
23. Павел Флоренский, свящ. Об Имени Божиим // Флоренский П.А. Сочинения. Т. 2. У Водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. С. 322–333.
24. Павлюченков Н.Н. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. Антропологический аспект. М.: ПСТГУ, 2012. 287 с.
25. Павел Флоренский, свящ. На Маковце // Флоренский П.А. Сочинения. Т. 2. У Водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. С. 17–23.
26. Ваганова Н.А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М.: ПСТГУ, 2010. 460 с.
27. Трубецкой Н.Е. Свет Фаворский и преображение ума // П.А. Флоренский: Pro et contra. Антология. СПб.: РХГИ, 2001. С. 283–313.

References

1. Trubetskoy, S.N. O prirode chelovecheskogo soznaniya [About the nature of human consciousness], in Trubetskoy, S.N. *Sochineniya* [Works], Moscow: Mysl', 1994, pp. 483–592.
2. Frank, S.L. *Real'nost' i chelovek* [The reality and the man], Saint-Petersburg: Respublika, 1997. 479 p.
3. Bulgakov, S.N. *Tikhie dumy* [Quiet City Council], Moscow: Respublika, 1996. 508 p.
4. Berdyaev, N.A. *Filosofiya svobodnogo dukha* [The philosophy of free spirit], Moscow: Respublika, 1994. 480 p.
5. Trubetskoy, E.N. *Smysl zhizni* [The meaning of life], Moscow: Respublika, 1994. 432 p.
6. Florenskiy, P.A. Stolp i utverzhdenie Istiny [The Piliar and Ground of the Truth], in Florenskiy, P.A. *Sochineniya, t. 1(1)* [Works, vol. 1(1)], Moscow: Pravda, 1990. 490 p.
7. Trubetskoy, E.N. *Mirosozertsanie Vl. Solov'eva v 2 t., t. 1* [The worldview of Vl. Solovyov in 2 vol., vol. 1], Moscow: Medium, 1994. 606 p.
8. Florenskiy, P.A. Dogmatizm i dogmatika [Dogmatism and dogma], in Florenskiy, P.A. *Khristianstvo i kul'tura* [Christianity and culture], Moscow: Folio, 2001, pp. 443–464.
9. Troitskiy, V.A. Triedinstvo Bozhestva i edinstvo chelovechestva [The Trinity of the Godhead, and the unity of humanity], in *Svyashchennomuchenik Ilarion, arkhiep. Bez Tserkvi net spaseniya* [Without the Church there is no salvation], Moscow: Sretenskiy monastyr', pp. 407–431; Saint-Petersburg: Znamenie, 2001, pp. 626–628.
10. Pavel Florenkiy, svyashch. *Sobranie sochineniy. Filosofiya kul'ta (Opyt pravoslavnoy antropoditsej)* [Collected Works. The philosophy of worship (The Experience of Orthodox antropoditsej)], Moscow: Mysl', 2004. 686 p.
11. Pavel Florenskiy, svyashch. *Detyam moim. Vospominaniya proshlykh dnei* [My children. Memories of past days], Moscow: Moskovskiy rabochiy, 1992. 517 p.
12. Perepiska P.A. Florenskogo i V.F. Erna [Correspondence of P.A. Florensky and V.F. Ern], in *Russkoe bogoslovie: issledovaniya, materialy* [Russian theology: study, materials], Moscow: PSTGU, 2014, pp. 199–231.
13. Florenskiy, P.A. «K pochesti vyshnyago zvaniya»: Cherty kharaktera arkhimandrita Serapiona Mashkina [«To honor the title of the Most High»: Traits Archimandrite Serapion Mashkina], in *Voprosy religii*, 1906, vol. 1, pp. 143–173.
14. Perepiska V.V. Rozanova i P.A. Florenskogo [Correspondence of V.V. Rozanov and P.A. Florensky], in Rozanov, V.V. *Literaturnye izgnanniki. Kn. 2* [Literary exiles. Book 2], Moscow: Respublika; Saint-Petersburg: Rostok, 2010, pp. 9–193.
15. Perepiska svyashch. P.A. Florenskogo so svyashch. S.N. Bulgakovym [Correspondence of Priest. P.A. Florensky with Priest. S.N. Bulgakov], Tomsk: Vodoley, 2001. 212 p.
16. Pavel Florenskiy, svyashch. Ikonostas [Iconostasis], in Pavel Florenskiy, svyashch. *Izbrannye trudy po iskusstvu* [Selected Works of Art], Moscow: Izobrazitel'noe iskusstvo, 1996, pp. 75–197.
17. Florenskiy, P.A. Stolp i utverzhdenie Istiny [The Piliar and Ground of the Truth], in Florenskiy, P.A. *Sochineniya, t. 1(2)* [Works, vol. 1(2)], Moscow: Pravda, 1990, pp. 491–839.
18. Zamechaniya g. Solov'eva [Notes Mr. Solovyov], in *Vera i razum*, 1885 May, no. 1, pp. 588–591.
19. Solov'ev, V.S. *Chteniya o Bogochelovechestve* [Reading about God-manhood], Saint-Petersburg: Khudozhestvennaya literatura, 1994. 526 p.
20. Shaposhnikov, V.A. Matematika i religiya v universitetskoy perepiske Pavla Florenskogo (1900–1904) [Mathematics and Religion at the University correspondence of Pavel Florensky], in *Filosofiya, bogoslovie i nauka kak opyt tsel'nogo znaniya* [Philosophy, theology, and science as a whole experience knowledge], Moscow: MAKSS Press, 2012, pp. 150–173.
21. Florenskiy, P.A. Empireya i empiriya [Empyrean and empirian], in Florenskiy, P.A. *Khristianstvo i kul'tura* [Christianity and culture], Moscow: Folio, 2001, pp. 369–420.

22. Pavel Florenskiy i simvolisty [Pavel Florensky and the symbolists], Moscow, 2004. 588 p.
23. Pavel Florenskiy, svyashch. Ob Imeni Bozhiem [On the Name of God], in Florenskiy, P.A. *Sochineniya. T. 2. U Vodorazdelov mysli* [Works. Vol. 2. In the Watershed of Thought], Moscow: Pravda, 1990, pp. 322–333.
24. Pavlyuchenkov, N.N. *Religiozno-filosofskoe nasledie svyashchennika Pavla Florenskogo. Antropologicheskiy aspekt* [Religious and philosophical heritage of the Priest Paul Florensky. The anthropological aspect], Moscow: PSTGU, 2012. 287 p.
25. Pavel Florenskiy, svyashch. Na Makovtse [On Makovtse], in Florenskiy, P.A. *Sochineniya. T. 2. U Vodorazdelov mysli* [Works. Vol. 2. In the Watershed of Thought], Moscow: Pravda, 1990, pp. 17–23.
26. Vaganova, N.A. *Sofiologiya protoiereya Sergiya Bulgakova* [The Sophiology of Archpriest Sergei Bulgakov], Moscow: PSTGU, 2010. 460 p.
27. Trubetskoy, N.E. Svet Favorskiy i preobrazhenie uma [Light Tabor and transformation of the mind], in P.A. Florenskiy: *Pro et contra. Antologiya*. Saint-Petersburg: RKhGI, 2001, pp. 283–313.

УДК 128/129(47)
ББК 87.524.82(2)

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ФЕНОМЕНА САМОУБИЙСТВА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

А.Н. УВАРОВ

Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского
Университетский переулок, д. 7, г. Нижний Новгород, 603000, Российская Федерация
E-mail: anuvarovphil@gmail.com

Проблематика статьи определяется особой философской, культурной, психологической и социально-демографической значимостью проблемы самоубийства в современном обществе. Утверждается, что первым шагом для её философского осмысления и разрешения должны стать систематизация и анализ существующего историко-философского материала. Анализ философских сочинений базируется на предложенном Ф. Ницше и в наше время развитым российским философом А.В. Перцевым подходе к историко-философскому исследованию, предполагающем изучение творческого наследия мыслителя через обращение к особенностям его личности и жизненного пути, а также опирается на принцип историзма, требующий рассматривать все явления в общем контексте эпохи. Работа в этой перспективе предполагает сочетание герменевтического, исторического и биографического методов познания. Указана роль В.С. Соловьёва и Ф.М. Достоевского в формировании сложившегося в русской религиозной и экзистенциальной философии подхода к пониманию самоубийства. Анализ высказываний по этой проблеме представителей данной идейной традиции – Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьёва, Л.И. Шестова и А.Н. Бердяева – сочетается с выявлением, во-первых, истоков их философского творчества, во-вторых, оказанного ими влияния на последующее развитие западной мысли и культуры. В качестве истоков их взглядов указывается духовная атмосфера эпохи, рецепция идей ряда западных философов (Л. Фейербаха, А. Шопенгауэра, С. Кьеркегора, Ф. Ницше), внимание русских авторов к актуальным социальным проблемам и коммуникация мыслителей. Демонстрируется влияние русской философии на западную экзистенциальную мысль (А. Камю) в области трактовки феномена самоубийства.

Ключевые слова: самоубийство, саморазрушительное поведение, эпоха модерна, эпоха постмодерна, время *Mortido*, поиск духовных ориентиров, русская философия, экзистенциализм, философия жизни, Религиозно-философское общество.

INTERPRITATION OF SUICIDE IN RUSSIAN PHYLOSOPHY: BEGINNIGS, CONNECTIONS AND INFLUENCE

A.N. UVAROV

Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod
7, University lane (7 'Universitetsky Pereulok'), Nizhny Novgorod, 603000, Russian Federation
E-mail: anuvarovphil@gmail.com

The article problematics is determined by special philosophical, cultural, psychological and socio-demographic significance of the problem of suicide in modern society. It is stated that the first step in its philosophical understanding and resolution should be systematization and analysis of existing historical-philosophical material. The analysis of philosophical works is based on the approach to the historical and philosophical studies proposed by Friedrich Nietzsche and in our time developed by Russian philosopher A. V. Pertsev. This approach involves the study of the creative heritage of the thinker through an appeal to the characteristics of his personality and the life path. Also the article is based the principle of historicism, which requires to consider all phenomena in the general context of the era. Research in this perspective involves a combination of hermeneutical, historical and biographical methods of study. The role of V.S. Solovyov and F.M. Dostoyevsky in shaping prevailing in the Russian religious and existential philosophy approach to the understanding of suicide is pointed out. Analysis of statements on this issue made by the members of this intellectual tradition – F.M. Dostoyevsky, V. Soloviev, L. Shestov and A. Berdyaev – is combined with detection firstly the origins of their philosophical work, secondly, the influence on the subsequent development of Western thought and culture that they have provided. As the origins of their views the author takes spiritual atmosphere of the era, the reception of the ideas from some Western philosophers (Feuerbach, Schopenhauer, Kierkegaard, and Nietzsche), the attention of the Russian authors to current social issues and the communication of the thinkers. The influence of the Russian philosophy on the western existential thought (Albert Camus) is demonstrated.

Key words: *suicide, self-destructive behavior, modernity, postmodernity, the time of Mortido, the search for spiritual reference points, Russian philosophy, existentialism, philosophy of life, Religious and Philosophical society.*

В современном обществе эпохи постмодерна проблему самоубийства отличает особая философская, социально-демографическая и культурно-психологическая актуальность. Указывать на актуализацию суицида именно в этот период можно, с одной стороны, исходя из того факта, что начиная с XIX в. наблюдается постоянное и равномерное возрастание числа самоубийств во всех странах мира. С другой стороны, индикатором актуализации этой проблемы является постепенное изменение отношения к этому явлению в философии, которое кратко можно охарактеризовать следующим образом.

В XIX в. дискуссии велись о том, имеет ли человек право на самоубийство, стоит ли оценивать самоубийство положительно или отрицательно, каковы индивидуальные причины самоубийства. Философы XIX в. исследовали самоубийство как индивидуальное явление. Для мыслителей первой половины XX в. характерен интерес к социальным причинам самоубийства, возникает представ-

ление о суициде как о некоей всеобщей угрозе, в качестве потенциальных самоубийц рассматриваются все люди. У авторов второй половины XX в. и начала XXI в. уделяется меньше внимания самоубийству в его традиционном понимании – как акту отдельной личности. Самоубийство уходит в пространство между строк, в ткань текстов, трактуется как свойство современной культуры, современного общества и всех его сфер. Мы живём во время *Mortido*, время вольного и невольного устремления человечества к собственному самоуничтожению¹. Для России эта проблема приобретает особенную актуальность, поскольку ей, находящейся на мировоззренческом перекрёстке, в состоянии выбора возможных путей духовного развития², сложно сформулировать свою стратегию выхода из этой тревожной ситуации.

Первым шагом в осмыслении проблемы самоубийства как феномена нашего общества, его причин и форм, его связи с другими проявлениями саморазрушительного поведения, должно стать рассмотрение, изучение и систематизация уже существующих на данный момент в философии взглядов и позиций по данному вопросу. Для этого необходимо не только определить и зафиксировать точку зрения каждого отдельного мыслителя, но и интерпретировать её, выявить её место в общей картине истории идей.

В этом контексте особое значение приобретает анализ идейного наследия русской религиозной и экзистенциальной философии. Рассмотрим высказывания авторов, принадлежащих к этой традиции, о самоубийстве, а затем попробуем установить, какое место они занимают в развитии европейской мысли. Особое место в этом контексте занимает наследие Владимира Соловьёва.

Владимир Соловьёв вошёл в историю философии как неутомимый искатель новых, справедливых, гармоничных и истинных духовных оснований для личной и общественной жизни и философской мысли. Его творческое наследие определило вектор развития русской религиозной и экзистенциальной философии, создало интеллектуальную почву, на которой выросли многие системы идей и ценностей. С именем Владимира Соловьёва сейчас связывают проблемы этики и философской антропологии, социальной философии, метафизики и теории познания. Активно исследуется центральная для Соловьёва идея всеединства как соединения науки, философии и религии в процессе познания мира и выстраивания человеком своего отношения к нему, которая впоследствии получила развитие в трудах других авторов: С.Н. Трубецкого, Е.Н. Трубецкого, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Л.П. Карсавина, С.Л. Франка и др. Современные исследователи, обращаясь к различным аспектам философии всеединства, справедливо отмечают, что, «несмотря на присущую всем философским системам индивидуальность и самостоятельность, конструкции указанных мыслителей объединяют схожие метафизические основания»³.

¹См.: Кутырёв В.А. *Время Mortido*. СПб.: Алетейя, 2012. С. 103 [1].

² См.: Треушников И.А. Приоритеты духовного развития российского общества // *Вестник российского университета кооперации*. 2012. № 4 (10). С. 136–137 [2].

³ См., например: Треушников И.А. Правовые аспекты проблемы «Запад – Восток» в философии всеединства // *Философия права*. 2009. № 2. С. 12 [3].

Но и у Соловьёва были свои предшественники как среди отечественных, так и среди зарубежных философов. Одной из ключевых фигур, оказавших влияние на становление и развитие Владимира Соловьёва как мыслителя, был Фёдор Михайлович Достоевский. Формальная принадлежность творчества Достоевского к философскому дискурсу может оспариваться, поскольку тот занимался преимущественно литературной и публицистической деятельностью, однако колоссальный заряд философской энергии, содержащийся в образах, сюжетах и рассуждениях персонажей, созданных Достоевским, определяет его принадлежность именно к этой отрасли знания. Не будучи философом по внешним, формальным, профессиональным критериям, не публикуя трактатов и не разрабатывая эксплицитно выраженных и структурированных систем, Достоевский всегда внутренне, потаённо, по существу, в своём творчестве был философом.

Духовное и идейное развитие Владимира Соловьёва во многом связано с осмыслением им сочинений Фёдора Михайловича Достоевского. Неслучайно многие важные для себя идеи Соловьёв сформулировал в «Трёх речах в память Достоевского» (1882 г.). Так, Достоевский, будучи одновременно «религиозным человеком, свободным мыслителем и могучим художником»⁴, послужил для него своего рода жизненным, антропологическим примером воплощения идеи всеединства.

Отправным пунктом философских поисков Владимира Соловьёва – и в этом можно увидеть яркий пример связи его творчества с творчеством Достоевского – является представление о кризисе западной философии, который связан с фундаментальным кризисом культуры и цивилизации в целом, требующим исследования и преодоления. Уже магистерская диссертация Соловьёва, впоследствии изданная как одно из его сочинений, была посвящена теме кризиса западной философии и базировалась на идее, что этот кризис является результатом и проявлением более общей проблемы⁵. Не обходил Соловьёв вниманием и проблему самоубийства, являющуюся одним из свидетельств изучаемого им кризиса. Поэтому интересно и важно исследовать взгляд самого Соловьёва на эту проблему, его связи с позициями других русских мыслителей, историко-философские истоки дискуссий вокруг этой проблемы и влияние на последующие интерпретации этого феномена.

Стоит отметить, что проблему самоубийства в том или ином ключе рассматривали на страницах своих сочинений и другие русские мыслители XIX в. (например, В.Г. Белинский, А.С. Хомяков, А.И. Герцен), однако собственно философской проблемой самоубийство становится в трудах Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьёва. Ф.М. Достоевский, размышляя о самоубийстве, идёт двумя путями, которые отчасти пересекаются, но никогда не сливаются. Во-первых, он изучает так называемые «идейные» самоубийства, совершаемые под влиянием

⁴ См.: Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 305 [4].

⁵ См.: Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьёв, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М.: Республика; Культурная революция, 2007. С. 44–45 [5].

рассуждений о бессмысленности жизни и логичности самоубийства. Следуя логике нигилизма, Достоевский приходит к выводу о том, что без идеи о бессмертии души (для человека, не разделяющего этой идеи) самоубийство становится правомерным действием.

Подобный мыслительный эксперимент он осуществляет, например, в октябрьском номере «Дневника писателя» за 1876 год, где в статье «Приговор» он приводит вымышленную записку «логического» самоубийцы. Последний после некоторого размышления приходит к заключению, что не может понимать смысла существования этого мира, следовательно, не может находиться с ним в гармонии и быть счастливым, и в таком случае, поскольку природа не спрашивала у него мнения, производя его на свет, он находит себя вправе прекратить своё существование⁶. Примером подобного самоубийцы-теоретика в литературном творчестве Достоевского является герой романа «Бесы» (1871–1872 гг.) Кириллов.

Подобную крайнюю форму нигилизма Достоевский трактует как этико-общественное доказательство необходимости идеи о бессмертной душе, ибо, если последней не существует, жизнь как отдельных личностей, так и общества теряет смысл и самоубийство становится правомерным решением.

Другим направлением в осмыслении проблемы самоубийства, связанным с именем Ф.М. Достоевского, является глубокое исследование различных психологических и социальных причин данного явления. Результаты этих размышлений можно встретить как на страницах его литературных произведений, так и в его публицистических статьях.

Выводы Достоевского различны, в зависимости от каждого конкретного случая. Для него было свойственно смотреть на самоубийство как на некую мрачную загадку человеческой души, разгадать которую можно лишь в ограниченных пределах, если вообще возможно. Так, об одном из самоубийств он писал: «... в этом самоубийстве всё, и снаружи и внутри, – загадка. Эту загадку я, по свойству человеческой природы, конечно, постарался как-нибудь разгадать, чтоб на чем-нибудь “остановиться и успокоиться”» [6, с. 145]. Одновременно с этим, самоубийство для него – признак наличия в обществе проблем, язв, размышления о нём приводят к чувству собственной вины: «Об иных вещах, как они с виду ни просты, долго не перестаётся думать, как-то мерещится, и даже точно вы в них виноваты» [6, с. 146].

В.С. Соловьёв называет самоубийством окончательное выражение практического пессимизма. Он утверждает, что самоубийцы тоже свидетельствуют о смысле жизни, поскольку «их отчаяние в ней происходит оттого, что она не исполняет их произвольных и противоречивых требований, исполнение которых, однако, было бы возможно только при бессмысленности жизни, и, следовательно, неисполнение говорит за присутствие в жизни смысла, которого эти люди не хотят знать по собственному неразумию». Таким образом, Соловьёв убежда-

⁶ См.: Достоевский Ф.М. Дневник писателя // Достоевский Ф.М. Соч. в 30 т. Т. 23. Л.: Наука, 1981. С. 146 [6].

ется в существовании в мире некой высшей силы, отказывающей неразумным людям в исполнении их желаний, что толкает их к суициду⁷. Самоубийство, по Соловьёву, совершают люди, являющиеся серьёзными отрицателями жизненного смысла⁸.

Самоубийство – это единственное средство сохранить самоутверждение личности против естественного закона, её независимость от него. Но это самоутверждение равнозначно самоотрицанию, а независимость получается призрачной⁹.

В то же время Соловьёв утверждает, что самоубийство – насилие над собою – есть уже нечто более высокое и более свободное, чем насилие над другими. «Сознавая свою несостоятельность, человек тем самым становится выше этой своей несостоятельности, и, произнося себе смертный приговор, он не только страдает, как подсудимый, но и действует властно, как верховный судья»¹⁰. Однако, суд его несправедлив. Таким образом, по мнению В.С. Соловьёва, «к самоубийству приходит всякий, кто сознает всечеловеческое зло, но не верит в сверхчеловеческое Добро»¹¹. Соловьёв называет самоубийство последним делом безбожного человека, который вносит в природу злобу и берёт от неё смерть.

Высказанные Достоевским и Соловьёвым суждения получили развитие в трудах следующего поколения русских мыслителей.

Так, Л.И. Шестов выразил своё мнение о самоубийстве в труде «На весах Иова» (1929 г.). Комментируя произведения Достоевского и, в частности, разбирая образ Кириллова, он говорит, что самоубийство можно было бы ошибочно поставить в один ряд со столпничеством и молчаливством, с различными способами «заявить своеволие», поставить под сомнение положение, согласно которому существует лишь человеческий мир и разум с его законами управляет живыми. Однако далее утверждает, что «Столпники и молчаливство в самоубийстве не нуждаются. Они “своеволие заявляют” иными способами»¹². Таким образом, можно судить, что для Шестова самоубийство не является правильной формой борьбы с миром и его заблуждениями.

Н.А. Бердяев отмечал, что «самоубийство как явление индивидуальное существовало во все времена, но иногда оно становится явлением социальным, и таким оно является в наше время в русской эмиграции» [10, с. 5]. Н.А. Бердяев считал, что самоубийца ответственен не только перед самим собой, но и перед другими людьми, поскольку своим поступком он сеет смерть и распространяет в коллективе решимость последовать за ним.

⁷ См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 48 [7].

⁸ См.: Соловьёв В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 83 [8].

⁹ См.: Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского. С. 98.

¹⁰ См.: Соловьёв В.С. Кризис западной философии. С. 312.

¹¹ См.: Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского. С. 312.

¹² См.: Шестов Л.И. На весах Иова (странствования по душам) // Шестов Л.И. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 76 [9].

Бердяев считал, что причины самоубийств могут быть многообразны, однако их главный корень – эгоцентризм, замкнутость человека на самом себе, отсутствие у личности веры, надежды и любви: «Самоубийца – всегда эгоцентрик, для него нет больше Бога, ни мира, ни других людей, а только он сам» [10, с. 9]. Бердяев утверждает, что даже самоубийство на эротической почве более свидетельствует о любви к себе, чем к другому человеку¹³. Также Бердяев оценивает самоубийство не только как насилие над жизнью, но и как насилие над смертью, которая не должна быть доступна человеку – она находится в руках Бога.

Что побудило русских мыслителей заняться осмыслением этой проблемы и критикой самоубийства? Темой, как мы отметили в начале нашего рассмотрения, новой для русской философии.

Первым истоком является постепенное нарастание интереса к проблеме самоубийства в европейской философии, сильно повлиявшей на русскую. Это влияние можно связать с именами Л. Фейербаха, А. Шопенгауэра, С. Кьеркегора и Ф. Ницше.

Шопенгауэр, Кьеркегор и Фейербах по-разному трактовали проблему самоубийства. Первый считал, что, если бы человек жил только рассудком и перед ним стояла бы реальная альтернатива «быть – или не быть», самоубийство было бы лучшим выходом, однако, поскольку он неизбежно должен следовать воле к жизни, оно есть поступок напрасный и глупый¹⁴. Второй рассматривал самоубийство как способ человека перейти в иной мир, перевести своё существование в другую форму¹⁵. Третий полагал, что самоубийство совершается человеком, оказавшимся в ситуации, когда он больше не может жить и стремиться к счастью, и является, таким образом, одним из проявлений стремления к самосохранению и счастью¹⁶. Несмотря на разность трактовок, у указанных мыслителей наблюдаются и общие черты: каждый из них обращается к самоубийству как к специфической философской проблеме, каждый из них уделяет ей большее внимание в своих сочинениях, чем уделялось прежде, каждый относится к самоубийству уже не чисто отрицательно. Так, например, Фейербах¹⁷ и Шопенгауэр¹⁸ утверждали, что человек имеет право на самоубийство.

Ницше шёл ещё дальше, говоря, что человек не просто имеет право на самоубийство в определённых ситуациях, но и что оно может быть социально

¹³ См.: Бердяев Н.А. О самоубийстве: Психологический этюд. М.: Изд-во Моск. ун-та. 1992. С. 11 [10].

¹⁴ См.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Соч. в 6 т. Т. 1. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 1999. С. 339 [11].

¹⁵ См.: Кьеркегор С. Или – или. Фрагмент из жизни / пер. с дат., вступ. ст., коммент., примеч. Н. Исаевой и С. Исаева. СПб.: Изд-во Русской Христианской Гуманитарной Академии: Амфора, 2011. С. 691 [12].

¹⁶ См.: Фейербах Л. Эвдемонизм // Фейербах Л. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1995. С. 431 [13].

¹⁷ См.: Фейербах Л. О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воле // Фейербах Л. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1995. С. 325 [14].

¹⁸ См.: Шопенгауэр А. Parerga и Paralipomena. В двух томах. Том второй: Paralipomena // Шопенгауэр А. Соч. в 6 т. Т. 5. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 2001. С. 187 [15].

полезно, а мысли о нём – полезны психологически. При этом он осуждал современных ему самоубийц, считал, что они дискредитируют самоубийство. Помещая эти внешне противоречащие друг другу идеи в общий контекст этических и антропологических концепций, Ницше позволяет увидеть их тесную взаимосвязь друг с другом.

Русские мыслители, безусловно, не были оторваны от этих философских веяний своей эпохи. Так, Достоевский мог быть знаком с творчеством Фейербаха благодаря Белинскому, который им увлекался¹⁹. Соловьёв испытывал влияние со стороны Ницше, несмотря на своё критическое отношение к его взглядам. Об этом свидетельствуют многочисленные ссылки на немецкого мыслителя, обнаруживаемые в его произведениях. Утверждая, что, «сознавая свою несостоятельность, человек тем самым становится выше этой своей несостоятельности, и, произнося себе смертный приговор, он не только страдает, как подсудимый, но и действует властно, как верховный судья», Соловьёв, по сути, следует за рассуждением Ницше об отношениях господства-подчинения в речи Заратустры «о самопреодолении»²⁰. Шестов комментировал в своих трудах идеи Шопенгауэра, Кьеркегора и Ницше. Некоторые из них непосредственно посвящены этим мыслителям, например: «Достоевский и Ницше (философия трагедии)» (1903 г.), «Добро в учении графа Толстого и Ницше» (1900 г.), «Киргегард – религиозный философ» (1937 г.) и др. Бердяев также ссылается на Ницше в своём рассуждении о самоубийстве²¹.

Кроме того, безусловным доказательством рецепции идей этих западных философов в русской интеллектуальной среде служит анализ материалов Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге, обнаруживающих упоминание и обсуждение имен и сочинений зарубежных философов в ходе докладов и дискуссий²². Вторым истоком, безусловно, являются изменения в социальной

¹⁹ См.: Достоевский Ф.М. Дневник писателя // Достоевский Ф.М. Соч. в 30 т. Т. 21. Л.: Наука, 1980. С. 11 [16].

²⁰ См.: Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Соч. в 13 т. Т.4. М.: Культурная революция, 2007. С. 35 [17].

²¹ См.: Бердяев Н.А. О самоубийстве. С. 4.

²² Ницше упоминается в докладе С.А. Аскольдова «О старом и новом религиозном сознании» (см.: Аскольдов С.А. О старом и новом религиозном сознании // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917. Т. 1. 1907–1909. М.: Русский путь, 2009. С. 66 [18]); в выступлении священника К.М. Аггеева по поводу доклада В.В. Розанова «О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» (см.: Аггеев К.М. По поводу доклада В.В. Розанова «О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917. Т. 1. 1907–1909. М.: Русский путь, 2009. С. 155 [19]); в докладе Н.А. Бердяев «Христос и мир» (который также был комментарием на речь Розанова) (см.: Бердяев Н.А. Христос и мир: Ответ В.В. Розанову // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917. Т. 1. 1907–1909. М.: Русский путь, 2009. С. 184 [20]); в выступлении Б.Г. Столпнера по поводу доклада В.Ф. Эрн «Идея христианского прогресса» (см.: Столпнер Б.Г. По поводу доклада В.Ф. Эрн «Идея христианского прогресса» // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917. Т. 1. 1907–1909. М.:

жизни, выразившиеся в росте числа самоубийств и в изменении их качества. О том, что факты реальной общественной жизни волновали и занимали русских философов тоже можно судить по их работам. Так, Достоевский описывал в «Дневнике писателя» современные ему случаи суицида, вызывавшие резонанс в обществе, и пытался осмыслить их причины; Соловьёв констатировал «всё более возрастающее число самоубийств»²³.

Третьим истоком, вторичным, но не менее значимым, можно считать творческое взаимодействие русских мыслителей, их идейную коммуникацию. Так, Соловьёв высказывает свои мысли о самоубийстве в «Трёх речах в память Достоевского», Шестов, как мы говорили выше, писал о самоубийстве, также комментируя Достоевского, а Бердяев, хотя и написал по этой проблеме отдельное сочинение, как известно, был отлично знаком с трудами и Достоевского, и Соловьёва, и Шестова.

Таким образом, можно констатировать, что русская религиозная и экзистенциальная философия находилась в контексте развития философии европейской: откликалась на актуальные проблемы, комментировала идеи, предлагала свою точку зрения. Была ли она услышана? Оказала ли она в свою очередь влияние на дальнейшее развитие западной мысли?

Роль русской мысли в дальнейшем осмыслении проблемы самоубийства западными авторами нельзя отрицать. Можно, например, отметить серьёзное влияние Ф.М. Достоевского на отношение к самоубийству французского философа А. Камю.

Русский путь, 2009. С. 251 [21]). О Фейербахе говорится в докладе Д.В. Философова «Богостроительство и богоискательство» (см.: Философов Д.В. Богостроительство и богоискательство // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917. Т. 1. 1907–1909. М.: Русский путь, 2009. С. 427 [22]); в докладе Н.А. Бердяева «Опыт философского оправдания христианства» (см.: Бердяев Н.А. Опыт философского оправдания христианства // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917. Т. 1. 1907–1909. М.: Русский путь, 2009. С. 481 [23]); в выступлении С.Л. Франка «Религиозная философия Джеймса» (см.: Франк С.Л. Религиозная философия Джеймса // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917. Т. 2. 1909–1914. М.: Русский путь, 2009. С. 78 [24]). Кьеркегору посвящён доклад М.В. Одинцова «Философия религиозного действия» (см.: Одинцов М.В. Философия религиозного действия // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917. Т. 2. 1909–1914. М.: Русский путь, 2009. С. 225 [25]). О Шопенгауэре говорится в докладах Е.В. Аничкова «Христианская эстетика» (см.: Аничков Е.В. Христианская эстетика // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917. Т. 2. 1909–1914. М.: Русский путь, 2009. С. 292 [26]), Н.А. Бердяева «Уточнённая Фиваида» (см.: Бердяев Н.А. Утонченная Фиваида // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917. Т. 2. 1909–1914. М.: Русский путь, 2009. С. 140 [27]) и С.М. Соловьёва «О Современном патриотизме» (см.: Соловьёв С.М. О современном патриотизме // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917. Т. 3. 1914–1917. М.: Русский путь, 2009. С. 120 [28]).

²³ См.: Соловьёв В.С. Кризис западной философии. С. 392.

Так, например, в своём эссе «Миф о Сизифе» (1942 г.) Камю поставил самоубийство в центр своих рассуждений, начав книгу следующими словами: «Есть лишь один поистине серьёзный философский вопрос – вопрос о самоубийстве. Решить, стоит ли жизнь труда быть прожитой или она того не стоит, – это значит ответить на основополагающий вопрос философии. Все прочие вопросы – имеет ли мир три измерения, существует ли девять или двенадцать категорий рассудка – следуют потом» [29, с. 7]. В этом сочинении Камю уделяет много внимания образу Кириллова в романе Достоевского «Бесы»²⁴, а также комментирует идеи Шестова²⁵.

В прозе Камю следует обратить внимание на два эпизода. Во-первых, в повести «Счастливая смерть» (1971 г.) инвалид Загрей, ведший до того, как лишился ног, активную и бурную жизнь, просит главного героя, Патриса Мерсо, убить его и платит ему за это крупную сумму денег²⁶. Перед тем как решиться на это самоубийство чужими руками, Загрей рассуждает о том, как он в особенно трудные моменты брал в руки револьвер, подолгу держал его у лба, думая о том, как легко он может умереть, засыпал в таком положении, а потом просыпался с ощущением счастья жизни.

Во-вторых, в повести «Падение» (1956 г.) в прошлом успешный адвокат Жан-Батист Кламанс приходит к глубокому осуждению собственного и в целом западноевропейского образа жизни, когда становится свидетелем самоубийства женщины, сбросившейся с моста, и оказывается не в силах каким-либо образом помочь ей²⁷.

В литературном творчестве Альбера Камю отчётливо прослеживается влияние Ф.М. Достоевского в подходе писателя к изображению самоубийства. Конечно, чувства Загрея из «Счастливой смерти» можно интерпретировать как литературное распространение философского высказывания Ницше, согласно которому «мысль о самоубийстве является большим утешением. Она помогает пережить не одну тяжкую ночь»²⁸. Но в то же время сами рассуждения этого персонажа, для которого мысли о самоубийстве становятся не просто временным душевным лекарством и облегчением, но шагом к реальному действию, находятся в пространстве образов «логических самоубийц», о которых писал Достоевский.

Говоря о Достоевском, мы отметили, что он смотрел на самоубийство как на мрачную загадку человеческой души, раздумывая над которой человек начинает чувствовать и свою вину в случившемся. Такой взгляд на самоубийство демонстрирует Камю в повести «Падение». Там суицид остаётся неразгаданной загадкой: его совершает незнакомая главному герою женщина, о ней ничего не сообщается впоследствии, не производится никаких попыток интерпретировать

²⁴ См.: Камю А. Миф о Сизифе // Камю А. Соч. в 5 т. Т. 2. Харьков: Фолио, 1997. С. 89–103 [29].

²⁵ См.: Там же. С. 26–38.

²⁶ См.: Камю А. Счастливая смерть // Камю А. Соч. в 5 т. Т. 1. Харьков: Фолио, 1998. С. 152–153 [30].

²⁷ См.: Камю А. Падение // Камю А. Соч. в 5 т. Т. 3. Харьков: Фолио, 1998. С. 499 [31].

²⁸ См.: Ницше Ф. Злая мудрость // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 368 [32].

её поступок, как если бы сама попытка этого была бессмысленна. При этом именно с данного события начинается критическое переосмысление Жаном-Батистом Кламансом своих душевных качеств и состояния современного европейского общества.

Бесспорно влияние Ф.М. Достоевского и на других западных авторов, хотя и не вошедших в историю в качестве философов, но транслировавших определённые философские воззрения и затрагивавших в своих произведениях философские проблемы, в том числе и проблему самоубийства, в частности на Г. Гессе и Т. Манна²⁹.

Подытоживая сказанное, сделаем следующие выводы. Во-первых, внимание к проблеме самоубийства в русской религиозной и экзистенциальной философии имеет три основных источника: объяснения и оценки этого явления, предпринимавшиеся европейскими философами; изменения в социальной действительности, выразившиеся в росте числа самоубийств, и наконец, взаимодействие между представителями русской мысли. Во-вторых, для русской философии характерен очевидный крен к отрицательной оценке суицида, как правило, с религиозной точки зрения. В-третьих, русские авторы не только питались идеями европейских мыслителей, критикуя или развивая их, но и сами в свою очередь повлияли на формирование взглядов и позиций следующего поколения западных философов.

Список литературы

1. Кутырёв В.А. *Время Mortido*. СПб.: Алетейя, 2012. 336 с.
2. Треушников И.А. Приоритеты духовного развития российского общества // *Вестник российского университета кооперации*. 2012. № 4 (10). С. 136–141.
3. Треушников И.А. Правовые аспекты проблемы «Запад – Восток» в философии всеединства // *Философия права*. 2009. № 2. С. 12–17.
4. Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 289–324.
5. Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьёв, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М.: Республика; Культурная революция, 2007. 477 с.
6. Достоевский Ф.М. *Дневник писателя* // Достоевский Ф.М. Соч. в 30 т. Т. 23. Л.: Наука, 1981. 425 с.
7. Соловьёв В.С. *Оправдание добра. Нравственная философия* // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47–549.
8. Соловьёв В.С. *Кризис западной философии (против позитивистов)* // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 3–139.
9. Шестов Л.И. *На весах Иова (странствования по душам)* // Шестов Л.И. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. 557 с.

²⁹ См. загадочное, парадоксальное, поражающее своей внезапностью как персонажей, так и читателей самоубийство иезуита Нафты в «Волшебной горе» Т. Манна (см.: Манн Т. *Волшебная гора* // Манн Т. Соч. в 10 т. Т. 4. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1959. С. 514 [33]) и размышления о самоубийстве Гарри Галлера в «Степном волке» Г. Гессе (см.: Гессе Г. *Степной волк* // Гессе Г. Соч. в 8 т. Т. 3. М.: Изд. группа «Прогресс» – «Литера»; Харьков: «Фоллио», 1994. С. 262 [34]).

10. Бердяев Н.А. О самоубийстве: Психологический этюд. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1992. 24 с.
11. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 1 // Шопенгауэр А. Соч. в 6 т. Т. 1. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 1999.
12. Кьеркегор С. Или – или. Фрагмент из жизни / пер. с дат., вступ. ст., коммент., примеч. Н. Исаевой и С. Исаева. СПб.: Изд-во Русской Христианской Гуманитарной Академии: Амфора, 2011. С. 29–823.
13. Фейербах Л. Эвдемонизм // Фейербах Л. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1995. С. 427–476.
14. Фейербах Л. О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли // Фейербах Л. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1995. С. 323–427.
15. Шопенгауэр А. Parerga и Paralipomena. В 2 т. Т. 2: Paralipomena // Шопенгауэр А. Соч. в 6 т. Т. 5. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 2001. С. 4–504.
16. Достоевский Ф.М. Дневник писателя // Достоевский Ф.М. Соч. в 30 т. Т. 21. Л.: Наука, 1980. 434 с.
17. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч. в 13 т. Т. 4. М.: Культурная революция, 2007. 433 с.
18. Аскольдов С.А. О старом и новом религиозном сознании // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917. Т. 1. 1907–1909. М.: Русский путь, 2009. С. 36–46.
19. Аггеев К.М. По поводу доклада В.В. Розанова «О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917. Т. 1. 1907–1909. М.: Русский путь, 2009. С. 152–159.
20. Бердяев Н.А. Христос и мир: Ответ В.В. Розанову // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917. Т. 1. 1907–1909. М.: Русский путь, 2009. С. 183–201.
21. Столпнер Б.Г. По поводу доклада В.Ф. Эрнэ «Идея христианского прогресса» // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917. Т. 1. 1907–1909. М.: Русский путь, 2009. С. 245–252.
22. Философов Д.В. Богостроительство и богоискательство // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917. Т. 1. 1907–1909. М.: Русский путь, 2009. С. 419–442.
23. Бердяев Н.А. Опыт философского оправдания христианства // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917. Т. 1. 1907–1909. М.: Русский путь, 2009. С. 478–501.
24. Франк С.Л. Религиозная философия Джеймса // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917. Т. 2. 1909–1914. М.: Русский путь, 2009. С. 77–89.
25. Одинцов М.В. Философия религиозного действия // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917. Т. 2. 1909–1914. М.: Русский путь, 2009. С. 225–261.
26. Аничков Е.В. Христианская эстетика // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917. Т. 2. 1909–1914. М.: Русский путь, 2009. С. 289–300.
27. Бердяев Н.А. Угонченная Фиваида // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917. Т. 2. 1909–1914. М.: Русский путь, 2009. С. 121–144.
28. Соловьёв С.М. О современном патриотизме // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917. Т. 3. 1914–1917. М.: Русский путь, 2009. С. 96–105.
29. Камю А. Миф о Сизифе // Камю А. Соч. в 5 т. Т. 2. Харьков: Фолио, 1997. С. 5–113.
30. Камю А. Счастливая смерть // Камю А. Соч. в 5 т. Т. 1. Харьков: Фолио, 1998. С. 149–251.

31. Камю А. Падение // Камю А. Соч. в 5 т. Т. 3. Харьков: Фолио, 1998. С. 463–534.
 32. Ницше Ф. Злая мудрость // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 720–769.
 33. Манн Т. Волшебная гора // Манн Т. Соч. в 10 т. Т. 4. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1959. 543 с.
 34. Гессе Г. Степной волк // Гессе Г. Соч. в 8 т. Т. 3. М.: Изд. группа «Прогресс» – «Литера»; Харьков: «Фолио», 1994. С. 223–401.

References

1. Kutyrev, V.A. *Vremya Mortido* [The time of Mortido], Saint-Petersburg: Aleteyya, 2012. 336 p.
2. Treushnikov, I.A. *Priortety dukhovnogo razvitiya rossiyskogo obshchestva* [Priority of the spiritual development of Russian society], in *Vestnik rossiyskogo universiteta kooperatsii*, 2012, no. 4(10), pp. 136–141.
3. Treushnikov, I.A. *Pravovye aspekty problemy «Zapad – Vostok» v filosofii vseedinstva* [The legal aspects of the problem of «East – West» in the philosophy of unity], in *Filosofiya prava*, 2009, no. 2, pp. 12–17.
4. Solov'ev, V.S. *Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo* [Three speeches in the memory of Dostoevsky], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1988, pp. 289–324.
5. Motroshilova, N.V. *Mysliteli Rossii i filosofiya Zapada (V. Solov'ev, N. Berdyaev, S. Frank, L. Shestov)* [Russian thinkers and philosophy of the West (V. Soloviev, Berdyaev, S. Frank, L. Shestov)], Moscow: Respublika; Kul'turnaya revolyutsiya, 2007. 477 p.
6. Dostoevskiy, F.M. *Dnevnik pisatelya* [The diary of a Writer], in Dostoevskiy, F.M. *Sochineniya v 30 t., t. 23* [Works in 30 vol., vol. 23], Leningrad: Nauka, 1981. 425 p.
7. Solov'ev, V.S. *Opravdanie dobra. Nравstvennaya filosofiya* [The Justification of the Good], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Mysl', 1988, pp. 47–549.
8. Solov'ev, V.S. *Krizis zapadnoy filosofii (protiv pozitivistov)* [The Crisis of Western Philosophy: Against the Postivists], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1988, pp. 3–139.
9. Shestov, L.I. *Na vesakh Iova (stranstvovaniya po dusham)* [In Job's Balances], in Shestov, L.I. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Nauka, 1993. 557 p.
10. Berdyaev, N.A. *O samoubiystve: Psikhologicheskiy etyud* [About suicide: a psychological sketch], Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 1992. 24 p.
11. Shopengauer, A. *Mir kak volya i predstavlenie* [The World as Will and Representation], in Shopengauer, A. *Sochineniya v 6 t., t. 1* [Works in 6 vol., vol. 1], Moscow: TERRA – Knizhnyy klub; Respublika, 1999, pp. 4–350.
12. K'erkegor, S. *Ili – ili. Fragment iz zhizni* [Or – or. The fragment from life], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkoy Khristianskoy Gumanitarnoy Akademii: Amfora, 2011, pp. 29–823.
13. Feyerbakh, L. *Evdemonizm* [Eudemonism], in Feyerbakh, L. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Nauka, 1995, pp. 427–476.
14. Feyerbakh, L. *O spiritualizme i materializme, v osobennosti v ikh otnoshenii k svobode voli* [About spiritualism and materialism, especially in their relation to the freedom of the will], in Feyerbakh, L. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Nauka, 1995, pp. 323–427.
15. Shopengauer, A. *Parerga i Paralipomena. V 2 t., t. 2: Paralipomena* [Parerga und Paralipomena. In 2 vol., vol. 2: Paralipomena], in Shopengauer, A. *Sochineniya v 6 t., t. 1* [Works in 6 vol., vol. 5], Moscow: TERRA – Knizhnyy klub; Respublika, 2001, pp. 4–504.
16. Dostoevskiy, F.M. *Dnevnik pisatelya* [The diary of a Writer], in Dostoevskiy, F.M. *Sochineniya v 30 t., t. 21* [Works in 30 vol., vol. 20], Leningrad: Nauka, 1980. 434 p.
17. Nitsshe, F. *Tak govoril Zaratustra* [Thus Spoke Zarathustra], in Nitsshe, F. *Sochineniya v 13 t., t. 4* [Works in 13 vol., vol. 4], Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya, 2007. 433 p.
18. Askol'dov, S.A. *O starom i novom religioznom soznanii* [About old and new religious consciousness], in *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde). Istoriya v*

materialakh i dokumentakh 1907–1917. T. 1. 1907–1909 [Religious and Philosophical Society in St. Petersburg (Petrograd). History in the materials and documents 1907–1917. Vol. 1. 1907–1909], Moscow: Russkiy put', 2009, pp. 36–46.

19. Aggeev, K.M. Po povodu doklada V.V. Rozanova «O Sladchayshem Iisuse i gor'kikh plodakh mira» [On V.V. Rozanov paper «About the sweetest Jesus and bitter yields of the world»], in *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde). Istoriya v materialakh i dokumentakh 1907–1917. T. 1. 1907–1909* [Religious and Philosophical Society in St. Petersburg (Petrograd). History in the materials and documents 1907–1917. Vol. 1. 1907–1909], Moscow: Russkiy put', 2009, pp. 152–159.

20. Berdyaev, N.A. Khristos i mir: Otvet V.V. Rozanovu [Jesus and the world: an answer to V.V. Rozanov] in *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde). Istoriya v materialakh i dokumentakh 1907–1917. T. 1. 1907–1909* [Religious and Philosophical Society in St. Petersburg (Petrograd). History in the materials and documents 1907–1917. Vol. 1. 1907–1909], Moscow: Russkiy put', 2009, pp. 183–201.

21. Stolpner, B.G. Po povodu doklada V.F. Erna «Ideya khristianskogo progressa» [On V.F. Ern paper «the idea of a Christian progress»], in *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde). Istoriya v materialakh i dokumentakh 1907–1917. T. 1. 1907–1909* [Religious and Philosophical Society in St. Petersburg (Petrograd). History in the materials and documents 1907–1917. Vol. 1. 1907–1909], Moscow: Russkiy put', 2009, pp. 245–252.

22. Filosofov, D.V. Bogostroitel'stvo i bogoisatel'stvo [The creating of a God and searching for the God], in *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde). Istoriya v materialakh i dokumentakh 1907–1917. T. 1. 1907–1909* [Religious and Philosophical Society in St. Petersburg (Petrograd). History in the materials and documents 1907–1917. Vol. 1. 1907–1909], Moscow: Russkiy put', 2009, pp. 419–442.

23. Berdyaev, N.A. Opyt filosofskogo opravdaniya khristianstva [An attempt of the philosophical justification of the Christianity], in *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde). Istoriya v materialakh i dokumentakh 1907–1917. T. 1. 1907–1909* [Religious and Philosophical Society in St. Petersburg (Petrograd). History in the materials and documents 1907–1917. Vol. 1. 1907–1909], Moscow: Russkiy put', 2009, pp. 478–501.

24. Frank, S.L. Religioznaya filosofiya Dzheymisa [James religious philosophy], in *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde). Istoriya v materialakh i dokumentakh 1907–1917. T. 2. 1909–1914* [Religious and Philosophical Society in St. Petersburg (Petrograd). History in the materials and documents 1907–1917. Vol. 2. 1909–1914], Moscow: Russkiy put', 2009, pp. 77–89.

25. Odintsov, M.V. Filosofiya religioznogo deystviya [The philosophy of the religious action], in *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde). Istoriya v materialakh i dokumentakh 1907–1917. T. 2. 1909–1914* [Religious and Philosophical Society in St. Petersburg (Petrograd). History in the materials and documents 1907–1917. Vol. 2. 1909–1914], Moscow: Russkiy put', 2009, pp. 225–261.

26. Anichkov, E.V. Khristianskaya estetika [The Christian aesthetics], in *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde). Istoriya v materialakh i dokumentakh 1907–1917. T. 2. 1909–1914* [Religious and Philosophical Society in St. Petersburg (Petrograd). History in the materials and documents 1907–1917. Vol. 2. 1909–1914], Moscow: Russkiy put', 2009, pp. 289–300.

27. Berdyaev, N.A. Utonchennaya Fivaida [Refined Thebaid], in *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde). Istoriya v materialakh i dokumentakh 1907–1917. T. 2. 1909–1914* [Religious and Philosophical Society in St. Petersburg (Petrograd). History in the materials and documents 1907–1917. Vol. 2. 1909–1914], Moscow: Russkiy put', 2009, pp. 121–144.

28. Solov'ev, S.M. O sovremennom patriotizme [About the modern patriotism], in *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde). Istoriya v materialakh i dokumentakh 1907–1917. T. 3. 1914–1917* [Religious and Philosophical Society in St. Petersburg (Petrograd). History in the materials and documents 1907–1917. Vol. 3. 1914–1917], Moscow: Russkiy put', 2009, pp. 96–105.

29. Камю, А. Миф о Сизифе [The Myth of Sisyphus], in Камю, А. *Sochineniya v 5 t., t. 2* [Works in 5 vol., vol. 2], Khar'kov: Folio, 1997, pp. 5–113.

30. Камю, А. Schastlivaya smert' [A Happy Death], in Камю, А. *Sochineniya v 5 t., t. 1* [Works in 5 vol., vol. 1], Khar'kov: Folio, 1998, pp. 149–251.

31. Камю, А. Padenie [The Fall], in Камю, А. *Sochineniya v 5 t., t. 3* [Works in 5 vol., vol. 3], Khar'kov: Folio, 1998, pp. 463–534.

32. Nitsche, F. Zlaya mudrost' [Evil wisdom], in Nitsche, F. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Mysl', 1990, pp. 720–769.

33. Mann, T. Volshebnaya gora [The Magic Mountain], in Mann, T. *Sochineniya v 10 t., t. 4* [Works in 10 vol., vol. 4], Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury, 1959. 543 p.

34. Gesse, G. Stepnoy volk [Steppenwolf], in Gesse, G. *Sochineniya v 8 t., t. 3* [Works in 8 vol., vol. 3], Moscow: Izdatel'skaya gruppa «Progress» – «Litera»; Khar'kov: «Folio», 1994, pp. 223–401.

ИССЛЕДОВАНИЯ НАСЛЕДИЯ В.С. СОЛОВЬЕВА ВО ФРАНЦИИ

УДК 11:27(47:44)

ББК 873:86.24(2Рос:4Фра)

VLADIMIR SOLOVIEV, UNE VOIX DE LA RUSSIE EN FRANCE

MURIEL GUITTAT-NAUDIN

Université Paul Valéry-Montpellier III

Route de Mende, 34199 Montpellier, France

E-mail: muriel.naudin@gmail.com

En 1888, Vladimir Soloviev séjourne plusieurs mois à Paris. Séduisant les intellectuels qu'il y rencontre, ce séjour marque, en France, le début d'un intérêt pour sa pensée qui se prolonge bien au delà de sa mort en 1900. Jusqu'à aujourd'hui, en effet, ses idées sur la vocation des nations, et plus particulièrement sa conception de la vocation universelle de la Russie, comme son ecclésiologie et son eschatologie suscitent un écho certain essentiellement dans les milieux croyants. Unionistes et pionniers de l'œcuménisme catholiques se sont notamment appuyés sur sa conception de l'Eglise et de la papauté pour d'abord faire avancer l'Union des Eglises, et ensuite, quand l'idée d'union fut définitivement abandonnée, pour nourrir le dialogue interreligieux. C'est plutôt le versant philosophique et théologique de l'œuvre de Soloviev que les penseurs russes de l'émigration arrivés en France dans les années vingt ont acclimaté et contribué à diffuser. C'est davantage l'ecclésiologie qui séduit une troisième et une quatrième génération de disciples français du penseur russe, souvent enclins à faire de Soloviev un prophète de la modernité

Mots-clés: catholicisme, Eglises, ecclésiologie, œcuménisme, eschatologie, Orient-Occident, orthodoxie, philosophie russe, Russie, Soloviev, Sophiologie, uniatisme, Vatican II.

VLADIMIR SOLOVIEV, A VOICE OF RUSSIA IN FRANCE

MURIEL GUITTAT-NAUDIN

University Paul Valéry-Montpellier III

Route de Mende, 34199 Montpellier, France

E-mail: muriel.naudin@gmail.com

This article is to analysis of the influence of Soloviev's philosophy and theology in France from 1888 until today. The communication focuses catholic intellectual either as a partisan of uniatism or a pioneer of Soloviev recognized the primacy of the Bishop of Rome and became a member of the greek-catholic russian Church in 1896 without leaving behind his own liturgy. Soloviev is proposed as a model for the Russians willing to join the Roman Catholic Church. Soloviev is also considered as a pionner of ecumenism. He had always condemned individual conversions and he was convinced that the russian Church's traditions could enrich Catholic Church. He thought that the primacy of the Bishop of Rome was a primacy of love, and not a legal one. Moreover, the manuscript emphasized the crucial rôle of Russian thinkers who embraced Soloviev's ideas. For instance, when Boulgakov and Berdiaev arrived in France in the 1920's, they relay to french intellectuals the philosophy and

theology of Soloviev, especially his sophiology. After the World War II, new generation of french followers, interested in eschatology, ecumenism and judaism, raise Soloviev as a prophet of modernity.

Key words: *catholicism, Churches, East-West relations, ecclesiology, ecumenism, eschatology, orthodoxy, russian philosophy, Russia, Soloviev, Sophiology, uniatism, Vatican II.*

En mai 1888, muni d'une recommandation de l'évêque de Croatie, Mgr Strossmayer chez qui il vient de séjourner, Vladimir Soloviev arrive à Paris. Le géographe Henri Lorin¹, dont l'épouse est croate, l'introduit alors dans les milieux catholiques libéraux: il se lie notamment avec l'historien Anatole Leroy-Beaulieu², auteur d'un ouvrage majeur sur la Russie, «L'empire des Tsars et les Russes», et avec le diplomate et homme de lettres Eugène Melchior de Vogüé, auteur, en 1886, d'un essai remarqué sur «Le roman russe» qui fait découvrir au public français la richesse de la littérature russe.

Quelques jours après son arrivée, Soloviev prononce une conférence dans les salons de la princesse Sayn-Wittgenstein, née Bariatynski, en présence d'une soixantaine de personnes environ: la bonne société du faubourg Saint Germain s'y presse au côté de quelques religieux étrangers, de trois ou quatre publicistes et d'un groupe de Russes parmi lesquels figurent les jésuites Paul Pierling (1840–1922) et Jean Martinov (1821–1894)³, tous deux collaborateurs des «Etudes», la revue des jésuites français, et de l'œuvre de Saint Cyrille et Méthode: fondée en 1855 par le père Gagarine, celle-ci vise à faire connaître à l'opinion française les traditions spirituelles et intellectuelles orientales afin de favoriser le rapprochement entre l'Eglise catholique et l'Eglise russe. Le journaliste Eugène Tavernier (1854–1928), neveu par alliance de Louis Veillot, le directeur du journal catholique ultramontain, «L'Univers», figure également dans l'auditoire. Enthousiasmé par les propos de Soloviev, il publie immédiatement un compte-rendu fort élogieux de cette conférence et lui ouvre largement les colonnes de «L'Univers». L'année suivante, alors que Soloviev a quitté Paris, il supervise la publication de son ouvrage écrit en français «La Russie et l'Eglise universelle» (1889) qui développe les thèmes abordés lors de cette soirée.

Quelle est donc cette «Idée russe» qui a tant séduit l'auditoire et ensuite le public français puisque le texte de cette conférence est rapidement publiée à la librairie Perrin. Soloviev explique que, en tant que pays chrétien, le devoir historique de la Russie est de favoriser «l'unité parfaite et universelle du genre humain» dont le modèle est donné par l'Eglise catholique. En renonçant à «une religion à part, une foi russe, une Eglise impériale...» [2, p. 33], autrement dit en reconnaissant la vérité universelle du catholicisme, la Russie pourra contribuer à la mise en place d'une théocratie capable de régénérer l'Europe et le monde dont les deux piliers seront le Tsar et l'Eglise catholique⁴.

¹ Henri Lorin (1857–1914): polytechnicien issu d'une grande famille bourgeoise, légitimiste et ultramontaine, il fut l'un des inspirateurs de Rerum Novarum.

² Historien et spécialiste de la Russie, Anatole Leroy-Beaulieu (1842–1912) fut professeur à l'Ecole libre des sciences politiques, puis directeur de cette même institution en 1906.

³ Tavernier Eugène. Introduction, Soloviev Vladimir. Trois entretiens sur la guerre, la morale et la religion. Paris: Plon, 1916 [1].

⁴ Soloviev Vladimir. L'Idée russe. Paris: Perrin, 1888. P. 45 et sq.

A l'orée du XX^e siècle, cette affirmation de la vocation messianique de la Russie rencontre un assez large écho dans des milieux catholiques gagnés par une certaine fièvre russe. Dans l'Eglise, l'encyclique «Grande Munus» promulguée en 1880 par Léon XIII, a incité les fidèles à se tourner vers la Russie en étendant à toute l'Eglise le culte des saints Cyrille et Méthode, apôtres des slaves. Sur le plan politique et diplomatique, l'heure est par ailleurs à un rapprochement entre la France et la Russie, qui aboutit en 1892 à la signature de l'Alliance franco-russe. Quatre ans plus tard, le retentissement triomphal du voyage officiel du jeune tsar Nicolas II et de son épouse en France illustre concrètement la fécondité de l'amitié franco-russe.

Les six mois que Soloviev passent dans la capitale marquent donc profondément certains intellectuels catholiques. Mais l'intérêt suscité en France par sa pensée ne se tarit pas à la mort du philosophe en 1900. Une nouvelle génération, moins sensible à cette «Idée russe» qui lui fut un tant si chère, puise davantage à l'ecclésiologie en retenant de la pensée Soloviev le théoricien de l'union des Eglises, dans sa version uniate ou dans sa version œcuménique au sens où nous l'entendons aujourd'hui. C'est encore un autre Soloviev qui arrive dans les bagages de l'émigration russe après 1922: considérant ses sympathies catholiques avec beaucoup de méfiance, ses héritiers russes puisent à ses intuitions philosophiques et métaphysiques pour construire leur propre philosophie religieuse que le public français découvre alors.

Dans les années 1990 est apparue une troisième génération de disciples français ou francophones de Soloviev dans un contexte religieux et politique radicalement différent des périodes précédentes. Alors que les tensions politiques et religieuses en Russie comme dans les anciennes Républiques de l'URSS sont grandissantes, Soloviev est présenté comme une figure pacificatrice car capable de faire le lien entre l'Orient et l'Occident.

Les espoirs d'union de l'Eglise catholique

Un Newman russe

Entré dans la congrégation des jésuites en 1897, Michel d'Herbigny défend en 1910 une thèse de théologie intitulée «*Un Newman russe: Vladimir Soloviev*»⁵. Immédiatement remarquée, celle-ci, publiée l'année suivante aux Editions Beauchesne, contribue à faire connaître au public français Vladimir Soloviev.

La comparaison avec le prêtre anglican, converti au catholicisme, indique d'emblée la lecture adoptée par le jeune jésuite. Celui-ci souligne que comme Newman, Soloviev a vivement critiqué son Eglise dont le clergé était souvent ignare et la hiérarchie largement inféodée au pouvoir politique. Il a reconnu le bien-fondé de la primauté du pape et affirmé à maintes reprises que l'union des Eglises, pour être légitime, ne pouvait s'effectuer que sous l'autorité de Rome. Tout en professant la foi doctrinale catholique, Vladimir Soloviev resta néanmoins, de cœur et d'âme, et aussi pour la pratique des sacrements,

⁵ d'Herbigny Michel. *Vladimir Soloviev, un Newman russe*. Bruxelles, Beauchesne, coll: Bibliothèque slave, 1911. 336 p. [3].

attaché à l'Église russe. Cette situation singulière dura jusqu'en 1896 où, privé de sacrements par son Église, Soloviev reçut la communion d'un prêtre uniate russe, sans qu'il y eut d'abjuration proprement dite. Quand le philosophe s'éteignit dans la maison de campagne du prince Troubetskoï, c'est pourtant un prêtre orthodoxe qui vint à son chevet.

C'est donc la figure du converti que Michel d'Herbigny met en avant, en soulignant cependant que cette conversion au catholicisme ne signifie pas une conversion au latinisme: «Pendant les dernières années de sa vie, il [Soloviev. – M. G.-N.] souhaitait que les conversions individuelles devinssent assez nombreuses dans les milieux plus cultivés, pour préparer un clergé catholique, de race russe, de rite paléoslave, de foi docile à l'autorité infaillible de la chaire de Pierre : un clergé de vertu exemplaire et de mérite intellectuel qui inspirât le respect» [4, p. 23].

D'avantage sans doute que celui de Soloviev, c'était le souhait le plus cher de Michel d'Herbigny qui avait d'ailleurs créé en 1911 une sorte de séminaire russe, en marge du noviciat jésuite d'Enghien, chargé de former des prêtres de rite oriental, appelé à convertir les orthodoxes russes. Le jésuite était en effet convaincu que ceux-ci se convertiraient en masse lorsque Rome les autorisait à conserver leur liturgie et leurs traditions. Ce fut d'ailleurs la position qu'il défendit auprès de Pie XI, dont il devint rapidement le conseiller pour la Russie et les affaires orientales. Devenu pape en 1922, Achille Ratti s'était montré décidé, dès sa première encyclique, à favoriser l'union des Églises. Dès son entrée en fonction, il décida de réorganiser la Congrégation «Pro Ecclesia orientali», existante depuis 1917, placée sous la direction du cardinal Sincero. Il créa en 1925 une «Commissio pro Russia», bientôt indépendante de l'Orientale, et en 1929, il mit en place à Rome un collège ou séminaire russe, le *Russicum* chargé de former des prêtres catholiques de rite slave. Appelé à Rome en 1921 pour enseigner à l'université Grégorienne, le jésuite français, devenu président de l'Institut oriental, se retrouve rapidement au centre de ce dispositif: président de l'Institut oriental à qui il donne une impulsion majeure, consultant à la Congrégation orientale, il est aussi un membre influent de la Commission pro Russia.

A Rome comme en France, l'espoir d'un retour des Russes orthodoxes dans le giron de Rome était entretenu par le contexte politique et religieux troublé de l'URSS des années vingt⁶. On considérait alors que l'effondrement conjoint du tsarisme et des structures de l'Église orthodoxe russe, en libérant les fidèles de l'influence néfaste que ces deux institutions avaient jusqu'alors exercée sur les fidèles en leur présentant négativement l'Église catholique, ne pouvait manquer d'aboutir à l'union, à condition qu'une hiérarchie catholique de rite oriental soit là pour les accueillir. Or, le clergé catholique uniate russe avait été décapité par la répression soviétique. Mgr d'Herbigny réussit alors à convaincre Pie XI de la nécessité d'ordonner clandestinement une nouvelle hiérarchie catholique en Russie. Ce plan vira au fiasco puisque les quatre évêques et administrateurs apostoliques ordonnés secrètement par le jésuite lors de son voyage en URSS, lui-même sacré évêque clandestinement à Berlin par Mgr Pacelli en 1926, furent arrêtés peu après et déportés. En 1931, l'échec de sa politique est

⁶ Cf. Schor Ralph. Solidarité chrétienne? Orthodoxes russes et catholiques français dans les années 1920. Cahier de la Méditerranée. 2001. T. 63. P. 157–167 [5].

manifeste, il démissionne de ses fonctions romaines et deux ans plus tard se retire en Belgique où il n'exerce plus aucune responsabilité⁷.

Un précurseur de l'œcuménisme

Faire de Soloviev le défenseur et le héraut de l'uniatisme n'était cependant pas du goût de tous les disciples français du penseur russe. Le lazariste Fernand Portal (1855–1926)⁸ interprétait cet attachement persistant de Soloviev à la tradition orthodoxe et la singularité de son itinéraire ecclésial de tout autre manière: il y voyait une anticipation de l'union des Eglises telle qu'il la concevait et l'espérait.

Monsieur Portal, comme l'appelait ses disciples, était bien éloigné des préoccupations missionnaires d'un Mgr d'Herbigny. Ce pionnier de l'œcuménisme avait d'abord œuvré au rapprochement avec l'Eglise anglicane en initiant, avec Lord Halifax et le cardinal Mercier, les Conversations de Malines (1921–1925) dont l'objectif était de permettre au clergé anglican et au clergé catholique de mieux se connaître, sans visée apologétique. L'intérêt que le Père Portal portait aux autres Eglises et en particulier à l'Eglise russe l'encouragea à diriger certains de ses disciples vers l'étude de l'orthodoxie et de la philosophie religieuse russe. L'abbé Morel fut le premier à se lancer dans cette voie, suivi de près par Joseph Wilbois qui publia en 1907 un ouvrage sur «L'avenir de l'Eglise russe». L'abbé Gratieux, élève de «Monsieur Portal» au grand séminaire de Châlons-sur-Marne, fut également orienté par ce dernier vers l'étude de la pensée religieuse russe. Il devint un des meilleurs spécialistes du mouvement slavophile et publia notamment en 1939, un ouvrage sur Khomiakov⁹. En 1910, Pierre Pascal, croisé également la route du père Portal, aumônier du groupe «tala» de l'Ecole normale supérieure où il vient de rentrer. Russophile depuis son adolescence et converti au catholicisme, il y découvre Soloviev, notamment ses écrits en français, «L'Idée russe» et «La Russie et l'Eglise universelle» qui le convertissent lui aussi à l'idéal de l'«Union des Eglises»¹⁰. Envoyé pendant la Première guerre mondiale comme interprète en Russie, Pierre Pascal décide de ne pas rentrer en France en 1918 pour participer à la mise en place du régime bolchevique. Ce disciple catholique et marxiste de Soloviev, devenu un slavisant de renom et un spécialiste reconnu de la Russie à son retour en France au milieu des années trente est assurément un disciple à part de Soloviev.

Appartenant à un autre rameau naissant de l'œcuménisme¹¹, Louis Gillet, plus connu sous le nom du «moine de l'Eglise d'Orient», est sans doute celui qui s'est le plus clairement placé dans le sillage de Soloviev¹². Entré au monastère bénédictin de Clervaux au Luxembourg après la Première guerre mondiale, il poursuit son noviciat au monastère

⁷ Cf. Wenger Antoine. Rome et Moscou 1900–1950. Paris: Desclée de Brouwer, 1987. 684 p. [6].

⁸ Cf. Ladous Régis. Monsieur Portal et les siens. Paris: Cerf, 1985. 521 p. [7].

⁹ Gratieux Albert. A.S. Khomiakov et le mouvement slavophile. Paris: Editions du Cerf, 1939. 2 vol.

¹⁰ Cité par Régis Ladous, op. cit. P. 374.

¹¹ Cf. Fouilloux Etienne. Les Catholiques et l'Unité chrétienne du XIXe au XXe siècle. Paris: Le Centurion, 1982. 1007 p. [8].

¹² Cf. Behr-Sigel Elisabeth. Un moine de l'Eglise d'Orient: le Père Lev Gillet, un libre croyant universaliste, évangélique et mystique. Paris: Editions du Cerf, 1993. 637 p. [9].

franco-anglais de Farnborough où il rencontre Mgr Szeptickyj, l'évêque uniaste de Lviv en Galicie, qui lui fait grande impression¹³. C'est d'ailleurs au monastère d'Ouniov, à Lviv, que le père Gillet prononce ses vœux définitifs en 1924 et qu'il est ordonné prêtre.

En 1925, le père Lev Gillet est envoyé par le métropolite assister quelques mois Dom Lambert Beaudouin qui vient de fonder le monastère bénédictin de rite slave d'Amay¹⁴. Rapidement, les bénédictins d'Amay font paraître une revue, «Irenikon», qui vise, d'une part, à faire connaître les richesses spirituelles et liturgiques des traditions des autres Eglises chrétiennes, et d'autre part, à promouvoir une démarche œcuménique en récusant le «prosélytisme», la «bienfaisance» et la «conception impérialiste» [10, p. 182]. Dans un contexte de regain d'intérêt des catholiques français pour les traditions anglicanes et orientales, lié en partie à l'arrivée de l'émigration russe en France dans les années vingt, la revue connaît un succès immédiat puisque deux ans après sa création, elle compte 2000 abonnés¹⁵.

Dès le premier numéro, le père Lev présente la pensée et le parcours ecclésial atypique du penseur russe sur lesquels peut «se faire l'unanimité entre chrétiens de confessions différentes, orthodoxes ou catholiques»¹⁶. La deuxième partie de cette contribution est publiée dans le troisième numéro d'Irenikon. Dans le deuxième fascicule, le moine de l'Eglise d'Orient analyse la doctrine de la primauté d'amour de la chaire de Saint-Pierre développée par Soloviev¹⁷. Cet article est suivi du texte programmatique de Dom Lambert dans lequel il précise la démarche et les objectifs des moines d'Amay-Chevetogne. En 1927, alors qu'il a quitté Amay, le père Lev publie un article sur la Sophiologie et la théologie mariale dans laquelle Soloviev est abondamment cité¹⁸. La fondation d'Amay-Chevetogne aurait-elle été placée sous le patronage spirituel de Soloviev? C'est en tout cas la conviction intime du père Lev: «Peut-être ne serai-je pas démenti par Dom Lambert Beaudouin et ses plus anciens collaborateurs si je dis qu'il y eut une sorte de présence spirituelle de Vladimir Soloviev aux origines de l'œuvre d'Amay. La figure et l'esprit de Soloviev exerçaient une influence profonde sur quelques-uns de ceux qui furent mêlés à ces origines. Les premières livraisons d'*Irenikon* consacrèrent plusieurs pages à Soloviev» [11, p. 369].

Si Dom Emmanuel Lanne doute que «les moines d'Amay de la première génération aient vraiment réservé à Vladimir Soloviev cette place idéologique exceptionnelle qu'il [le père Lev] lui attribue» [10, p. 176], il n'en reconnaît pas moins que la condamnation par Soloviev des conversions individuelles comme du prosélytisme et sa volonté de faire connaître aux catholiques occidentaux l'orthodoxie orientale et le catholicisme

¹³ Mgr André Szepticky est la principale figure religieuse et politique ukrainienne de la première moitié du XXe siècle.

¹⁴ Cf. Enzo Bianchi, Raymond Loonbeeck, Jacques Mortiau. Dom Lambert Beaudouin visionnaire et précurseur (1873–1960): un moine au cœur libre. Paris: Editions du Cerf, 2005. P. 125 et sq.

¹⁵ Lanne Emmanuel. Le Père Lev Gillet et Vladimir Soloviev, d'après ses écrits destinés à Irenikon. Contacts. 1994. N. 3. P. 129.

¹⁶ Le moine de l'Eglise d'Orient. Vladimir Soloviev. Le chrétien. Irenikon. 1926. 1. P. 123–128.

¹⁷ Le moine de l'Eglise d'Orient. Roma et Amor. Une vue de Soloviev sur la primauté de Pierre. Irenikon. 1926. N 2. P. 74–80.

¹⁸ Le moine de l'Eglise d'Orient. Contributions russes à la théologie mariale. Irenikon. 1927. N 5. P. 259–263.

aux Orthodoxes reflètent bien la manière dont les moines d'Amay-Chevetogne envisageaient l'union des Eglises, conçue comme une «union des cœurs que la prière et la charité» devaient préparer et non comme une union institutionnelle¹⁹.

A l'inverse de l'interprétation proposée par Michel d'Herbigny, le père Lev présente Soloviev non comme un converti, mais comme un précurseur de l'œcuménisme. Si son adhésion formelle au catholicisme n'est pas un épisode secondaire, car «Soloviev n'a pas accompli ce geste dans sa période de ferveur unioniste, mais bien dans la période de déception et de tristesse qui suivit celle-ci» [11, p. 369], ce n'est pas davantage une conversion au sens strict. Le père Lev rapporte en effet que Soloviev s'est entretenu plusieurs fois avec le prêtre orthodoxe ayant recueilli sa confession: ce n'est donc pas la soudaineté de la maladie qui l'a contraint à faire venir à son chevet un prêtre orthodoxe. Il ne faut pas interpréter cette décision comme une réconciliation avec l'orthodoxie, car si Soloviev avait voulu se rétracter, il l'aurait fait publiquement et avec «toute la précision désirable» [11, p. 369]. Pour le moine de l'Eglise d'Orient, Soloviev trouvait aussi légitime de recevoir les derniers sacrements d'un prêtre orthodoxe en 1900 que de communier dans l'Eglise catholique en 1896, car il était convaincu de l'existence d'une union essentielle et sacramentelle entre les deux églises: il avait anticipé le moment où Rome et Moscou se trouveraient enfin réunies.

En 1928, l'encyclique *Mortalium animos* met définitivement un terme aux espoirs d'Union des Eglises. L'encyclique explique en effet que les «dissidents à la seule et véritable Eglise du Christ qu'ils ont eu jadis le malheur d'abandonner», doivent reconnaître leurs erreurs, se soumettre au pape et revenir dans le giron de l'Eglise catholique. Ce couperet romain conduit le père Lev à quitter définitivement l'Eglise catholique pour se convertir à l'orthodoxie. Il est alors accueilli par la communauté orthodoxe de Paris.

La postérité russe de Soloviev en France: métaphysique, christologie et Sophiologie

La première réception catholique de Soloviev laisse donc apparaître des interprétations de son parcours fort divergentes, le philosophe faisant figure de précurseur à la fois de l'unionisme catholique et de l'œcuménisme balbutiant. Mais cette réception s'avère largement incomplète: s'intéressant uniquement à son ecclésiologie, unionistes et œcuménistes ont la plupart du temps glissé sur sa dernière œuvre, marquant la fin de ses espérances théocratiques, et ignoré le gros de sa philosophie. Jean Séverac, déjà auteur d'une étude sur «La secte russe: les Hommes de Dieu» (1906), avait certes présenté dès 1907 la pensée philosophique de Soloviev dans un volume de morceaux choisis, mais l'ouvrage était resté assez confidentiel²⁰.

C'est l'arrivée à Paris de la diaspora russe, chassée par le pouvoir communiste en 1922, qui sensibilise véritablement le public français à la pensée philosophique de

¹⁹ Cf. Vos Louis. La contribution du Père Lev Gillet à la fondation du monastère d'Amay-Chevetogne. *Contacts*. 1994. N 165. P. 31 [12].

²⁰ Séverac Jean. Vladimir Soloviev. Paris: Louis-Michaud, coll: «Les grands philosophes français et étrangers», 1907. 222 p. [13].

Soloviev²¹. Considéré comme le premier philosophe russe, Soloviev figure en effet comme l'un des principaux maîtres à penser de toute une génération d'intellectuels parmi lesquels figurent, entre autres, Nicolas Berdiaev, Nicolas Losski, Léon Chestov, Simon Franck ou encore Serge Boulgakov.

Nicolas Berdiaev quitta à Clamart en 1924 après avoir séjourné à Berlin où il a publié *Un nouveau Moyen Age* qui lui a donné d'emblée une audience européenne. Bien introduit auprès des thomistes regroupés autour du philosophe Jacques Maritain à Meudon et proche également des personnalistes de la revue *Esprit* qu'Emmanuel Mounier vient de fonder, Nicolas Berdiaev est la personnalité russe dont la pensée rencontre le plus d'écho en France²². S'il se trouve souvent en désaccord avec Soloviev, il n'en reprend pas moins la notion de «divino-humanité», centrale dans la pensée de Soloviev, pour en faire la pierre d'angle de son anthropologie: à l'image du Christ, vrai homme et vrai Dieu, l'homme, comme créature, possède lui aussi une nature à la fois divine et humaine appelée, au cours de l'histoire, à se diviniser et à se spiritualiser. Si l'homme accepte librement cette divinisation, le cosmos sera spiritualisé et, par là même, sauvé le salut de l'homme et celui de la Création sont donc indissociablement liés. A la différence de Soloviev, Berdiaev met l'accent sur le tragique de la condition humaine: dans la mesure où l'homme est responsable à la fois de son destin et de celui de l'humanité, lui seul peut en effet travailler, par son action créatrice, à la transformation du monde. Cependant, cette action créatrice est envisagée à la lumière de la fin de l'histoire, ce qui la préserve de tout messianisme, politique ou national, écueil que Soloviev n'a pas su toujours éviter.

Chassé de Russie en 1922, arrivé à Paris en 1925, le Père Serge Boulgakov doit son retour à la foi à Soloviev, «son guide philosophique vers le Christ»²³, à l'exception de ses inclinations catholiques²⁴. Comme professeur à l'Institut Saint-Serge²⁵ dont il est l'un des fondateurs, il contribue à faire connaître en France la Sophiologie qu'il a découverte grâce à Soloviev. Héritier des Pères de l'Eglise, mais aussi de la théosophie et de la philosophie allemande idéaliste, ce courant théologique russe original et contesté postule que la «Sophia» la Sagesse divine, principe cosmique féminin distinct du Saint-Esprit, permet d'expliquer les relations entre le divin et l'humain. C'est en France et en français que Soloviev avait fait paraître ses premiers dialogues sur «La Sophia» dès 1876, pour se protéger de la censure ecclésiastique²⁶. La notion apparaissait comme

²¹ Cf. Arjakovski Antoine. *La génération des penseurs religieux de l'émigration russe*. Paris: L'Esprit et la lettre, 2002. 610 p. [14].

²² Cf. Fourcade Michel. *De Soloviev à Boulgakov, la réception catholique de l'orthodoxie russe en France*. *Contacts*. Avril-juin 2012. N 238. P. 118-145 [15].

²³ Boulgakov Serge. *The Wisdom of God*. Londres, 1937, p. 24. Cité par Elisabeth Behr-Sigel. *La sophiologie du Père Serge Boulgakov*. *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*. 1939. N 19. P. 130-158 [16].

²⁴ Cf. Boulgakov Serge. *Sous les remparts de Chersonèse*, trad. et introduction de Bernard Marchadier. Genève: Editions Ad Solem, 1999. 291 p. [17].

²⁵ Ordonné prêtre en 1918 après des études d'économie, Serge Boulgakov (1871-1945) fut chassé de Russie en 1922 et s'installa en France en 1925. Cf. Antoine Arjakovski, Antoine. *Essai sur le Père Boulgakov*. Saint-Maur: Parole et Silence, 2006. 214 p.

²⁶ Cf. Marchadier Bernard. *La Sophia vue de Kiev*. *Nunc*. 2004. N 6. P. 92-96 [18].

une sorte d'intermédiaire entre la transcendance de Dieu et le monde créé, «une échelle qui tient naturellement aux deux bouts, c'est-à-dire selon une configuration ou une conformité de la nature des deux mondes pourtant absolument distincts et incommensurables, et qui permette à Dieu de descendre sans pulvériser la créature et à l'homme de monter sans s'embraser» [19, pp. 47–48]. Pour Soloviev comme pour Boulgakov, la Sophia comble l'abîme ontologique entre Dieu et sa Création: le monde ne doit donc pas seulement être pensé comme une créature tirant son existence d'une énergie en dehors ou au-dessus de lui, il a avec Dieu comme un lien organique.

Ainsi prolongés par Berdiaev ou par Boulgakov, la philosophie religieuse de Soloviev rencontre un écho chez les intellectuels catholiques de la France des années trente, notamment car elle offre l'exemple insolite d'une pensée qui ne respecte pas la frontière stricte séparant traditionnellement en France la philosophie de la théologie. Comme le premier existentialisme, cette pensée, à bien des égards iconoclastes, ouvre une brèche dans la philosophie officielle de l'Université dominée par le cartésianisme, le spinozisme ou le kantisme d'un Emile Bréhier et d'un Léon Brunschvicg. A bien des égards, elle contribue aussi à cet âge d'or de la pensée chrétienne représentée par Maritain, Blondel, Gilson ou encore Gabriel Marcel, tous décidés à philosopher dans la foi.

Tel n'est pas le cas d'Alexandre Kojève, seul héritier athée de Soloviev : arrivé à Paris à la fin des années vingt²⁷, il fait connaître Hegel en France en animant un séminaire à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes de 1933 à 1939 auquel assistent Raymond Aron, le psychanalyste Jacques Lacan, le philosophe Jean Hyppolite, le jésuite Gaston Fessard, les écrivains Raymond Queneau et André Breton, les critiques littéraires Georges Bataille ou Roger Caillois ... Mais avant de se fixer sur Hegel, Kojève s'est d'abord intéressé à Soloviev et c'est à «La Métaphysique religieuse» de ce dernier qu'il a consacré son doctorat soutenu en 1926 à Heidelberg, puis repris ensuite à Paris pour l'obtention de son diplôme à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes et publié à partir de 1934 dans la «*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*»²⁸.

Comme Berdiaev ou Boulgakov, Kojève retient de la lecture de Soloviev les notions de «divino-humanité» et de Sophia qui, selon lui, constituent «la partie la plus originale et la plus personnelle de l'œuvre» [20, p. 125], mais pour s'y opposer. Dès les années vingt, il a en effet élaboré une métaphysique de l'«In-Existant» ou du Néant largement inspiré du bouddhisme dont la finalité, à l'inverse de la métaphysique de Soloviev, n'est pas de réaliser une synthèse universelle parfaite conciliant la science, la philosophie et la religion, mais de concilier l'In-Existant du Nirvana avec l'humanité et son devenir historique. C'est finalement chez Hegel, mais interprété à partir de Soloviev, que Kojève trouve la synthèse métaphysique parfaite: Dieu y est remplacé par le concept d'Etat universel, chargé de promesses eschatologiques. Kojève s'inscrit ici pleinement dans cette modernité qui sécularise Dieu et qui divinise les valeurs humaines: à ce titre, il apparaît comme un héritier à part de Vladimir Soloviev.

²⁷ Né à Moscou, Alexandre Kojève (1902–1968) abandonna après la guerre la carrière d'enseignant pour devenir haut fonctionnaire en charge des Relations Economiques Extérieures au ministère de l'Economie. Cf. Auffret Dominique. Alexandre Kojève. Paris: Grasset, 1990. 455 p.

²⁸ Kojevnikov Alexandre. La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev. *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*. 1934. N 6. P. 534–554 et 1935. N 1–2. P. 110–152.

Soloviev, «pont vivant entre Orient et Occident»?²⁹

Depuis la querelle au XIX^e siècle entre slavophiles et occidentalistes, la Russie entretient des relations complexes avec l'Occident. Dans le contexte politique et religieux mouvementé du XX^e siècle, Soloviev, aux yeux de ses disciples, fait figure plus que jamais de précurseur.

Un prophète du XX^e siècle

Depuis le concile Vatican II qui a mis à l'honneur l'œcuménisme, l'espoir d'union des Eglises sous la houlette du pape a été abandonné. Symbolisé par la rencontre historique entre le pape Paul VI et le patriarche Athénagoras à Jérusalem en 1964, un nouvel état d'esprit à l'égard des autres confessions s'est définitivement imposé dans l'Eglise catholique. Désormais institutionnalisé au sein d'une commission théologique réunissant catholiques et orthodoxes, le dialogue a notamment débouché sur la condamnation de l'uniatisme en 1993. Depuis 2005, cette commission se penche sur la question toujours brûlante de la primauté du pape.

Si le dialogue est désormais instauré, l'espoir d'une réalisation de l'union des Eglises à un horizon humain, en revanche, s'est considérablement éloigné. Sous l'impulsion notable des Sociétés Soloviev suisse et française, créées respectivement en 1992 par Patrick de Laubier et en 1994 par Bernard Marchadier³⁰, les lectures contemporaines mettent donc plutôt l'accent sur les liens entre œcuménisme et eschatologie. Tel est le titre retenu pour l'ouvrage rassemblant les contributions de deux colloques sur Soloviev qui se sont tenus respectivement à Genève les 7 et 8 mai 1992 et les 23 et 24 septembre de la même année à Moscou³¹. Une trentaine d'universitaires et de théologiens suisses, russes et français étaient présents, dont côté français, le Père François Rouleau, héritier de l'aventure jésuite en Russie, et le dominicain Bernard Dupuy, directeur de la revue œcuménique «Istina».

Le «Court récit sur l'Antéchrist», œuvre ultime de Soloviev, retient donc singulièrement l'attention. Traduite en pleine Première guerre mondiale par Eugène Tavernier, elle fut redécouverte par le russisant et diplomate Jean Laloy dès 1945 et par l'historien Alain Besançon à l'orée des années quatre-vingt. Ce récit faisait en effet singulièrement écho aux totalitarismes qui avaient ensanglanté le siècle en mettant en scène un Antéchrist, qui après avoir pacifié le monde et instauré «l'égalité absolue entre tous les hommes et la satisfaction générale», réalisait ensuite l'union des Eglises pour mieux domestiquer les chrétiens. Seule une minorité fidèle, emmenée par le starets Jean, le professeur Pauli et le pape Pierre II préférait se retirer au désert et réalisait l'union véritable, dans un climat de persécution et de sainteté³².

²⁹ Muckerman Friedrich. Soloviev, messenger de la Russie à l'Occident. Paris: Julliard, 1951. P. 25.

³⁰ Bernard Marchadier est également l'animateur d'un séminaire sur la pensée russe à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS).

³¹ Œcuménisme et eschatologie selon Vladimir Soloviev / Société Vladimir Soloviev. Paris: François-Xavier de Guibert, 1994. 181 p. [21].

³² Soloviev Vladimir. Trois entretiens sur la guerre, la morale et la religion. Editions de l'Œil, 1984. P. 209 [22]. Réédité en 2005 aux éditions Ad Solem, préf. de Bernard Marchadier.

Si l'Antéchrist de Soloviev était libéral, persuasif, large d'esprit et d'allure progressiste, son empire n'en était pas moins fondé sur un mensonge. Ce thème de la «falsification du bien» fut notamment développé par l'historien Alain Besançon, qui notait que la plus grande concentration de massacres de ce siècle s'était produite dans les régions où se déroulait «la plus ambitieuse des expériences historiques. Il s'agissait en effet pour le mouvement communiste comme pour le mouvement nazi de tenter l'éradication du mal politique et social une fois pour toutes» [23, p. 11]. Or, pendant ces deux expériences, le mal avait surabondé ce qu'on avait cru juste et bon s'était révélé cruel et infâme. Jean Laloy développait une analyse identique en présentant Soloviev comme «un précurseur, sinon le prophète du XX^e siècle, des grandes idéologies totalitaires qui se présentent comme le salut temporel de l'humanité et dont la fausseté intrinsèque engendre l'oppression et le mensonge» [24, p. 130].

Cette confusion vigoureusement dénoncée par Soloviev nourrissait la réflexion de penseurs marqués par les expériences totalitaires, particulièrement sensibles aux impasses de la modernité et au caractère eschatologique des temps actuels, «non au sens de proche de leur fin, mais au sens de conscients de leur finitude» [25, p. 132]. Ils percevaient en effet le «Court récit» comme une dénonciation prophétique de l'oubli de Dieu, de la réduction du «christianisme à une idéologie» et de «l'inconsistance de l'*humanisme* anthropocentrique» pour insister sur l'issue tragique de l'histoire.

Relisant toute son œuvre à la lumière de ce récit prophétique, les lecteurs contemporains de Soloviev mirent aussi en évidence un enjeu nouveau, l'importance du judaïsme dans la pensée du philosophe. Rappelons que si l'Union des Eglises se réalisait finalement dans la légende, elle ne mettait cependant pas fin au règne de l'Antéchrist: c'est le soulèvement des Juifs qui le renversait finalement, provoquant ainsi le retour du Christ et l'union de tous les croyants, Juifs et chrétiens réunis. L'unité de l'Eglise ne dépendait donc plus d'une alliance entre le Pape et le Tsar, mais du peuple juif: «La division des Eglises est liée mystérieusement à la question juive: au schisme primordial entre la synagogue et l'Eglise» [26, p. 13]. Témoignant «d'une compréhension exceptionnelle [du judaïsme] pour un homme du XIX^e siècle» [27, p. 120], le rôle fondamental accordé au peuple juif dans l'histoire du salut était en fait l'aboutissement d'une réflexion ancienne puisque dès 1881, Soloviev était entré en contact avec un «jeune talmudiste, F. Goetz qui lui donna des leçons d'hébreu et dont il resta l'ami jusqu'à la fin» [28, p. 72]. Trois ans plus tard, c'est dans un état d'esprit philosémite qu'il avait publié «Le judaïsme et la question chrétienne» (1884)³³. Il fallut attendre l'après-guerre pour que ce livre soit traduit en français et publié dans *Foi et vie* par le théologien protestant Fadiev Lovsky, membre très actif de *l'Amitié judéo-chrétienne*.

Un messager de la Russie en Occident³⁴

En majorité catholiques, ces intellectuels soulignent donc la fécondité de la pensée ecclésiologique de Soloviev en s'inscrivant souvent dans un cadre plus large que l'œcuménisme, celui des rapports entre Orient et Occident.

³³ Soloviev Vladimir. *Le Judaïsme et la question chrétienne*. Paris: Desclée de Brouwer, 1992. 191 p.

³⁴ Muckerman Friedrich. *Soloviev, messager de la Russie à l'Occident*. Paris: Julliard, 1951. 480 p.

Dès la fin de la Seconde guerre mondiale, la pensée et l'itinéraire de Vladimir Soloviev offraient ainsi à Jean Laloy une grille de lecture des événements récents. Ce diplomate de carrière, russophile et familier de Soloviev de longue date, écrivait en 1945 dans la revue de l'abbé Charles Journet, «Nova et Vetera»: «Que reste-t-il du concept Orient-Occident? Avec Soloviev, il paraissait dépassé, le voici qui reparait inversé: l'Occident, c'est Moscou avec son désir d'action, son énergie farouche, son rationalisme primaire peut-être mais dont les fruits sont indéniables dans le domaine scientifique. Et l'Orient? L'activité désintéressée tournée vers Dieu? Ne le trouvons-nous pas partout où des penseurs, des contemplatifs, des hommes d'action, d'humbles hommes, croyants ou se croyant incroyants, s'efforcent de mettre plus de vérité, de justice et de charité évangélique dans leur vie et celle de leurs frères? L'Orient et l'Occident sont des notions spirituelles. Chaque peuple porte en lui l'image de la Contemplation et de l'Action, dont l'Évangile nous dit qu'elles sont sœurs. Aucun ne peut prétendre être le seul porteur du salut de l'humanité...» [29, p. 257].

Traducteur des fameux «Récits d'un pèlerin russe» pour les «Cahiers du Rhône» sous le pseudonyme de Jean Gauvain, Laloy avait aussi donné en 1950 un volume de morceaux choisis présentant Soloviev en «conscience de la Russie»³⁵. Il devait reprendre ces thèmes au début des années quatre-vingt, marquées par l'affirmation de la dissidence russe dont les figures de proue étaient Soljenitsyne et Sakharov. Incarnant deux rapports possibles à l'Occident, le premier dénonçait le «marxisme et le libéralisme, rameaux d'un même tronc l'humanisme anthropocentrique issu de la Renaissance» tandis que le second avait encore confiance dans «l'universalisme de la raison», toujours vivant à l'Ouest. Or, Soloviev offrait la possibilité de dépasser ces positions antagonistes, lui qui avait tenté de concilier le «christianisme et la philosophie des Lumières dont sont issus le libéralisme et le marxisme» [24, p. 180].

Dans le monde catholique, le penseur russe apparaissait effectivement comme un pont entre Orient et Occident. Une fois la parenthèse communiste refermée, des liens féconds s'établissent entre les disciples russes et français de Soloviev. À l'initiative de Bernard Marchadier, traducteur français du penseur russe, soutenu par l'animateur de la revue «Novyi Mir», Igor Vinogradov, se tient à Rome le 18 février 2006 un congrès consacré à «Soloviev et l'idée romaine»³⁶. Dès 1998, Jean-Paul II avait cité Vladimir Soloviev dans son encyclique «*Fides et Ratio*» comme un «exemple significatif de voie de recherche philosophique qui a tiré un grand profit de sa confrontation avec la foi»³⁷. Deux ans plus tard, l'intérêt des milieux romains pour Soloviev se confirmait avec l'organisation, pour le centenaire de sa mort, d'une journée d'étude à l'Université pontificale de la Sainte Croix³⁸. Du 30 octobre au 1^{er} novembre 2003, encore, un colloque international était organisé à Lviv par l'université catholique d'Ukraine, seule université catholique sur tout le territoire de l'ex-l'URSS, en présence du cardinal Barbarin, primat des Gaules. Le thème retenu,

³⁵ Cf. Vladimir Soloviev, conscience de la Russie: la vocation de la Russie, la Chine et l'Europe, textes traduits et présentés par Jean Gauvain. Paris: Desclée de Brouwer, 1950. 184 p.

³⁶ La pensée de Vladimir Soloviev plus que jamais profitable, Agence Zénith, 20 février 2006.

³⁷ Jean-Paul II, *Fides et Ratio*, Paris: Cerf, 1998, N 74 [30].

³⁸ Centenaire de la mort de Soloviev, Agence Zénith, 11 mai 2000.

Vladimir Soloviev, *la Russie et l'Eglise universelle*, comme l'organisation de ce colloque, ont probablement suscité un certain agacement du côté de Moscou dans un contexte de tensions croissantes entre le Patriarcat et le pape, accusé de favoriser la renaissance des églises uniates en Ukraine et en Roumanie notamment. Si côté catholique, la voix de Soloviev porte donc toujours, les recompositions politiques, identitaires et religieuses dans l'ancien bloc de l'Est, marquées par le renouveau du nationalisme dans l'Eglise orthodoxe russe comme dans la société, risquent de compromettre la réception de sa pensée, ou du moins de la tronquer.

L'effondrement du communisme et le dynamisme des deux Sociétés Soloviev expliquent largement l'intérêt renouvelé pour la pensée de Soloviev dont les intuitions politiques, philosophiques et ecclésiologiques – sa conception de la primauté romaine comme primauté d'amour, sa réflexion sur les rapports entre judaïsme et christianisme ou encore sa dénonciation vigoureuse du nationalisme de l'Eglise orthodoxe russe et de son inféodation au pouvoir politique – rencontrent un intérêt certain dans le monde catholique francophone et, de manière plus générale, dans l'Eglise. Au-delà de ces cercles catholiques, sa volonté d'unifier les hommes et les idées dans un monde de plus en plus fragmenté politiquement et religieusement mériterait assurément d'être davantage médité. Soloviev a plus que jamais quelque chose à nous dire, lui qui a voulu réconcilier les slavophiles et les occidentalistes, lui qui a voulu dépasser les limites étroites de sa culture nationale, lui qui, enfin, a voulu rassembler les hommes quelles que soient leurs origines.

References

1. Tavernier, Eugène. Introduction. Soloviev, Vladimir. *Trois entretiens sur la guerre, la morale et la religion*, Paris, Plon, 1916. 218 p.
2. Soloviev, Vladimir. *L'Idée russe*, Paris, Perrin, 1888. 46 p.
3. d'Herbigny, Michel. *Vladimir Soloviev, un Newman russe*, Bruxelles, Beauchesne, coll: Bibliothèque slave, 1911. 336 p.
4. d'Herbigny, Michel. *Vladimir Soloviev, Revue du clergé français*, 1^{er} avril 1920, pp. 18–33.
5. Schor, Ralph. Solidarité chrétienne? Orthodoxes russes et catholiques français dans les années 1920, *Cahier de la Méditerranée*, 2001, t. 63, pp. 157–167.
6. Wenger, Antoine. *Rome et Moscou 1900–1950*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987. 684 p.
7. Ladous, Régis. *Monsieur Portal et les siens*, Paris, Cerf, 1985. 521 p.
8. Fouilloux, Etienne. *Les Catholiques et l'Unité chrétienne du XIX^e au XX^e siècle*, Paris: Le Centurion, 1982. 1007 p.
9. Behr-Sigel, Elisabeth. *Un moine de l'Eglise d'Orient: le Père Lev Gillet, un libre croyant universaliste, évangélique et mystique*, Paris: Editions du Cerf, 1993. 637 p.
10. Lanne, Emmanuel. Le Père Lev Gillet et Vladimir Soloviev, d'après ses écrits destinés à Irenikon, *Contacts*, 1994, 3, pp. 176–191.
11. Le moine de l'Eglise d'Orient. La signification de Vladimir Soloviev, 1054–1954. *L'Eglise et les Eglises. Neuf siècles de douloureuses séparations entre Orient et Occident*. Etudes et travaux offerts à Lambert Beaudouin, vol. II (coll. Irenikon), Chevetogne, 1955, pp. 369–379.
12. Vos, Louis. La contribution du Père Lev Gillet à la fondation du monastère d'Amay-Chevetogne, *Contacts*, 1994, no. 165, pp. 22–35.
13. Séverac, Jean. *Vladimir Soloviev*, Paris, : Louis-Michaud, coll: «Les grands philosophes français et étrangers», 1907. 222 p.
14. Arjakovski, Antoine. *La génération des penseurs religieux de l'émigration russe*, Paris: L'Esprit et la lettre, 2002, 610 p.

15. Fourcade, Michel. De Soloviev à Boulgakov, la réception catholique de l'orthodoxie russe en France, *Contacts*, avril-juin 2012, no. 238, p. 118–145.
16. Boulgakov, Serge. *The Wisdom of God*. Londres, 1937, p. 24. Cité par Elisabeth Behr-Sigel. La sophiologie du Père Serge Boulgakov, *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1939, no. 19, pp. 130–158.
17. Boulgakov, Serge. *Sous les remparts de Chersonèse*, trad. et introduction de Bernard Marchadier. Genève: Editions Ad Solem, 1999. 291 p.
18. Marchadier, Bernard. La Sophia vue de Kiev, *Nunc*, 2004, no. 6, pp. 92–96.
19. Andronikov, Constantin. *Colloque Serge Boulgakov*, Paris: Institut des Etudes slaves, 1985, pp. 47–48.
20. Kojevnikov, Alexandre. La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev, *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1935, no. 1–2, pp. 110–152.
21. Œcuménisme et eschatologie selon Vladimir Soloviev, *Société Vladimir Soloviev*, Paris: François-Xavier de Guibert, 1994. 181 p.
22. Soloviev, Vladimir. *Trois entretiens sur la guerre, la morale et la religion*, Paris: Editions de l'âil, 1984. 223 p.
23. Besançon, Alain. *La Falsification du bien*, Paris: Julliard, 1985. 222 p.
24. Laloy, Jean. Soloviev, Soljenitsyne, Sakharov ou la Russie, Orient de l'Occident, *Les Quatre fleuves*, 1981, no. 14, pp. 137–148.
25. Laloy, Jean. À propos de Vladimir Soloviev, *Les Quatre fleuves*, 1979, no. 9, pp. 127–134.
26. Rouleau, François. L'œcuménisme selon Vladimir Soloviev, *Œcuménisme et eschatologie selon Vladimir Soloviev*, Paris: François-Xavier de Guibert, 1994, pp. 9–16.
27. Dupuy, Bernard. Les Juifs, l'histoire et la fin des temps selon Vladimir Soloviev, *Œcuménisme et eschatologie chez Vladimir Soloviev*, Paris: François-Xavier de Guibert, 1994, pp. 108–141.
28. Herman, Maxime. Introduction. Vladimir Soloviev, sa vie et son œuvre, Soloviev, Vladimir. *La Crise de la philosophie occidentale*, Paris: Aubier, 1947, pp. 5–157.
29. Laloy, Jean. Soloviev et le problème russe, *Nova et Vetera*, 1945, 3, pp. 240–258.
30. Jean-Paul II, *Fides et Ratio*, Paris: Cerf, 1998, no. 74.

РЕФЕРАТ

В 1888 году Владимир Соловьев несколько месяцев проживал в Париже. Это пребывание стало началом интереса к его философии. И до настоящего времени его идеи о призвании народов, а в особенности, его концепция исторической миссии России, как и его экклесиология и эсхатология, вызывают определенный интерес в религиозных кругах. В первой трети XX века концепция Церкви и папства, развитая Соловьевым, вдохновляла, прежде всего, сторонников католического единства. Суть концепции заключалась в возвращении разделенных Церквей в римское лоно, под власть Папы. Монсеньор Д'Эрбиньи и другие католики представляли философа как «русского Ньюмана». С 20-х годов католические зачинатели экуменизма размежевываются с унионистами, чтобы представить Соловьева защитником римского главенства – не как главенства юридического, а как главенства, достигаемого любовным согласием. Единство отныне понимается не как возвращение заблудших агнцев в отчий дом, но как познание и признание духовного и экклесиологического богатства другого с целью сгладить разногласия. Скорее всего, именно философские и теологические труды Соловьева адаптировали и начали распространять мыслители рус-

ской эмиграции, прибывшие во Францию в 20-е годы XX века. Философия Богочеловечества и особенно софиология Соловьева действительно послужили источником для работ Николая Бердяева и в особенности теолога Сергея Булгакова, авторитет которых во Франции очень высок не только в православных кругах. Именно Бердяев начал плодотворное сотрудничество с католическими мыслителями во время встреч, организованных у Маритена в Медоне и Эммануэля Мунье, основателя журнала «Эспри». Именно экклесиология Соловьева до сих пор привлекает большое внимание у поколения французских последователей русского мыслителя, часто склонных делать из Соловьева пророка современности. С конца Второй мировой войны интерес французских мыслителей, в особенности Жан Лалуа, к эсхатологии Соловьева и его концепции отношений между Востоком и Западом обусловлен желанием понять и объяснить происходящие драматические события и предпосылки Холодной войны. Наконец, в конце XX века Швейцарское и Французское общества Владимира Соловьева способствовали глубокому переосмыслению соловьевского наследия, сделав акцент на связях между эсхатологией, иудаизмом и экуменизмом.

УДК 11:27(47)
ББК 87.3(2)522-685

**VLADIMIR SOLOVIEV DANS LE CHRIST DANS LA PENSÉE RUSSE
DE PAUL EVDOKIMOV: UNE RECEPTION ORTHODOXE
ET ŒCUMENIQUE EN FRANCE**

FLORENCE CORRADO-KAZANSKI
Université Bordeaux-Montaigne, EA 4593
Domaine Universitaire Esplanade des Antilles, 33607 Pessac cedex, France
E-mail: florencecorrado@gmail.com

L'œuvre philosophique et théologique de Paul Evdokimov, grande figure du renouveau théologique russe au XX^{ème} siècle, s'inscrit dans la deuxième moitié du siècle, alors que l'orthodoxie s'est déjà intégrée au paysage spirituel européen. Après des ouvrages consacrés à la fois orthodoxe, il se tourne vers la culture russe, et publie en 1969 le Christ dans la pensée russe, qui correspond au cours qu'il a donné à l'Institut d'Etudes Œcuméniques de l'Institut Catholique de Paris. Il y consacre un chapitre à l'héritage de Vladimir Soloviev, en mettant en valeur trois aspects fondamentaux qui intéressent particulièrement le lecteur occidental: christologie et christocentrisme, pensée de l'unité, œcuménisme. Il insiste en effet sur la notion d'omni-unité du monde qui sera à la source de la «renaissance de la conscience russe de la fin du XIX^{ème} et du début du XX^{ème} siècles»; il explique ainsi l'intégration nécessaire, selon Soloviev, de la connaissance empirique, sensible, et de la connaissance rationnelle, logique, à la connaissance religieuse, intuitive, mystique qui donne un accès immédiat à l'objet. Or cette unité correspond aussi à une rencontre de l'occident et de l'orient, et Evdokimov présente Vladimir Soloviev comme un prophète de l'œcuménisme et du dialogue entre orient et occident, dialogue que Paul Evdokimov prolonge à son tour.

Mots-clés: Soloviev, Evdokimov, philosophie, théologie, orthodoxie, christologie, sophiologie, œcuménisme, Orient, Occident.

THE PORTRAIT OF V. SOLOVYOV BY PAUL EVDOKIMOV IN CHRIST IN THE RUSSIAN THOUGHT: AN ORTHODOX AND OECUMENIC RECEPTION IN FRANCE

FLORENCE CORRADO-KAZANSKI
Université Bordeaux-Montaigne, EA 4593
Domaine Universitaire Esplanade des Antilles, 33607 Pessac cedex, France
E-mail: florencecorrado@gmail.com

Paul Evdokimov is a major figure of the Russian theological renewal in France during the second half of the 20th century. After dedicating several works to the orthodox faith, he turned to a broader study of Russian culture, and in 1969 published Christ in the Russian thought, a book in which he put together the lessons he gave at the Institute of Œcumenic Studies of the Paris Catholic Institute. In the chapter devoted to the legacy of Vladimir Solovyov, he highlights three fundamental aspects: christology and christocentrism, unity, ecumenism. He insists on the concept of omni-unity of the world who had been at the source of «the revival of Russian self-consciousness of the end of the 19th and early 20th centuries.» He explains the necessary integration, according to Solovyov; of empirical, sensible, rational and logical knowledge to intuitive, mystical, religious knowledge which gives an immediate access to the object. Since this integration also corresponds to a meeting of the West and the East, and Evdokimov presents Vladimir Solovyov as a prophet of ecumenism and of the dialogue between East and West.

Key-words: V. Solovyov, P. Evdokimov, philosophy, theology, orthodoxy, christology, sophiology, ecumenism, East, West.

ОБРАЗ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА В ПРОИЗВЕДЕНИИ ПАВЛА ЕВДОКИМОВА «ХРИСТОС В РУССКОЙ МЫСЛИ»

FLORENCE CORRADO-KAZANSKI
Université Bordeaux-Montaigne, EA 4593
Domaine Universitaire Esplanade des Antilles, 33600 Pessac Cedex 06, France
E-mail: florencecorrado@gmail.com

Рассматриваются труды философа и богослова Павла Евдокимова (1901–1970), продолжившего традицию православной мысли отца Сергия Булгакова и русского философа Николая Бердяева в эмиграции, посвященные православной догматике и антропологии, а также темам русской культуры. Дано краткое изложение жизни и творчества Павла Евдокимова. Предлагается анализ книги П. Евдокимова «Христос в русской культуре», посвященной жизни, творчеству и наследию В. Соловьева, написанной на основе цикла лекций, читаемых им в Институте экуменических наук при Парижском Католическом Институте. Обозначены ее главные темы, которые могут особенно интересовать французского читателя: христология и христоцентризм, всеединство, экуменизм. В этом же ключе рассматриваются и философские исследования русской эмиграции XX века.

Ключевые слова: русская эмиграция, наследие П. Евдокимова, традиции православной мысли В. Соловьёва, богословие, православная догматика, антропология, христология, софиология, экуменизм, всеединство.

Michel Niqueux a établi récemment une précieuse bibliographie en français sur Vladimir Soloviev, comprenant à la fois les publications françaises de ses ouvrages, et les études critiques concernant son œuvre [1]. Nous aimerions y ajouter un ouvrage de haute vulgarisation, qui a contribué à faire connaître en Occident la pensée et la spiritualité russes: *le Christ dans la pensée russe*, de Paul Evdokimov, qui comprend un chapitre, relativement bref, mais dense, sur Vladimir Soloviev.

Paul Evdokimov (1901–1970) est né à Saint Pétersbourg dans une famille aristocratique. Il fait ses études à l'école des cadets, commence en 1918 des études de théologie à l'Académie de Kiev, mais est mobilisé dans l'armée blanche. Contraint à l'exil, il arrive à Paris en 1923. Il termine ses études de théologie à l'Institut Saint Serge de Paris, où il rencontre N. Berdiaev et S. Bulgakov. Philosophe et théologien, il reste laïc. Pendant la guerre, il s'engage dans la résistance avec ses amis de la Cimade (Comité inter-mouvement pour l'accueil des évacués) ; au lendemain du conflit, il se consacre à l'accueil des réfugiés. Il participe au travail du Conseil œcuménique des églises¹. A partir de 1953, il est professeur à l'Institut Saint-Serge. En 1967, il devient professeur à l'Institut œcuménique de Bossey, en Suisse, et à l'Institut d'Etudes œcuméniques de l'Institut Catholique de Paris, fondé la même année. Il meurt subitement le 16 septembre 1970².

L'œuvre philosophique et théologique de Paul Evdokimov, grande figure du renouveau théologique russe au XX^{ème} siècle, s'inscrit donc dans la deuxième moitié du siècle, alors que l'orthodoxie s'est déjà intégrée au paysage spirituel européen, grâce au rayonnement de l'Institut Saint-Serge et aux rencontres privées organisées par N. Berdiaev notamment. C'est le moment de la «maturité de l'orthodoxie russe en Occident» [2, 139]; Nicolas Lossky définit la pensée de Paul Evdokimov comme une synthèse des deux courants qui traversent la pensée orthodoxe de l'émigration russe à Paris à partir des années vingt: le courant de la philosophie religieuse et celui des études patristiques [3, 554]. Après des ouvrages consacrés à la foi orthodoxe, et à l'anthropologie orthodoxe (*Le Mariage, sacrement de l'amour, 1944, l'Orthodoxie, 1959, les Âges de la vie spirituelle, 1964, l'Art de l'icône, théologie de la beauté, 1967*), il se tourne vers la culture russe, comme un retour nécessaire aux sources, d'abord en 1961, avec son essai *Gogol et Dostoïevski*, conçu «comme une réponse à l'athéisme d'aujourd'hui» [4], puis en 1969, avec *le Christ dans la pensée russe*, qui devait être son dernier ouvrage.

¹ En 1964, il est invité au Concile Vatican II en tant qu'observateur orthodoxe représentant l'Institut Saint-Serge.

² Pour une biographie de Paul Evdokimov, voir Clément O., *Orient-Occident. Deux passeurs*, Vladimir Lossky, Paul Evdokimov, Labor et Fides, 1985, 210 p. Des extraits sont présentés sur le site suivant: <http://www.pagesorthodoxes.net/theologiens/evdokimov/paul-evdokimov.htm#jalons> Je renvoie également à Stavrou M.: «Note bio-bibliographique sur l'œuvre de Paul Evdokimov», *Contacts* N 235–236, Paul Evdokimov (1901–1970) témoin de la beauté de Dieu, juillet-décembre 2011, p. 267–275.

Comme l'indique le titre de l'ouvrage d'O. Clément, Paul Evdokimov a été un passeur culturel et spirituel entre l'Orient et l'Occident, assumant ainsi la mission même de l'émigration russe. En effet, dans son ouvrage sur l'histoire de l'émigration russe en France, Nikita Struve écrit :

Face à la nouvelle barbarie, l'émigration russe a eu spontanément conscience de sa mission en premier lieu culturelle: préserver une culture qui, dans la décennie pré-révolutionnaire, avait atteint dans tous les domaines un développement prestigieux, et, dans la mesure du possible, la perpétuer [5, 103–104].

Il écrit aussi :

L'exilé est privé du sol, de la possibilité de travailler à l'aménagement de la Cité terrestre. Mais le Ciel s'ouvre à lui, d'autant plus vaste qu'il est à la fois son seul recours et son unique champ d'application (...) Pour peu qu'il le comprenne, une liberté sans précédent s'offre à lui. Pour peu qu'il sache en user, la religion devient créatrice des plus hautes valeurs culturelles [5, 63].

De même, Paul Evdokimov écrit dans son autobiographie qu'il a pressenti l'émigration comme un « fait providentiel » ayant déterminé sa vocation:

Tout me disait que l'émigration représentait un fait providentiel, qu'il fallait en voir le sens spirituel profond, le déchiffrer. Par la présence active d'une élite brillante de penseurs religieux russes, l'Orthodoxie était brusquement sortie de son isolement séculaire et se manifestait dans tous les pays du monde. La confrontation de l'Orient et de l'Occident chrétiens se posait comme un fait irréversible de l'Histoire. Un appel se faisait entendre, une vocation passionnante se dessinait, bientôt s'imposait clairement³.

On retrouve cette même lecture de l'exil russe comme un signe de la Providence chez J. Maritain, dans une annexe de *Primauté du spirituel*, en 1927 :

Ce n'est pas sans raison que la Providence a dispersé à travers l'Europe un si grand nombre de Russes et toute une jeunesse avide de rénovation religieuse. C'est au nom du Christ et avec l'amour du Christ que nous devons aller à eux, pour nous reconnaître en lui, et nous aider les uns les autres à rassembler, au-dedans de chacun de nous tout d'abord, tout ce qui a été disjoint à [2, 135].

Or cette vocation de la rencontre entre Orient et Occident, vocation œcuménique, a été prophétisée par Vladimir Soloviev quelques décennies plus tôt, et a été vécue par lui. Dans le chapitre que Paul Evdokimov consacre à Vladimir Soloviev dans *le Christ dans la pensée russe*, un des fils conducteurs est justement celui de la question œcuménique, et de l'actualité de la pensée de Soloviev. La réponse à cette vocation œcuménique passe avant tout par une « orthodoxie d'expression française »⁴: c'est bien l'un des enjeux de ce *Christ dans la pensée russe*.

Dans son avant-propos, P. Evdokimov indique que cet ouvrage correspond au cours qu'il a donné à l'Institut d'Études Œcuméniques de l'Institut Catholique de Paris, intitulé « la Christologie dans la théologie russe des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles » [6, 7]. Après une première partie introductive consacrée à la christologie dans la

³ Evdokimov P., « Quelques jalons sur un chemin de vie », Le Buisson ardent, éd. P. Lethielleux, 1981, p. 14. <http://www.pagesorthodoxes.net/theologiens/evdokimov/paul-evdokimov.htm#jalons>

⁴ J'emprunte la formule à N. Struve.

Patristique orientale, et une deuxième consacrée à la spiritualité russe en général, la troisième partie reprend précisément le titre de son cours: «la Christologie dans la théologie russe des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles ». Le paragraphe dédié à Vladimir Soloviev, constitué de treize pages, correspond au troisième chapitre de cette troisième partie, intitulée «le réveil philosophique». Après une brève présentation biographique, P. Evdokimov présente la spécificité de la pensée de Soloviev en mettant en valeur trois aspects fondamentaux: christologie et christocentrisme, pensée de l'unité, œcuménisme.

Présentation de la vie et de l'œuvre de Vladimir Soloviev dans le Christ dans la pensée russe

En introduction, P. Evdokimov souligne qu'avec V. Soloviev, la pensée russe entre dans une période de plus grande maturité du point de vue de la rigueur philosophique, grâce à la réflexion systématique qu'il propose. Il insiste avant tout sur la notion d'omni-unité du monde (*vseedinstvo*) qui sera à la source de la «renaissance de la conscience russe de la fin du XIX^{ème} et du début du XX^{ème} siècles : tous les systèmes se nourrissent à son idée de la connaissance organique et intégrale, à sa conception du théandriste christologique» [6, 105]. En outre, il est intéressant de souligner la manière dont P. Evdokimov définit la personnalité de Soloviev: il parle d'un «Soloviev diurne», le philosophe et théologien que caractérisent l'ordre et la clarté, et un «Soloviev nocturne», poète et voyant, prophète. C'est en suivant ces deux faces que P. Evdokimov rappelle quelques éléments biographiques qui intéressent particulièrement le lecteur occidental: sa foi et ses visions de la Sophia, le problème œcuménique auquel il se consacre dans les années quatre-vingts, son séjour à Zagreb avec l'évêque catholique Strossmayer, l'acte d'intercommunion qu'il pose, une seule fois, en 1896. Ici, Paul Evdokimov ajoute un commentaire qui précise sa propre conception de l'espérance œcuménique, distincte de celle de Soloviev:

Or, il faut dire que l'impatience œcuménique et ses actes précipités relativisent les vérités de la foi au lieu de les assimiler dans un effort commun en cherchant les paroles épictétiques, vivifiantes. «L'eucharistie de l'intelligence» doit préciser «l'eucharistie du cœur»; seule, elle évite l'idolâtrie du «symbole» réduit à la valeur d'un simple signe et fait tomber tragiquement à l'extérieur du «symbolisé» et donc à côté de la vraie unité-communion [6, 107].

Il coupe court aux discussions autour de la foi, catholique ou orthodoxe, de Soloviev. Son geste d'inter-communion doit être lu selon P. Evdokimov comme un geste prophétique: «il a voulu affirmer et professer sous l'apparence des séparations, un union qui, à ses yeux, n'a jamais cessé d'exister» [6, 107]. Ce thème de l'union traverse ainsi à la fois l'œuvre intellectuelle et la vie de Soloviev; il s'enracine dans la foi en l'incarnation du Christ, qui détermine l'action et la connaissance.

Paul Evdokimov présente ensuite les grands thèmes qui constituent la structure de la pensée de Soloviev. Il commence par évoquer son intérêt profond pour Israël: Soloviev souligne dans le judaïsme le «sens métaphysique de la chair» [6, 108], qui explique l'incarnation du Christ en Judée. Il indique ensuite le sens eschatologique qu'il donne à la christologie. Le sens du processus historique est de faire prendre conscience à tous les hommes du choix ultime et inéluctable: «accepter ou refuser consciemment le Christ» [6, 109]. Enfin, il aborde la question de la connaissance,

qui aboutit «au point culminant de la réflexion de Soloviev» [6, 111]: le théandriste (*bogoëlloveèstvo*), qui correspond aussi au projet même du livre de P. Evdokimov.

P. Evdokimov évoque l'intégration nécessaire, selon Soloviev, de la connaissance empirique, sensible, et de la connaissance rationnelle, logique, à la connaissance religieuse, intuitive, mystique qui donne un accès immédiat à l'objet. Or cette unité correspond aussi à une rencontre de l'occident et de l'orient: «Une pareille connaissance unit la perfection de la pensée logique occidentale et le contenu des contemplations orientales afin de réaliser la synthèse universelle de la science, de la philosophie et de la religion», écrit P. Evdokimov [6, 110]. O. Clément écrit plus tard, à la suite de P. Evdokimov: «Pour Soloviev, le temps est venu où la vérité chrétienne doit trouver, hors de tout malentendu et pour le choix ultime des hommes, son expression adéquate en tournant la rationalité occidentale dans le sens de la "monstration" de l'Absolu»⁵. Autrement dit, la foi en l'homme doit être menée à sa plénitude par la foi en Dieu, foi en Jésus-Christ, Dieu-Homme. La théandricité, principe d'une connaissance intégrale, récapitule la théologie, l'anthropologie et la cosmologie. Ici encore, P. Evdokimov souligne l'engagement œcuménique de Soloviev: «Si l'Orient est plus attentif au divin et l'Occident plus attentif à l'humain, chacun ainsi, dit Soloviev, tient sa propre vérité partielle et il faut les unir dans la plénitude authentiquement théandrique du Christ. Soloviev anticipe l'effort œcuménique de notre temps» [6, 113].

Enfin, P. Evdokimov explique le lien entre la christologie et la sophiologie de Soloviev, non sans en évoquer les faiblesses. Il résume ainsi: «C'est pour combler l'abîme entre le Créateur et la créature que Soloviev a introduit sa Sophiologie dont le contenu doctrinal est vague et incohérent» [6, 117]. Il énumère les différents aspects que revêt la Sophia: Corps du Christ (l'Eglise), Vierge Marie, Âme du monde en tant qu'éternel féminin, «conscience collégiale du Corps, la *Sobornost*», et encore «théocratie libre»: «Si l'Etat se soumet librement à l'Eglise comme à sa conscience morale, il réalise la Sophia en tant que justice sociale» [6, 115]. P. Evdokimov ne va pas jusqu'à parler d'un «délire d'unité» chez Soloviev, comme le fera plus tard G. Nivat dans son article «Solov'ev européen» [7], mais qualifie néanmoins l'entreprise intellectuelle de «périlleuse». Cependant, pour P. Evdokimov, sa justification se trouve dans sa postérité: «malgré ses lacunes, Soloviev a fondé une école et créé un système philosophique original, et des hommes de la taille de Florensky, Boulgakov, Troubetzkoy et d'autres encore corrigeront et approfondiront les aspects défallants de sa vision» [6, 117].

Enfin, P. Evdokimov conclut sa présentation de la pensée de Soloviev par la question du Mal. Dans un premier temps, Soloviev minimise le problème, à cause d'un optimisme foncier qui le rapproche d'un P. Teilhard de Chardin, comme le suggère l'auteur. A la fin de sa vie, au contraire, il découvre subitement la réalité tragique du Mal, de l'imposture. Sa «Légende de l'Antéchrist» démasque le mensonge de l'idéal optimiste du Bien, mais aiguise aussi l'attente du second avènement du Christ, qui signifie à la fois le jugement et le salut.

⁵ Clément O., «Soloviev Vladimir. 1853-1900», Encyclopaedia Universalis [en ligne], consulté le 17 avril 2015. <http://www.universalis-edu.com/encyclopedia/vladimir-soloviev>

En conclusion, P. Evdokimov propose un rapide commentaire de la pensée de Soloviev. Il redit la fragilité de son système philosophique, qui ne coïncide pas toujours avec la Tradition de l'Église. Ainsi, sa conception d'un «second Absolu» (le monde), nécessaire pour que l'Absolu se manifeste, verse dans le panthéisme. P. Evdokimov commente:

Soloviev déduit le conditionnel et le relatif de l'Inconditionnel, or selon les Pères, Dieu et le monde sont séparés par un abîme ontologique. «Les créatures sont posées sur la parole créatrice de Dieu comme sur un pont de diamant, sous l'abîme de l'infinité divine, au-dessus de l'abîme de leur propre néant», disait Philarète de Moscou [6, 116].

En outre, nous avons déjà vu que P. Evdokimov critique le flou et l'incohérence de sa doctrine de la Sophia. Néanmoins, il conclut en mettant l'accent sur la fécondité de l'œuvre de Soloviev, en soulignant trois dimensions fondamentales de sa pensée qui restent des jalons essentiels pour notre monde contemporain: l'Omni-Unité, le christocentrisme, l'humanisme chrétien.

Son idée de l'Omni-unité est très féconde si on la limite par l'ontologie du monde; elle explique la décomposition de l'être en éléments autonomes dès qu'il se détache de Dieu. Sa christologie, placée au centre, est géniale et dynamique. Elle appelle les hommes à appliquer à leur existence la plénitude du divin et de l'humain telle qu'elle est donnée en Christ. Sa philosophie sociale est un authentique humanisme chrétien. Soloviev souffrait profondément de l'unité brisée, croyait à l'unité mystique au-delà de la phénoménologie ecclésiale et manifestait un sens aigu du destin commun de l'Orient et de l'Occident [6, 117].

Cette vocation de la rencontre entre l'Orient et l'Occident, à laquelle ont répondu Vladimir Soloviev comme Paul Evdokimov, résonne aujourd'hui encore, et justifie notre travail commun sur la réception française de la pensée russe.

References

1. Niqueux, M. Bibliographie en français sur Vladimir Soloviev (1853–1900) in Philosophie russe. Métaphysique, culture et religion, Cahiers de philosophie de l'Université de Caen. Presses universitaires de Caen, 2011, no. 48, pp. 204–209.
2. Fourcade, M. De Soloviev à Bulgakov: la réception catholique de l'orthodoxie russe en France in Emigration russe et culture spirituelle en Occident. *Contacts*, avril–juin 2012, no. 238, pp. 118–145.
3. Lossky, N. «Incidences en Occident (et en Russie) du renouveau théologique russe au XX^{ème} siècle», *Cahiers du monde russe et soviétique*, juillet–décembre 1988, vol. 29, no. 3–4, Le Christianisme russe entre millénarisme d'hier et soif spirituelle d'aujourd'hui, pp. 553–559.
4. Clément, O. *Orient-Occident. Deux passeurs, Vladimir Lossky, Paul Evdokimov*, Labor et Fides, 1985. 210 p.
5. Struve, N. *Soixante dix ans d'émigration russe. 1919–1989*, Paris: Fayard, 1996. 304 p.
6. Evdokimov, P. *Le Christ dans la pensée russe*, Paris: Cerf, 1970. 246 p.
7. Nivat, G. «Solov'ev européen», *Cahiers du monde russe* [en ligne], 42/1|2001, p. 175–184, mis en ligne le 16 janvier 2007, consulté le 4 septembre 2015. <http://monderusse.revues.org/3907>

РЕФЕРАТ

Философ и богослов Павел Евдокимов (1901–1970 гг.) продолжает традицию православной мысли в эмиграции, инициированную такими духовными величинами, какими являются отец Сергей Булгаков или Николай Бердяев. Главные труды он посвятил православной догматике и антропологии, а в шестидесятых годах он обращается к темам русской культуры. В 1969 году в Париже выходит его книга «Христос в русской мысли», написанная на основе цикла лекций, читаемых им в Институте экуменических наук при Парижском католическом институте. В этой книге небольшая, но яркая глава посвящается жизни, творчеству и наследию Владимира Соловьева. Обращается внимание на три главные темы, которые могут особенно интересовать французского читателя: христология и христоцентризм, всеединство, экуменизм. Таким образом, П. Евдокимов отмечает главное гносеологическое достижение Владимира Соловьева – объединение эмпирического, логического, интуитивного и мистического способов познания в единое целое. Такой философский принцип является синтезом западного рационалистического мышления и восточного созерцания. П. Евдокимов представляет В. Соловьева как пророка диалога между Западом и Востоком и пророка экуменизма. В этом же ключе рассматриваются и философские исследования русской эмиграции XX века.

Первая часть статьи посвящается краткому изложению жизни и творчества Павла Евдокимова. Он родился в Петербурге в дворянской семье, учился в кадетском корпусе, в 1918 году поступил в Духовную Академию в Киеве, но вскоре был мобилизован в Белую армию. В 1923 году он эмигрирует в Париж, где изучает православное богословие в только что открывшемся Свято-Сергиевском институте, где он встречается с Н. Бердяевым и С. Булгаковым. Во время Второй мировой войны он участвует в движении Сопротивления; после войны – участник организации, оказывающей помощь беженцам. С 1953 г. преподает в Свято-Сергиевском институте, а с 1967 г. – в только что появившемся Институте экуменических наук при Парижском католическом институте. Скончался П. Евдокимов в Париже в 1970 году. Его философский и богословский труд можно определить как некий синтез двух течений, которые преобладают в русской эмиграции, – религиозной философии и неопатристики. Главные труды П. Евдокимова: «Венчание. Таинство любви» (1944 г.), «Православие» (1959 г.), «Искусство иконы. Богословие красоты» (1967 г.). Он также пишет о русской культуре: «Гоголь и Достоевский» (1961 г.) и «Христос в русской культуре» (1969 г.), ставшей его последней книгой.

Во второй части статьи предлагается анализ книги П. Евдокимова «Христос в русской культуре», посвященной творчеству В. Соловьева. Он определяет его как философа и мистика; анализирует его экуменические надежды, обозначает главные темы, структурирующие творчество Соловьева, начиная с вопроса Воплощения и до учения о Богочеловечестве, которое является одновременно космологическим, антропологическим и гносеологическим. Учение о Богочеловечестве, и по мнению Соловьева и по мнению П. Евдокимова, объединяет западную традицию, делающую ставку на человека, и восточную тради-

цию, непосредственно обращенную к Божеству. По мнению П. Евдокимова, Владимир Соловьев является предшественником экуменизма XX века. Автор также подчеркивает связь между христологией и софиологией Соловьева. Наконец, П. Евдокимов затрагивает тему зла в творчестве Соловьева. Трагизм зла остро переживается Владимиром Соловьевым перед смертью, что сильно контрастирует с предыдущим оптимизмом, который напоминает французскому читателю настрой Тейяра де Шардена.

В заключение Евдокимов обращает внимание на актуальность философского наследия Владимира Соловьева, делая акцент на христианском гуманизме, на диалоге между западной и восточной традициями и на пророчестве истинного экуменизма.

ФИЛОСОФИЯ С.Л. ФРАНКА В СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

УДК 111(47)
ББК 873(2)61-07

МАГИСТЕРСКАЯ ДИССЕРТАЦИЯ С.Л. ФРАНКА И ЕЕ КРИТИКИ

А.А. ЕРМИЧЕВ

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

Предлагается содержательный анализ книги С.Л. Франка «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» (1915 г.), обсуждение которой в печати и диспут при ее защите в качестве магистерской диссертации в мае 1916 года стали незаурядным событием философской жизни России, что явилось адекватным ответом отечественной мысли на теоретические вызовы современной европейской философии. Утверждается, что главным содержанием книги является предложенное Франком научно-теоретическое обнаружение предмета знания в самом составе знания, а суждения мыслителя о понятии Всеединого и соответствующих конструкциях его структуры и взаимных отношениях с реальным конкретным бытием носят выводной, логически вторичный характер. Рассматривается реакция трех групп критиков магистерской диссертации С.Л. Франка – метафизиков (С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский), позитивистов (журнал «Русские Записки») и кантианцев (С.И. Гессен, И.И. Лапшин). Показано, что замыслу С.Л. Франка более соответствует критика гносеологистов – кантианцев и неокантианцев. В связи с попытками объяснения некоторыми из критиков (в данном случае, кантианец И.И. Лапшин и марксист-эмпириосимволист П.С. Юшкевич) очевидно нелогического генезиса метафизических учений через анализ культурно-исторических и, в частности, психологических условий генезиса метафизики указывается на логический приоритет работы Франка «Душа человека» по отношению к магистерской диссертации.

Ключевые слова: магистерская диссертация С.Л. Франка, гносеологизм, онтология, Всеединое, религиозная метафизика, интуитивизм, кризис культуры, культурно-историческая эпистемология.

SEMYON FRANK'S MASTER THESIS AND ITS CRITICS

A.A. ERMICHYOV

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

The article presents detailed analysis of the thesis «The Subject of Knowledge. On the foundations and limits of unrelated knowledge» by S.L. Frank's (1915). Its defense (in May 1916) and polemics and

dispute about it in press became an uncommon event in the Russian philosophical life. That turned out to be adequate answer of Russian thought to theoretical challenges of European philosophical reality of that era. The current paper postulates that the main idea of Frank's work was a scientific-theoretical finding of the subject of knowledge in the knowledge itself. Concept of absolute unity (Vseedinoe) and its relation to the real existence had only secondary and logically conclusive disposition in Frank's philosophy. The paper also gives analysis of three major critics of Frank's ideas made by metaphysical philosophers (S. N. Bulgakov, N. A. Berdyaev, N. O. Lossky), positivists (mainly journal «Russian Notes») and philosophers of Kantian tradition (S. I. Gessen, I. I. Lapshin). The paper postulates that most adequate was the reaction of Kantians and Neo-Kantians. Metaphysicians mainly disputed around Frank's conception of absolute unity. Positivists, on the contrary, considered the work as some kind of 'philosophical nonsense' and did not pay attention towards its theoretical challenges. In connection with attempts of explaining by some critics (in this case proponent of Kantian philosophy, Ivan Lapshin, as well as Marxist-empiriosymbolist P. S. Yushkevich) evidently unlogical genesis of metaphysical doctrines through analysis of historical-cultural and psychological conditions of metaphysics genesis it is pointed to logical priority of Frank's work «Human soul» in relation to his thesis.

Key words: Frank's master thesis, ontology, absolute unity, religious metaphysics, intuitivism, crisis of culture, cultural-historical epistemology.

I

Известность выдающегося мыслителя пришла к Семену Людвиговичу Франку в 1915–1916 годах. Сначала, в конце августа 1915 г., в «Записках историко-филологического факультета Петроградского университета» появилась его книга «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания». Затем, 15 мая 1916 г., в Университете состоялась триумфальная защита им магистерской диссертации по этой книге, и тогда же, в девятом номере «Русской мысли» П. Б. Струве напечатал его статью «Кризис современной философии», представлявшую собой вступительную речь С. Л. Франка на его защите. Благодаря журнальной публикации идеи Франка стали известны не только университетской профессуре, но и широкому кругу читателей.

В 1915–1916 гг. появилось несколько отзывов на «Предмет знания» – и в виде развернутых статей, и в виде кратких рецензий. Их было, по меньшей мере, восемь: рецензию и статью написали Н. О. Лосский и С. И. Гессен, доброжелательную рецензию дал Т. И. Райнов. В октябре 1916 г., с запозданием относительно состоявшихся событий, дал небольшую статью «Новая метафизика» музыкальный критик Б. Ф. Шлецер; резко критически на страницах журнала «Русские записки» (до сентября 1914 г. – «Русское богатство») высказался о работе С. Л. Франка безымянный рецензент. Тогда же выстрелила «артиллерия большого калибра» – со статьями выступили популярные вероисповедные метафизики С. Н. Булгаков и Н. А. Бердяев. Наконец, намного позднее, а именно, при социализме, в органе Петроградского Философского общества – журнале «Мысль» – появилась большая статья И. И. Лапшина «Мистический рационализм проф. С. Л. Франка»¹. И. И. Лапшин был его оппонентом на защите. Можно

¹ Лапшин И. И. Мистический рационализм проф. С. Л. Франка // Мысль. Журнал Петербургского Философского общества. 1922. № 3. С. 140–153.

предположить, что статья была написана ко времени магистерского диспута, но по каким-то причинам тогда не могла быть напечатана.

Оппоненты С.Л. Франка разделились на три группы. Первую составили откровенные метафизики С.Н. Булгаков и Н.А. Бердяев. К ним же примкнул Н.О. Лосский. Он всегда, еще со времени магистерской диссертации 1903 г., был скрытым метафизиком, вполне раскрывшись в качестве такового в книге «Обоснование интуитивизма», по которой защитил докторскую диссертацию – и не в Петербурге, у кантианцев, а у метафизиков в Московском университете. Другая группа – сторонники различных форм научной философии: безымянный автор из «Русских записок» позиционирует себя позитивистом; И.И. Лапшин – это, всем известно, кантианец; С.И. Гессен – ученик Г. Риккерта. Третья группа откликнувшихся – люди, хорошо образованные философски, но своей позиции не обозначавшие, – Т.И. Райнов и Б.Ф. Шлецер (первый из них тяготел к кантианству, а второй, по-видимому, симпатизировал метафизикам). По их мнению, книга С.Л. Франка очень показательна для современного состояния философии, но, высоко оценивая замысел автора, они сожалеют о том, что он не реализовался.

А замысел автора, по его собственному признанию, не был ни новым, ни оригинальным. Франк только по-своему выразил беспокойство, овладевшее современной философией. Она же, развиваясь в рамках трансцендентализма, вдруг затосковала по онтологии, стала понимать, что без изучения предмета знания невозможна сама теория знания – гносеология. Но не все так просто. Ведь изучение предмета знания возможно, если мы знаем, что такое знание, – змея кусает свой хвост...

Свою оригинальность Франк видел в другом – в чисто теоретическом, непредвзятом ходе научного исследования ему удалось обнаружить в самом содержании знания нечто, что не было знанием, но не было и предметом знания, а было чем-то таким, что само обосновывало существование и знания и предмета знания. А если это так, то, предлагая свою философию, Франк называет ее первой философией. Она-де «первее» и онтологии и гносеологии.

С.И. Гессен, сам будучи талантливым воспитанником европейского философского процесса, нашел, что книга С.Л. Франка обнаруживает одну из ведущих тенденций современного философского развития – движение к синтезу идеализма и реализма, имманентизма и трансцендентизма. В библиографической заметке в газете «Речь» от 18 января 1916 г., подписанной, как обычно, псевдонимом Sergius, С.И. Гессен сформулировал: «Не подлежит сомнению, что в книге своей Франк схватил центральную проблему философии. Синтез трансцендентных и имманентных теорий знания, слияние гносеологии и онтологии в высшем единстве “первой философии” есть настоящая и вполне назревшая задача современного философского момента. Ясная постановка этой проблемы – несомненная заслуга труда Франка» [1, с. 3].

Если это так, то и начальным и центральным звеном магистерской диссертации С.Л. Франка нужно считать анализ знания и сделанный на его основе вывод о бытии как Всеедином. Только вывод и не более. А вот суждения о природе Всеединого – как бы они не были интересны – будут суждениями не о главном, а о выводном, вторичном. Они даже могут почитаться ненужными, если путь к выводу будет логически и гносеологически несостоятелен.

И вот диспут по работе С.Л. Франка состоялся. О нем поведала петроградская газета «Речь» от 16 мая 1916 г. в неподписанной заметке с названием «Философский диспут». Приведем ее полный текст.

Философский диспут

«15 мая в университете состоялась защита диссертации С.Л. Франка «Предмет знания», представленный им на соискание ученой степени магистра философии. Имя диспутанта, известного своими литературными трудами и своей преподавательской деятельностью в высших учебных заведениях, а также широта и общность темы его сочинения привлекли на диспут многочисленную публику и придали ему характер большого университетского дня. В своей вступительной речи диспутант указал на общее философское значение разработанной им темы и на то место, которое результаты его исследования занимают в современном философском движении. Современная философия переживает, по мнению диспутанта, глубокий кризис. Выросшая из неокантианского движения, она все силы свои употребила на разработку проблемы знания, отказавшись от догматического стремления разрешать метафизические вопросы. Поэтому она, по существу своему, гносеологична; проблемы знания и его пределов вытеснили метафизические вопросы о сущности бытия, стоявшие в центре как докантовской метафизики, так и философии немецкого идеализма. Однако сосредоточение внимания философов на проблеме знания привело к неожиданным результатам. Борьба с психологизмом, под знаком которой стоит вся современная гносеология, привела к новому своеобразному онтологизму внутри самой теории знания. Разграничение гносеологии от психологии привело, в конце концов, к такой реформе самого понятия знания, которое необходимо требует как своего завершения, допущения абсолютного бытия, лежащего в основе самой противоположности знания и его предмета, субъекта и объекта. Гносеология постепенно превращается в логику чистого мышления, а эта последняя в логику бытия. Это онтологизирование теории знания представляет собой характернейшую черту современного философского движения: в системах Когена, Риккерта, Ремке, Гуссерля и других оно даже получает свое терминологическое выражение.

Таким образом, современный философский момент во многом напоминает эпоху зарождения немецкой идеалистической метафизики из кантовой критики; время Фихте, Шеллинга и Гегеля, эпоху в широком смысле идеал-реализма. Но, конечно, возрождение метафизики не может и не должно повторить ошибок немецкого идеализма, в панлогизме Гегеля получившего свое завершение. Не под знаком рационализма, а под знаком иррационализма и интуитивизма должно произойти разрешение современного философского кризиса и в этом смысле труд диспутанта примыкает, по мнению автора, к русской философской традиции, идущей от наших славянофилов, через Вл. Соловьева к Н.О. Лосскому.

Первый официальный оппонент проф. Введенский отметил положительные качества диссертации: изящество и глубину диалектики ее автора, а также выдающуюся его эрудицию. Выводы автора, однако, для оппонента, как пред-

ставителя критической философии, совершенно неприемлемы; они произвольны, как произвольна всякая метафизическая теория, так как в основе их лежат ничем не доказанные утверждения. Для доказательства этой своей мысли А.И. Введенский подверг анализу учение С.Л. Франка о психологическом и логическом подлежащем, определение подлежащего и сказуемого как основания и следствия, теорию суждения. Особенно неприемлемо также, по мнению оппонента, возрождение С.Л. Франком онтологического доказательства, в свое время окончательно уничтоженного Кантом.

Второй оппонент, проф. И.И. Лапшин, также указавши на большое значение диссертации, чрезвычайно смелой по замыслу и обильной интересными мыслями, упрекнул диспутанта в философском провинциализме: автор, несмотря на всю свою эрудицию, слишком сосредоточил все свое внимание на современной немецкой литературе и пренебрег английской и французской философией. Не может оппонент согласиться также с тем, пренебрежительным тоном по отношению к эмпиризму (напр., Маху и др.), который выказал С.Л. Франк в своей книге. В дальнейших своих возражениях И.И. Лапшин подробнее остановился на толковании законов мышления С.Л. Франком, на его теории умозаключения и реабилитации им онтологического аргумента. В общем, примыкая к А.И. Введенскому И.И. Лапшин видит в книге Франка предвзятую богословскую точку зрения, которая, последовательно проведенная, должна привести к тому же господству богословия над философией, которое характерно для средневековой схоластики.

Выступивший третьим оппонентом проф. Н.О. Лосский произнес большую, чрезвычайно содержательную речь, – скорее в защиту и дополнение, чем в опровержение мыслей диспутанта. Диспутант, по мнению Н.О. Лосского, схватил центральную проблему современной философии. Его книга завершает философское движение последних лет, характеризующиеся поразительным сближением самых различных философских течений, и тем самым выводит его на новую дорогу. Она дает то, чего до сих пор недоставало еще интуитивизму, этому одному для диспутанта и оппонента течению, именно настоящее, а не только пропедевтическое обоснование интуитивизма, воспринимая в себя при этом все ценные приобретения трансцендентальной философии последнего времени. Оппонент полагает, что книга Франка – одно из самых выдающихся произведений философской литературы за последние 30 лет и должна быть поставлена в ряд с трудами Шуппе, Когана, Риккерта, Гуссерля, Бергсона.

В качестве неофициального оппонента выступил П.Б. Струве, тоже, однако, не возражавший диспутанту, а приветствовавший его как бывшего товарища по научной работе. Первый труд Франка был посвящен политической экономике. П.Б. Струве желал бы, чтобы диспутант и впредь поработал в области социальной философии и тем доказал не только философскую, но и общенаучную плодотворность своих идей.

Диссертант был удостоен искомой степени»².

² [Без подписи]. Философский диспут // Речь. 1916. 16 мая.

Добавим к этому, что Ф. Буббайер, ссылаясь на воспоминания жены С.Л. Франка, рассказывает, что ученый совет хотел присвоить диссертанту еще и степень доктора, но «Введенский сказал, что Франк прекрасно может написать еще одну книгу, и тому пришлось удовольствоваться степенью магистра»³.

Скорее всего, у А.И. Введенского на этот счет были иные соображения. Он был противником метафизики в виде знания и потому только своему ученику и единомышленнику И.И. Лапшину позволил стать доктором после защиты последней магистерской диссертации «Законы мышления и формы познания». И.И. Лапшин, доказав, что логические законы не применимы к вещам в себе, «делал метафизику еще менее возможной, чем это было у Канта», теперь, после работы Лапшина, «у метафизики не остается ровно никакой опоры»⁴. А сегодня хотят предложить степень доктора метафизику...

II

Самые удивительные отзывы на книгу С.Л. Франка принадлежат С.Н. Булгакову и Н.А. Бердяеву. Эти два автора уже имеют репутацию закоренелых метафизиков. В 1916 г. С.Н. Булгаков готовит к печати «Свет Невечерний», в котором развернуто представлена софиология, а у Н.А. Бердяева вышел «Смысл творчества». Оба автора приветствуют книгу С.Л. Франка: она – «новый и серьезный удар философскому позитивизму в современной форме гносеологизма» (С.Н. Булгаков)⁵; в ней «чувствуется подлинное созерцание бесконечной, божественной жизни» (Н.А. Бердяев)⁶. Это не мешает им упрекнуть неоплота в недостатке метафизической ревности. С.Н. Булгаков говорит о «многословной вялости и какой-то прозаической тусклости» книги, об «отсутствии темперамента» в ней. Отмечая «недостаток остроты темперамента», и Н.А. Бердяев добавляет: «Нет резких противоположений и обострений, многое сглаживается и представляется слишком ясным».

Но дело не в этом. Существеннее в их отзывах на книгу то, что вместо анализа главного в ней, а именно, проделанного С.Л. Франком «научно-теоретического пути» от знания к предмету знания, они просто противопоставили метафизическим выводам автора свои соображения о том, какой должна была быть метафизика.

Рецензию, озаглавленную «Новый опыт преодоления гносеологизма», С.Н. Булгаков напечатал у П.А. Флоренского в январском – за 1916 г. – «Богословском вестнике». Он начинает с похвалы: «Борьба с гносеологизмом означа-

³ См.: Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. М., 2001. С. 113 [2].

⁴ См.: Протоколы заседаний Совета Императорского Санкт-Петербургского университета за 1913 год № 69. Петроград, 1915. С. 185 [3].

⁵ См.: Булгаков С.Н. Новый опыт преодоления гносеологизма (С.Л. Франк. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг, 1915) // Богословский вестник. 1916, январь. Паг. 2. С. 137 [4].

⁶ См.: Бердяев Н.А. Два типа мировоззрения (С.Л. Франк. Предмет знания) // Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Т. 3. Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 649 [5].

ет защиту высших духовных ценностей философии и религии», а книга и означает «новый и серьезный удар по философскому позитивизму в современной форме гносеологизма, замыкающего дух в сфере сознания»⁷.

Три четверти большой статьи С.Н. Булгакова – это краткое и очень внятное изложение диссертационного исследования. Он воспроизводит франковский логический и гносеологический анализ суждения, выходит вместе с автором на понятие трансцендентного предмета и, говоря о знании, непременно соотносит эти два представления (даже изобретая слово «членоотношение»), и наконец, находит, что оно «предполагает ту основу, в которой нет еще деления на два члена, но на почве которой необходимо должно возникнуть это деление»⁸. Этой основой является бытие; мы же – поскольку «мы есьмы сверхвременное единство» – воспринимаем его именно как бытие, а не как сознание. Вопрос, почему же «мы есьмы» таковы, тоже получил объяснение в рецензии. С.Н. Булгаков считает, что С.Л. Франк очень удачно поделил содержание сознания на «данное» и «имеющееся» как фон для данного, столь же удачно сделал вывод, что присутствие всего имеющегося в нашем сознании возможно только потому, что наше сознание, в принципе, есть вневременное: «Вневременность есть первичная, логически неустраняемая черта сознания – черта, вне которой невозможно было бы обладание имманентным, т.е. мигом настоящего»⁹.

На этом доброжелательность рецензента заканчивается. Когда С.Л. Франк, решая вопросы о соотношении Всеединого и конкретного бытия, растворяет последнее в первом, оправдываясь формулой Николая Кузанского о *coincidentia oppositorum*, то С.Н. Булгаков, у которого уже были свои представления об этих вопросах (они были изложены в сочинениях «Философия хозяйства» и еще более – «Свет Невечерний»), не удержался и упрекнул С.Л. Франка в рационализме; автор рецензируемой книги хотя и объявляет природу знания металогической, хотя и провозглашает примат жизни, все еще остается рационалистом. Даже *coincidentia oppositorum* представлена С.Л. Франком как демонстрация мощи человеческого разума. Но ссылка на эту формулу предлагает только видимость «теоретического разрешения теоретически неразрешимых вопросов». На самом деле вопрос о соотношении металогического Всеединого, Абсолюта или Бога (хотя, замечает рецензент, «нечего и говорить о том, что это “абсолютное бытие” так и остается неопределенное ОНО, не имеющее ни лика, ни индивидуальности» [4, с. 153]) и мира на путях имманентной непрерывности разума разрешить невозможно... Пробуя решить такие вопросы, разум впадает в антиномию... Автор не удержался и подсказал С.Л. Франку, что-де ему было бы неплохо почитать П.А. Флоренского... Наконец, у С.Н. Булгакова следует приговор: «Если “предмет знания” трансцендентен, действительно имеет “металогическую природу”, значит, он не познается, а открывается, и гносеология должна стать учением об откровении. И по какому праву гносеологическую область открове-

⁷ См.: Булгаков С.Н. Новый опыт преодоления гносеологизма. С. 137.

⁸ Там же. С. 141.

⁹ Там же. С. 139.

ния, понятого в широком смысле, Франк ограничивает только искусством? Где же религия и проблема религиозного догмата? Где мистика и проблема мистического образа?» [4, с. 152].

Таков С.Н. Булгаков. Логико-гносеологические упражнения С.Л. Франка он принимает, не смущаясь – ведь это еще разум в имманентной непрерывности своей, а потому, почему бы и не быть согласным с автором «Предмета знания». Но если речь идет о метафизике...

Еще более невнимателен к гносеологическим поискам С.Л. Франка другой его рецензент, Н.А. Бердяев, в статье «Два типа мирозерцания», напечатанной в журнале «Вопросы философии и психологии» осенью 1916 г. Складывается впечатление, что книга С.Л. Франка привлекла Бердяева возможностью высказать основной, динамический принцип собственной философии. Вопрос, как же С.Л. Франк, углубившись в состав знания, вдруг вынырнул на твердом берегу предмета знания, его совершенно не интересует. Он безо всякой проверки, безапелляционно утверждает, что автор «преодолеывает гносеологизм, в который философия уперлась, как в безвыходный тупик, и приходит к старой, онтологической мудрости Плотина и Николая Кузанского...» [5, с. 636]. Н.А. Бердяев спокойно соглашается с тем, что еще нужно доказать: «Прежде всего открылось Франку и разъяснено им, что сфера бытия данного сознания ограничена, сфера же бытия, имеющаяся у меня до всякого познания, бесконечна. То, что для знания есть еще трансцендентная задача, имеется у меня как бытие» [5, с. 636]. И это – все, что имеется в статье Н.А. Бердяева применительно к гносеологическому «плаванию» С.Л. Франка. А чего достиг С.Л. Франк в своем плавании, то Н.А. Бердяеву давным-давно известно, и потому он разрешает себе порассуждать о событиях в области трансцендентного: у него парменидовское или гераклитовское устройство? Как соотносятся в нем светлые и темные начала? Как в нем чувствует себя человек?

У третьего рецензента из числа метафизиков – Н.О. Лосского, как известно, был свой путь к такой философии. Свой «мистический эмпиризм» – а так поначалу он назвал теорию интуитивизма – Лосский старался построить совершенно беспредпосылочно, исходя из содержания сознания. А в ходе большой дискуссии, развернувшейся в связи с его мистическим эмпиризмом, он осознал острую необходимость дополнить свой интуитивизм метафизикой с тем, чтобы разрешить некоторые его трудности. Подогнав онтологию под гносеологию, он это сделал. Таким образом, к 1915–1916 гг., ко времени публикации сочинений «Мир как органическое целое» и «Материя в системе органического миропонимания», Н.О. Лосский становится еще и метафизиком, но не вероисповедным, в духе Булгакова и Бердяева, а научным.

Вообще-то, сетует Н.О. Лосский, теория интуитивизма разработана неудовлетворительно. Одни, продекларировав интуицию, уходят в решение религиозных вопросов (В.С. Соловьев и А.П. Флоренский); другие, как А. Бергсон, – в онтологию, третьи, например Н.О. Лосский (рецензент говорит о себе в третьем лице), после гносеологического анализа сознания переходят к проблемам логики, а до сих пор «понятие интуиции остается нерасследованным до его глубочайших корней». Чтобы найти эти корни, «нужно произвести исследование, дающее

не только теорию знания, но и теорию бытия... Эту именно работу и производит С.Л. Франк»¹⁰, который толкует интуицию не только как форму познания, но и как момент бытия. Если целью познания является бытие, то есть еще не данное в сознании, то гносеологическое исследование С.Л. Франка и показывает, и доказывает, что «все мировое бытие есть неразрывное единство», частью которого является и познающий субъект. Именно поэтому «до всякого сознания и независимо от него все “не данное” тем не менее “имеется” у нас не как знание, а как бытие; оно неизменно имеется у нас потому, что все мировое бытие есть неразрывное единство; оно есть всеединство, абсолютное бытие, предшествующее раздвоению на субъект и объект» [7, с. 6].

Н.О. Лосский без колебания ставит исследование С.Л. Франка на один уровень с работами Гуссерля, Когена, Наторпа, находя, что оно представляет собою «яркое обнаружение» современной тенденции европейской философии к онтологизму.

Как и другие метафизики, более интересуюсь не гносеологическими построениями Франка, а его онтологическими выводами, Н.О. Лосский тоже находит, что в толковании Всеединого, Абсолюта и его отношения к миру автор еще не определился. Для Н.О. Лосского, похоже, этих затруднений не существует. Для него Бог стоит над мировым всеединством. Напротив, С.Л. Франк чрезвычайно сближает Бога и мир, что, действительно, порождает большие затруднения для религиозного сознания, о чем, собственно, пространно поведали С.Н. Булгаков и Н.А. Бердяев. Впрочем, некоторые из гносеологических разысканий Франка (утверждение органического характера суждений и умозаключений, понимание определения как синтетического суждения) Н.О. Лосский находит очень удачным, но как раз потому, что такие разыскания «исходят из сферы живого бытия, из области божественной целостности».

III

Критические замечания оппонентов из второй группы более интересны потому, что они направлены на уяснение главного в сочинении «Предмет знания» – гносеологического выхода С.Л. Франка на метафизику.

Безымянный позитивист из «Русских заметок» указывает на генеалогию идей Франка от Плотина до Соловьева и поясняет, что «основной грех» этих философов (включая и Франка) «заключается в том, что они чисто словесные решения принимают за решения реальные», а употребляя многосмысловые слова «постоянно переходят от одного смысла к другому». Между тем, «когда говоришь, ты должен точно и ясно знать, о чем говоришь». Примеры ошибок Франка следуют незамедлительно: термин «потенциальное» используется автором книги то в значении «предварительного», то в значении «возможного». При пояснении «данного» и «имеющегося» «этот ревностный гонитель “психологиз-

¹⁰ См.: Лосский Н.О. С.Л. Франк. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915 // Вопросы философии и психологии. Кн. 132/13. С. 166 [6].

ма» [Франк] смешивает две точки зрения: психологическую и логическую, причем опять-таки вся сила довода основана на одном, а именно, на психологическом факте (“имеющееся” у Франка дано психологически; он достоверно ощущает, что любое мое знание существует на “фоне” чего-то “имеющегося”, но не “данного” в знании. – А.Е.), а все гносеологические и онтологические выводы исходят из другого, именно логического толкования» [6, с. 270].

«Много можно было бы сказать по этому поводу, – ворчит безымянный автор рецензии, – но мы ограничимся одним. Мы спросим, каким образом в книге, написанной при содействии “мертвого” и “одностороннего” дискурсивного мышления, Франк думает дать понятие о “бесконечно богатом” и “живом” интуитивном знании. Право, тот древний грек-философ, который ничего не говорил, а только тыкал пальцем, был последовательнее г-на Франка!» [6, с. 272].

Гораздо интереснее были критики из лагеря гносеологистов, против которых, собственно, и предпринял С.Л. Франк свой научно-исследовательский поход. Начать нужно с позиции С.И. Гессена. Первый его отзыв на книгу С.Л. Франка последовал через два месяца после ее выхода, в январе 1916 г. То была библиографическая заметка в газете «Речь», всегда внимательной к философской жизни в России. Затем последовала его очень большая статья (пятнадцать страниц убористого текста) в одном из лучших литературно-общественных журналов России – «Северные записки», где стали печататься осиротевшие авторы «Логоса». Статья «Новый опыт интуитивной философии» была напечатана в сдвоенном (за апрель–май) номере за 1916 г. и, быть может, была прочитана С.Л. Франком до защиты. С.И. Гессен хорошо знал С.Л. Франк по работе на кафедре философии Петроградского университета, но *Amicus Plato, sed magis amica est veritas*.

А истина высказана Гессеном в заключительном абзаце статьи: «Мы отнюдь не хотели умалить значения книги Франка. Франк вскрыл и с редкой ясностью поставил основную для современной философии проблему: найти синтез трансцендентализма и интуитивизма, чистой гносеологии и чистой онтологии» [9, с. 237]. Но синтез не был найден: «...вместо подлинного синтеза Франк удовлетворяется колебанием от одного к другому», «односторонне» тяготеет к интуитивизму и разделяет «основную ошибку» интуитивизма – он хочет «разрешить проблему Абсолютного, оставаясь в пределах одной только теоретической сферы»¹¹, что, естественно, невозможно не только для профессионального трансценденталиста, но и для любого здравомыслящего человека. Таким образом, по существу, Гессен отрицательно оценил основное содержание книги Франка, хотя, конечно, отмечал необходимую для его попытки ученость.

В своей статье С.И. Гессен последовательно отстаивает правоту трансцендентализма и преследует свою постоянную цель – развести метафизику и научную философию. Он указывает на ошибки С.Л. Франка, в том числе, на несоблюдение им правил интеллектуальной игры, что и повлекло за собой несостоятельность исполнения.

¹¹ См.: Гессен С.И. Новый опыт интуитивной философии (по поводу книги С.Л. Франка «Предмет знания») // Северные записки. 1916, апрель-май. С. 237 [9].

Неясна исходная исследовательская позиция Франка. С одной стороны, автор заявляет, что его книга есть «попытка разрешения основного гносеологического вопроса о природе и условиях возможности знания», то есть заявляет о себе как о гносеологе-критицисте. Но уже несколькими строчками ниже он сообщает, что у нас и в нас непосредственно и неотъемлемо присутствует абсолютное бытие. Почему, назвав себя трансценденталистом, он уже уверен, что существует абсолютное бытие (для знания – именно как объект) и аффицирует знание о себе? Это утверждение является прямым искажением трансцендентализма, который исключает металогическое бытие из познавательной сферы.

Далее Франк заявляет себя интуитивистом. Трансцендентализм тоже признает интуицию, но только как условие знания, и, в силу этого, не противопоставляя ее логическому, то есть отвлеченному знанию. Но что делает С.Л. Франк? Он настаивает на интуиции как особой, самостоятельной форме познания, затем ставит эту форму выше «отвлеченного» познания, а, наконец, в противоположность провозглашенному Всеединству говорит о двух родах бытия. Придав такой статус интуиции, С.Л. Франк включает Абсолют в сферу познаваемого, что дало С.И. Гессену основание обвинить С.Л. Франка в интеллектуализме.

Но и этого мало. С.Л. Франк, определив интуицию как самостоятельную форму познания, наконец начинает говорить об интуиции как о «знании – жизни», о «нравственном самоуглублении», о «художественном переживании», об «историческом постижении», совсем не как о форме познания.

С.И. Гессен абсолютно чужд тому строю мысли, которым руководствуется С.Л. Франк, сознательно встраивающий свою работу в религиозно-философскую традицию русской мысли. Но невозможно оспаривать, что противоречия Франка обнаружены рецензентом вполне убедительно.

Что касается статьи И.И. Лапшина «Мистический рационализм проф. С.Л. Франка», то она была опубликована в третьем номере журнала Петроградского Философского общества «Мысль» в 1922 г. В современной историографии С.Л. Франка ей не повезло. В постсоветском издании «Предмета знания» (Санкт-Петербург, 1995 г.) И.И. Евлампиев вообще вывел ее за пределы серьезного исследовательского внимания: дескать «... критика Лапшина свидетельствует скорее об априорном неприятии философской позиции Франка, чем о сколько-нибудь глубоком понимании ее принципов... В связи с этим возражения Лапшина, как и его статья в целом, не представляют существенного теоретического интереса» [7, с. 638]. Вот так! Работал-работал И.И. Лапшин над становлением философии как науки, а неизвестный ему потомок из родной *alma mater* заявляет – почти по Даниилу Хармсу: «Ты думаешь, что ты философ? Нет, ты не философ, а!» Нехорошо и другое. Замечательные современные исследовательницы П.П. Гайдено и Н.В. Мотрошилова совсем не упомянули об этой статье в своих исследованиях (а ведь у последней в работе о С.Л. Франке имеется даже специальный раздел «Отклики на “Предмет знания”»)¹².

¹² См.: Гайдено П.П. Владимир Соловьев и философия серебряного века. М., 2001; Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М., 2006.

Но статья И.И. Лапшина – совсем другая, нежели ее представил читателю И.И. Евлампиев. Да, И.И. Лапшин не принимает позицию С.Л. Франка, но это не помешало ему усмотреть в книге диссертанта огромное количество ошибок и недоразумений. Потому он так же, как и С.И. Гессен, оценил ее как выдающуюся неудачу: «Я нахожу основную идею книги проф. С.Л. Франка в корне ложной. Абсолют Франка – это “*chimaera bombinans invasio*”; и тем не менее считаю его произведение *весьма талантливой* работой, обнаруживающей глубокое *знание предмета*, хотя и не разрешающим загадки *предмета знания*» [11, с. 152].

Современный исследователь с удовлетворением пересказывает их, и, в частности, те, в которых повествуется, почему всякое знание является синтетическим (к примеру, в суждении «Это дерево есть береза»). Оно таково потому, что «дерево» здесь рассматривается «не просто как нечто *определенное*, а, скорее, как выделенная сторона, *связанная с чем-то неизвестным*. <...> ... синтетическому суждению *A есть B* предшествует в качестве его необходимого условия более изначальное, “тетическое” суждение, в котором зафиксирован произведенный познающим субъектом *анализ* реальности, с помощью которого из “океана” х был выделен “остров” А»¹³, то есть «береза».

Между тем И.И. Лапшин всего-навсего видит здесь неточное использование термина «знание». Знание, замечает он, бывает различным и не только выраженным в суждении, но и смутным и мимолетным, равно как смутным и устойчивым. При этом «в самых темных состояниях сознания имеется хотя бы различие и отождествление и, следовательно, имеются начатки мышления, познания и знания» [11, с. 142]. Этого С.Л. Франк не замечал.

Другую ошибку С.Л. Франка И.И. Лапшин видит в онтологизации знания – пусть даже оно будет смутным знанием. Следующая ниже цитата из Лапшина несколько громоздка, но ее следует привести: «Мои знания, – пишет он, – когда я о них не думаю (речь идет о том самом смутном, или, назовем его спящим, знании. – *A.E.*), сводятся к постоянной возможности воспроизведения комплексов упорядоченных нечувственных смыслов в виде системы суждений. Когда я замечаю, что эти комплексы суждений соответствуют действительности, ... у меня является склонность рассматривать подобный мир истин *как будто* он образует себе довлеющее всему человечеству данное царство идей...» [11, с. 143]. Вот, например, Гегель воспринимаемую человеком разумность бытия превратил в Мировой Разум, в трансцендентную реальность, С.Л. Франк сделал такой трансцендентальной реальностью *незнаемое* Всеединое, которое он *знает* всем своим существом, всей своей жизнью, будучи его, Всеединого, органическим элементом. Параллельно, но уже прибегая к отвлеченному рациональному познанию, С.Л. Франк познает вторичный от Всеединого продукт – реальный мир, заключенный в оковы пространства и времени.

Способ мышления автора «Предмета знания» И.И. Лапшин называет рационалистическим, пояснив, что в качестве источника дедукции выступает нечто алогичное, мистическое. И вот И.И. Лапшин шутит: «Допустим на минуту,

¹³ См.: Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 257 [12].

что философское открытие Франка есть доказанная, бесспорная истина. Тогда можно представить себе в будущем профессора, который, с т у ч а м е л о м п о д о с к е , будет доказывать студентам, что открывающийся его непосредственному чувству Абсолют есть логически необходимый момент всякого правильного рассуждения, что за неумение доказать бытие Абсолюта может быть поставлена такая же неудовлетворительная отметка, как и за неумение доказать какую-нибудь математическую теорему» [11, с. 140]. Общая оценка книги С.А. Франка И.И. Лапшиным не удивит нас. И.И. Лапшин находит ее ложным, но талантливым парадоксом, который может плодотворно стимулировать философскую мысль¹⁴. Мысль С.Л. Франка, по мнению строгого критика, «развивается в упадочной форме позднего барокко, завершая длинный период развития мысли, а не возглавляя ее новый период. Если бы Шпенглер знал книгу Франка, он, может быть, усмотрел бы в ней еще одну к о н в у л ь с и в н у ю попытку дряхлеющей философской мысли влить “новое вино в старые меха”» [11, с. 153].

IV

На защите магистерской диссертации С.Л. Франка присутствовал социал-демократ и философ-эмпириосимволист П.С. Юшкевич. В советское время он был более известен как один из адресатов беспощадной ленинской критики в работе «Материализм и эмпириокритицизм». Разносторонне талантливый марксист – философ, знаток математики, великолепный переводчик и публицист – П.С. Юшкевич уделял постоянное внимание вопросу о природе философии, имея в виду ее огромное значение в общественной и личной жизни. В 134 номере петроградской газеты «День» за 17 мая 1916 г. он рассказал читателям о состоявшейся защите С.Л. Франка. Заметка П.С. Юшкевича перед вами:

О философах и философии (На диспуте С.Л. Франка)

Странное, смешанное впечатление оставлял диспут на защите С.Л. Франка его магистерской диссертации, такое же, вероятно, как и все подобные философские споры. Оппоненты г. Франка не скупались в лестных для его работы выражениях: противники защищаемого им мировоззрения, профессора Введенский и Лапшин, называли его книгу интересной, талантливой, замечательной, его ближайший единомышленник, проф. Лосский, квалифицировал ее, как одно из самых выдающихся философских произведений последних десятилетий. Естественно, что факультету после таких отзывов только и оставалось сказать: *Dignus, dignus est intrare in nostro doctor corpore*. Но вот, например, как оригинально мотивировал свое *dignus* проф. Введенский в очень остроумно и изящно построенной речи: книга диспутанта обнаруживает значительную эрудицию; автор развил в ней большой диалектический талант; правда, книга чисто метафизического характера и поэтому обречена повиснуть в воздухе, однако ведь в

¹⁴ См.: Лапшин И.И. Указ. соч. С. 153.

Казани и Москве философские кафедры занимаются метафизиками; почему же петроградский университет должен быть лишен представителей этого философского направления? Тем более, что с умножением числа метафизиков и их произведений только ярче и нагляднее должны выступить их непримиримые разногласия и должен лишиться тезис о невозможности метафизики, как таковой. Я передаю ход мысли А. Введенского приблизительно, схематично, у самого оратора это выходило красочнее и сильнее. Но и С. Франк не остался в долгу у своего противника: если метафизики разногласят между собой, возразил он, то и излюбленная проф. Введенским гносеология не есть нечто неизблемое с единообразными, общеобязательными для всех взглядами; и здесь вечные раздоры и споры. Со своей стороны, проф. Лапшин, отмечая незаслуженное пренебрежение, обнаруженное магистрантом по отношению к эмпиризму, указывал, что эмпиризм – это направление, которому уже от роду более 2000 лет и которое никогда не сойдет с арены философской борьбы. И вообще, по его мнению, С. Франк не учел роли философских темпераментов, благодаря которой в философии никогда не будет достигнуто единство взглядов. Только проф. Лосскому представлялось, что уже брезжится заря какого-то грядущего философского синтеза и мира – но вряд ли, кажется мне, он серьезно думает, будто после многотысячелетнего разделения царству философии предстоит окончательное объединение.

Таким образом, получается любопытная картина: с одной стороны, самые солидные и серьезные разговоры о научности, наукообразности философских настроений, как это понятно в устах представителей *docte corporis*; с другой же серьезное и единодушное признание отсутствия основного признака научности: общеобязательности, однозначности философских выводов. Парадокс философии, этой наукообразной псевдонауки, никогда не выступает так ярко, как на подобных философских состязаниях. И это бессилие философии стать наукой тем ярче бросается в глаза, что в лице метафизиков она претендует быть наукой наук, наукой о подлинном бытии, об Абсолюте. Мнение, – как сказал бы греческий мыслитель, – выдающее себя за истинное, высшее знание – такова тысячелетняя иллюзия философии, иллюзия, которую ничто не может истребить, никакие разочарования, никакие метафизические крахи. Чуть ли не каждое поколение начинает сызнова, с нетронутым еще пылом и верой строит вавилонскую башню науки об Абсолютном. Башня растет, поднимается, вот-вот коснется небес – но тут наступает смешение языков, и от горделивой постройки остаются лишь обломки. А через некоторое время появляются новые, полные надежд, системостроители – и вся история начинается *da capo*.

В этом, несмущаемом никакими неудачами, упорстве и настойчивости человеческого духа есть что-то от организма, что-то от инстинкта. Только веления инстинкта бывают так принудительны, только инстинкт может создавать такие чудесные, вечно юные при всей своей древности, иллюзии и миражи. Инстинкт или превращенная форма его. Превращенный, сублимированный половой инстинкт заставляет ламанчского рыцаря в крестьянке Альдонсе видеть божественную Дульцинею. Такой же по существу иллюзорной Дульцинеей является и истина об Абсолютном метафизиков, в котором не охваченный метафи-

зическим Эросом наблюдатель увидит только простую Альдонсу субъективно-го «мнения» и темперамента¹⁵.

Излишне растолковывать читателю абсолютно ясный смысл выступления П.С. Юшкевича. Выступление и ответы С.Л. Франка и споры оппонентов позабавили его, уже убежденного в том, что притязания философии на истину и тем более на самую абсолютную истину о подлинном бытии совершенно несостоятельны. Он ссылается на А.И. Введенского, сказавшего, что «с умножением числа метафизиков только ярче и нагляднее должны выступить их непримиримые разногласия и ... подтвердиться тезис о невозможности метафизики как таковой», и на его противника С.Л. Франка, который видит «вечные раздоры и споры» у гносеологов, которые, казалось бы, могли достичь чего-то общеобязательного, и наконец, на историю философии: «Чуть ли не каждое поколение начинает сызнова, с нетронутым еще пылом и верой строит вавилонскую башню науки об Абсолютном. Башня растет, поднимается, вот-вот коснется небес – но тут наступает смешение языков, и от горделивой постройки остаются лишь обломки. А через некоторое время...».

Нельзя не признать, что приводимые в опубликованной в газете «День» заметке три высказывания совершенно разных лиц (А.И. Введенского, С.Л. Франка и П.С. Юшкевича) говорят о тупиковой ситуации, сложившейся в философии. Из нее нужно было как-то выходить. Тупиковой ситуацией можно было пренебречь, сославшись на противоречивый, но в целом поступательный характер философского развития; но существовал еще другой вариант – признать ситуацию как она есть и, по возможности, минимизировать ущерб, наносимый ею философии.

Первый вариант был назван Б.Ф. Шлецером. Оценивая демарш П.С. Юшкевича, он заявил: «Развитие человеческой мысли подчинено правильному ритму; за периодом критики и скептицизма следуют периоды конструктивные... Идеи великих метафизиков – Гераклита, Парменида, Платона, Аристотеля, Плотина и др. – полны силы и значения. Освещая их построения с высоты современного знания, мы ведем вперед волну, рожденную единой стихией вселенской философии» [13, с. 6].

Другой вариант был предложен свидетелем диспута – сторонником рационального мышления П.С. Юшкевичем. Его подход был предельно ясно выражен в статье «О сущности философии», опубликованной им полутора годами ранее магистерской защиты С.Л. Франка. Отмечая «неудержимый рост метафизических настроений» и в профессиональной среде, и в части образованного общества, П.С. Юшкевич задавался вопросом, не содержится ли в психике человека «какой-то спекулятивный фермент», действие которого время от времени нейтрализуется научным развитием, но полностью уничтожено быть не может, и почему он вновь и вновь «порождает эпохи метафизического брожения»¹⁶. На этот вопрос он отвечает положительно. Глубочайшие «корни» философии заложены не в ин-

¹⁵ Юшкевич П.С. О философах и философии (На диспуте С.Л. Франка) // День. Вторник, 17 мая 1916 г. 3134. С. 2.

¹⁶ См.: Юшкевич П.С. О сущности философии. К психологии философского мирозерцания // Русские записки. 1915, январь. Кн. 1. С. 25 [14].

теллекте, «а в нижних этажах душевной жизни, часто в глубине бессознательно-го»¹⁷. Из такого источника, такими корнями питается мировоззрение. Философия и есть опыт наукообразной систематизации мировоззрения, то есть осмысления самого факта сопоставления двух бесконечностей – душевно-духовного внутреннего мира личности и бытия, взятого в предельно широком смысле этого термина. В философии «лицом к лицу ... становятся “Я” и Вселенная»¹⁸, когда «Все» метафизики становится проекцией интимного Я: «И пока не иссякнет в человечестве этот внутренний источник интимности, не прекратится и процесс проецирования на экране “Вселенной” Я» [14, с. 25].

Слово «Вселенная» П.С. Юшкевич ставит в кавычки. Почему бы и нет? Философия всегда «начинается за наукой, у границ познанной наукой Вселенной, идеально продолжая ее»¹⁹.

Позиция позитивиста П. Юшкевича согласно перекликается с позицией позитивиста И.И. Лапшина. Он давно знал, что «всякая философская система есть не только совокупность известных отвлеченных мыслей, но отображает типично-индивидуальные черты человека, принадлежащего известной культурной среде и эпохе» [8, с. 152]. Оттого он настаивал на психологических истоках метафизического творчества. Показательно, что монографию «Законы мышления и формы познания», предложенную им в 1906 г. в качестве магистерской диссертации, он снабдил тремя приложениями – статьей 1898 г. «О возможности вечного мира в философии» (где доказывал, что искомого мира не будет до тех пор, пока на земле будут ходить метафизики), статьей 1900 г. «О трудности в мышлении» (где трудностью назвал такую рутину мыслительного процесса, когда логика исследователя подчинена его предпочтениям и следует за ними) и статьей 1905 г. «Мистическое познание и вселенское чувство» (где пояснялась психологическая природа философского восторга). Проходят годы. По капризу Г.Е. Зиновьева, политически индифферентный философ вынужден был покинуть родину. И там, за рубежом, в Праге, его не оставляет эта тема. В статье 1929 г. «“Бессознательное” в научном творчестве» он вспоминает о «Предмете знания»: «...профессор С.Л. Франк любезно сообщил мне, что исходным пунктом при зарождении главной идеи книги “Предмет знания” (1915 г.) было следующее переживание. Он долго пытался при выработке своего мировоззрения исходить из данных сознания и затем доходить до установки внешней реальности – от сознания к бытию. И вот, однажды, он увидел сон, в котором кто-то властным голосом крикнул ему: “Ты должен исходить из бытия”. Соответственно этой своеобразной форме философского самовнушения С.Л. Франк в своей книге и пытается вывести сознание из бытия, конечное из бесконечного, относительное из абсолютного»²⁰ [16, с. 55].

¹⁷ См.: Юшкевич П.С. О сущности философии. К психологии философского мирозерцания. С. 26.

¹⁸ Там же. С. 28.

¹⁹ См.: Юшкевич П.С. Мировоззрение и мировоззрения. Очерки и характеристики. СПб., 1912. С. 78 [15].

²⁰ Более красочно этот эпизод рассказан Виктором Франком. См.: Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 103–104.

Осмысливая этот эпизод, биографу С.Л. Франка легко сделать один важный вывод: хотя хронологически первой работой С.Л. Франка был обсуждаемый нами труд «Предмет знания» (1915 г.), но логически первой, пожалуй, следует считать его вторую по времени книгу «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию» (1917 г.). В этой книге, по-видимому написанной сразу же вслед «Предмету», сон С.Л. Франка развернут им в главы о структуре самого металоогического Абсолюта, который предстал перед читателями его магистерской диссертации. Теперь историографы Франка с удовольствием повествуют о преодолении им классической онтологии в пользу феноменологии и ищут сходства и различия с Хайдеггером. «В “Душе человека” появляется тенденция к выведению онтологической структуры абсолютного бытия из феноменологического анализа человеческой души... Основные феноменальные слои внутреннего, душевного бытия человека оказываются формами самореализации, самовыявления абсолютного бытия...», – констатирует современный исследователь [10, с. 22]²¹.

Однако нужно признать, что «Душа человека» – это не только логическое и еще не высказанное предуготовление к «Предмету знания», но еще и подтверждение в какой-то степени правоты И.И. Лапшина и П.С. Юшкевича. Кто знает? Если С.Л. Франк был так внушаем, то как бы он поступил, скажи ему голос во сне что-то иное?

Возможность использования *души человека* и мистиком Франком, и позитивистами Лапшиным и Юшкевичем была порождена временем, а именно, временем кризисного состояния культуры. Творческий потенциал традиций был, кажется, исчерпан. Европейский рационализм выдыхался, а новые параметры творчества еще только нарождались.

Позитивисты – оппоненты С.Л. Франка – верны традиции. Автор «Предмета знания» и «Души человека», напротив, уклоняется от нее. Видя это, И.И. Лапшин, будучи логиком, ставит металогику Франка на один уровень с неклассической логикой А.Н. Васильева; он же, будучи музыкальным критиком, сравнивает мистический рационализм Франка с дерзанием музыкантов-футуристов порвать с классической музыкальной системой. В событиях, состоявшихся в философии, логике и музыке (а можно было бы говорить о литературе, живописи, театре et sic...) он увидел стремление человеческого духа «к новым берегам».

Таким новым берегом стала душа человека. Эмпириосимволист-марксист П.С. Юшкевич по этому случаю пояснял: «Там, где личность резко обособляется от окружающей социальной среды и становится средоточием мира, там, где настроение отъединенности принимает характер психологического солипсизма, – там судьбы собственного “Я”; вобравшего в себя все бытие, должны целиком захватить человека» [17, с. 192]. Сложившаяся ситуация в европейской и русской философии, которая разрядилась обсуждением революционного сочине-

²¹ Очень содержательна публикация Н.С. Плотникова «С.Л. Франк о М. Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли» («Вопросы философии», № 9 за 1995 г.).

ния С.Л. Франка «Предмет знания», диктовала поиски новых методологий в эпистемологии, того, что позднее было названо культурно-исторической эпистемологией.

Еще в 1900 г. в социал-демократическом журнале «Жизнь» И.И. Лапшин публикует дерзкую статью «О психологическом изучении метафизических иллюзий» (по странному совпадению в этом же номере была помещена статья его ровесника Вл. Ильина по аграрному вопросу).

Итак, И.И. Лапшин писал: «В России, где с философской мысли еще так недавно “спали тяжкие оковы” и где интерес к философии принял столь значительные размеры, было бы желательно, наряду с предоставлением самой широкой свободы для развития всех возможных философских направлений, организовать систематическое изучение причин, порождающих метафизические иллюзии, с точки зрения критической философии, одновременно с теоретической разработкой этого направления... Нельзя оставлять без внимания ненормальности мысли, – надо бороться с ними, разумеется, путем знания, а не насилия. До последнего времени философия была физиологией ума, нужно, чтобы она стала также его патологией и терапией. В этом смысле можно будет сказать вместе с Цицероном – *Philosophia ets medicina mentis*» [18, с. 83].

Известно, что философ не удовлетворился обличением метафизической болезни современного мышления. Самую роковую склонность человека к подобным иллюзиям он стал рассматривать как форму творческой деятельности, продукты которой имеют подчас не только социально-культурное, но и эвристическое значение.

Список литературы

1. Гёссен С.И. (Sergius) С.Л. Франк. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. СПб., 1915 // Речь. 1916, 18 января. № 17. С. 5.
2. Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. М., 2001. 328 с.
3. Протоколы заседаний Совета Императорского Санкт-Петербургского университета за 1913 год № 69. Петроград, 1915. С. 230.
4. Булгаков С.Н. Новый опыт преодоления гносеологизма (С.Л. Франк. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг, 1915) // Богословский вестник. 1916, январь. Паг. 2. С. 136–154.
5. Бердяев Н.А. Два типа мировоззрения (С.Л. Франк. Предмет знания) // Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Т. 3. Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 635–649.
6. Лосский Н.О. С.Л. Франк. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915 // Вопросы философии и психологии. Кн. 132/13. С. 155–178.
7. Лосский Н.О. С.Л. Франк. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915 // Русская мысль. 1915. Кн. 12. С. 5–7.
8. [Без подписи]. С.Л. Франк. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг. 1915 // Русские записки. 1916. Кн. 6. С. 267–272.
9. Гёссен С.И. Новый опыт интуитивной философии (по поводу книги С.Л. Франка «Предмет знания») // Северные записки. 1916, апрель-май. С. 222–237.
10. Евлампиев И.И. Человек перед лицом абсолютного бытия. Мистический реализм Семена Франка // С.Л. Франк. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 5–34.
11. Лапшин И.И. Мистический рационализм проф. С.Л. Франка // Мысль. Журнал Петербургского Философского общества. 1922. Кн. 3. С. 140–153.

12. Гайдено П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. 472 с.
13. Шлецер Б.Ф. Новая метафизика (по поводу книги С. Франка «Предмет знания») // Биржевые ведомости. 1916, 28 октября. № 15889. С. 6.
14. Юшкевич П.С. О сущности философии. К психологии философского мирозерцания // Русские записки. 1915, январь. Кн. 1. С. 24–42.
15. Юшкевич П.С. Мирозерцание и мировоззрения. Очерки и характеристики. СПб., 1912. С. 194.
16. Лапшин И.И. «Бессознательное» в научном творчестве // Воля России. Прага, 1929. № 1. С. 40–57.
17. Юшкевич П.С. Новые веяния. СПб., 1911. С. 209.
18. Лапшин И.И. О психологическом изучении метафизических иллюзий // Жизнь. 1900. № 1. С. 72–83.

References

1. Gessen, S.I. (Sergius) S.L. Frank. Predmet znaniya. Ob osnovakh i predelakh otvlechnogo znaniya. SPb., 1915 [On the foundations and limits of unrelated knowledge], in *Rech'*, 1916, 18 yanvara, no. 17, p. 5.
2. Bubbayer, F. S.L. Frank: Zhizn' i tvorchestvo russkogo filosofa [Life and creative life of Russian philosopher], Moscow, 2001. 328 p.
3. Protokoly zasedaniy Soveta Imperatorskogo Sankt-Peterburgskogo universiteta za 1913 god № 69 [Transacts of meetings of Emperor St.Petersburg University Soviet in 1913 №69], Petrograd, 1915. 230 p.
4. Bulgakov, S.N. Novyy opyt preodoleniya gnoseologizma (S.L. Frank. Predmet znaniya. Ob osnovakh i predelakh otvlechnogo znaniya. Pg, 1915) [New experience in bearing gnoseologism (S.L. Frank. Subject of knowledge)], in *Bogoslovskiy vestnik*, 1916, yanvar', pag. 2, pp. 136–154.
5. Berdyaev, N.A. Dva tipa mirovozzreniya (S.L. Frank. Predmet znaniya) [Two types of ideologies (S.L. Frank. The subject of knowledge)], in Berdyaev, N.A. *Sobranie sochineniy. T. 3. Tipy religioznoy mysli v Rossii* [Collection of works. VI.3. Types of religious thoughts in Russia], Parizh, 1989, pp. 635–649.
6. Losskiy, N.O. S.L. Frank. Predmet znaniya. Ob osnovakh i predelakh otvlechnogo znaniya. Pg., 1915 [The Subject of Knowledge. On the foundations and limits of unre-lated knowledge], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1916, book 132/133, pp. 155–178.
7. Losskiy, N.O. S.L. Frank. Predmet znaniya. Ob osnovakh i predelakh otvlechnogo znaniya. Pg., 1915 [The Subject of Knowledge. On the foundations and limits of unrelated knowledge], in *Russkaya mysl'*, 1915, book 12, pp. 5–7.
8. S.L. Frank. Predmet znaniya. Ob osnovakh i predelakh otvlechnogo znaniya. Pg. 1915 [The Subject of Knowledge. On the foundations and limits of unrelated knowledge], in *Russkie zapiski*, 1916, book 6, pp. 267–272.
9. Gessen, S.I. Novyy opyt intuitivnoy filosofii (Po povodu knigi S.L. Franka «Predmet znaniya») [New experience of intuitive philosophy (on the book by S.L. Frank «The subject of knowledge»)], in *Severnye zapiski*, 1916, aprel'–may, pp. 222–237.
10. Evlampiev, I.I. Chelovek pered litsom absolyutnogo bytiya. Misticheskiy realizm Semena Franka [Human facing absolute being. Mystical realism of Semyon Frank], in *S.L. Frank. Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [S.L. Franc. The subject knowledge. The soul of man], Saint-Petersburg, 1995, pp. 5–34.
11. Lapshin, I.I. Misticheskiy ratsionalizm prof. S.L. Franka [Mystical realism of Prof. Frank], in *Mysl'. Zhurnal Peterburgskogo Filosofskogo obshchestva*, 1922, book 3, pp. 140–153.
12. Gaydenko, P.P. *Vladimir Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka* [Vladimir Solovyov and philosophy of the Silver Age], Moscow, 2001. 472 p.
13. Shletser, B.F. Novaya metafizika (Po povodu knigi S. Franka «Predmet znaniya») [New metaphysics], in *Birzhevye vedomosti*, 1916, 28 oktyabrya, no. 15889, 6 p.

14. Yushkevich, P.S. O sushchnosti filosofii. K psikhologii filosofskogo mirosozertsaniya [On the essence of philosophy. On the philosophical ideology psychology], in *Russkie zapiski*, 1915, yanvar', book 1, pp. 24–42.

15. Yushkevich, P.S. *Mirovozzrenie i mirovozzreniya. Ocherki i kharakteristiki* [Ideology and ideologies. Sketches and characteristics], Saint-Petersburg, 1912. 194 p.

16. Lapshin, I.I. «Bessoznatel'noe» v nauchnom tvorchestve [Irrationality in the scientific creative work], in *Volya Rossii* [Russia's will], Praga, 1929, no. 1, pp. 40–57.

17. Yushkevich, P.S. *Novye veyaniya* [New wafts], Saint-Petersburg, 1911. 209 p.

18. Lapshin, I.I. O psikhologicheskom izuchenii metafizicheskikh illyuziy [On psychological study of metaphysical illussions], in *Zhizn'*, 1900, no. 1, pp. 72–83.

УДК 13(47)(091)

ББК 873(2)61-07

**«МЫСЛИ В СТРАШНЫЕ ДНИ»: ДОПОЛНЕНИЯ.
ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ ФРАГМЕНТОВ
ИЗ ЗАПИСНЫХ КНИЖЕК С.Л. ФРАНКА¹**

Г.Е. АЛЯЕВ

Полтавский национальный технический университет имени Юрия Кондратюка,
Первомайский пр., д. 24, г. Полтава, 36011, Украина
E-mail: gealyaev@mail.ru

Предлагается четыре фрагмента из записных книжек С.Л. Франка 1941–1944 годов, прямо или косвенно связанных с опубликованным ранее философским дневником «Мысли в страшные дни». В предисловии и примечаниях даётся источниковедческий анализ текстов, устанавливается взаимосвязь их с другими текстами философа этих лет.

Ключевые слова: философия С.Л. Франка, философия творчества, философия языка, реальная политика, христианская социальная этика.

**«THOUGHTS IN THE DARK DAYS»: SUPPLEMENTS.
THE FOREWORD TO PUBLICATION OF FRAGMENTS
FROM SIMON FRANK'S NOTEBOOKS**

G.E. ALIAIEV

Poltava National Technical University Named after Yuri Kondratyuk
24, Pershotravnevy Ave., Poltava, 36011, Ukraine
E-mail: gealyaev@mail.ru

¹ Выражаю большую благодарность профессору Инне Голубович за сделанные ею и предоставленные фотокопии материалов фонда С. Франка Бахметьевского архива, в частности записных книжек философа. Выражаю признательность куратору Бахметьевского архива Татьяне Чеботарёвой за оказанное содействие. Выражаю большую благодарность моему коллеге Виктору Чернышову за помощь в расшифровке и перевод иноязычных отрывков рукописей С. Франка.

Four fragments of Simon Frank's notebooks are offered to reader's attention (1941–1944). They are all connected, directly or indirectly, to the 'Thoughts in the Dark Days' Diary that had been published before. The Foreword and the Notes focus on the analysis of sources, used in the Fragments, as well as connections of the fragments to other texts written by Simon Frank during the same period.

Key words: Simon Frank's philosophy, philosophy of creativity, philosophy of language, real politics, Christian social ethics.

В 2001 году в сборнике «Непрочитанное» впервые был опубликован текст С. Франка «Мысли в страшные дни», представляющий собой своеобразный философский дневник и одновременно – подготовительный материал к так и не состоявшейся работе «Философия творчества». Несмотря на незавершенный – зачастую тезисно-конспективный – характер текста, он имеет вполне самостоятельное значение, добавляя целый ряд ярких красок к палитре философских идей русского мыслителя в последнее десятилетие его жизни. Прежде всего, речь идёт о развитии теории творчества и его онтологических оснований в связи с осмыслением последних достижений естественных наук и в этом контексте – об уточнении основных религиозно-метафизических позиций системы абсолютного реализма, которую Франк обосновывал начиная со своей книги «Предмет знания». Тема творчества, конечно, не была для него новой – он развивал её в социальном контексте в книге «Духовные основы общества», а в религиозно-метафизическом – в «Непостижимом». Но в «Мыслях...» эта тема становится центральной и получает новые линии развития и акценты. Квантовая теория и принцип неопределённости, теория относительности и изучение явлений радиоизлучения, космологические идеи расширяющейся Вселенной и закон энтропии – эти и другие естественнонаучные концепции и гипотезы становятся объектом острого философского взгляда Франка.

Текст «Мыслей в страшные дни» в сборнике «Непрочитанное» печатался, согласно указанию составителей Ю. Сенокосова и А. Гапоненкова, по машинописи, хранящейся в Бахметьевском архиве Библиотеки Колумбийского университета в США². К сожалению, составители не дали каких-либо дополнительных археографических сведений о первоисточнике. Кроме того, в публикации встречается взятое в угловые скобки многоточие, что даёт основание предполагать наличие купюр в тексте, однако никаких пояснений по этому поводу тоже не сделано.

Между тем в фонде С. Франка в Бахметьевском архиве, в коробке № 15 (Box 15)³, обозначенной «Notebooks of Semen Frank», среди тетрадей и записных книжек философа находится не только машинопись, но и рукописный оригинал данного текста. При этом машинопись, очевидно, делалась как расшифровка рукописного текста уже после смерти Франка его наследниками, о чём свидетельствует почерк правки (не Семёна Людвиговича). Текст напечатан на печат-

² См.: Франк С.Л. Мысли в страшные дни // Франк С.Л. Неппрочитанное... Статьи, письма, воспоминания / сост. и предисл. А.А. Гапоненкова, Ю.П. Сенокосова. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 347 [1].

³ См.: Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York: S.L. Frank Papers, Box 15 [2].

ной машинке с русским шрифтом, поэтому иноязычные фразы, цитаты, слова, которых в «Мыслях...» немало, здесь вписаны чёрными чернилами (но не все!); этими же чернилами сделана правка опечаток и расшифровка некоторых слов, написанных в рукописи сокращённо.

Что касается самой рукописи, то основная её часть содержится в тетради, на обложке которой рукой Франка написано «*Lavandou 42–43*»⁴ (ещё одно слово практически стёрто), а кем-то из последующих каталогизаторов другими (красными) чернилами проставлен номер «16». На обратной стороне обложки сделана подпись «*S. Frank*», а с первой страницы начинается собственно текст (всего 30 листов небольшого формата), написанный Франком тёмными чернилами⁵.

Расшифровка рукописи позволяет говорить о том, что опубликованный в 2001 году текст «Мыслей в страшные дни» содержит, к сожалению, ряд неточностей, обусловленных частично тем, что публикаторы работали с не до конца выверенной машинописью, а частично – их собственными ошибками. Иногда эти неточности не имеют принципиального значения, иногда могут восприниматься как стилистическая правка, но в некоторых случаях действительно требуют исправления. Приведем пару примеров.

В записи, обозначенной «19 или 20. II. 1943», в опубликованном тексте находим такое странное предложение: «И (или его идея) могла бы возникнуть в нас?»⁶. Очевидно, что конструкция предложения нарушена. Между тем в рукописи это не отдельное предложение, а часть предыдущего, отделённая скобкой и содержащая текст, пропущенный в публикации (выделен курсивом): «*ибо высшее, о чем мы мечтаем, мы должны мыслить присушим абсолютному творческому началу – ибо иначе откуда оно* (или его идея) могли бы возникнуть в нас?».

Ещё пример: в записи от 17 июня 1943 г. в публикации (и в машинописи) читаем: «Лучший симптом ритмизма – колебание маятника вокруг вертикальной линии...»⁷. Слово «симптом» кажется здесь не совсем уместным. И действительно, в рукописи другое слово – «символ», которое позволяет воспринимать данный текст уже без всяких смысловых натяжек, а, наоборот, с более глубоким философским содержанием.

К сожалению, в опубликованном тексте отсутствует несколько иноязычных фраз Франка, которые, впрочем, не все были расшифрованы и составителями машинописной копии. Только один пример: в записи от 12 мая 1943 г. перечисление элементов «структуры бытия» Франк предваряет замечанием в скобках: «(в порядке *πρότερον πρός ὑμῖν*)»⁸, при этом в машинописи греческие слова

⁴ В местечке Ле-Лаванду на южном берегу Франции, поблизости от Тулона, Семён и Татьяна Франк жили с 1939 по 1943 год.

⁵ В этой тетради содержится текст до записи 24. XII. 1943 г. включительно; заключительная, меньшая часть находилась в другой тетради, обозначенной в машинописи номером «21», однако найти эту часть рукописи пока не удалось.

⁶ См.: Франк С.Л. Мысли в страшные дни. С. 354.

⁷ См.: Франк С.Л. Мысли в страшные дни. С. 375.

⁸ Буквально выражение «прежде к вам» – выражение из 2-го Послания ап. Павла к Коринфянам, 1:15; синодальный перевод стиха: «И в этой уверенности я намеревался прийти к вам ранее».

не были расшифрованы – оставлен пропуск, а в «Непрочитанном» всё выражение в скобках было опущено. Между тем здесь тоже можно увидеть не «красное словцо», а точный философский смысл. Мой коллега В. Чернышов предположил, что Франк применяет это выражение в значении феноменологичности, интенциональности структур бытия – бытие есть всегда чьё-то бытие и бытие для кого-то и чего-то, а потому «прежде к вам», а потом само-по-себе; т. е. бытие, прежде всего, есть данность субъекта (*Lebenswelt?*) и лишь потом объективируется в качестве онтологии – науки о бытии. Действительно, судя по следующему далее тексту, речь идёт о «порядке» постижения онтологической структуры бытия: в порядке «прежде к вам» сначала разбирается закон энтропии как закон непрерывного разложения, потом вводится «факт прогрессивной эволюции», потом делается вывод о «борьбе между творческим и разрушающим началом» и т. д. В результате как бы вырванное из контекста выражение приобретает феноменологический смысл благодаря тому, что слово «прежде» становится уже не конкретным соотносительным наречием, а неким абстрактным обозначением последовательности феноменологического усмотрения.

Итак, при всём уважении к работе, сделанной первыми публикаторами «Мыслей в страшные дни», есть основания говорить о необходимости новой, выверенной и исправленной публикации. Но, прежде чем это будет осуществлено в полном объёме, предлагаем вниманию читателей два фрагмента данной рукописи Франка (в основном, кстати, расшифрованных и в машинописи), которые по каким-то причинам не вошли в опубликованный текст. Вместе с ними мы сочли необходимым опубликовать ещё два фрагмента из записных книжек философа, близких к «Мыслям в страшные дни» содержательно и хронологически.

Первый публикуемый фрагмент находится в записной книжке, начатой в Лаванду 29 июля 1941 года и содержащей подготовительные материалы к книге «С нами Бог», которую Франк закончил в декабре этого же года. Данный маленький отрывок⁹ находится в самом конце тетради, после всех набросков к книге, а потому может быть датирован концом 1941 или самым началом 1942 года. Он интересен как одно из первых свидетельств рефлексии философа по поводу идей, которые получили развитие в «Мыслях в страшные дни» почти год спустя. Если книга «С нами Бог» посвящена, прежде всего, проблемам борьбы со злом в нравственной сфере и необходимости христианского возрождения мира, то теперь к ним добавляется проблема физической непрочности мира, выводящая философа в дальнейшем на идею онтологической первичности творческого начала.

Второй и третий фрагменты уже непосредственно являются частью рукописи «Мыслей...», в публикации 2001 года они как раз и обозначены знаком «<...>». Между тем они вовсе не являются повторением других текстов Франка. Так, в записи 16 апреля Франк развивает свою критику механического детерминизма, привлекая не только принцип неопределённости Гейзенберга, о котором не раз упоминается в «Мыслях...» (но только здесь – в цитатах из Эддингтона),

⁹ Возможно, он был больше – перед ним остаток вырванной страницы.

но и единственный в этом тексте математический пример со ссылкой на Бусси-неска. Важным для понимания общей концепции философа представляется принципиальное объединение им «физики» и «истории» – с точки зрения трактовки действующих в них законов не как механизмов механической предопределённости, а как реализации потенциальных возможностей через творчество «неопределимой индивидуальности».

В записи 14 мая речь тоже идёт о неприменимости к творчеству категорий механической причинности, но при этом Франк ищет подтверждающие примеры уже не в естественнонаучном, а в философско-лингвистическом тексте, приводя две цитаты из Анри Делакура. Здесь мы имеем довольно редкое, почти не фиксируемое в опубликованных текстах Франка, обращение его к *философии языка*. Между тем как раз в мае 1943 года в письме к П. Струве Франк развивает идею синтеза естественных и гуманитарных наук, в котором есть место и для теории языка, а в письме к Л. Бинсвангеру в 1948 г. пишет о своём замысле развить философию творчества в философию языка и о том, что за предыдущие 7 лет прочёл много работ по лингвистике (эти факты приводит Ф. Буббайер¹⁰). Действительно, в записных книжках Франка этих лет находим конспекты не только А. Делакура, но и О. Есперсена, Ф. де Соссюра, К. Фосслера, Я. ван Гиннекена, В.М. Урбана и других известных лингвистов того времени. А в данном фрагменте идеи французского философа языка развиваются Франком как раз в направлении синтеза естественных и гуманитарных наук – от взаимоотношения между мыслью и словом делается переход к осмыслению сущности времени (сквозная тема для «Мыслей...»¹¹), что, в свою очередь, становится основанием к пониманию творческого действия как целестремительного «предвосхищения».

Наконец, четвёртый фрагмент тематически и хронологически вроде бы выходит за рамки «Мыслей в страшные дни»¹². От последней записи «Мыслей...» его отделяет, правда, немного времени – менее полутора месяцев, но именно в это время происходят внешние события, заканчивающие лично для Франка «страшные дни»¹³. В другом ежедневнике под этим же числом – 16 октября – Франк отмечает: «Начал снова, после долгого перерыва, записывать религиозные мысли (в новую тетрадь)». Обозначение фрагмента цифрой «1» также указывает на начало какого-то нового замысла, отличного от преимущественно философско-научной (хотя и с религиозно-метафизическим контекстом) тематики «Мыслей...». Этот замысел прямо выводит в пространство социальной этики, развёрнутое в «Свете во тьме» – книге, написанной в 1941 году, но значитель-

¹⁰ См.: Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950: пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2001. С. 252 [3].

¹¹ Неоднократно в этой связи упоминается и Бергсон.

¹² Он находится в другой тетради, подписанной Sailles – название хутора, где Франки жили (фактически – прятались) с конца 1943 года. Судя по современной карте, это или Sailles le Bas (Сай ле Ба), или Sailles le Haut (Сай ле О) коммуны Saint-Pierre-d'Allevard, километрах в 50-ти на северо-восток от Гренобля.

¹³ 15 августа 1944 г. союзники высадились на Лазурном берегу, и через несколько дней юг Франции, в том числе и район Гренобля, был освобождён от немецкой оккупации.

но переработанной уже после войны. Данный текст, возможно, как раз указывает на начало такого переосмысления ранее написанного.

Ещё более данный текст тематически (идея «реальной политики» как политики, основанной на христианских заповедях), а местами и текстуально связан со статьёй Франка «Христианская совесть и политика». Английский текст (машинопись) этой статьи также хранится в Бахметьевском архиве и был впервые опубликован вместе с переводом Анны Резниченко в «Исследованиях по истории русской мысли» Модеста Колерова в 2002 году¹⁴. Публикаторы датировали текст 1948–1949 годами. Действительно, если во фрагменте 16 октября 1944 года читаем: «Никакие бомбы, никакие злодеяния не причиняют и тысячной доли того зла, которое творит ненависть», то в тексте статьи внесено важное историческое уточнение: «No bombs, not even atomic bombs...» [4, с. 577]; если в записи 16 октября речь идёт о ещё продолжающейся войне, то в статье – о войне, по крайней мере «технически» уже закончившейся. Впрочем, пафос франковского текста направлен как раз на то, чтобы преодолеть состояние войны не только формально, но и по сути, и поэтому одна из ключевых идей дневниковой записи – «эта ужасная война будет окончательно выиграна – только теми, кто наконец научится прощать», – повторяется в статье почти буквально, как будто война ещё не закончилась: «... in this war of hitherto unheard-of extent and cruelty, *the true victor will be he who first begins to forgive*» («в этой войне, до настоящего времени неслыханной по степени жестокости, *истинным победителем будет тот, кто первый начнет прощать*») [4, с. 578, 592]¹⁵.

Но именно этой максимой, как своеобразным самоэпиграфом, Франк начинает «Мысли в страшные дни» почти двумя годами ранее, в самый разгар жестокой бойни! В самих «Мыслях...» эта тема практически не получила продолжения, но философ возвращается к ней сразу, как только намечается победа «сил добра» над «силами зла», поскольку теперь становится актуальным напомнить «силам добра» о христианских заповедях не предаваться ненависти и мщению и не забывать о собственной ответственности за всё совершаемое в мире зло. И в этом смысле запись 16 октября 1944 г. и написанная на её основе статья¹⁶ принимают эстафету «Мыслей...», развивают эту заповедь – как бы экзистенциальную «заботу», которая незримо присутствует даже в самых отвлечённых и естественнонаучных рассуждениях об онтологии творчества.

Тексты Франка печатаются в новой орфографии; исключение сделано только для слова «*mir*», в котором старая графика имеет смысловое значение. Слова,

¹⁴ См.: Frank S. Christian Conscience and Politics = Христианская совесть и политика; [пер. А.Р.; предисл. переводчика] // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 гг. / под ред. М. Колерова. М.: Три квадрата, 2002. С. 564–598 [4].

¹⁵ В переводе Анны Резниченко пропущено одно слово: «неслыханной по степени размаха и жестокости».

¹⁶ Кстати, значительные смысловые и текстуальные параллели статьи «Christian Conscience and Politics» с записью 16 октября 1944 года позволяют уточнить датировку этой статьи – конечно, она уже подразумевает события в Хиросиме и Нагасаки, но вряд ли её следует отдавать ещё на 3–4 года – скорее, она была закончена уже в конце 1945.

написанные в рукописи сокращённо, расшифровываются с помощью угловых скобок; во избежание повторов не применяются угловые скобки для слова «который» и его вариаций – Франк всегда пишет их сокращённо, с использованием прямого титла: «к̄рый». Все подчёркивания Франка заменены на курсив.

Список литературы

1. Франк С.Л. Мысли в страшные дни // Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания / сост. и предисл. А.А. Гапоненкова, Ю.П. Сенокосова. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 347–392.
2. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York: S.L. Frank Papers, Box 15.
3. Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950: пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2001. 327 с.
4. Frank S. Christian Conscience and Politics = Христианская совесть и политика; [пер. А.Р.; предисл. переводчика] // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 гг. / под ред. М. Колерова. М.: Три квадрата, 2002. С. 564–598.

References

1. Frank, S.L. Mysli v strashnye dni [Thoughts in the Dark Days], in Frank, S.L. *Neprochitanoe... Stat'i, pis'ma, vospominaniya* [Unread... Articles, letters, recollections], Moscow: Moskovskaya shkola politicheskikh issledovaniy, 2012, pp. 347–392.
2. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York: S.L. Frank Papers, Box 15.
3. Bubbayer, F. S.L. *Frank. Zhizn' i tvorchestvo russkogo filosafo. 1877–1950* [Life and creative work of the Russian philosopher], Moscow: ROSSPEN, 2001. 327 p.
4. Frank, S. Christian Conscience and Politics = Khristianskaya sovest' i politika [Christian Conscience and Politics], in *Issledovaniya po istorii russkoy mysli: Ezhegodnik za 2001–2002 gg.* [Researches on history of the Russian thought], Moscow, Tri kvadrata, 2002, pp. 564–598.

ФРАНК С. <ФРАГМЕНТЫ ИЗ ЗАПИСНЫХ КНИЖЕК 1941–1944 гг.>***1. <Из записной книжки 1941 года. Запись без даты>¹**

Наряду с темой разложения мира более общая тема: непрочность мира. Разложение материи. (Наиболее тяжелые элементы сами собой распадаются, другие могут быть искусственно разложены). Мир держится не сам собою – он нуждается в особой сцепляющей, охраняющей его бытие силе.

Более того, материя есть не что иное, как сгусток энергии. Эволюция понятия «атома»; уже электрон должен быть чем-то сложным; ибо от него исходят вибрации. Он есть нечто среднее между частицей и волной («wavicle»²).

Твердые рамки пространства и времени сами начинают³ испаряться. Таинственность пути электрона; невообразимым в нашем пространстве. Мир скорее всего «сон Бога».

¹ Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S. L. Frank Papers, Box 15: Notebooks of Semen Frank. Тетрадь В-18, Подготовительная работа – мысли к книге «С нами Бог», начато в Lavandou 29.VII.1941.

² «Волна-частица», «волница» – обозначение явления корпускулярно-волнового дуализма («wave-particle duality»), предложенное Артуром Эддингтоном в его Гиффордовских лекциях 1927 года («The Nature of the Physical World», 1928). В следующем фрагменте Франк прямо ссылается на описание Эддингтоном поведения электрона.

³ В рукописи – «начинаются».

2. <Мысли в страшные дни. Запись 16 апреля 1943 г.>¹

16.IV.43. Об учении Heisenberg'a² и др<угих> о неопределенности движения мельчайших частиц или неопределенности мельчайших событий вообще. Еще в конце 19-го века франц<узский> математик Boussinesq³ критиковал детерминизм, ссылаясь на то, что некоторые дифференциальные уравнения допускают «удивительные интегралы», так что одинаково возможны два решения или две разных кривых, откуда следует возможность действия *не механического направляющего начала*, выбирающего между двумя возможностями. А Эддингтон⁴ говорит: «образ поведения отдельного электрона имеет большой простор неопределенности. Держать пари, что электрон сделает то или иное, в общем так же рискованно, как ставить на определенную лошадь». «Все будущие события, по господствующей теперь теории, более или менее неопределены и отличаются только мерой своей неопределенности. Во всей физике есть единообразная система законов второго ранга и непрерывный ряд ступеней от явлений, которые можно предвидеть с подавляющей достоверностью, кончая явлениями, которые совершенно неопределены» (цит. по Метерлинку, Avant le grand silence⁵, который сам цитирует по Dr. A. Tanagra (грек) «Destinée et Probabilité»⁶).

* Публикуется в авторской редакции

Если неопределенность здесь есть не только наше неведение, а выражение объективного состава, то соотношение здесь «статистическое»: из многих «случайных» событий складываются ряды событий, подчиненные общему закону. Вопрос только в том, могут ли индивидуальные <ые> случайные законы видоизменять и действие *общих* законов, или они им все же безусловно и неограниченно подчинены? Мыслимо ли, чтобы «прихоть» электронов изменила точно исчисляемый срок солнечного затмения, или нет? В первом случае индивидуальная неопределенность не имеет принципиального значения и означает только нечто, вроде ничтожных колебательных движений вокруг предопределенного общего пути; во втором – она имеет решающее значение. При оценке этих двух возможностей надо руководиться аналогией с историческими событиями, именно с ролью личности в общем ходе истории. Не подлежит сомнению, что отдельные гении и сумасшедшие, святые и преступники *существенно* влияют на общий ход истории (Алекс<андр> Македонский создал эллинизм, ср. Чингиз-хан, Фридр<их> Великий, Наполеон, Гитлер – Христос, Лютер и др.). Нет основания отвергать то же соотношение и в области физики. Законы, как *сверхвременные* общие соотношения, этим не отменяются, но конкретный ход событий определен личной волей, т. е. *не предопределен* – в физике, как и в истории. – Или, точнее (ср. мое «Непостижимое») все обусловлено – но не рационально-определимыми отдельными общими началами, – а лоном безформенной возможности, творческим зарождением из недр всеобъемлющего целого, воплощающегося в неопределимой индивидуальности.

¹ Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S. L. Frank Papers, Box 15: Notebooks of Semen Frank. Тетрадь 16, Lavandou 42–43, Мысли в страшные дни.

² Вернер Гейзенберг (Werner Karl Heisenberg, 1901–1976) – немецкий физик-теоретик, в 1927 году сформулировал «принцип неопределённости», ставший краеугольным камнем квантовой механики. Франк неоднократно упоминает этот принцип в «Мыслях...».

³ Жозеф Буссинеск (Joseph Valentin Boussinesq, 1842–1929) – французский математик и механик; вывел уравнения, описывающие уединённые волны в каналах («солитон») и движение грунтовых вод.

⁴ Артур Эддингтон (sir Arthur Stanley Eddington, 1882–1944) – английский астрофизик, работал над созданием «фундаментальной теории», предназначенной для объединения квантовой теории, теории относительности, космологии и гравитации.

⁵ Морис Метерлинк (Maurice Maeterlinck, 1862–1949) – бельгийский писатель, драматург и философ. «Avant le grand silence» («Перед великим молчанием») – философское эссе, изданное в 1934 г.

⁶ Очевидно, речь идёт о книге Ангелоса Танаграса (Angelos Tanagras) «Le destin et la chance: un agent nouveau influençant la vie humaine: la psychobolie humaine, appuyée sur 100 cas inédits vérifiés par la S.R.P. Hellénique», опубликованной по-французски в 1935 году.

3. <Мысли в страшные дни. Запись 14 мая 1943 г.>¹

14.V. Процесс *творчества* (и близкого к нему, в основе с ним совпадающего *воплощения, самовыражения*) имеет то своеобразие, что к нему *неприменима* категория (односторонней, прямолинейной) *причинной связи*. Напротив, тво-

римое входит само в состав творчества, соучаствует в нем, становится само средством, через которое совершается дальнейшее творчество. Все соотношение имеет характер, который с точки зрения дискурсивно-логич<еской> мысли представляется «порочным кругом». Оно действительно *циклично*, а не прямолинейно. Очень хорошо это выражает, напр., Delacroix² в отношении между мыслью и словом: «L'esprit pur, la formule pure, voilà les extrêmes. Ils ne sont eux-mêmes possibles que parce que *la pensée fait le langage en se faisant par le langage* (подч<еркнуто> мною): comme l'existence est nécessaire à la pensée et la pensée nécessaire à l'existence; ainsi tous les cercles vicieux que relève la philosophie» (подч<еркнуто> мною) (Le langage et la pensée, p. 415³). И еще: «La pensée déborde le langage et le langage s'organise au sein de la pensée. Les automatismes verbaux préexistent à l'usage de la pensée et ils se présentent au premier signe de la pensée, s'imposant à elle et la débordant. De cet écart, de cette lutte, entre la spontanéité, [avec son exigence du verbe, et l'automatisme]⁴ avec sa contrainte sur l'esprit, résulte toute la personnalité du langage et du style ... De cet écart résulte la puissance même de s'exprimer. Sans l'adaptation nouvelle à la situation, qui précède la formule et les mots et d'où elles jaillissent, le langage n'est qu'un réflexe...» (p. 414⁵). – Линия активности между мыслью и языком, как между всяким вообще усилием выражения и итогом выражения, между всяким творчеством и творимым, может быть наглядно представлена примерно в виде спирали. Обозначая внутреннее и внешнее (дух и тело, энергию и ее воплощение, буквами I (inter) и E (exter), получаем схему⁶.



Существенно сочетание *двух* моментов: 1) *общее* направление активности вполне определено – *изнутри наружу* 2) процесс совершается так, что на его пути происходит *взаимодействие* между производящим и производимым (в отличие от простой, схематически-прямолинейной причинной связи).

Но это предполагает *более сложную структуру временного соотношения*, чем простое соотношение между предыдущим и последующим. Прошлое и настоящее, или настоящее и будущее, *сразу* находятся в акте творчества; творчество не разделимо отчетливо на причину и действие (effect), творение и его итог; оно не сконцентрировано в *точке* времени, а скорее мыслимо только в некоей *площади* времени, в силу чего линия действия и имеет характер спирали. Аналогия: примерно так, как электрон мыслится пребывающим и движущимся «неопределенно где то» в группе или водовороте волн – как бы нигде точно и везде. – Здесь есть антиномия между дискурсивностью (последов<ательно>-прямолинейным) движением) мысли и реальностью. Опыт творческой интуиции это непосредственно подтверждает: так Моцарт говорил, что слышит *сразу* всю симфонию, и что в этом состоит блаженство (Schmaus⁷) музыкального творчества.

Так объясняется *сверхмеханическая* структура целестремительного, творческого действия. Выраженное одним словом, существо его состоит в *предвосхищении*. – В этой *неоднозначной предопределенности прошлым*, в этой способности⁸ *захватывать само творимое будущее* в состав динамической стихии,

из к-рой вытекает действие, состоит существо *свободы воли*. Примерно это имеет в виду Бергсон. Это имеет аналогию и несомненное внутреннее сродство с *принципом неопределенности* в механике квант (по теории Heisenberg'a): не то, чтобы мы были просто не в состоянии точно определить место и скорость электрона, фотона, эргона etc, а суть в том, что соответств<ующий> элемент пребывает не в определенном месте простр<анства> и времени, не проходит определенн<ый> путь, а есть сразу сверхпространственно и сверхвременно.

¹ Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S. L. Frank Papers, Box 15: Notebooks of Semen Frank. Тетрадь 16, Lavandou 42–43, Мысли в страшные дни.

² Анри Делакруа (Henri Delacroix, 1873–1937) – французский психолог и философ, ученик Анри Бергсона.

³ «*Le Langage et la Pensée*». Deuxième édition revue et corrigée. Paris, Alcan, 1930 (первое издание книги вышло в 1924 г.). В одной из тетрадей С. Франка, относящихся к 1938–1939 годам, есть краткий конспект этой книги с такой оценкой: «основательная и тонкая книга; обширная библиография». Перевод с франц. В. Чернышова: «Чистый ум и чистое представление – вот, (две крайние) противоположности. В отрыве друг от друга, само по себе их существование не возможно, поскольку *мысль творит язык, будучи сама творима языком* – точно так же, как наличие живого существа необходимо для мысли, а мысль – необходимый атрибут (полноценного) живого существа. Этот порочный круг и открывает философия».

⁴ Текст, взятый в квадратные скобки, пропущен в цитате у Франка; видимо, при переписывании его внимание отвлек повтор слова «авес» после запятой.

⁵ Приводим перевод цитаты с некоторыми добавлениями (взято в квадратные скобки) для большей ясности общего смысла (вышеприведённая цитата является продолжением данного текста): «[Здесь, как и везде, мы находим переход от мысли к языку и от языка к мысли.] Мысль полагает предел языку, и язык организуется в лоне мысли. Вербальный автоматизм предшествует мысли, предъявляя себя при первом же её знаке, налагаясь на неё и ограничивая её. Из этого разрыва, этой борьбы между спонтанностью, [с её потребностью в слове, и автоматизмом,] с теми ограничениями, которые он накладывает на ум, возникает вся личностность языка и стиля, [вся речевая индивидуальность, вся личностная изысканность]. Из этого разрыва возникает даже (и) сама способность самовыражения. Без постоянной адаптации к ситуации – которая предшествует представлению и словам, и из которой они возникают – язык не более чем рефлекс. [Из этого разрыва возникает также возможная эмансипация языка, его освобождение от мысли. Представление может высвободиться от ума и занимать его место]» (пер. с франц. В. Чернышова).

⁶ Приводим схему, нарисованную Франком в тетради между текстом.

⁷ нем. устар. – «пир», «пиршество».

⁸ в рукописи – «способностью».

4. <Из записной книжки 1944 года. Запись 16 октября>¹

I 16.X.44.

Два основных и безусловно неколебимых *признака* должны отличать личную и общественную – вообще нравственную – установку христианина от обычной моральной установки религиозно непросвещенного сознания:

1) *Ненависть* к врагам, злодеям, преступникам безусловно и при всех обстоятельствах, без малейшего исключения, *недопустима и исключена*. Наси-

лие – вплоть до убийства, где более мягкие меры насилия невозможны – может быть морально необходимым при защите блага других, для спасения ближних, – не переставая при этом испытываться, как *грех*, – грех, который мы в некоторых случаях морально вынуждены брать на себя – именно там, где пассивность и бездейственность перед лицом творимой неправды и зла был бы *еще большим грехом*. Отсюда прежде всего само собой ясно, что всякая ненужная жестокость (истязание, издевательство) исключается. Но, отсюда следует и большее, не всегда сознаваемое: 1) даже чисто нравственная идея *возмездия*, *кары* за совершенное зло становится для христианина в высшей степени проблематичной. Возмездие, как таковое, с христианской точки зрения оправдано в конце концов только, поскольку оно духовно благотворно для самого преступника, нужно для его исправления, духовного возрождения. Во всяких других случаях насилие, причиняющее страдания преступнику и злодею, должно пониматься *не как возмездие* (не судите, да не судимы будете!), а как мера ограждения жизни от зла. – Словом, должен быть решительно отвергнут элемент *мести*, входящий в обычное понятие возмездия. Или, что то же – начало нравственного *негодования* перед лицом зла должно быть радикально и отчетливо очищено от (психологически неизбежно в нем соучаствующего) чувства *ненависти*. Негодование на зло и обязанность энергично бороться против него должно сочетаться с ни на мгновение не забываемой, не потухающей *любовью* и *жалостью* к врагу, злодею, преступнику.

Прошло уже более 23 веков с того времени, когда великий учитель человечества Сократ первый сказал вечное мудрое слово: «Даже если все согласятся, что надо ненавидеть врагов и вредить им, *я один не соглашусь* (ἐγὼ οὐχ ὀμολογήσω)»². После этого Христос открыл людям Бога любви и заповедал любить злодеев и ненавидящих³. Но и христианское человечество в решающие минуты всегда забывает об этом, и начинает не только испытывать, но и проповедовать т. наз. «*святую ненависть*» (к врагам и злодеям), которая тотчас же превращается в ненависть сатанинскую – в садизм. Старый мудрый Сократ – первый христианин до Христа – остается все же вечно прав, и надо иметь ясность мысли и мужество воли против всех и против всякой кажущейся очевидности повторить его: «Я один никогда не соглашусь!»

Никакие бомбы, никакие злодейства не причиняют и тысячной доли того зла, которое творит ненависть. Ибо злое действие губит телесную жизнь, и вред⁴, им причиняемый, со временем изживается, забывается и исправляется. Ненависть же, перескакивая из души в душу, отравляет души многих поколений и изнутри губит и разлагает самый духовный источник жизни.

Царство зла, разрушения, несчастий будет подлинно преодолено – можно сказать: эта ужасная война будет окончательно выиграна – только теми, кто наконец *научится прощать*. Вне этого мира нет спасения!

2) Второе, менее известное и соблюдаемое начало христианской совести (тесно связанное с первым) есть начало *личной ответственности каждого* за все зло, творимое в мире. Кажется, впервые в христианском мире Достоевский отчетливо выразил мысль, что христианин, при встрече с любым злом, должен сознавать *себя самого* виновным в нем, или ответственным за него, и что если

бы такая установка могла стать всеобщей, мир тем самым был бы спасен и преобразен в рай⁵. Как ни парадоксально звучит эта формулировка, она выражает простую и по существу совершенно бесспорную христианскую мысль – просто потому, что выражает установку моральной солидарности и любви. Это легко проверить по случаям, где – даже вне христианского сознания – действует подлинная любовь. Мать, наталкиваясь на зло, чинимое ее сыном или укоренившееся в его душе, заинтересована не осуждением этого зла, и тем менее – наказанием злодея; она огорчена и, желая устранить зло, прежде всего обращается на себя саму; она спрашивает: чем я виновата, что я упустила или неправильно совершила при его воспитании или в обращении с ним, чтобы дать укрепиться злу в его душе или чтобы не удержать его от злого дела? И даже в тех (весьма редких) случаях, где она по чистой совести сможет сказать себе, что она ничего не упустила и не виновна, она не перестает чувствовать себя *ответственной* за это чужое зло; она будет озабочена вопросом, что она должна делать, чтобы устранить зло и перевоспитать своего злого или преступного сына. Ясно, что только это есть правильная установка для всех людей при встрече со всяким злом в мире. Христиане исповедуют, в качестве основного догмата своей религии, веру, что Христос принес себя в добровольную искупительную жертву за грехи мира. Но большинство исповедуют эту веру, как таинственное догматическое учение, смысл которого остается непонятным. Каким образом жертва собою, которую приносит праведник, невинный, может «искупить» грехи других людей? Кажется бы, каждый отвечает за самого себя, и виновный, а не невинный, может искупить свой грех несением кары за него. Понимание смысла и возможности искупления мира Христом требует, очевидно, в качестве предварительного своего условия, допущения ответственности одного (невинного) за грехи другого, виновного. Праведный, всеблагий Бог не удовлетворяется осуждением или наказанием грешным; он «берет на себя их грехи»; из чувства любви к людям, он сознает необходимость исправить, «спасти» мир; он этим обнаруживает, что считает себя ответственным за грехи людей. Что бы еще ни значило «искупление мира крестной жертвой Христа», оно во всяком случае предполагает это чувство как бы моральной солидарности Бога с грешным миром. Ясно, что именно это чувство должно руководить христианским отношением к злу, творимому другими. Простое отвержение этого зла, его осуждение, моральное неодобрение, при всей его необходимости и законности, не есть *положительное, плодотворное* отношение к нему. Плодотворна в мире только любовь. А любовь спрашивает: что я должен и могу сделать, чтобы устранить или исправить существующее зло? При наличии основоположного христианского самосознания собственной греховности, собственного несовершенства этот вопрос необходимо принимает характер моральной самопроверки: в чем тут *моя вина*? в силу какого греха – действия или упущения – я повинен в реальности зла, чинимого другими? Установка любви, заботы о другом, есть, следовательно, необходимо установка *коллективной моральной ответственности* всего человечества за зло, творимое даже только отдельными его членами, а это значит: *моей личной ответственности* за чужое зло. При встрече со всяким злом мы должны прежде всего спрашивать себя: как это могло совершиться? Как я мог – или

мы могли – допустить, что нечто подобное совершилось? И что *мне* или *нам* нужно теперь делать, чтобы исправить эту нашу вину или ее последствия?

Такую установку не трудно, по крайней мере, в принципе, понять и признать в области личных отношений. В личных отношениях к людям, при наличии некоторой моральной добросовестности, не трудно – в случаях, когда человек питает ко мне дурные чувства или причиняет мне зло, спросить себя: чем я его обидел? Или: в каком недоразумении или упущении я повинен, которое побудило его не любить меня или вредить мне? Но то же самое имеет силу и в общественных отношениях – между классами, нациями и т. п. Чтобы взять ближайший, самый актуальный пример: если немецкий народ впал в сатанинское наваждение национал-социализма, то бесполезно, морально непродуктивно ограничиваться его осуждением или мыслью об его «наказании»; даже забота о предупреждении на будущее его злодеяний сама по себе недостаточна; ибо, не зная причин и источников этого наваждения, нельзя достаточно основательно его устранить. А при обсуждении этих причин первый вопрос будет, при добросовестной, т. е. истинно христианской установке: как мог немецкий народ – который по своему существу не хуже всякого иного народа, в том числе моего собственного, т. е. нас – впасть в такое наваждение? В чем тут повинны – действиями или упущениями – мы сами? И что мы должны теперь делать, чтобы исправить эту *нашу* вину? Только при такой установке возможно подлинно успешное и плодотворное устранение чужого зла и исправление мира.

Христианский моральный идеал в своей абсолютности и предельной чистоте, конечно, сполна неосуществим в несовершенном человечестве. Но эта безспорная истина не должна нас соблазнять, как это слишком часто бывает, к дешевому оправданию нашей слабости и греховности. Мы должны сознавать и другую сторону дела: именно что христианский идеал составляет постоянное *руководящее начало* нашей жизни и деятельности и что – в качестве такового – он совпадает с здравым моральным смыслом; можно сказать: с требованиями подлинной «реальной политики». Чтобы остаться при том же примере: реальный политик Черчилль⁶ открыто признал, что войны легко можно было бы избежать, если бы англичане вовремя преодолели свое легкомыслие и были бы более внимательны к нараставшей в мире угрозе войны⁷. К этому надо было бы еще прибавить, что если бы нации-победители прошлой войны не натворили бы версальским договором демагогических глупостей и не ввергли бы мир в экономический хаос, и если бы они во время поддержки действительной помощью слабую, нарождавшуюся в Германии и непопулярную там демократию, они предупредили бы само возникновение безумия национал-социализма. Позади греха немецких зверств, немецкого безумия всемирного владычества, садизма, расовой ненависти, безчеловечного деспотизма открывается, как их *совиновник*, грех английского, французского, американского легкомыслия, национального эгоизма и изоляционизма, уступчивости демагогическим страстям и т. п.⁸ Таким образом, в чудовищных зверствах, совершенных в мире немцами, виновны не одни немцы, а вся Европа и весь мир. Только это сознание может быть основой реальной политики на будущее.

Так, христианские начала *любви* и *моральной солидарности* суть не только великие идеалы, но и единственная основа разумной, подлинно реальной по-

литики. Словом, они суть единственное условие реального излечения человечества от страшной духовной болезни, его охватившей – единственное условие возрождения здоровой и разумной жизни.

¹ Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S. L. Frank Papers, Box 15: Notebooks of Semen Frank. Тетрадь 23, 1944 г. в Sailles под Grenobl'ем.

² Это скорее не прямая цитата, а некая аллюзия. Ранее Франк приводил эти же слова Сократа в книге «С нами Бог», но там речь шла не об отказе от ненависти к врагам, а о праве верующего на собственное мнение: «Всегда остается в принципе возможным положение, когда мы обязаны повторить слова Сократа, исполненные сознания личной ответственности: “даже если все согласятся, я один не соглашусь”» [Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 284]. Ближе всего у Платона, как представляется, фрагмент из «Пира» (174d): «ἐγὼ μὲν οὐχ ὁμολογήσω» – тут именно не часто встречающееся будущее время (Fut. I act.) от глагола «ὁμολογέω», а не настоящее (Praes. ind. act.) (указано В. Чернышовым). Однако здесь вовсе иной контекст, да и по тексту принадлежат слова не Сократу, а Аристодему – речь идёт о приглашении на пир: «Ведь я же не признаю, что явился незванным...». Более близко по смыслу, хотя и не совпадает по тексту, место из «Горгия» (472b): «ἀλλ' ἐγὼ σοι εἶς ὢν οὐχ ὁμολογῶ οὐ γάρ με σὺ ἀναγκάζεις, ἀλλὰ ψευδομάρτυρας πολλοὺς κατ' ἐμοῦ παρασχόμενος επιχειρεῖς ἐκβάλλειν με ἐκ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ἀληθοῦς» («Но я хоть и в одиночестве, а с тобою не соглашусь, потому что доводы твои несколько меня не убеждают, а просто, выставив против меня толпу лжесвидетелей, ты стараешься вытеснить меня из моих владений – из истины»). Ещё более близкий смысл можно найти в «Государстве», но там не встречается такое выражение.

³ Поскольку Сократ у Франка соотнесён с Христом, стоит вспомнить место из 7-й главы Евангелия от Матфея, где речь идёт о противостоянии изгоняющим бесов Его именем – т. е., фактически, о несогласии Христа с этой «святой ненавистью», – и здесь мы встречаем форму ὁμολογήσω, хотя и не всё приводимое Франком выражение: «καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς ὅτι οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν» («И тогда объявлю им: «Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие»», Мф. 7:23).

⁴ зачёркнуто – «ущерб».

⁵ Можно привести здесь слова из поучений старца Зосимы в «Братях Карамазовых»: «Ибо знайте, милые, что каждый единый из нас виновен за всех и все на земле несомненно, не только по общей мировой вине, а единолично каждый за всех людей и за всякого человека на сей земле. Сие сознание есть венец пути иноческого, да и всякого на земле человека» [Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. в 30-ти т. Т. 14. Л.: Наука, 1976. С. 149]. Эту же мысль Достоевского Франк уже выделял ранее, в одной из своих статей о великом писателе, опубликованной в 1931 г. по-немецки: «Он ... стремится расширить и углубить сознание вины вплоть до парадоксальности; это сознание вины, руководимое истинной, безграничной христианской любовью, должно, по его мнению, принуждать каждого человека чувствовать себя ответственным за все зло мира» [Франк С.Л. Достоевский – самый русский изо всех русских. К 50-летию со дня смерти поэта: человек и творчество / Пер. с нем. О. Назаровой // Соловьёвские исследования. 2013. Вып. 3 (39). С. 147]. В другой (тоже немецкоязычной) статье, связанной с опубликованием подготовительных материалов к «Братьям Карамазовым», Франк писал об источниках христианского сознания Достоевского – в частности, о поучениях св. Тихона Задонского, – и отмечал, что религиозная истина для Достоевского заключается «в опыте упорного, полного любви, преодолевающего все несовершенства утверждения мира в его внутренней укорененности в Боге. “Ключи от рая у нас, только от нас зависит сделать мир раем” – гласит запись Достоевского» [Франк С.Л. Из духовной мастерской Достоевского / Пер. с нем. В.П. Курапиной // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 351].

⁶ В рукописи – «Черчиль».

⁷ В известной речи на совместном заседании бельгийского парламента 16 ноября 1945 года (а позднее – в предисловии к своим воспоминаниям) У. Черчилль приводил свой разговор с Ф. Рузвельтом, в котором называл только что закончившуюся войну «Ненужная война» («The Unnecessary War»), а также говорил об ответственности – правда, больше США, Лиги Наций и «союзников» вообще, а не конкретно англичан, – за попустительство агрессору. Данный текст Франка написан, однако, годом раньше – возможно, он имел в виду ещё довоенные высказывания Черчилля с критикой английской политики в связи с Мюнхенским сговором, а возможно какое-то другое, нами пока не установленное выступление английского премьера в годы войны.

⁸ Это предложение написано с левой стороны и стрелкой показано, куда оно вставляется.

УДК 11
ББК 87.12

АНТИНОМИСТИЧЕСКИЙ МОНОДУАЛИЗМ С.Л. ФРАНКА И ТРАДИЦИОНАЛИСТСКАЯ ДОКТРИНА «НЕДВОЙСТВЕННОСТИ»

И.В. ДЁМИН

Самарский государственный аэрокосмический университет
имени академика С.П. Королева (национальный исследовательский университет),
ул. Московское шоссе, д. 34, г. Самара, 443086, Российская Федерация
E-mail: ilyadem83@yandex.ru

*Проводятся параллели между «антиномистическим монодуализмом» С.Л. Франка и учением Р. Генона о «недвойственности» (фр. *non-dualisme*). С использованием сравнительного (компаративного) метода исследования «антиномистический монодуализм» и учение о недвойственности рассматриваются в качестве специфических философских методологий, позволяющих разрешать традиционные философские вопросы. Особое внимание уделяется логической процедуре отрицания, её роли в процессе построения метафизических концепций Франка и Генона. Выявлены сходства в характере философских построений Франка и Генона, связанные с утверждением необходимости преодоления системного характера философии, а также недостаточности и односторонности принципов монизма и дуализма. Обозначены способы преодоления дилеммы монизма и дуализма в метафизическом реализме Франка (принцип антиномистического монодуализма) и в метафизике Генона (учение о недвойственности). Выявлены различия в трактовке апофатического метода философского познания у Франка и Генона. Показано, что Генон в своей трактовке универсальных метафизических принципов придерживается традиции негативной (апофатической) теологии, согласно которой чем более универсальным является принцип, тем менее он определен в понятиях, тогда как Франк даёт иную трактовку апофатического метода. Согласно Франку, непостижимое как таковое не может быть схвачено ни в положительных, ни в отрицательных по форме суждениях. Установлено, что адекватная логическая форма постижения реальности как всеединства в философии Франка предполагает единство утвердительного и отрицательного суждений. Сделан вывод о том, что*

философская концепция Франка имеет более сложный и парадоксальный характер, нежели традиционалистская метафизика Р. Генона. Показано, что Франк идёт дальше в прояснении природы метафизического знания, чем Генон: если Генон ограничивается констатацией того, что постижение подлинной метафизики принципиально ограничено возможностями индивидуального сознания и языком формальной логики, то Франк вырабатывает логическую форму описания и уяснения непостижимой природы абсолютно.

Ключевые слова: антиномистический монодуализм Франка, метафизика Генона, доктрина недвойственности, монизм, дуализм, отрицание, апофатический метод, непостижимое, всеединство, метафизика всеединства, традиционализм.

S.L. FRANK'S ANTINOMIC MONODUALISM AND TRADITIONALIST DOCTRINE OF NON-DUALITY

I.V. DEMIN

Samara State Aerospace University,
34, Moskovskoe shosse str., Samara region, Samara, 443086, Russian Federation
E-mail: ilyadem83@yandex.ru

The article draws the parallels between S. L. Frank's «antinomic monodualism», and R. Guenon's teaching of «non-duality» (fr. non-dualisme). Comparative research method is used. «Antinomic monopolism» and the doctrine of non-duality are considered as specific philosophical methodologies that allow answer traditional philosophical questions. The special attention is paid to the logical procedure of negation, its role in the process of building metaphysical concepts of Frank and Guenon. The similarities in the nature of philosophical constructions of Frank and Guenon are identified. There is a necessity in both concepts to overcome the systemic nature of philosophy, as well as insufficient and one-sided principles of monism and dualism. The way to overcome the dilemma of monism and dualism in Frank's metaphysical realism becomes the principle of antinomic monodualism, and in Guenon's metaphysics it is the doctrine of non-duality. The differences in the interpretation of the apophatic method of philosophical knowledge of Frank and Guenon are revealed. Guenon in his interpretation of the universal metaphysical principles follows the tradition of negative (apophatic) theology, according to which the more universal the principle is, the less it will be define in the concepts. Frank gives a different interpretation of apophatic method. According to Frank, the incomprehensible as such can be captured neither in a positive nor in negative judgments. It is stated that is an adequate logical form of the understanding of reality as a unity in Frank's philosophy assumes the unity of the affirmative and negative judgments. The conclusion is made that the philosophical concept of Frank has a more complex and paradoxical nature than R. Guenon's traditional metaphysics. Frank goes further in clarifying the nature of metaphysical knowledge than Guenon does. Guenon stops on the fact that the attainment of true metaphysics (knowledge of universal principles) is fundamentally limited by the capabilities of the individual consciousness and the language of formal logic. Frank produces a logical form of describing and understanding the incomprehensible nature of the absolute.

Key words: Frank's antinomic monodualism, Guenon's metaphysics, the doctrine of non-duality, monism, dualism, negation, apophatic method, unknowable, unity, the metaphysics of unity, traditionalism.

Компаративный анализ философских текстов и учений оказывается наиболее плодотворным в тех случаях, когда речь идёт о философах, с одной стороны, примерно равных по своему масштабу, с другой стороны, фундаментально различных. Так, например, сопоставление и противопоставление Платона и Ари-

стотеля проходит красной нитью через всю историю европейской философии вплоть до наших дней. Сравнительный анализ философских систем Канта и Гегеля был одним из источников развития европейской и русской философской мысли второй половины XIX – начала XX в. и сохраняет своё значение для современной философии.

С.Л. Франк и Р. Генон – современники, их основные сочинения были написаны примерно в одно время¹. В своих работах оба философа зачастую обращались к одним и тем же философским проблемам, главной из которых, несомненно, является проблема выработки и обоснования специфической методологии метафизического познания. При этом Франк и Генон идентифицировали себя с *различными*, альтернативными философскими традициями. Франк неоднократно отмечал в своих работах близость собственных философских построений к *неоплатонизму*² (линия неоплатонизма в европейской философии проходит от Плотина через Мейстера Экхарта к Николаю Кузанскому и Якобу Бёме) и к философии «всеединства» Вл. Соловьёва³, которая в свою очередь также имела свои идейные истоки в платонизме и неоплатонизме. Генон же видел свою задачу в актуализации восточных философских и философско-религиозных учений (главным образом, *адвайты-веданты*), в которых он усматривал выражение единственной «подлинной метафизики». Западная интеллектуальная традиция для него фактически исчерпывалась учением Аристотеля и основанной на нём средневековой схоластической философией⁴ (для большинства русских мыслителей, представителей «школы всеединства», схоластика была ярким примером абстрактного рационализма). Различие между философскими учениями Франка и Генона ещё более углубляется, если принять во внимание религиозно-богословский аспект: Франк, как и другие представители русской философии всеединства, стремился к обоснованию всеобъемлющего христианского мировоззрения, Генон же рассматривал христианство (средневековую католическую схоластику) лишь как одно из несовершенных воплощений истинной универсальной метафизики⁵. Несмотря на эти очевидные и принципиальные различия, можно обнаружить и определённые сходства в характере философских построений и в философской методологии Франка и Генона.

Наметим лишь некоторые возможные пути сопоставления философских учений Франка и Генона. Наиболее существенное сходство мы усматриваем в *методологии*. Под «методологией» в данном случае понимается способ «пост-

¹ См., например: работы С.Л. Франка: «Предмет знания», 1915; «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии», 1939; работы Генона: «Общее введение в изучение индусских учений», 1921; «Множественные состояния бытия», 1932.

² См.: Франк С.Л. Сочинения. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 378 [1]; Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 597 [2].

³ См.: Аляев Г.Е. С. Франк и Вл. Соловьёв: «пересмотр наследия» // Соловьёвские исследования. 2008. № 19. С. 41–45 [3].

⁴ См.: Генон Р. Множественные состояния бытия. Традиционные формы и космические циклы. М.: Беловодье, 2012. С. 123 [4].

⁵ См.: Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений. М.: Беловодье, 2013. С. 108 [5].

роения» метафизического учения, путь разрешения философских вопросов и преодоления противоречий. В контексте метафизического реализма С. Л. Франка такой философской «методологией» выступает «*антиномистический монодуализм*» (термин Франка), а в традиционалистской метафизике Генона исходные «методологические» принципы формулируются в рамках учения о «*недвойственности*» (фр. *non-dualisme*).

Трактовка философии (метафизики) у Франка и Генона

Для философской системы С.Л. Франка на всех этапах её эволюции характерно последовательное различие эмпирической *действительности*, которая является предметом обыденного опыта и/или научного познания, и онтологической *реальности*, которая принципиально недоступна обыденному рассудку и научному объективирующему познанию и является предметом философской рефлексии и религиозно-мистического опыта⁶. Различение «действительности» и «реальности», эмпирического и онтологического само по себе является общим местом всякой трансцендентальной философии, однако соотношение между «эмпирическим» и «онтологическим» и сама природа «онтологического» (реальности) в различных версиях трансцендентализма трактуются по-разному. Франк в работе «Непостижимое» примыкает к трансценденталистской философской парадигме, но при этом он вносит существенные коррективы в её классическую (кантовскую) версию. В этой связи следует отметить, что сам термин «метафизика» в большинстве работ Франка имеет по преимуществу *негативные* коннотации. Под «метафизикой» Франк чаще всего понимает догматическое мышление, претендующее на понятийную фиксацию того, что превосходит всякое понятие, на рациональное постижение сверхрационального. Франк оценивает традиционную (докантовскую) метафизику как «тщетный, внутренне противоречивый замысел»⁷.

Философия как «трансцендентальная логика», полагает Франк, не должна ограничиваться анализом субъективных (субъектных) структур сознания, она должна стать «логикой самого бытия», осознанием самих основ бытия⁸. Философия есть *онтология*, но онтология не должна ограничиваться лишь областью предметного бытия (эмпирической действительности), потому что «реальность объемлет нечто гораздо более глубокое и широкое, чем одно лишь предметное бытие»⁹.

Предметному бытию как эмпирической действительности соответствует знание в понятиях – рациональное знание. «Реальность» же как таковая (реальность как *непостижимое*), составляющая *основу* всякой предметности, не может быть адекватным образом постигнута и описана в понятиях. С.Л. Франк

⁶ См.: Чернущ В.К. Проблема реальности в философии С.Л. Франка // Идеиное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. С. 109–122 [6].

⁷ См.: Франк С.Л. Сочинения. С. 429–430.

⁸ Там же. С. 425.

⁹ Там же.

пишет: «Нет никакой возможности *мысленно уловить* непостижимое как таковое, прямо направляя на него умственный взор, – именно потому, что противоречиво пытаться *определить трансрациональное*» [1, с. 428]. Трансрациональное неизбежно оказывается также и *трансдефинитным*: невозможно определить «непостижимое», трансрациональное превосходит всякую логическую определённую. Франк, однако, не ограничивается простой констатацией «непостижимости» и «неопределимости» реальности как всеединства, но, следуя знаменитому изречению Николая Кузанского («Недостижимое достигается через посредство его недостижения»¹⁰), разрабатывает специфическую философскую методологию, позволяющую «уловить» реальность как всеединство во всей её непостижимости.

Подлинная задача философии, согласно Франку, заключается в том, чтобы сквозь «толщу» эмпирической действительности усмотреть абрис абсолютно-го, реальности как всеединства: «Чтобы достигнуть абсолютного, трансрационального, непостижимого, мы не должны покинуть, оставить за собой относительное, рациональное, постижимое; напротив, первое именно *просвечивает* сквозь последнее, имманентно дано в нем и *вместе* с ним и лишь в этой форме нам доступно – более того, лишь в этой форме вообще осмысленно мыслимо» [1, с. 429]. Философию (трансцендентальное мышление) Франк определяет как *имманентное самопознание*. Философия есть «задним числом логически оформляемое отдавание себе отчета в имманентно открывающейся нам – сквозь область рационально-логического – трансрациональной реальности» [1, с. 429].

Всякая подлинная философия предполагает «имманентное самооткровение реальности именно в ее непостижимости»¹¹. Поскольку логическая форма суждения не применима к собственному предмету философии (реальности, непостижимому) и поскольку суждение в понятиях выступает единственной формой знания как такового, «знание» непостижимого оказывается *неведением*, но это неведение особого рода. Вслед за Н. Кузанским Франк называет его *ведающим* или *умудрённым* неведением (*docta ignorantia*)¹². Тереза Оболевич различает четыре аспекта «умудрённого неведения» в философии Франка (гносеологический, онтологический, методологический и аскетико-мистический), отмечая, что *онтологическая* функция *docta ignorantia* является ведущей¹³.

Посмотрим теперь, как трактуется природа метафизического познания у Р. Гёнона. Гёнон усматривает сущность метафизики в том, что она есть «знание универсального», или, точнее, «знание принципов, принадлежащих универсальному порядку»¹⁴. Путь метафизики – это путь *восхождения* от любой вещи к её

¹⁰ См.: Кузанский Н. Апология ученого незнания // Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1980. С. 661 [7].

¹¹ См.: Франк С.Л. Сочинения. С. 430.

¹² См.: Кузанский Н. Апология ученого незнания. С. 22–23.

¹³ См.: Оболевич Т. Аспекты «умудрённого неведения» в философии Семена Франка // Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. С. 32 [8].

¹⁴ См.: Гёнон Р. Общее введение в изучение индусских учений. С. 98.

метафизическому принципу. Термином «принцип» у Гёнона обозначается «достаточное основание» всякого сущего: «В сущности, принцип и достаточное основание это одно и то же» [4, с. 117]. Говоря о Бытии и Не-Бытии как принципах соответственно проявления и непроявления, Гёнон актуализирует древнее, до-сократическое, понимание принципа как *первоначала* и *первоосновы* сущего и дистанцируется от более позднего понимания этого термина, связывающего его с субъектом (принцип как установка субъекта действия и познания). С метафизической позиции «может рассматриваться любой предмет, относящийся к проявленному миру, но только в том случае, когда этот предмет берется в его отношении к Принципу»¹⁵. А. Г. Дугин определяет метафизику в традиционалистском её понимании как «абсолютное, непреходящее видение всех аспектов реальности с позиции первоначала, первопринципа»¹⁶.

Гёнон отмечает коренное различие между метафизикой, с одной стороны, и частными науками, с другой¹⁷. Различие метафизики и частных наук сводится к различию универсального и индивидуального порядков (метафизика имеет дело с универсальным, тогда как частные науки – с тем или иным аспектом индивидуальных явлений). Однако это различие универсального и индивидуального порядков, подчёркивает Гёнон, не должно рассматриваться как их *противопоставление*. Метафизика не может быть противопоставлена частным наукам, «так как не может существовать никакой общей меры или соразмерности между этими двумя понятиями»¹⁸. Речь, таким образом, идёт о *несоизмеримости* предметов философии (метафизики) и частных наук: «По причине того, что их области разделены слишком широко, невозможно представить никакого противопоставления или противоречия любого рода между метафизикой и науками» [5, с. 98].

Для адекватного понимания сказанного важно подчеркнуть, что под «метафизикой» у Гёнона понимается не просто система знания, область познания или тип мышления. Метафизика понимается, скорее, как *абсолютное знание*, «предметом» которого выступает *абсолютное (Бесконечное) как таковое*. Знание *абсолютного* может быть только *абсолютным*¹⁹. Аналогичным образом познание *относительного* само необходимо *относительно*, знание опосредованного само опосредовано и обусловлено логическими законами и понятиями. В этих формулировках, выражающих самую суть метафизики Гёнона, отчётливо проявляется один из наиболее фундаментальных принципов всей классической философии – принцип *тождества мышления и бытия*: «Истинное познание является непосредственным, интеллект, строго говоря, составляет одно со своим объектом» [4, с. 110].

¹⁵ См.: Любимова Т.Б. Это чистая метафизика принципа // Гёнон Р. Множественные состояния бытия. Традиционные формы и космические циклы. М.: Беловодье, 2012. С. 9 [9].

¹⁶ См.: Дугин А. Абсолютная Родина. Пути Абсолюта. Метафизика Благой Вести. Мистерии Евразии. М.: Арктогея-центр, 1999. С. 9 [10].

¹⁷ См.: Гёнон Р. Общее введение в изучение индусских учений. С. 98.

¹⁸ Там же.

¹⁹ См.: Гёнон Р. Множественные состояния бытия. Традиционные формы и космические циклы. С. 109.

Генон проводит принципиальное различие между *метафизикой* и *псевдометафизикой*. Под «псевдометафизикой» он понимает такой порядок мысли, при котором метафизике приписывается по преимуществу *служебный, инструментальный* характер, а «построение» онтологии рассматривается как подготовительный этап для чего-то иного (как правило, для обоснования позитивных наук и их методологии). Так, псевдометафизикой объявляется учение Декарта, чья метафизика, согласно Генону, представляла собой лишь подготовительную ступень к его «физике»²⁰.

Будучи познанием *абсолютного*, метафизическое знание само по себе является *непосредственным и самодостаточным*. Это означает, что метафизика как таковая не зависит ни от каких частных наук. Некоторое исключение делается лишь для *логики и математики* (которые, впрочем, частными науками не являются). Логические принципы (законы) Генон рассматривает в качестве простого *применения* универсальных метафизических принципов (принципов универсального порядка) в сфере *обусловленного* (в области проявленных состояний): «В традиционном знании логика может занимать место только второстепенной и зависимой отрасли, как это и происходит в Китае и Индии» [5, с. 127]. Что касается математических принципов и законов, то они также являются не более чем *приложением* метафизических принципов к сфере количественного и исчислимого. Математика и логика оказываются у Генона производными от изначальной метафизики.

Тем не менее логика в определённом смысле необходима для метафизики, и Генон признаёт эту необходимость. Он проводит различие между метафизикой (как «чисто интеллектуальным познанием») и её формальным (формально-логическим) выражением. Последнее представляет собой неизбежное следствие «преломления интеллекта в состояниях обусловленного существа»²¹. Познание оказывается относительным и опосредованным, поскольку «носителем» интеллекта выступает обусловленное существо, индивидуальное сознание. Чистая метафизика, метафизика как таковая, не зависит ни от математики, ни от логики и является по отношению к ним концептуально *первичной*. Р. Генон пишет: «Чистая метафизика сама по себе совершенно независима от любой более или менее несовершенной терминологии, в которую мы пытаемся облачить её, дабы сделать более доступной человеческому пониманию» [5, с. 138]. Однако поскольку метафизические истины (знание о первопринципах) всегда выражаются в логико-понятийной форме, постольку всякие конкретные метафизические учения оказываются в определённом смысле зависимыми от самой структуры человеческого мышления.

Таким образом, метафизику Генона следует однозначно отнести к *докантовской, докритической* «парадигме» в истории философской мысли. Предложенная им трактовка метафизики близка к средневековой схоластике, а способ построения «онтологии» во многом остаётся умозрительным и «спекулятивным». В этом можно усмотреть принципиальное отличие традиционалистской мета-

²⁰ См.: Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений. С. 125.

²¹ См.: Генон Р. Множественные состояния бытия. Традиционные формы и космические циклы. С. 111.

физики Генона от метафизики всеединства Франка, которая, несомненно, усвоила «урок» кантовского критицизма и может рассматриваться как специфическая форма трансцендентальной философии.

Преодоление «системности» философского мышления (критика «отвлечённых начал») в учениях Франка и Генона. Синтез «монизма» и «дуализма»

Несмотря на выявленные существенные различия в трактовке метафизики и способов построения онтологии у Франка и Генона, имеется один пункт, в котором позиции философов сходятся, максимально сближаются (вплоть до почти полного совпадения формулировок). Речь идёт о преодолении «системности» философского мышления и критике монизма и дуализма как двух основных ипостасей системной (системно организованной) философии.

В книге «Непостижимое» Франк отмечает, что всякая философия по своему первоначальному замыслу является «попыткой постигнуть, выразить адекватно в связной системе понятий все бытие без остатка»²². Уже в античности (впервые – у Сократа) с очевидностью была осознана принципиальная неосуществимость этого первоначального замысла. Однако именно в осознании невозможности философии как целостной системы знания, полагает Франк, «впервые осуществляется сполна подлинный замысел и подлинное высокое назначение философии»²³. Подлинное назначение философии не в том, чтобы быть всеобъемлющей системой рационального знания, а в том, чтобы быть *ведающим* или *умудрённым неведением*, таким неведением, «которое есть высшее и сполна адекватное ведение»²⁴.

Критику Франком монизма и дуализма как двух модификаций одного и того же «системного», абстрактно-рационалистического понимания философии можно рассматривать как продолжение предпринятой Вл. Соловьёвым критики «отвлечённых начал»²⁵. Под «антиномистическим монодуализмом» Франк понимает, прежде всего, метод преодоления абстрактного отвлечённого рационализма. Антиномистический монодуализм полагается Франком в качестве единственной адекватной онтологической и методологической установки философии, понятой как «умудрённое неведение». Суть этой установки в следующем. О каких бы логических противоречиях ни шла речь (единство – множество, дух – материя, творец – творение и т. д.), всюду мы имеем дело с одним и тем же соотношением: «логически раздельное, основанное на взаимном отрицании вместе с тем внутренне слито, пронизывает друг друга, ... *одно не* есть другое и вместе с тем и *есть* это другое, и только с ним, в нем и через него есть то, что оно подлинно есть в своей последней глубине и полноте» [1, с. 442].

Франк отмечает, что перед лицом антиномистической и трансрациональной (металогической) природы реальности (непостижимого) «всяческий монизм, как

²² См.: Франк С.Л. Сочинения. С. 439.

²³ Там же.

²⁴ Там же.

²⁵ См.: Моисеев В.И. Логика всеединства. М.: ПЕР СЭ, 2002. 415 с. [11].

и всяческий дуализм, есть ложная, упрощающая и искажающая отвлеченность, которая не в силах выразить конкретную полноту и конкретную структуру реальности»²⁶. При этом монизм и дуализм отвергаются лишь в той степени, в которой они претендуют на окончательное постижение и раскрытие самого существа реальности. Отвергаются не сами начала двойственности и единства, но лишь *абсолютизация* одного из этих начал в ущерб другому. Начала двойственности и единства присущи реальности как таковой и находятся между собой в отношении *антиномистического единства*. «Монодуализм» Франк определяет как металогическое или трансрациональное *единство единства и двойственности*²⁷.

Почему Франк говорит именно об *антиномистическом* монодуализме? Это связано с тем, что непостижимое («самооткрывающаяся трансрациональная реальность»), как уже отмечалось, не может быть адекватным образом выражено в форме суждения. Антиномизм, присущий реальности как таковой, является неразрешимым и непреодолимым никакими новыми «высшими» понятиями. Формой выражения трансрациональной природы реальности, соответствующей отвлеченному знанию, является «двойное утверждение», в котором утверждаются *оба* логически противостоящие друг другу начала.

Впрочем, дуализм и монизм – это только примеры абстрактных (логических) противоположностей. Принцип антиномистического монодуализма применяется Франком также для решения других принципиальных философских вопросов. Так, рассматривая человеческое «внутреннее» бытие в его отношении к бытию Бога (абсолютному бытию), Франк отвергает обе крайности: и абсолютизацию внутреннего бытия (отождествление «Я» с Абсолютом), и безусловное противопоставление конечного «Я» бесконечному Абсолюту. Философ пишет: «Человек в его внутреннем существе, в его непосредственном самобытии, не есть *ни* сама абсолютная реальность как таковая, *ни* нечто безусловно, т.е. в логическом смысле – *иное*, или же, что то же самое, – он и *есть* и *не есть* абсолютная реальность» [1, с. 463]. Здесь, как и везде, где речь идёт об исходных структурах всеединства, «*витание между* или *над* двумя противоречащими друг другу определениями»²⁸ оказывается единственной формой мысли, в которой открывается истинное соотношение логически противоположных начал²⁹. Как отмечает Н.М. Акулич, осуществление «витания» «блокирует», ставит в «тупик» рациональное мышление, «иницируя интуитивный синтез, носящий трансрациональный характер», «в основе концепции “антиномистического монодуализма” лежит принцип взаимодополнительности рационального и интуитивного знаний»³⁰.

²⁶ См.: Франк С.Л. Сочинения. С. 442.

²⁷ Там же.

²⁸ См.: Франк С.Л. Сочинения. С. 463.

²⁹ См.: Дёмин И.В. Соотношение духовного, душевного и материально-телесного уровней бытия в метафизике всеединства С.Л. Франка // Вестник Самарской гуманитарной академии. Сер.: Философия. Филология. 2012. № 2 (12). С. 51–62 [12].

³⁰ См.: Акулич Н.М. Монодуализм С.Л. Франка: методологический аспект // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. 2008. № 6. С. 64 [13].

В этой связи следует отметить принципиальное отличие антиномистического монодуализма Франка от гегелевского «панлогизма». В системе абсолютного идеализма Гегеля возможен высший синтез тезиса и антитезиса, причём этот синтез является *логическим, рациональным*. Франк же утверждает, что «трансрациональная истина лежит именно в невыразимой *середине*, в *несказанном* единстве между этими двумя суждениями, а не в какой-либо допускающей логическую фиксацию связи между ними» [1, с. 437].

Е.В. Мареева усматривает главное отличие антиномистического монодуализма Франка от гегелевской диалектики в том, что у Гегеля тождество противоположностей всегда опосредовано (деятельностью субстанции-субъекта), тогда как «своеобразие монодуализма Франка – в *непосредственном* тождестве противоположностей, но это такое непосредственное тождество, при котором существенным остается и различие» [14, с. 73].

Антиномистический монодуализм предполагает отказ от всякого логического синтеза, в котором мысль могла бы найти избавление от неустойчивого «витания» между тезисом и антитезисом. «Отображение непосредственного восприятия непостижимого как самооткрывающейся трансрациональной реальности ... совершается ... через усмотрение безусловно неразрешимого, непреодолимого никакими новыми, высшими понятиями, *антиномизма* в существе непостижимого» [1, с. 435], – в этом, помимо прочего, проявляется принципиальный отказ Франка мыслить философию как *систему знания*. Если синтез двух противоположных начал возможен, то он должен иметь не логический, а *металогический, трансрациональный* характер³¹.

Генон, как и Франк, утверждает, что метафизика не может быть *системой знания*. Однако основания критики «системного» понимания метафизики у Генона несколько иные, нежели у Франка. Если Франк полагает, что всякая философская система неизбежно абсолютизирует какое-то одно начало в ущерб другому, какую-то одну логическую категорию в ущерб её противоположности и тем самым приобретает абстрактный, отвлечённый и спекулятивный характер, то Генон отмечает, что всякая философская система неизбежно является закрытой и ограниченной, а потому несовместимой с универсальностью метафизики. К тому же всякое философское учение является системой определённого автора, а значит, «ценность её может быть только индивидуальной»³². Кроме того, в основании всякой философской системы, согласно Генону, лежит та или иная *гипотеза*, «каждая система с необходимостью выстраивается на некотором более или менее частном и относительном основании, являясь ничем иным, как развитием некоторой гипотезы», метафизика же, «обладая свойством абсолютной точности, не признаёт ничего гипотетического»³³.

Сказанное, впрочем, не означает, что отдельные философские системы не могут содержать в себе некоторую долю истины. Вслед за Лейбницем, Генон

³¹ См.: Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Ч. II. СПб.: Алетейя, 2000. С. 68 [15].

³² См.: Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений. С. 129–130.

³³ Там же. С. 130.

полагает, что всякая система знания верна в том, что она утверждает, и ложна в том, что она отрицает³⁴. Иными словами, всякая философская система ложна настолько, насколько она является *системой*. Из этого можно заключить, что чем более «системным» является то или иное философское учение, тем более оно ложно, тем дальше оно отстоит от универсальной метафизики.

Метафизика, отмечает Генон, «не имеет никакого отношения к таким понятиям, как идеализм, пантеизм, спиритуализм и материализм, которые являются произведениями системного мышления Запада» [5, с. 133]. Отдельное внимание он уделяет разбору и критике таких порождений западного «системного мышления», как *дуализм* и *монизм*.

Дуализм предполагает противопоставление двух более или менее частных понятий (например, духа и материи). Главное заблуждение всякой дуалистической философии заключается в том, что противоположность двух начал полагается в качестве *исконной, абсолютной и непреодолимой*, тогда как в действительности всякая противоположность является относительной, частной и обусловленной той или иной точкой зрения. Несводимость друг к другу тех или иных противоположных начал, утверждаемая дуализмом, несомненно существует, ошибка же дуализма в том, что этому противопоставлению приписывается всеобщий, универсальный характер.

Монизм представляет собой попытку преодолеть противоположность тех или иных начал (например, духа и материи). Монизм не допускает существования двух не сводимых друг к другу начал и отвергает дуализм, сводя содержание одного из понятий к содержанию другого. У Р. Генона читаем: «Монизм состоит в отказе допустить существование абсолютной несводимости и стремлении преодолеть мнимое противоречие путём сведения содержания одного из понятий к содержанию другого» [5, с. 134]. Отсюда (если рассматривать дуализм духа и материи), по мнению Генона, два возможных монистических решения этой проблемы: спиритуалистический монизм и материалистический монизм (материализм). В структурном и методологическом отношении никакого принципиального различия между этими двумя типами монизма нет: «каждый из них вынужден возводить к принципу, на котором покоится сам, все качества второго, поглощенного понятия» [5, с. 135]. В этом смысле «спор» между материализмом и спиритуализмом – это не более чем простая игра слов. Генон справедливо отмечает, что у нас нет и не может быть никаких оснований для того, чтобы сделать выбор в пользу того или иного начала (духа или материи), выбор в пользу материализма или спиритуализма³⁵.

Отвергнув монизм и дуализм как проявления ложного, несовместимого с метафизикой, «системного» мышления, Генон предлагает иное решение. Это решение он находит в *веданте*. Генон особенно подчёркивает, что веданта (или адвайта-вада – «учение о недвойственности») представляет собой не *философию* и не *религию*, но *чистую метафизику*³⁶. Верховный Принцип (Брахман) может быть описан только как «недвойственный», так как, «будучи за пределами всякого оп-

³⁴ См.: Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений. С. 130.

³⁵ Там же. С. 135.

³⁶ Там же. С. 241.

ределения, даже за пределами Сущего, которое является первым из его определений, он не может быть описан каким-то утвердительным качеством»³⁷.

В рамках доктрины недвойственности монизм и дуализм рассматриваются в качестве двух аспектов одного целого. Как и в монизме, в учении о недвойственности не признается изначальная несводимость двух противоположных терминов, но, в отличие от монизма, не утверждается сводимость одного начала к другому: «оба понятия рассматриваются одновременно, в единстве общего для обоих, но более универсального принципа, в котором они оба заключены»³⁸. Так, различие и противопоставление духа и материи возможно на почве общего для этих начал универсального принципа (принципа *Бытия*, который является основанием всякого проявления и всего проявленного).

Здесь вновь следует обратиться к проводимому Геноном различению между философской и метафизической точками зрения. С философской точки зрения невозможно дать удовлетворительный ответ на вопрос о природе и соотношении противоположных понятий/начал, что неизбежно ведёт либо к монизму, либо к дуализму. С метафизической точки зрения преодолевается ограниченность как монистического, так и дуалистического подходов. «Недвойственность» есть единственное основание учения, которое соответствует универсальному характеру метафизики.

На основании сказанного можно провести некоторые параллели между принципом «недвойственности» в «универсальной метафизике» Р. Генона и принципом антиномистического монодуализма в метафизическом реализме С.Л. Франка. При этом можно обнаружить как сходства, так и различия в трактовках принципа «недвойственности» (монодуализма) у Франка и Генона. Сходство заключается в том, что в обоих учениях этот принцип рассматривается в качестве способа преодоления абстрактного (и потому *ограниченного, одностороннего*), «системного» понимания философии, в обоих учениях признаётся относительная правота как монизма, так и дуализма, но отрицается их претензия быть «последним словом» онтологии и выражением самой сути бытия.

Имеется, однако, и существенное отличие. Франк утверждает, что противоположные начала и основанные на них антиномии (единство – множественность, дух – материя, Бог – человек и т. д.) характеризуют реальность как таковую, реальность как *непостижимое и неданное* нам в предметном познании. Сама реальность *антиномистична и трансрациональна*, а потому логические противоположности, заключённые в ней, не могут иметь высшего логического синтеза. В метафизике Генона противоположные начала рассматриваются как *проявления* одного общего для них более универсального принципа. При этом сам универсальный принцип не несёт на себе никакого отпечатка борьбы противоположных начал. Такая онтологическая модель получила название *манифестационизма*³⁹. Универсальный принцип, лежащий в основании

³⁷ См.: Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений. С. 244–245.

³⁸ Там же. С. 135–136.

³⁹ См.: Дугин А.Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. М.: Евразийское движение, 2009. С. 205–216 [16].

логических оппозиций и антиномий, не является высшим синтезом противоположностей, поэтому манифестационизм следует отличать как от гегелевского «панлогизма», так и от той онтологической модели, которая представлена в философии всеединства Франка.

Апофатический метод и роль отрицания в процессе построения метафизики

Наиболее зримо различия между учениями Франка и Генона проявляются в трактовке апофатического метода и роли отрицания в процессе метафизического познания.

Генон в своей трактовке Первопринципа и других универсальных принципов придерживается традиции негативной (апофатической) теологии, детально разработанной Псевдо-Дионисием Ареопагитом и другими представителями патристики. Чем более универсальным является принцип, тем менее он определен в понятиях. Высший Принцип (Первопринцип) является *абсолютно неопределимым* и допускает лишь отрицательные высказывания («невидимый», «непостижимый», «неопределимый», «немыслимый», «неописуемый» и т. д.). Для характеристики Первопринципа Генон использует также понятие «Бесконечность» (*фр. Infini*). Это понятие, будучи отрицательным по форме, «в действительности, есть наиболее утвердительное из всех понятий»⁴⁰.

В утверждении неопределимого (трансдефинитного) характера универсальных принципов Генон следует хорошо известной формально-логической истине, согласно которой *всякое определение есть отрицание*. Всякое утверждение есть утверждение *чего-то* (и следовательно, *отрицание* всего остального), всякое определение есть *ограничение*, «но *отрицание* определения или ограничения является отрицанием отрицания, и, тем самым, истинным утверждением, так как отрицание всех определений в действительности равнозначно утверждению всеобщего и абсолютного»⁴¹ (курсив мой. – И.Д.).

Тот же самый порядок мысли, на первый взгляд, можем обнаружить и у Франка: сущность реальности или всеединства фиксируется им при помощи отрицательных по форме терминов («непостижимое», «недостижимое»). Однако философская методология Франка сложнее, чем кажется на первый взгляд. Франк, соглашаясь с тем, что всякое определение есть отрицание, усматривает сущность отрицания не столько в *ограничении*, сколько в *разделении*, *дифференциации*. Поэтому принцип *отрицания отрицания*, предполагающий использование для описания реальности только отрицательных по форме понятий, приводит лишь к *утверждению «неинаковости»*, то есть «простого, слитного, недифференцированного единства»⁴². Следует отметить, что термины «недвойственность» и «неинаковость» являются семантически близкими. Однако если у Генона «недвойственность» рассматривается как выражение непознаваемой сущности Первопринципа, то Франк стремится преодолеть формально-логическую

⁴⁰ См.: Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений. С. 138.

⁴¹ Там же.

⁴² Франк С.Л. Сочинения. С. 440.

трактовку реальности (всеединства) как «неинаковости» ради более сложного – антиномистического и металогического – её понимания. Простого *логического* преодоления отрицания, полагает Франк, недостаточно, он говорит о необходимости *металогического* преодоления отрицания, при котором отрицание, «будучи отвержением обоих членов альтернативы, ведет к *единству разделения и слитности (взаимопроникновения)*»⁴³. Следует не *отрицать* (в обычном логическом смысле) отрицание, а «через осознание его существа так преодолеть его, чтобы оно оставалось сохраненным на надлежащем ему месте»⁴⁴.

Главный недостаток отрицательного (апофатического) богословия Франк видит в том, что отклонение всех мыслимых предикатов, которые пытаются приписать Богу, само имеет *логическую форму суждения*. В том случае, когда предмет нашего «познания» оказывается реальность или всеединство (непостижимое), действует универсальное правило: *всякое отрицание есть утверждение*, и тем самым замысел апофатического познания оказывается нереализуемым. Когда речь идёт о непостижимом, «отрицательное суждение не только отвергает ложное мнение, но и высказывает о самом непостижимом, имеет смысл отрицательного предикатива в отношении его, отрицательного его определения»⁴⁵. Поэтому в том смысле, в котором всякое отрицание есть утверждение, оно непосредственным образом не применимо к всеединству.

Непостижимое как таковое невозможно уловить ни в положительных, ни в отрицательных по форме суждениях. Поскольку же всякое познание с необходимостью должно иметь форму суждения, то это может быть осуществлено только одним способом – через утверждение «несказанного и непостижимого, и все же очевидного – *единства утвердительного и отрицательного суждения*»⁴⁶. Такое познание Франк называет познанием антиномистическим и рассматривает его в качестве логической формы философии как умудрённого, ведающего неведения. При этом элемент «неведения» выражается в антиномистическом *содержании* утверждения, тогда как элемент «ведения» – в том, что познание выражается в *форме* суждения (двух противоречащих друг другу суждений).

Несмотря на определённые сходства в характере философских построений, а также в понимании сущности самой философии и зафиксированную частичную комплементарность принципов «монодуализма» и «недвойственности», следует отметить, что философская концепция Франка («метафизический реализм») имеет более сложный и парадоксальный характер, нежели традиционалистская метафизика Р. Генона. В определённом смысле Франк идёт дальше в прояснении природы метафизического знания, чем Генон. Если Генон, очертив предметное поле метафизики и доказав её первенство по отношению к философии, науке и религии, ограничивается констатацией того, что постижение «подлинной метафизики» (знания универсальных принципов) принципиально огра-

⁴³ См.: Франк С.Л. Сочинения. С. 440.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же. С. 434.

⁴⁶ Там же. С. 435.

ничено возможностями индивидуального сознания и языком формальной логики, то Франк вырабатывает логическую форму описания и уяснения непостижимой природы абсолютного. Генон ограничивается формально-логической констатацией того, что чем более фундаментальным и исходным является принцип, тем менее он определен в понятиях. Франк же, используя методологию антиномистического монодуализма, показывает, почему и в каком смысле *неведение* относительно сущности реальности может быть неведением «ведающим», «умудрённым», то есть в полном смысле слова *продуктивным*.

Список литературы

1. Франк С.Л. Сочинения. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. 800 с.
2. Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. 656 с.
3. Аляев Г.Е. С. Франк и Вл. Соловьёв: «пересмотр наследия» // Соловьёвские исследования. 2008. № 19. С. 41–45.
4. Генон Р. Множественные состояния бытия. Традиционные формы и космические циклы. М.: Беловодье, 2012. 256 с.
5. Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений. М.: Беловодье, 2013. 320 с.
6. Чернущ В.К. Проблема реальности в философии С.Л. Франка // Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. С. 109–122.
7. Кузанский Н. Апология ученого незнания // Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1980. 472 с.
8. Оболевич Т. Аспекты «умудренного неведения» в философии Семена Франка // Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. С. 29–37.
9. Любимова Т.Б. Это чистая метафизика принципа // Генон Р. Множественные состояния бытия. Традиционные формы и космические циклы. М.: Беловодье, 2012. С. 7–18.
10. Дугин А. Абсолютная Родина. Пути Абсолюта. Метафизика Благой Вести. Мистерии Евразии. М.: Арктогея-центр, 1999. 752 с.
11. Моисеев В.И. Логика всеединства. М.: ПЕР СЭ, 2002. 415 с.
12. Дёмин И.В. Соотношение духовного, душевного и материально-телесного уровней бытия в метафизике всеединства С.Л. Франка // Вестник Самарской гуманитарной академии. Сер.: Философия. Филология. 2012. № 2 (12). С. 51–62.
13. Акулич Н.М. Монодуализм С.Л. Франка: методологический аспект // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. 2008. № 6. С. 59–64.
14. Мареева Е.В. С. Франк: трансформация классического понимания Бога и души // Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. С. 69–85.
15. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Ч. II. СПб.: Алетейя, 2000. 413 с.
16. Дугин А.Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. М.: Евразийское движение, 2009. 744 с.

References

1. Frank, S.L. *Sochineniya* [Compositions], Minsk: Kharvest, Moscow: AST, 2000. 800 p.
2. Frank, S.L. *Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [Object of knowledge. The soul of man], Saint-Petersburg: Nauka, 1995. 656 p.
3. Alyaev, G.E. S. Frank i Vl. Solov'ev: «peresmotr naslediya» [S. Frank and V. Solovyov: «revision of heritage»], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2008, no. 19, pp. 41–45.

4. Genon, R. *Mnozhestvennyye sostoyaniya bytiya. Traditsionnyye formy i kosmicheskie tsikly* [The Multiple States of the Being. Traditional Forms & Cosmic Cycles], Moscow: Belovod'e, 2012. 256 p.
5. Genon, R. *Obshchee vvedenie v izuchenie indusskikh ucheniy* [Introduction to the Study of the Hindu Doctrines], Moscow: Belovod'e, 2013. 320 p.
6. Chernus', V.K. Problema real'nosti v filosofii S.L. Franka [The problem of reality in S.L. Frank's philosophy], in *Ideynoe nasledie S.L. Franka v kontekste sovremennoy kul'tury* [S. Frank's ideological legacy in the context of contemporary culture], Moscow: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andreye, 2009, pp. 109–122.
7. Kuzanskiy, N. Apologiya uchenogo neznaniya [Apology learned ignorance], in Kuzanskiy, N. *Sochineniya, t. 2* [Works, vol. 2], Moscow: Mysl', 1980. 472 p.
8. Obolevich, T. Aspekty «umudrennogo nevedeniya» v filosofii Semena Franka [Aspects of «wise ignorance» in S. Frank's philosophy], in *Ideynoe nasledie S.L. Franka v kontekste sovremennoy kul'tury* [S. Frank's ideological legacy in the context of contemporary culture], Moscow: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andreye, 2009, pp. 29–37.
9. Lyubimova, T.B. Eto chistaya metafizika printsipa [This is pure metaphysics principle], in Genon, R. *Mnozhestvennyye sostoyaniya bytiya. Traditsionnyye formy i kosmicheskie tsikly* [The Multiple States of the Being. Traditional Forms & Cosmic Cycles], Moscow: Belovod'e, 2012, pp. 7–18.
10. Dugin, A. *Absolyutnaya Rodina. Puti Absolyuta. Metafizika Blagoy Vesti. Misterii Evrazii* [Absolute Homeland. Absolute paths. Metaphysics of The Good News. Mysteries of Eurasia], Moscow: Arktogeya-tsentr, 1999. 752 p.
11. Moiseev, V.I. *Logika vseedinstva* [The logic of unity], Moscow: PER SE, 2002. 415 p.
12. Demin, I.V. Sootnoshenie dukhovnogo, dushevnoy i material'no-telesnogo urovney bytiya v metafizike vseedinstva S.L. Franka [The correlation of spiritual, mental and materially corporal levels of existence in S.L. Frank's metaphysics of all-unity], in *Vestnik Samarskoy gumanitarnoy akademii. Seriya: Filosofiya. Filologiya*, 2012, no. 2(12), pp. 51–62.
13. Akulich, N.M. Monodualizm S.L. Franka: metodologicheskiy aspekt [S.L. Frank's monodualism: methodological aspects], in *Vestnik Baltiyskogo federal'nogo universiteta im. I. Kanta*, 2008, no. 6, pp. 59–64.
14. Mareeva, E.V. S. Frank transformatsiya klassicheskogo ponimaniya Boga i dushi [S. Frank and the transformation of the classical understanding of God and the soul], in *Ideynoe nasledie S.L. Franka v kontekste sovremennoy kul'tury* [S.L. Frank's ideological legacy in the context of contemporary culture], Moscow: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andreye, 2009, pp. 69–85.
15. Evlampiev, I.I. *Istoriya russkoy metafiziki v XIX–XX vekakh. Russkaya filosofiya v poiskakh absolyuta. Chast' II* [History of Russian metaphysics in XIX–XX centuries. Russian philosophy in search of the absolute. Part 2], Saint-Petersburg: Aleteyya, 2000. 413 p.
16. Dugin, A.G. *Postfilosofiya. Tri paradigmy v istorii mysli* [Post-philosophy. Three paradigms in the history of thought], Moscow: Evraziyskoe dvizhenie, 2009. 744 p.

УДК 1:316(47)
ББК 87.526.2(2)

ПРОБЛЕМА ЛИЧНОСТИ, ОБЩЕСТВА И ГОСУДАРСТВА В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ С.Л. ФРАНКА

С.Н. КУРИЛОВ

Национальный исследовательский университет «Московский энергетический институт»,
ул. Красноказарменная, д. 14, г. Москва, 111250, Российская Федерация
E-mail: kurilov85@mail.ru

Рассматривается проблема взаимодействия личности, общества и государства в социальной философии С.Л. Франка. Обосновывается положение о реалистичности социально-философской позиции, смысл которой состоит в невозможности создания идеальной социально-политической модели государства. Показана связь социально-философских идеалов С.Л. Франка с философией Всеединства В.С. Соловьева. Выявлены религиозно-нравственные, этические и антропологические основания социального учения С.Л. Франка, образующие фундамент, на котором им воздвигнута либерально-консервативная концепция общественного развития. Практическая реализация идей данного учения поможет избежать в дальнейшем чередования анархии и деспотизма, прийти к созидательному социальному творчеству. Дан анализ различных форм соборности и воплощения их в социальной реальности. Социально-антропологические константы феномена соборности «я», «ты», «мы» исследуются как основополагающие категории социального устройства и развития. Соборность рассматривается как основа гармоничного взаимодействия творческих начинаний и здорового консерватизма, в единстве которых и заключается главное основание консервативного либерализма. Раскрывается сущность социально-философских воззрений С.Л. Франка, концептуально выраженных в идеал-материалистических положениях, сочетающих в себе две взаимодополняющих трактовки общественной реальности. Констатируется, что обязательным условием воплощения соборности в реальности является двойственная интенция личности: к деятельности и к проникновению во внутренний мир другой личности. Показано, что концепция консервативного либерализма может быть использована для решения проблем общественного устройства, соотносясь с этическими принципами и учетом интересов всех субъектов социально-политической жизни.

Ключевые слова: консервативный либерализм, Абсолют, личность, общество, государство, основания феномена соборности, творчество, социокультурные традиции, соборность, власть, деспотизм, революция.

THE PROBLEM OF PERSONALITY, SOCIETY AND STATE SOCIAL PHILOSOPHY S.L. FRANCA

S.N. KURILOV

National Research University «Moscow Energy Institute»,
14, Krasnokazarmennaya, Moscow, 111250, Russian Federation
E-mail: kurilov85@mail.ru

The problem of interaction between the individual, society and the state in the social philosophy of S.L. Frank is considered. Position about the realism of social and philosophical position, the meaning of which is the inability to create the perfect socially-political model of the state is proved. The connection between social and philosophical ideals S.L. Frank's philosophy of unity V.S. Solovyov: Revealed the religious and moral, these-cal and anthropological bases of the social teachings of S.L. Frank forming fundament,

where they erected a liberal-conservative concept of social development. The practical realization of the ideas of this teaching will help to avoid further alternation of anarchy and despotism, to come to a constructive social work. The analysis of the various forms of Catholic and translate them into social reality. Socio-anthropological constant phenomenon of catholicity: «I», «you», «we» are investigated as a fundamental category of social organization and development. Collegiality is regarded as the foundation of a harmonious interaction between creative endeavors and a healthy conservatism in the unity which is the main base of conservative-liberalism tive. The essence of the social and philosophical views Frank's conceptually expressed in the ideal of materialist positions, combining two complementary interpretations of social reality. It is stated that a prerequisite for realization of catholicity in the reality of a dual personality intention: to work and to penetrate into the inner world of another person. It is shown that the concept of conservative liberalism can be used to solve the problems of social organization, in accordance with the ethical principles and taking into account the interests of all subjects of social and political life.

Key words: conservative liberalism, the Absolute, the individual, society, state does, the base of the phenomenon of catholicity, creativity, socio-cultural tradition, collegiality, power, despotism, revolution.

Социально-философская концепция С.Л. Франка актуальна не только для исследователей русской философской традиции, но и для современного общественного сознания наших соотечественников и государства в целом. Концепция консервативного либерализма, разработанная Франком, как идеал социально-политического развития и социокультурной политики представляется той парадигмой, в рамках которой возможно примирение полярных идей и концепций. Однако работ, посвященных исключительно социально-политическим и нравственно-правовым аспектам, значительно меньше, чем работ по метафизике и философии религии Франка. Это объясняется тем, что системный анализ социальных воззрений философа весьма проблематичен в силу отсутствия работы, в которой концептуально и полно представлены взгляды философа. Части социального учения присутствуют в различных работах философа; консервативно-либеральная концепция разрабатывалась им на протяжении всего творческого пути, дополняясь и совершенствуясь.

В последнее десятилетие написан ряд монографий и диссертационных исследований, в которых разработаны подходы к анализу трудов философа в области социальной мысли. Их авторами являются С.В. Акопов, Г.Е. Аляев, А.И. Архангельская, Л.С. Дементьева, В.И. Потапчук, Г.П. Токмакова, О.В. Удинкан, В.Н. Харин, А.Э. Черноков¹.

¹ См.: Акопов С.В. С.Л. Франк как политический мыслитель. СПб., 2001. 153 с. [1]; Аляев Г.Е. Метафизика прав человека в трактовке С.Л. Франка // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 2000. № 3. С. 242–259 [2]; Архангельская А.И. Проблема формирования духовных основ общества в социальной философии С.Л. Франка. СПб., 2010. 171 с. [3]; Дементьева Л.С. Социально-политические идеи С.Л. Франка в контексте его метафизической системы. Хабаровск, 2005. 175 с. [6]; Потапчук В.И. Принцип целостности в русской философии и его развитие в социально-антропологической концепции С.Л. Франка: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Хабаровск, 2007. 21 с. [11]; Токмакова Г.П. Проблема смысла жизни в социальной философии С.Л. Франка. Хабаровск, 2001. 128 с. [12]; Удинкан О.В. Гуманизм как принцип социально-философской рефлексии: на примере философии С.Л. Франка. Хабаровск, 2001. 153 с. [13]; Харин В.Н. Социально-философский анализ категорий «соборность», «служение» и «должное»: на материале концепции С.Л. Франка. – Пермь, 2004. 215 с. [14]; Черноков А.Э. Учение С.Л. Франка о государстве и праве: автореф. дис. ... канд. юрид. наук 12.00.01. СПб., 2002. 28 с. [15].

Решение проблемы взаимодействия личности и общества имеет не только теоретическое, но и прикладное значение, в силу того что гармоничное сосуществование двух социально-онтологических начал обеспечивает создание наиболее благоприятных условий в государстве, улучшает политический климат, позволяя сформулировать длительные стратегии общественно-культурного развития. С.Л. Франк ставит эту проблему следующим образом: «Мы спрашиваем только: есть ли общество не что иное, как название для совокупности и взаимодействия между собой отдельных людей, не что иное, как наши производимые, искусственные, т.е. субъективные суммированные реальности отдельных людей, или общество есть некая подлинно-объективная реальность, не исчерпывающая совокупность входящих в его состав индивидов» [5, с. 65]. Личностное творчество подразумевает, что человек, занимаясь любыми видами деятельности, проверяет себя на соответствие нравственно-этическим устоям, принятым в обществе, и соотнобразовывает свое поведение с культурными ограничениями свободы.

В самосознании личности коренятся два природных начала человека: оценивающее, ориентированное на себя и свою деятельность и объективируемое, на которое направлено исследование и оценка. В обоих случаях человек стремится быть больше, чем он есть на самом деле, выходит за пределы своего эмпирического бытия, что и называется в философии трансценденцией. Межличностные и социальные отношения трактуются Франком не только в материально-потребительском плане, а как обусловленные *идеальной* природой человека и не существующие без духовности, без идей, сплывающих людей в единство. Социальные отношения – «я» – «ты», «я» – «мы» – создают условия выхода человека за пределы собственного бытия, в них открывается реальность *другого, других*, через них личность раскрывается полноценно, не замыкаясь в себе.

Рассматривая формы взаимоотношения «я–ты», философ выделяет два основных вида поведения между людьми. Первый вид взаимоотношений – противостояние, отношение к другой личности как к врагу, к чужаку, непохожему на тебя. Вторым видом взаимоотношений является чуткость, желание раскрыть другую личность, любовь, стремящаяся не к эгоизму, а к пониманию. «Благодаря этому отношению, – указывал философ, – “я” внутренне оформляется, приобретает прочное основание, осознает законность своего существования, постигая сходную с ним реальность» [1, с. 65].

Слияние «я» и «ты» происходит в категории «мы», которая представляет собой монодуалистическое единство гетерогенного бытия как социального, так и личностного. «Мы» не поглощает «я», а раскрывает потенциал личности, не имеющей возможности существовать и самоутверждаться без «мы», без *других*.

«Мы» – онтологическое основание феномена соборности, в понятии которого подчеркивается метафизическая связь людей, как предков, так и потомков, и культурно-религиозная святость как направляющая сила общественного нравственного сознания. Идея соборности является традиционной отправной точкой для русской философии, и многие наши мыслители обращались к этой проблеме в своем творчестве. Само понятие *соборность*, «наряду с семантически тесно связанным с ним всеединством, стало одним из ключевых понятий – своеобразной

визитной карточкой русской философской культуры»². По мнению славянофилов, классической формулой соборности является единство во множестве, примером которого может служить церковное единение: «Соборность означает сочетание свободы и единства многих людей на основе их общей любви к одним и тем же абсолютным ценностям» [4, с. 59]. Такое понимание и ощущение соборности характерно для философских поисков Н.А. Бердяева, А. Белого, В.И. Иванова, Е.Н. Трубецкого, В.Ф. Эрн, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова.

Категория *соборности* в отечественном философском дискурсе обычно носит религиозный, мистический оттенок. Однако С.Л. Франк видит в соборности не только религиозность или веру в Бога, он объясняет ее как «внутреннее органическое единство, лежащее в основе всякого человеческого общения, всякого общественного объединения людей». Соборность, подобно национальной идее, – это металогическое единство всех членов общества, сплачивающихся вокруг культурного ядра или святыни. Национальная идея, понимаемая в консервативно-традиционном смысле как достижение могущества страны и укрепления государственной власти, несостоятельна, она должна учитывать свободу и возможность к самовыражению личности, что способствует процветанию общества и государства.

Соборность проявляется в общественной жизни в различных формах. Она выражается в единстве церковной жизни и мирского существования, в целокупности нравственности и закона, в политическом аспекте единства монаршей власти и демократических основ социального развития. В итоге, соборность – основа гармоничного взаимодействия творческих начинаний и здорового консерватизма, в этом единстве и заключается главное основание консервативного либерализма.

С.Л. Франк выделяет характерные признаки соборности. Один из них – наличие антитезы «я» и «ты», которая является следствием трансформации общественного сознания в отношении идеальной соборной системы «мы»³. Хотя «я» и «ты» являются внешне разделенными единицами соборных отношений, их невозможно отделить друг от друга. Логическим продолжением этого тезиса является тот факт, что все отдельные индивиды входят в единую соборную систему «мы» и связаны общей судьбой. Само осознание факта вхождения субъекта «я» в систему «мы» влечет за собой и осознание того, что «мы» является значимой составной частью общественных отношений, иначе говоря – «мы» подавляет «я» через систему запретов, норм и правил общественного поведения. В системы «мы» все члены общества не отделимы друг от друга и находятся в постоянной взаимосвязи.

Признаком соборности является и то, что ее содержание берет свое начало в потребностях личности участвовать в жизни общества, любая попытка отделить человека от общества воспринимается личностью как личная трагедия, а единство в общественной жизни не связано рамками времени и пространства. Такое единство можно охарактеризовать как целостную личность, «расширен-

² См.: Аляев Г.Е. Метафизика прав человека в трактовке С.Л. Франка. С. 245.

³ См.: Акопов С.В. С.Л. Франк как политический мыслитель. С. 5.

ную» вовне и имманентно присутствующую в каждой индивидуальности. Каждый индивид связан с другим общением любви, став для него такой же ценностью, как и он сам для себя.

Парадоксальным утверждением философа является то, что соборность носит конкретно-индивидуальный, личностный характер, каждый человек определяет ее самостоятельно. Общее не существует без индивидуального, и, наоборот, – в диалектическом смысле индивид тождествен обществу, целое равно части, один компонент всегда присутствует в другом.

Еще одним признаком соборности является ее неограниченный временной горизонт, она характеризуется как единство многих поколений и их опыта, который передается следующим поколениям, благодаря чему прошлое живет в настоящем, а настоящее устремлено в будущее. Смысл истории, по Франку, заключается и в том, что ее «конкретное многообразие во всей полноте есть выражение сверхвременного единства духовной жизни человечества»⁴. В этом сверхвременном феномене философ видел залог устойчивой связи между отдельными личностями, а также между культурными, религиозными традициями, социальными проектами, которые способствуют общественному развитию. Вне этого элемента соборности происходит деградация социальной памяти, поскольку «обычаи и нравы, господствующие в настоящее время, законы, которым мы подчиняемся, весь духовный склад национальной жизни – все это, по общему правилу, создано не ныне живущими людьми, а давно умершими предками. Воля умерших правит над волей живых» [5, с. 118].

Сущностной чертой соборности является коммуникативный аспект в широком значении данного термина, соборность противопоставляется одиночеству, в данном случае одиночеству социальному, выраженному в индивидуализме: «Одиночество моего непосредственного самобытия, поскольку оно есть не что иное, как выражение его неповторимого своеобразия, его абсолютной единственности, принадлежит ... самому его существу», – пишет мыслитель [6, с. 387].

Обращаясь к вопросам индивидуализма, Франк указывает на его субъективные основания, смысл его рассуждений сводится к тому, что по отношению к каждой конкретной личности индивидуализм является основанием «самости» и избавить человека от индивидуализма – значит избавить его от внутреннего осознания себя как личности. Такие попытки заведомо непродуктивны, поэтому философ не выступает против индивидуализма, в том числе и в общественной жизни, однако указывает, что индивидуализм не должен превращаться в самодовольный эгоизм, а должен согласовываться с идеей соборности, которая является основой общежительного устройства.

Для того чтобы соборность присутствовала как существенный элемент общественных отношений, личность должна, во-первых, адекватно оценивать свою общественную значимость, а во-вторых, уметь проникнуть во внутренний мир другого человека, оценить его достоинства, простить или смириться с

⁴ См.: Кризис культуры и судьбы России (2-я лекция профессора С.Л. Франка) // Эхо. 1928. № 71 (25 марта). С. 73.

недостатками. При таком подходе субъективность другого человека воспринимается как ценность, сама же личность вновь выходит за рамки субъективности. Такая форма трансцендирования направлена на подавление эгоистической индивидуальности за счет погружения во внутренний мир другого человека, в этом проявляется истинная сущность любви. Данный путь достижения общественной гармонии является, наиболее естественным, «так как искомое здесь внутреннее бытие не есть что-либо, принадлежащее к моей субъективности, к моему отрешенному самобытию, а есть по существу нечто объективное, значимое само по себе, т. е. общее всем и значимое для всех, то нет ничего удивительного в том, что оно может быть найдено в трансцендировании к “ты”, т. е. на пути вовне – более того, что именно на этом пути оно легче всего доступно» [4, с. 389].

Список литературы

1. Акопов С.В. С.Л. Франк как политический мыслитель. СПб., 2001. 153 с.
2. Аляев Г.Е. Метафизика прав человека в трактовке С.Л. Франка // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 2000. № 3. С. 242–259.
3. Архангельская А.И. Проблема формирования духовных основ общества в социальной философии С.Л. Франка. СПб., 2010. 171 с.
4. Бирюков Н.И. Соборность как религиозный и политический идеал // Философские науки. 2005. № 6. С. 5–17.
5. Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950: пер. с англ. М.: Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2001. 328 с.
6. Дементьева Л.С. Социально-политические идеи С.Л. Франка в контексте его метафизической системы. Хабаровск, 2005. 175 с.
7. Кризис культуры и судьбы России (2-я лекция профессора С.Л. Франка) // Эхо. 1928. № 71 (25 марта). С. 71–80.
8. Лосский Н.О. История русской философии: пер. с англ. М.: Сов. писатель, 1991. 480 с.
9. Франк С.Л. Духовные основы общества // Сборник: Сер. Мыслители XX в. / сост. П.В. Алексеев. М.: Республика, 1992. С. 250–405.
10. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения / под ред. Ю. Сенокосова. М.: Правда, 1990. С. 183–559.
11. Потапчук В.И. Принцип целостности в русской философии и его развитие в социально-антропологической концепции С.Л. Франка: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Хабаровск, 2007. 21 с.
12. Токмакова Г.П. Проблема смысла жизни в социальной философии С.Л. Франка. Хабаровск, 2001. 128 с.
13. Удинкан О.В. Гуманизм как принцип социально-философской рефлексии: на примере философии С.Л. Франка. Хабаровск, 2001. 153 с.
14. Харин В.Н. Социально-философский анализ категорий «соборность», «служение» и «должное»: на материале концепции С.Л. Франка. Пермь, 2004. 215 с.
15. Черноков А.Э. Учение С.Л. Франка о государстве и праве: автореф. дис. ... канд. юрид. наук 12.00.01. СПб., 2002. 28 с.

References

1. Akopov, S.V. S.L. *Frank kak politicheskiy myslitel'* [S.L. Frank as a political thinker], Saint-Petersburg, 2001. 153 p.

2. Alyaev, G.E. Metafizika prav cheloveka v traktovke S.L. Franka [The metaphysics of human rights in the treatment of S.L. Frank], in *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik* [Historical and Philosophical Yearbook], Moscow: Nauka, 2000, no. 3, pp. 43–56.

3. Arkhangel'skaya, A.I. *Problema formirovaniya dukhovnykh osnov obshchestva v sotsial'noy filosofii S.L. Franka* [The problem of formation of the spiritual foundations of society in social philosophy S.L. Frank], Saint-Petersburg, 2010. 171p.

4. Biryukov, N.I. Sobornost' kak religioznyy i politicheskiy ideal [Collegiality as a religious and political ideal], in *Filosofskie nauki*, 2005, no. 6, pp. 5–17.

5. Bubbayer, F. *S.L. Frank: Zhizn' i tvorchestvo russkogo filosofa. 1877–1950* [S.L. Frank: Life and work of the Russian philosopher. 1877–1950], Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSPEN), 2001. 328 p.

6. Dement'eva, L.S. *Sotsial'no-politicheskie idei S.L. Franka v kontekste ego metafizicheskoy sistemy* [Socio-political ideas, S.L. Frank in the context of his metaphysical system], Khabarovsk, 2005. 175p.

7. Krizis kul'tury i sud'by Rossii (2-ya leksiya professora S.L. Franka) [The crisis of culture and the fate of Russia (2nd lecture by Professor Frank's)], in *Echo*, 1928, no. 71 (March 25), pp. 71–80.

8. Losskiy, N.O. *Istoriya russkoy filosofii* [The history of Russian philosophy], Moscow: Sovetskiy pisatel', 1991. 480 p.

9. Frank, S.L. Dukhovnye osnovy obshchestva [Spiritual Foundations of Society], in *Sbornik: S.L. Frank* [Collection: S.L. Frank], Moscow: Respublika, 1992, pp. 250–405.

10. Frank, S.L. Nepostizhimoe. Ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu religii [Inconceivable. Ontological introduction to the philosophy of religion], in Frank, S.L. *Sochineniya* [Works], Moscow: Pravda, 1990, pp. 183–559.

11. Potapchuk, V.I. *Printsip tselostnosti v russkoy filosofii i ego razvitie v sotsial'no-antropologicheskoy kontseptsii S.L. Franka*. Avtoref. diss. kand. filos. nauk [Principle of integrity in Russian philosophy and its development in the socio-anthropological concept of S.L. Frank. Abstract Cand. philos. sci. diss.], Khabarovsk, 2007. 21 p.

12. Tokmakova, G.P. *Problema smysla zhizni v sotsial'noy filosofii S.L. Franka* [The problem of the meaning of life in the social philosophy of S.L. Frank], Khabarovsk, 2001. 128 p.

13. Udinkan, O.V. *Gumanizm kak printsip sotsial'no-filosofskoy refleksii: na primere filosofii S.L. Franka* [Humanism as a principle of social and philosophical reflection: eg philosophy S.L. Franka], Khabarovsk, 2001. 153 p.

14. Kharin, V.N. *Sotsial'no-filosofskiy analiz kategoriy «sobornost'», «sluzhenie» i «dolzhnoe»: na materiale kontseptsii S.L. Franka* [Socially-philosophical analysis of the categories of «collegiality», «serve-set» and «should»: on a material concept S.L. Frank], Perm', 2004. 215 p.

15. Chernokov, A.E. *Uchenie S.L. Franka o gosudarstve i prave*. Avtoref. diss. kand. jurid. nauk [Doctrine S.L. Frank of State and Law. Abstract Cand. jurid. sci. diss.], Saint-Petersburg, 2002. 28 p.

УДК 11:27-14(47)
ББК 87.3(2)61-07

ФИЛОСОФИЯ ТВОРЧЕСТВА С.Л. ФРАНКА

С.Н. СЕМЕНОВ, Д.С. СЕМЕНОВА
Башкирский государственный университет,
ул. ЗакиВалиди, 32, г. Уфа, 450076, Российская Федерация
E-mail: semenov777@mail.ru

Рассматриваются на сегодня недостаточно изученные взгляды С.Л. Франка на проблемы творчества. Особое внимание уделяется ранним философским статьям С.Л. Франка, его записям 1942–1944 гг. и итоговому труду «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия», а также концепции «антиномистического познания» «непостижимого». Показано, что философия творчества С.Л. Франка исходит от идей В.С. Соловьёва, причем именно категория «творчество» занимает центральное место в его социальной философии, метафизике и гносеологии. Выделены основные особенности его философии, связанные с пониманием творчества как пути достижения личных и общественных целей, как ключевой характеристики Бога, бытия и человека, как непрерывного творения и как связи Бога и человека, как совпадения противоположностей в «антиномистическом познании». Подчеркивается особая роль проблемы «выражения» и «воплощения» в понимании творчества С.Л. Франком. Отмечены важные особенности философии С.Л. Франка, его внимание к естественно-научным концепциям. Подчеркивается, что С.Л. Франк отвергает понимание природы как пассивной материи, подчиненной механистическому детерминизму, обосновывает в духе идей всеединства наличие в природе не только процессов деградаци, но и имманентных созидательных творческих сил. Обращается особое внимание на обоснование С.Л. Франком понимания творчества не как привилегии избранных, а как всеобщего свойства человека, не как чисто субъективной активности, а как соединения индивидуальности с общечеловеческим и трансцендентным, с Богом. Гносеологические идеи С.Л. Франка о «постижении непостижимого» путем созерцательного подъема «над» противоположностями постигающего «трансрациональную истину» их совпадения рассматриваются в качестве философской концепции творческого акта вообще. Отмечается тесная связь главных идей С.Л. Франка о творчестве, нашедших широкое отражение в его итоговом труде «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия», со всеми основными темами его философии. Обращается внимание на актуальность, оригинальность и большую значимость идей С.Л. Франка для современного философского понимания творчества.

Ключевые слова: философия творчества, Божественное творчество, драма творчества, бытие, двойственность человеческого творчества, материал творчества, антиномистическое познание, совпадение противоположностей.

PHILOSOPHY OF CREATIVITY S.L. FRANK

S.N. SEMENOV, D.S. SEMENOVA
Bashkir State University
32, ul. Zaki Validi, Ufa, 450076, Russian Federation
E-mail: semenov777@mail.ru

We consider today insufficiently studied attitudes to S.L. Frank problems creativity. Special attention is paid to early philosophical articles by S.L. Frank, his notes in 1942–1944 and the final

work, «The reality and human. The metaphysics of human existence», as well as the concept of «antinomic knowledge» «incomprehensible». It is shown that Frank's philosophy of creativity comes from ideas of V.S. Solovyov, and it is the category of «creativity» that is central in his social philosophy, metaphysics and epistemology. The basic features of the philosophy associated with the diverse understanding of creativity are revealed as the ways of achievement of personal and social goals as the key characteristics of God, existence and human; as the continuous creation and as the connection between God and man; as the coincidence of opposites in «antinomic knowledge». It emphasizes the special role of the problem of «expression» and «embodiment» in understanding of creativity by S. Frank. Important features of his philosophy, his attention to the scientific conceptions are marked. It is emphasized that S.L. Frank rejects understanding the nature of matter as passive, subordinate to mechanistic determinism, he proves it in the spirit of unity in the presence of not only the degradation processes, but also the inherent creative forces on nature. Special attention is paid to Frank's proving of his understanding of creativity not as a privilege of a few, but as a universal human property, not as a purely subjective activity, but as well as a compound of individuality with universal and transcendent, to God. Attention is drawn to the idea of epistemological ideas of S.L. Frank of «incomprehensible comprehension» through contemplative rise «above» contraries, comprehending «trans-rational truth» of their matches. These ideas, according to the authors, are the philosophical concept of the creative act in general. It is noted that the main ideas about creativity of S.L. Frank, have been widely reflected in his final work «The reality of the human. The metaphysics of human existence», which shows their close relationship with all the major themes of his philosophy. The relevance, originality and most significant ideas of S.L. Frank modern philosophical understanding of creativity are noted.

Key words: art, philosophy, creativity, Divine creativity, creative drama, being, incarnation, expression, duality of human creation, material creation, antinomic knowledge, coincidence of opposites.

В современных условиях много говорится о значении творчества в «информационной цивилизации», однако сам феномен творчества недостаточно осмыслен теоретически, в том числе и в философских аспектах. Поэтому рассмотрение философско-теоретических основ понимания творчества в свете идей одного из крупнейших философов России XX века С.Л. Франка представляется весьма актуальным. Данная тема представляет интерес и в связи с тем, что в многочисленных трудах, посвященных философии С.Л. Франка (в том числе, и в философско-энциклопедических статьях), почти не обращается внимание на его концепцию. Однако, с нашей точки зрения, именно категория (а не просто термин) «творчество» занимает центральное место в большинстве его философских концепций, раскрывается достаточно глубоко и разносторонне. Более того, С.Л. Франк собирался написать специальную работу «Философия творчества». Можно также отметить, что и там, где философ не говорит прямо о «творчестве», например в ключевой своей теме о «непостижимом», его концепция духовного «постижения непостижимого» представляется нам именно гносеологической моделью творческого акта. Таким образом, раскрытие темы творчества как центральной в философии С.Л. Франка обладает определенной новизной в исследованиях как философии творчества в целом (учитывая оригинальность его концепции), так и самих философских идей С.Л. Франка.

Отметим, что значительный интерес к философии творчества характерен для русской идеалистической философии конца XIX – начала XX веков, которую иногда называют «серебряным веком» русской философии. Эта линия на-

чинается с В.С. Соловьева. Как показывает в своей статье И.В. Кожухов, проблема творчества занимает важное место в философии «всеединства» – человек должен стремиться к реальному воплощению всеединства всего сущего в своем творчестве. Поэтому, основываясь на идеях христианской антропологии, В.С. Соловьев предлагает оригинальную концепцию «свободной теургии», оказавшую влияние на Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского¹. В «Критике отвлеченных начал» (1880 г.) В.С. Соловьев пишет: «...организация всей нашей действительности есть задача творчества универсального, предмет великого искусства – реализации человеком божественного начала во всей эмпирической природной действительности, осуществления человеком божественных сил в самом реальном бытии природы – свободная теургия» [2, с. 743].

Поскольку С.Л. Франк является одним из наиболее значимых последователей идей «всеединства» В.С. Соловьева, то понимание творчества как силы, объединяющей бытие, преодолевающей всякую ограниченность и изолированность, получило развитие и в его философии, дополнившись целым рядом новых аспектов. В период с 1900 по 1930 г. С.Л. Франк обращается к теме творчества, прежде всего, в его социальном, антропологическом и культурном аспектах, рассматривая его как борьбу за «дальнее», т.е. за высокие духовные идеалы², как альтернативный механическому и нигилистическому революционаризму путь любви и созидания³, как процесс преемственности и укорененности в высшем⁴. При этом понятие «творчество» оказывается ключевым в осмыслении истории и общественной жизни.

Специально к проблематике творчества С.Л. Франк обращается дважды. В своих записках 1942–1944 гг. («Мысли в страшные дни») к вопросам творчества он переходит от рассуждений о вере и любви к Богу, об Отце в христианской святой Троице как «творческой Первооснове» и «Непостижимом», о Сыне как его «выражении и воплощении» и Святом Духе, понимаемом как всепроникающее животворящее начало. При этом творчество через аналогию с музыкой (творческий замысел композитора – музыкальная ткань, звуки – общее музыкальное настроение) признается «основной структурой всего бытия». Проблематика творчества выходит на первый план, причем в этих записях дважды (17.04.1943 г. и 2.07.1943 г.) даже имеются планы задуманной С.Л. Франком специальной работы по философии творчества. Однако эти планы реализуются лишь частично, в вышедшей уже в 1956 г. в Париже книге «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия» (написана до 1950 г.). Пожалуй, главной чертой рассмотрения философских проблем творчества С.Л. Франком является четкий онтологический подход к ним. Творчество рассматривается в его отношении к

¹ См.: Кожухов И.В. Философия творчества В.С. Соловьева // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 63-1. С. 142–143 [1].

² См.: Франк С.Л. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 20–21 [3].

³ См.: Франк С.Л. Этика нигилизма (к характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 94–97 [4].

⁴ См.: Франк С.Л. *Deprofundis* // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 497–498 [5].

основным характеристикам бытия и места в нем человека. Именно через творчество определяется основная структура бытия, характер его развертывания, понимание Бога и человека, их отношений. Выделим основные особенности подхода С.Л. Франка к этим вопросам.

В размышлениях С.Л. Франка творчество, прежде всего, выступает в качестве условия, основы, сущности, определяющего фактора структуры бытия. Оно находится как «начало» на грани бытия и небытия, осуществляет переход из небытия в бытие, «будучи условием бытия, логически (онтологически) предшествует бытию»⁵. Итак, творчество, согласно С.Л. Франку, начало и источник бытия: «Основа бытия – творческое *воплощение*, самореализация творческой силы, ее самообнаружение как выражение себя воочию, в мире» [6, с. 350]. «Творческое начало» мира приводит, как считает С.Л. Франк, к «идее Бога». «Сущность бытия – творчество, воплощение. Это предполагает творческое первоначало...» [6, с. 351]. Наконец, С.Л. Франк пишет об «основной структуре всего бытия: творческое начало – выражение – воплощение – влияние»⁶. Таким образом, категория «творчество» оказывается центральной для философской метафизики С.Л. Франка. Через нее понимаются основные определения бытия и само его существование (появление); вводится идея Бога и формулируется отношение к миру.

Ключевой характеристикой процесса творчества в бытии является «воплощение», «выражение». «В этом процессе выражения, – полагает С.Л. Франк, – вся тема бытия» [6, с. 384]. «Загадочность» самого понятия «выражение» С.Л. Франк связывает с переходом от «незримого» к «зримому», с «жизнью» вообще, как выходение за пределы себя, осуществлением себя в другом, творческим формированием материала, «воплощением» духа в «зримом» бытии, экстазом. Но не всякое «выражение» как «воплощение духовного явления» является «творчеством», которое «есть выражение не личного существа творца, а более широкой сверхличной реальности, проводником и глашатаем которой служит творец». Так, даже самая субъективная лирика «не личностна, а «сверхличностна» и «выражает общечеловеческое и общеонтологическое»⁷. Но главное, творчество, понятое как основа и источник бытия, как процесс воплощения духовного начала, приводит к проблеме Бога.

Творчество «стоит на пороге между вечностью и временем»⁸, является проявлением «дуновения вечности – активного действия вечности во временном течении...»⁹, т.е. выступает проводником Божественной воли, так как в нем «мы касаемся чего-то трансцендентного бытию»¹⁰. В понимании С.Л. Франком Божественного, сверхъестественного, мирового творчества имеются следующие специфичные для него моменты.

⁵ См.: Франк С.Л. Мысли в страшные дни // Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 391–392 [6].

⁶ См.: Франк С.Л. Мысли в страшные дни. С. 349.

⁷ Там же. С. 384–385.

⁸ Там же. С. 392.

⁹ Там же. С. 387.

¹⁰ Там же. С. 391.

Прежде всего, творение мира понимается не как единовременный (довременной) и завершённый акт, а как постоянный и непрерывный процесс. Ссылаясь на идеи «творческого порыва» А. Бергсона и «органической структуры материи» А.Н. Уайтхеда, С.Л. Франк считает «безусловно правдоподобным» вывод о том, что мир «беспрерывно творится»¹¹. Эта идея связывается с мыслью о необходимости творчества для сохранения бытия, о творческом начале консерватизма, противостоящего силам разрушения: «начало *консерватизма*, ...само есть *творческое* начало»¹². С.Л. Франк отмечает, что «стационарность, пребывание в старом состоянии есть тоже итог непрерывного творческого усилия»¹³. С непрерывным творением Богом бытия связываются еще несколько важных характеристик творчества в философских размышлениях С.Л. Франка. Наиболее своеобразно и специфично для его взглядов положение о том, что всякое (в том числе, и Божественное!) творчество есть труд, преодоление, усилие, драма. Именно из трудностей воплощения Бога в мире С.Л. Франк выводит его неполноту и несовершенство. Философ пишет: «На вопрос – почему мир несовершенен, почему воплощение трудно, – ответа нет; Бог во всяком случае не всемогущ, в том смысле, что ему сразу удавалось бы сполна все, он пробует, совершенствуется подобно художнику. Драма мирового бытия – драма творчества!» [6, с. 351]. Собственно и непрерывность, постоянное продолжение Божественного творчества, С.Л. Франк связывает не только с Божественной волей, но и со сложностью процесса творчества. Свою позицию С.Л. Франк выражает четко: «Бог продолжает, как всякий творец, мучиться над миром (Голгофская мука Христа! В этом ее смысл!), стараться его улучшить – продолжает *творить*» [6, с. 392–393]. Это – очень своеобразная и существенная черта философии творчества С.Л. Франка. Дело в том, что в философско-богословской мысли соперничают две концепции «творения» – как целенаправленного созидания и как спонтанной эманации, т.е. «истечения» от творца продукта творения, подобно истечению лучей света от солнца (пример Платона). Соответственно, по С.Л. Франку, Бог не только не пассивный Абсолют, испускающий из себя бытие, но и «в обычном смысле не “всемогущ”, т.е. не может чисто произвольно “творить” все, что угодно». «Творчество, даже абсолютное, то есть Божье, есть *трудное дело*, оно не сразу удается, носит драматический характер усилия, старания, борьбы с препятствиями и косностью...» – такова ключевая идея С.Л. Франка [6, с. 392].

С идеей о творчестве как трудном действии, как преодолении сопротивления его материала связана еще одна интересная идея – определенной согласованности особенностей материала творчества с его характеристиками. Так, несовершенство мира, его грехопадение, наличие зла С.Л. Франк объясняет тем, что «материал» «несовершенен и сопротивляется разумной творческой воле к осуществлению идеала». Поэтому «творчеству Божию присущ драматический, агонистический характер, момент борьбы, преодоления низшего высшим, бунта и упорства низшего» [6, с. 354].

¹¹ См.: Франк С.Л. Мысли в страшные дни. С. 356, 364.

¹² Там же. С. 361.

¹³ Там же. С. 364.

Творчеству как оформлению бытия, по мнению С.Л. Франка, препятствует «упорство бесформенности, или *косность*», сопровождающееся энтропией и «порчей всего оформленного»¹⁴. Однако С.Л. Франк не ограничивается косным и деструктивным образом «материала» для творчества, но диалектически раскрывает и его иные стороны. Отмечая в бытии возникновение противостоящих творчеству «сил разрушения», являющихся следствием «косности, бессилия творить»¹⁵, а также рассматривая энтропию как общий закон вырождения всех творческих порывов в бытии¹⁶, он отмечает и противоположный аспект.

С.Л. Франк обращает внимание на то, что материал творчества не является абсолютно чуждым и всецело противостоящим творческому воздействию или совершенно пассивным¹⁷. По С.Л. Франку, не нужно мыслить препятствие или среду «чисто (абсолютно) внешними творческому порыву», творчество понимается как драматическое «самоопределение», саморазвитие Абсолютного, расчленившегося на «Бога» и «материю»¹⁸, подобно разделению на Бога и природу у Я. Беме. При этом С.Л. Франк не только говорит об определенном единстве творца и материала творения, но подчеркивает восприимчивость материала к творчеству и «даже» – позитивное влияние материала на возможности творчества, поскольку творчество, в его понимании, является проявлением «основной тенденции всего сущего “воплощаться”, то есть осуществляться в ином» (в творчестве – даже в «материи», «плоти»). С.Л. Франк пишет: «Но даже простой материал не пассивен, и, осуществляясь в материале, дух подчиняется ему, усваивает его, облекается в его закономерность, то есть обогащается и преобразуется» [6, с. 386]. Особого внимания заслуживают два специальных плана рассмотрения философских проблем творчества, составленные С.Л. Франком соответственно 17 апреля 1943 г. и 2 июля 1943 г.

В первом варианте С.Л. Франк пишет о «наметившемся» замысле написать «Философию творчества» в виде серии небольших критико-конструктивных «метафизических очерков» и выделяет три темы, которые должны входить «в состав философии творчества». Характерно, что как все записи за этот день посвящены идеям изменения законов природы «на пути космической эволюции, то есть творчества», так и проблематика философии творчества связывается здесь, прежде всего, с естественно-научными вопросами. Это: 1) «доказательство *свободы*», т.е. критика детерминизма (который С.Л. Франк рассматривает именно как механистический, «лапласовский» детерминизм, отождествляющий причинность с бессмысленной неизбежностью); 2) «доказательство реальности *силы*», связываемое с критикой общей теории относительности А. Эйнштейна, понимаемой как «попытка без остатка свести физику к геометрии, т.е. отрицание субстратности, качественной определенности, внутренней активности при-

¹⁴ См.: Франк С.Л. Мысли в страшные дни. С. 374.

¹⁵ Там же. С. 362.

¹⁶ Там же. С. 363.

¹⁷ Ср.: у Н.А. Бердяева творчество резко противопоставляется бытию, миру как материалу: «...можно было бы сказать, что любовь к творчеству есть нелюбовь к "миру"» [8, с. 219].

¹⁸ См.: Франк С.Л. Мысли в страшные дни. С. 376.

роды» (здесь С.Л. Франк близок к древнегреческому пониманию природного субстрата не как мертвой и косной латинской «материи», а как «стихии», бродящей как дрожжи, «закваски» бытия – «хиле» (hyle); 3) тема «сотворение мира»; понимается как обоснование не только «необходимости *начала* мира», но и его непрерывного продолжающегося творчества, в котором участвует и человек. Также отмечаются проблемы несовершенства и зла, прогресса и регресса.

В целом, в данном наброске основных тем философии творчества С.Л. Франк критикует сциентистско-редукционистский, позитивистский, формально-математический («материя исчезла, остались одни уравнения») подход к пониманию природы и ее материальной составляющей, защищая подход к бытию как к живому, внутренне активному, многокачественному и полному порождающих сил, связанному с высшим духовным Божественным началом.

Можно сказать, что С.Л. Франк присоединяется к традиции русского диалектического идеализма, соединяющего в метафизике всеединства материю (природу) и Дух, оживотворяющего и одушевляющего, делающего активным и созидательным и материальное бытие. Таким образом, творчество связывается с внутренней активностью, порождающим потенциалом Бытия (в отличие от Н.А. Бердяева, противопоставляющего бытие и творчество).

Второй вариант плана предполагаемого сочинения о творчестве также рассматривает его в естественнонаучном контексте (кстати, в отличие от основного текста «Мыслей в страшные дни», в котором творчество рассматривается в основном с религиозно-философских и метафизических позиций). План С.Л. Франка выглядит следующим образом: «1. Шаткость мирового бытия». С.Л. Франк отрицает идеи вечности, устойчивости и неизменности мира, но здесь – не с позиции наличия внутренних созидательных сил в мироздании, а с противоположной – имманентности миру «рассеяния, регресса, умирания», причем привлекает в подтверждение этого положения новые естественнонаучные концепции («закон энтропии, разложение материи через лучеиспускание, расширение (лопание) мира»). В мире всегда присутствует «тенденция изнашивания», ослабления в нем всех творческих порывов, проявления «закона лени», инерции как косности. Теперь (в отличие от первого варианта) С.Л. Франк обосновывает не активность мира, а, напротив, его непрерывную деградацию. Но именно это и служит основанием следующей позиции: «II. Отсюда – *необходимость творчества*». Эту необходимость С.Л. Франк также обосновывает физической концепцией возникновения мира в некоем конечном прошлом времени (концепция «Большого взрыва»), доказывающей его сотворение Богом («невозможность случайного возникновения»). Затем С.Л. Франк выводит «имманентность творческих сил» в мире из «нелепости» мысли о том, что «Бог сотворил идеально совершенный, но неустойчивый и разваливающийся мир», а также определяет две формы этих сил: 1) *энергию охранения*, консерватизм, понимаемую тоже как творческую силу, противостоящую разрушению; 2) *положительное творчество*. В этой связи С.Л. Франк считает необходимым трансформировать аристотелевский дуализм пластичной материи и активной духовной формы в более напряженный и драматический дуализм разрушительных и созидательных сил. «III. Теория творчества». Здесь перечисляются основные, по мнению С.Л. Фран-

ка, вопросы философской теории творчества. Это его соотношение с причинностью (как и в предыдущем плане), условия творчества («целестремительность – сверхвременное единство, будущее в составе настоящего (Бергсон)»). Вводятся понятия «порочный круг» «как первичная категория действия» и «возрождение телеологизма». Таким образом, С.Л. Франк отмечает направленность мирового развития, наличие в нем целесообразности, влияние потенциального будущего на настоящее (близко к современным идеям синергетики об «обратной причинности»). С.Л. Франк снова подчеркивает «драматизм» в идее Бога («Бог творит, борясь»), а также двойственность в отношениях Бога и мира и отмечает, что проблему единства и двойственности Бога и мира снимает «трансцендентная логика». «Двуединство первее единства и множественности», – утверждает философ. Все это очень важные для философии творчества идеи, лежащие в основе гносеологических идей С.Л. Франка. Наконец, в пункте IV своего плана С.Л. Франк выделяет проблему идеального и реального, соответствующую платонизму и аристотелизму, соотнося ее с Божественным покоем и творчеством «в здешнем мире» и отмечая необходимость сочетать в «теории духовно-нравственной жизни» оба эти начала.

Далее С.Л. Франк намечает еще ряд тем. Прежде всего, это «Теория творчества, как выражение». Проблему «выражения» как выхода за ограниченные пределы, выражения в другом, С.Л. Франк, вообще, считает одной из ключевых для понимания творчества. Эта проблема связывается им с сущностью «слова и искусства» (очевидно, в плане воплощения духовного в некотором материале), а также с любовью. Хотя С.Л. Франк не написал планировавшуюся им работу о философии творчества, часть идей, содержащихся в рассмотренных нами записках «Мысли в страшные дни» 1942–1944 гг., нашла выражение в подготовленной им к печати и вышедшей после его кончины, в 1956 г., в Париже книге «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия», которую, в определенном смысле, можно считать итоговым трудом философа. Проблемы творчества рассматриваются в главе IV «Человек и Бог» (в заключительном разделе 6. «Творческая природа человека»), а также в заключительной главе VI «Человек между миром и Богом» (в итоговых ее разделах, что, на наш взгляд, еще раз подчеркивает ключевое место вопросов творчества в философской системе С.Л. Франка. В этой работе реализуются, несколько корректируются и изменяются намеченные ранее идеи философии творчества. Проблематика творчества выводится здесь из «неустраимой, определяющей всю жизнь» человека двойственности: его вечно-го пребывания в Боге и его существования «как свободной личности, как ответственного автономного представителя Бога в мире»¹⁹. В этой связи С.Л. Франк критикует Блаженного Августина и Фому Аквинского за принижение творения в отношении к Творцу. Кроме того, творчество рассматривается как «выражение» и «воплощение», в чем С.Л. Франк видит «существо творчества». «Выражение», по С.Л. Франку, – одно из наиболее загадочных слов, поскольку оно касается ситуа-

¹⁹ См.: Франк С.Л. *Реальность и человек* // Франк С.Л. *С нами Бог*. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 338 [11].

ции, когда нечто оставляет «отпечаток» в чем-то другом, в ином, незримое и потаенное становится явным. При этом происходит «воплощение», т.е. что-то духовное облекается плотью, внедряется в материю как ее организующая активная «форма» (как в философии Аристотеля). Так же и А.Н. Уайтхед, понимавший Вселенную как, прежде всего, процесс, состоящий из процессов (а не неизменных «вещей»), считал, что «способность каждого индивидуального события выходить за свои собственные рамки благодаря творческому стремлению принадлежит к существенной структуре каждого события»²⁰. Очевидно, что эта позиция очень близка к ключевой для С.Л. Франка концепции творчества как воплощения «в ином». В связи с этим С.Л. Франк неоднократно отмечал в позитивном плане идеи А.Н. Уайтхеда. Ведь и сам С.Л. Франк характеризовал творчество подобным образом: «Выхождение за пределы себя самого, “переливание через край”, возникновение доселе не бывшего, т.е. *творчество...*» [13, с. 247]. С.Л. Франк неоднократно подчеркивает, что творчество – это проявление связи человека с Богом, не чисто субъективное самовыражение личности, а «индивидуально-человеческое выражение действующего в нем сверхчеловеческого духа»²¹, а поэтому «нечто в известном смысле объективное, общечеловеческое»²². В творчестве предполагается двуединство человека – сочетание самостоятельности, свободы, умышленности, с одной стороны, и укорененности в чем-то трансцендентном, с другой.

Творец творит сам, своим усилием, пишет С.Л. Франк, не как «просто индивидуальный человек в его субъективности и не безлично общий носитель сознания»²³. Творчество – «дар» свыше, поэтому оно «рождается в человеческой душе, соединяя человека с Богом, именно в качестве творца человек наиболее сознает себя образом и подобием Божиим». Творчество обнаруживает и «глубокое сродство с ... космическим творчеством»²⁴. «Человек как творец есть соучастник Божьего творчества», – пишет С.Л. Франк, отмечая, что Бог «*творит творцов*»²⁵. Именно в творчестве человек проявляет себя как богочеловеческое существо, не только «раб Божий», но и «свободный соучастник Божьего творчества»: «*подлинное* исполнение воли Божией доступно *только в форме свободного творчества*»²⁶. Соответственно, творчество не привилегия избранных, а всеобщее свойство человека, проявляющееся в различных сферах, формах и степенях: «*Человек, как таковой, есть творец*»²⁷. Собственно, и конституирование, и самоопределение личности связано с творчеством. При этом творчество не является самопроизвольным. Напротив, утверждает С.Л. Франк, «ни какое подлинное творчество невозможно без нравственной серьезности и от-

²⁰ См.: Уайтхед А. Избранные работы по философии: пер. с англ. М.: Прогресс, 1990. С. 595 [12].

²¹ См.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 342.

²² См.: Уайтхед А. Избранные работы по философии. С. 341.

²³ Там же. С. 342.

²⁴ Там же. С. 345.

²⁵ Там же. С. 344, 423.

²⁶ См.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 347.

²⁷ Там же.

ветственности; оно требует нравственного усилия правдивости, должно сочетаться со смирением, совершается через аскезу бескорыстного служения» [11, с. 349].

Проблемы творчества подробно рассматриваются в заключительных разделах заключительной главы книги (VI. Человек между миром и Богом). В разделе 4 («Мир и человек как творения Божии») подчеркивается, что бытие мира постоянно творится и в основе бытия – момент творчества. Божье творчество, так же «как всякое», указывает С.Л. Франк, труднó, связано с усилиями, драматизмом, преодолением препятствий, характеризуется сродством с человеческим творчеством, оно непрерывно и происходит в борьбе с хаосом. Человек – творение, в котором Бог хочет выразить себя (как в лирике, в противоположность сотворению мира – эпике).

В разделе 5 («Трагизм и гармония бытия») С.Л. Франк еще раз обращается к идее «драматичности всякого творчества», которое и для «самого Бога – Творца» является тяжким страдальческим путем. Философ отмечает также соединение в Боге вечного творчества и вечного покоя, завершенности, что подчеркивает связь творчества с самой сущностью Бога и мира.

Надо отметить и то, что в данной книге С.Л. Франк (в отличие от Н.А. Бердяева и И.А. Ильина) несколько ограничивает апологию творчества. Бог не только творческий первоисточник бытия, но и основа нравственных ценностей, «обожения» творения. Также и человеческое творчество лишь частично приобщает человека к Божественному и имеет внешние и внутренние ограничения. Наконец, в методологическом плане С.Л. Франк понимает высшее, подлинно творческое «метафизическое постижение бытия» как «усмотрение антиномистического единства противоположностей»²⁸. Постигание мышлением «самого непостижимого», по С.Л. Франку, связано с «антиномистическим познанием», т.е. «непреодолимым» «витанием между или над» противоположностями, выражающим их единство как «трансрациональную истину». «Совпадение противоположностей» как основу понимания Абсолюта, как «сердцевину франковской философии», причем – не иррационально-интуитивную, а рационально-металогическую, отмечают многие исследователи. Именно в таком плане мы рассматриваем творческий акт вообще. На эти аспекты философии творчества С.Л. Франка мы уже обращали внимание. Таким образом, в системе С.Л. Франка содержатся не просто отдельные положения и идеи по философским аспектам творчества, но и целостная, оригинальная философия творчества, которая до сих пор не стала предметом специального рассмотрения. Творчество рассматривается в философской системе С.Л. Франка в трех основных аспектах. Во-первых, как путь к личному и общественному совершенствованию, способ достижения подлинных целей человеческого бытия, в противовес механицизму, разрушительному отрицанию и волюнтаристскому революционаризму. Во-вторых, как ключевая характеристика Бытия, Бога и человека, как связь человека с Божественными, высшими силами, как выражение и воплощение духовного начала в Бытии. В-третьих, в плане высших уровней познания, как совпадение противоположно-

²⁸ См.: Франк С.Л. Реальность и человек. С. 348–349.

стей в акте творческого постижения Непостижимого, где включаются диалектические механизмы художественного созерцания. Важными особенностями концепции творчества у С.Л. Франка являются следующие: трудность, драматизм, напряженность творческого преодоления Бытия, даже в Божественном творчестве; распространение творческого начала на природно-космическое бытие, стремление опереться на идеи и открытия неклассического естествознания XX века (в отличие от отрицательного отношения к материи исключительно как к помехе творчеству у Н.А. Бердяева); признание творчества родовым, всеобщим свойством человека; диалектическое понимание творческого акта как совпадения противоположностей. Эти идеи С.Л. Франка представляются методологически и мировоззренчески значимыми и плодотворными и в XXI веке.

Список литературы

1. Кожухов И.В. Философия творчества В.С. Соловьева // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. №63-1. С. 141–144.
2. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 581–756.
3. Франк С.Л. Фр.Ницше и этика «любви к дальнему» // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 6–64.
4. Франк С.Л. Этика нигилизма (к характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 77–110.
5. Франк С.Л. De profundis // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 478–499.
6. Франк С.Л. Мысли в страшные дни // Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 347–393.
7. Бергсон А. Творческая эволюция: пер. с франц. Жуковский. М.: Кучково поле, 2006. 384 с.
8. Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1991. 448 с.
9. Беме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. Репринтное изд. 1914 г. М.: Политиздат, 1990. 415 с.
10. Трубецкой С.Н. Чему нам надо учиться у материализма // Вопросы философии. 1989. № 5. С. 100–108.
11. Франк С.Л. Реальность и человек // Франк С.Л. С нами Бог. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 131–436.
12. Уайтхед А. Избранные работы по философии: пер.с англ. М.: Прогресс, 1990. 720 с.
13. Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 181–559.
14. Оболевич Т. A11-unity, accordind to V. Soloviev and S. Frank. A comparative analysis // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 1(25). С. 121–131.
15. Элен П. Семён Л. Франк: Философ христианского гуманизма: пер. с нем. М.: Идея-Пресс, 2012. 304 с.
16. Аляев Г.Е. Философия С. Франка как актуальность религиозного жизнепонимания (по поводу новой книги П. Элена «Семён Л. Франк: философ христианского гуманизма») // Соловьёвские исследования. 2013. Вып. 1(37). С. 150–167.
17. Семенов С.Н. Творческое мышление (сущность, механизмы, пути оптимизации). Уфа: РИО БашГУ, 2005. 144 с.
18. Семенов С.Н. Творчество: сущность, критерии, смысл // Личность. Культура. Общество. 2011. Т. XIII. Вып. 4. № 67–68. С. 243–248.
19. Семенова Д.С. Постигание непостижимого по С.Л. Франку как творческий акт // Философия в современном мире: диалог мировоззрений: материалы VI Российского философского конгресса (Нижний Новгород, 27–30 июня 2012 г.). В 3 т. Т. 1. Н.Новгород: Изд-во Нижегородского госуниверситета им. Н.И. Лобачевского, 2012. С. 328–329.

References

1. Kozhukhov, I.V. *Izvestiya Rossiyskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A.I. Gertsena*, 2008, no. 63-1, pp. 141–144.
2. Solov'ev, V.S. *Kritika otvlechennykh nachal* [Criticism of Abstract Principles], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Mysl', 1988, pp. 581–756.
3. Frank, S.L. *Fr. Nitshe i etika «lyubvi k dal'nemu»* [Fr. Nitshe and the ethic of «love to the farthest»], in Frank, S.L. *Sochineniya* [Works], Moscow: Pravda, 1990, pp. 6–64.
4. Frank, S.L. *Etika nigilizma* [Etic of Nihilism], in Frank, S.L. *Sochineniya* [Works], Moscow: Pravda, 1990, pp. 77–110.
5. Frank, S.L. *De profundis*, in *Vekhi. Iz glubiny* [Marks. From the Depth], Moscow: Pravda, 1991, pp. 478–499.
6. Frank, S.L. *Mysli v strashnye dni* [Thoughts in strange days], in Frank, S.L. *Neprochitannoe... Stat'i, pis'ma, vospominaniya* [Unread. Articles, letters, recollections], Moscow: Moskovskaya shkola politicheskikh issledovaniy, 2001, pp. 347–393.
7. Bergson, A. *Tvorcheskaya evolyutsiya* [The Creative Evolution], Moscow: Kuchkovo pole, 2006. 384 p.
8. Berdyaev, N.A. *Samopoznanie* [Self-investigation], Moscow: Kniga, 1991. 448 p.
9. Beme, Ya. *Avrora, ili Utrennyaya zarya v voskhozhdenii* [Aurora or Morning Sunrise], Moscow: Politizdat, 1990. 415 p.
10. Trubetskoy, S.N. *Voprosy filosofii*, 1989, no. 5, pp. 100–108.
11. Frank, S.L. *Real'nost' i chelovek* [The reality and the man], in Frank, S.L. *S namy Bog* [God with Us], Moscow: OOO «Izdatel'stvo AST», 2003, pp. 131–436.
12. Uaytkhed, A.N. *Izbrannye raboty po filosofii* [Selected Works of Philosophy], Moscow, Progress, 1990. 720 p.
13. Frank, S.L. *Nepostizhimoe* [Nonconciences], in Frank, S.L. *Sochineniya* [Works], Moscow, Pravda, 1990, pp. 181–559.
14. Obolevich, T. *A11-unity, according to V. Soloviev and S. Frank. A comparative analysis*, in *Solov'evskie issledovaniya*, 2010, issue 1(25), pp. 121–131.
15. Elen, P. *Semen L. Frank: Filosof khristianskogo gumanizma* [Semen L. Frank: Philosopher of Christian Humanism], Moscow: Ideya-Press, 2012. 304 p.
16. Alyaev, G.E. *Solov'evskie issledovaniya*, 2013, issue 1(37), pp. 150–167.
17. Semenov, S.N. *Tvorcheskoe myshlenie* [Creative Thynking], Ufa: RIO BashGU, 2005. 144 p.
18. Semonov, S.N. *Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo*, 2011, vol. XIII, issue 4, no. 67–68, pp. 243–245.
19. Semenova, D.S. *Postizhenie nepostizhimogo po S.L. Franku kak tvorcheskiy akt* [Comprehension of incomprehensible by S.L. Frank as creative act], in *Materialy VI Rossiyskogo filosofskogo kongressa «Filosofiya v sovremennom mire: dialog mirovozzreniy» v 3 t., t. 1* [Materials of VI Russian philosophical congress «Philosophy in the modern world: ideologies dialogue» in 3 vol., vol. 1], N. Novgorod: Izdatel'stvo Nizhegorodskogo gosuniversiteta im. N.I. Lobachevskogo, 2012, pp. 328–329.

УДК 11(47:430)
ББК 87.3(2Рос:4Гем)61-07

СОВРЕМЕННЫЕ НЕМЕЦКИЕ МЫСЛИТЕЛИ О ТВОРЧЕСТВЕ С.Л. ФРАНКА: «ПРАВИЛА ИГРЫ» ФИЛОСОФСКОЙ РЕЦЕПЦИИ

А.С. ЦЫГАНКОВ

Волгоградский государственный медицинский университет
пл. Павших борцов, д. 1, г. Волгоград, 400131, Российская Федерация
E-mail: m1dian@yandex.ru

ТЕРЕЗА ОБОЛЕВИЧ

Папский университет Иоанна Павла II в Кракове
ул. Канонича, 9, г. Краков, 31-002, Польша
E-mail: tereza.obolevich@upj2.edu.pl

*Осуществляется историко-философский анализ современной немецкоязычной рецепции наследия С.Л. Франка. На основании работ таких представителей немецкой мысли, как П. Элен, Д. Штаммер, К. Бамбауэр и А. Хаардт, эксплицируются «мыслительные ходы», «призмы» философского мышления, при помощи обращения к которым осуществляется анализ и концептуализация творческого наследия отечественного мыслителя. Отмечается, что для немецкоязычной рецепции франковской философии характерна реализация двух «мыслительных ходов», а именно: представление мысли русского философа в качестве одной из реплик неклассической философии в целом и в этом свете как одной из разновидностей все той же европейской мысли; а также контекстуализация творчества С.Л. Франка посредством обращения к операциям сравнения и сопоставления с традицией западноевропейской философии, которая представляется в данном случае в качестве философии *par excellence*. Отдельное внимание уделяется выявлению оснований, определяющих возможность и специфику реализации «мыслительных ходов» современной немецкоязычной рецепции философии С.Л. Франка. В качестве подобных оснований следует обозначить, во-первых, явно не артикулируемое немецкими исследователями понимание европейской философии в качестве эталонной философии в принципе, что дает возможность сравнивать любую иную мыслительную традицию сквозь «призму» приближения/отдаления от уже известного идеала; во-вторых, творческое наследие С.Л. Франка, несмотря на свою самобытность, само во многом способствует ее осмыслению в приложении к «европейским стандартам» ввиду того, что сама манера философствования Франка дает повод рассматривать его наследие в контексте западноевропейской мысли.*

Ключевые слова: творчество С.Л. Франка, исследования П. Элена, Д. Штаммера, К. Бамбауэра, А. Хаардта, современная немецкая философия, рецепция русской мысли, «мыслительный ход», контекстуализация, неклассическая философия, всеединство, субстанциональная метафизика.

CONTEMPORARY GERMAN THINKERS ABOUT S.L. FRANK'S CREATIVE WORK: «GAME RULES» OF PHILOSOPHICAL RECEPTION

A.S.TSYGANKOV

Volgograd State Medical University
1, Pavshikh Bortsov Sq., Volgograd, 400131, Russian Federation
E-mail: m1dian@yandex.ru

TERESA OBOLEVITCH

The Pontifical University of John Paul II in Krakow
9, Kanonicza St., Krakow, 31-002, Poland
E-mail: tereza.obolevich@upjp2.edu.pl

In this article the historico-philosophical analysis of the contemporary German-speaking reception of the heritage of S.L. Frank is performed. On the base of such representatives of the German thought, as P. Ehlen, D. Stammer, K. Bambauer and A. Haardt we explicate «thinking moves», «the prisms» of the philosophical thinking, with the help of which the analysis and conceptualisation of the creativity heritage of the native thinker is conducted. As the Authors noticed, German-speaking reception of Frank's philosophy a realisation of two «thinking moves» is typical: namely, a presentation of thought of Russian thinker as one of the example of non-classical philosophy in general, and, in this context, as one of the variation of Western thought, as well as contextualization of the of S.L. Frank's creative work by comparison and putting together with the tradition of Western European philosophical thought treated as philosophy par excellence. A special attention is paid to manifestation of philosophical suppositions which determine the possibility and specific of realisation of «thinking moves» of contemporary German-speaking reception of S.L. Frank. As the reasons for this position one should notice, first, explicitly non-articulated by the German scholars understanding of the European philosophy as the model philosophy in principle. It gives chance to compare any other tradition of thinking through the «prism» of approximation to/remoting from the already known ideal. Second, the creative heritage of S.L. Frank, despite its originality, itself aids its understanding in addition to «European standards» in view of the fact that Frank's manner of philosophizing gives reason to consider his heritage in the context of Western European thought.

Key words: *creativity of S.L. Frank, investigations of P. Ehlen, D. Stammer, K. Bambauer, A. Haardt, contemporary German philosophy, reception of Russian thought, «thinking moves», contextualization, non-classical philosophy, All-unity, substantial metaphysics.*

Философское наследие русского религиозного мыслителя Семена Людвиговича Франка в настоящее время вызывает к себе большой интерес не только отечественных исследователей, но также привлекает значительное внимание их немецкоязычных коллег. Одним из маркеров актуальности творчества Франка для немецкоязычной философской публики выступает то, что в 2000 г. издательство Alber начало выпускать в свет восьмитомное издание работ русского философа. Переведенные на немецкий язык труды Франка легли в основу многих диссертаций, защищенных в последнее десятилетие в Германии¹. Так, только в одной Высшей школе философии, расположенной в Мюнхене, с 2002 по 2012 г. по философии Франка была защищена одна кандидатская, восемь магистерских и одна бакалаврская работа². В целом о рецепции наследия Франка можно сказать, что «историко-философская наука постепенно отходит от простого изложения содержания и вступает в период “концептуального” осмысления его философии»³.

¹ См.: Назарова О.А. Возрождение метафизики в XX веке: на примере христианских философских традиций – немецкоязычной неотомистской философии (Э. Корет) и русской религиозной философии (С.Л. Франк) // Историко-философский ежегодник. М., 2008. С. 371 [1].

² См.: Назарова О.А. Современные немецкие исследователи творчества Франка // Мысль. 2014. № 16. С. 162 [2].

³ См.: Назарова О.А. Семен Франк – феноменолог? Приглашение к дискуссии. (Заметки о методологии историко-философского анализа русской философии XX века на примере творчества С.Л. Франка.) [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.orf-uff.org.ua/images/stories/raboty/konferenciia_2013/nazarova.pdf [3].

Несмотря на достаточно обширную немецкоязычную библиографию творчества Франка, в русскоязычном философском дискурсе до настоящего времени практически не была проведена работа по ее философскому осмыслению и выявлению методологических подходов, на которые опираются авторы. Исключение представляет творчество ведущего немецкого исследователя философии С.Л. Франка П. Элена, чьей последней работе «Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма» была посвящена критическая статья Г.Е. Аляева⁴. Отдельно следует сказать про недавно вышедшие работы русского философа и переводчика трудов П. Элена О.А. Назаровой «Современные немецкие исследователи творчества Франка»⁵ и «Peter Ehlen's Christian Reading of Frank's Russian Religious Philosophy»⁶, в которых автор рассматривает философскую рецепцию наследия Франка, осуществленную представителями Высшей школы философии. Несмотря на то, что в работах О.А. Назаровой приводится ценный материал – интервью, взятое ею непосредственно у самих немецких исследователей, в первой из указанных статей, на наш взгляд, слишком много внимания сосредоточено на психологических причинах интереса к франковской философии. Кроме этого, практически не осуществляется критический анализ произведений, посвященных Франку и его философии, созданных немецкими философами, не относящимися к Высшей школе философии.

Отсутствие надлежащей отечественной критики немецкоязычных исследований франковской философии осложняет развитие российско-немецкого философского диалога, темой которого выступает творчество С.Л. Франка, и может привести к обоюдостороннему недопониманию, обусловленному имплицитным различием методологических и методических подходов. В этой связи значимым представляется высказывание Н.В. Мотрошиловой, сделанное ей во время выступления на конференции «“Самый выдающийся русский философ”: философия религии и политики С.Л. Франка», о том, что «мы все время куда-нибудь торопимся, очень мало читаем работы друг друга, не слышим коллег. И когда собираемся, то оказывается: неписанное и сказанное не просмотрено и не услышано...»⁷.

Постараемся частично заполнить возникший пробел в российско-немецких исследованиях философии Франка. Для реализации намеченного замысла следует выявить и проанализировать «мыслительные ходы» современной немецкой философии, осуществляемые ею при изучении наследия русского мыслителя, а также основания, делающие данное изучение возможным.

⁴ См.: Аляев Г.Е. Философия С.Л. Франка как актуальность религиозного жизнепонимания (по поводу новой книги П. Элена «Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма») // Соловьёвские исследования. 2013. № 1. С. 150–167 [4].

⁵ См.: Назарова О.А. Современные немецкие исследователи творчества Франка // Мысль. 2014. № 16. С. 162.

⁶ См.: Nazarova O. Peter Ehlen's Christian Reading of Frank's Russian Religious Philosophy // Forum Philosophicum. 2013. Vol. 18. No 2. С. 251–261.

⁷ См.: Мотрошилова Н.В. О немецком издании сочинений С.Л. Франка // «Самый выдающийся русский философ»: философия религии и политики С.Л. Франка. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. С. 47 [6].

Круг рассматриваемых немецкоязычных трудов, посвященных философии Франка, сводится к произведениям П. Элена, Д. Штаммера, К. Бамбауэра и А. Хаарда. Подобная выборка обусловлена своей значительной репрезентативностью. П. Элен выступает ведущим исследователем религиозной философии Франка в Германии. Он принимал активное участие в подготовке немецкоязычного издания его работ. Д. Штаммер является магистрантом Высшей школы философии, учеником Элена и представляет собой новое поколение немецких исследователей, чьи научные интересы сосредоточены на творчестве Семена Людвиговича. К. Бамбауэр считается одним из крупнейших специалистов в философии религии, который занимается рецепцией русской философии в целом и наследия С.Л. Франка в частности. Александр Хаардт является одним из ведущих немецких феноменологов, изучающих творчество русских мыслителей (М. Бахтина, А.Ф. Лосева, Ю. Лотмана, Г. Шпета и др.), в том числе С.Л. Франка.

Для выявления устойчивых методологических элементов, присутствующих в исследованиях рассматриваемых немецких мыслителей, первоначально дадим краткий анализ концептов «ход» и «мыслительный ход». «Ход» есть движение, но при этом «ход» можно осуществить также в рамках некоей игры, соизмеряясь с ее правилами. Иными словами, движение-ход не есть движение вне границ, задаваемых целью, но, напротив, есть целеобусловленное стремление к достижению этой цели, вне которой невозможно реализовывать движение, ходить. Завершение игры есть достижение имеющейся в ней цели, которое возможно при соблюдении ее правил, проявляющих себя в каждом конкретном ходе. Вместе с тем достижение цели есть результат. Говоря о «мыслительном ходе» следует отметить, что он также соотносится с целью, которая задает пространство, где и осуществляется движение мысли. Целью, задающей вектор и обуславливающей движение, в нашем случае выступает существо философии Франка, его мысль, так, как она есть сама по себе, до которой стремятся «дойти» немецкие философы.

Устойчивым «мыслительным ходом», характерным для указанных выше исследователей, является определение философии С.Л. Франка как неклассической. Франк при этом определяется в качестве философа, преодолевающего или пытающегося преодолеть субъект-объектную топикку познания и выйти за пределы субстанциональной метафизики.

Согласно П. Элену, Франк в своем учении о всеединстве бытия пытается примерить два направления веры – веру в Бога и веру в человека: «Учение Франка о всеединстве бытия может быть интерпретировано как попытка средствами философской теории раскрыть онтологические предпосылки данного примирения. Несомненно, эта интенция определяет и проблематику творчества Франка» [7, с. 17]. Руководствуясь данной интенцией, Франк говорит о ««богочеловечности» человека и о «богочеловечности» Бога. Это значит, что реальность абсолютного неотделима от реальности относительного»⁸. Д. Штаммер указывает на то, что Франк при помощи обращения к непосредственному опыту субъекта

⁸ См.: Элен П. Введение в специфику философского мышления С.Л. Франка // Семен Людвигович Франк / под ред. В.Н. Поруса. М., 2012. С. 78 [8].

создает на этом основании свою динамическую онтологию (*dynamische Ontologie*), которая противоположна статичному субстанциональному мышлению⁹. Тот же исследователь при анализе социальной философии Франка пишет о том, что ее основополагающим принципом является учение о бытии как о единстве единого и многообразного, подобное бытие «не растворяет многообразное в едином, но впервые обосновывает его в качестве индивидуального»¹⁰. Схожим образом начинает свою философскую рецепцию и К. Бамбауэр, который указывает на то, что в философии Франка метафизика, «которая занимается абстрактными вещами», не должна и не может быть изолирована, оторвана от жизни¹¹. Иными словами, метафизика не статична, субстанциональна, но жизненна, динамична. А. Хаардт¹² говорит о том, что философия Франка противопоставляет себя (так же, как и вся «неоплатоническая идея всеединства») «сформулированному в Новое время Декартом принципу субъективности»¹³, согласно которому основанием для всего существующего начинает выступать субъект как «в основе лежащее», субстанциональное начало.

Таким образом, первый «мыслительный ход», осуществляемый современными немецкими мыслителями в их анализе философского наследия Франка, является понимание его как представителя неклассической философской традиции и борца со статичной субстанциональной метафизикой.

Второй «мыслительный ход», следующий за первым и связанный с ним, – рассмотрение методологических оснований философии Франка в тесной взаимосвязи с западноевропейской философией, выявление схожих и отличных черт. П. Элен пишет: «Отрицание возможности существования метафизической реальности вне ее отношения к человеческому существованию [Dasein] сближает Франка с большинством современных философов» [7, с. 22]. Здесь стоит сказать, что к «большинству современных философов», по мнению П. Элена, относятся только представители западноевропейской континентальной философской традиции. Немецкий мыслитель осуществляет контекстуализацию философии Франка посредством сравнения ее с философскими программами В. Дельтея, М. Шелера, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера и М. Бубера¹⁴. Показательным представляется высказывание Элена, согласно которому «“Непостижимое”, которое в некоторых местах можно рассматривать в качестве контрпроекта по отноше-

⁹ См.: Штаммер Д. Динамическая онтология, отправной точкой которой является опыт субъекта: С.Л. Франк и А.Н. Уайтхед // Мысль. 2014. Вып. 16. С. 95–105 [9].

¹⁰ См.: Stammer D. Kirche als Grundlage und Wesen der Gesellschaft. Zum Begriff «der Kirche» in der Sozialphilosophie Semen L. Frank // Kultur als Dialog und Meinung. Beiträge zu Fedor A. Stepan (1884–1965) und Semen L. Frank (1877–1950). München, 2008. S. 154 [10].

¹¹ См.: Bambauer Ch. Leben und Werk von Semjon L. Frank [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.borisogleb.de/frank7.htm> [11].

¹² Авторы выражают свою искреннюю благодарность доктору А. Хаардту, который любезно согласился предоставить для анализа свои работы, посвященные творчеству С.Л. Франка.

¹³ См.: Haardt A. Michail Bachtin – ein Phänomenologe der Intersubjektivität? // Phänomenologische Forschungen. Neue Folge Bd.5. Freiburg/München: Alber, 2000. S. 226 [12].

¹⁴ См.: Elen P. Ausdruck, Wort, Offenbarung in S.L. Franks Philosophie // Философское наследие С.Л. Франка и современность: материалы Междунар. конф.: сб. науч. ст. Саратов, 2008. С. 23–25 [7].

нию к “Бытию и времени” Хайдеггера, Франк назвал “онтологическим введением в философию религии”¹⁵. Программная работа Франка понимается исходя из некоего западноевропейского «фона мысли», представленного в данном конкретном случае фундаментально-онтологической философией М. Хайдеггера.

Д. Штаммер пользуется «правилами игры» своего научного руководителя и осуществляет контекстуализацию, включение философии Франка в общий европейский контекст, через сравнение его методологии с философской методологией А.Н. Уайтхеда: «<...> Опыт субъекта выступает исходным пунктом и основополагающей философской идеей» [9, с. 101].

Рассматривая франковскую концепцию межличностных отношений, А. Хаардт отмечает, что «постепенная реконструкция личностных отношений и их многочисленных модификаций осуществляется при помощи “фундаментально-онтологического” анализа, разработанного Мартином Хайдеггером»¹⁶. Философия Хайдеггера выступает тем основанием, при помощи которого современный немецкий мыслитель частично реализует свое понимание философии Франка. При этом сам Франк никогда не утверждал своей методологической приверженности Хайдеггеру. Более того, в определенный период времени Франк высказывался о том, что «Хайдеггер – в духовном отношении тупик. Преодолеть его можно лишь одним способом – повернуться к нему спиной и искать свободного пути»¹⁷, а также рассматривал Хайдеггера как «мыслителя очень острого, но злобного и мне ненавистного»¹⁸. В качестве схожего основания для контекстуализации мысли Франка также используется и философское наследие М. Бубера. А. Хаардт, продолжая свой анализ проблематики межличностных отношений, Я и Другого, присутствующей в философии С.Л. Франка, пишет о том, что «в отличие от философии Бубера, овеществляющее Я-Оно-отношение становится существенной частью любых личностных отношений, не причиняя вреда конституированию Я и Ты»¹⁹.

Особый интерес представляет второй «мыслительный ход», проделанный К. Бамбауэром, который, помимо сопоставления философского проекта Франка с проектами таких философов, как В. Дильтей и М. Хайдеггер, реализует сравнение франковской и гегелевской философских систем. Осуществляя анализ работы Франка, приуроченной к 100-летию со дня смерти Г.В.Ф. Гегеля, со-

¹⁵ См.: Элен П. «Мыслящее неведение» – об онтологии религиозного опыта С.Л. Франка // Мысль. 2014. № 16. С. 7 [13].

¹⁶ См.: Haardt A. Die Präsenz des Abwesenden. Zur Frage nach dem Anderen in der Sozialphänomenologie J.-P. Sartres und S.L. Franks // Metamorphosen der Phänomenologie, hrsg. v. Hans-Rainer Sepp. Freiburg/München: Alber, 1999. S. 205 [14].

¹⁷ Письмо С.Л. Франка Л. Бинсвангеру. Цит. по.: Плотников Н. С.Л. Франк о М. Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 169–185 [15].

¹⁸ См.: Письмо С.Л. Франка Мирре Лот-Бородиной от 23.01.1948 // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University. New York, S.L. Frank Papers, Box 2. S. 2 [16].

¹⁹ См.: Haardt A. Die Präsenz des Abwesenden. Zur Frage nach dem Anderen in der Sozialphänomenologie J.-P. Sartres und S.L. Franks. S. 209.

временный немецкий исследователь останавливается на рассмотрении критики гегелевской философии, которую осуществляет русский мыслитель. К. Бамбауэр утверждает: «...критика Франка, направленная на философию Гегеля, с одной стороны, соответствует тем проблемам, которые имеются в гегелевском идеализме. С другой стороны, данная критика бьет мимо цели, когда понимает некоторые тезисы Гегеля не в той форме, в которой их понимал немецкий философ» [17]. По мнению Бамбауэра, Франк в некоторых местах своей критики недостаточно обосновано обличает Гегеля в приверженности к субстанциональной метафизике. При этом демаркационная линия между русским и немецким философами К. Бамбауэром вновь проводится по территории проблемы метафизики: «<...>В то время как Гегель схватывал всю реальность через онтологию, Франк говорит о наличии над бытием еще одной сферы, которая все обосновывает, но при этом сама не имеет основания» [17].

Следовательно, второй «мыслительный ход», осуществляемый К. Бамбауэром, на первый взгляд, отличается от того же хода, реализуемого П. Эленом, Д. Штаммером и А. Хаардтом, которые сравнивают Франка с мыслителями, работающими в неклассической парадигме философской рефлексии. Однако критика Франка, предложенная К. Бамбауэром, по существу вновь возвращается к тематике «неклассического философствования». Франк, как указывает Бамбауэр, выставляет упреки Гегелю за его излишний рационализм, но при этом упускает из вида те элементы гегелевской философии, которые роднят его с неклассическим периодом. С.Л. Франк пишет в упомянутой статье, посвященной Гегелю, следующие строки: «Он вынужден просто констатировать *неразумный* остаток бытия – некое эмпирическое его несовершенство, в сущности, для абсолютного идеализма необъяснимое. Этот необъяснимый остаток не смущает мысли Гегеля. Если факты не укладываются в стройную систему живого духовного всеединства, если они обнаруживают какую-то неодолимую для мысли спутанность и бессмысленность, то – “тем хуже для фактов”» [18]. Однако необходимо сказать, что Гегель сам понимает свою философию как некое «переворачивание» предшествующей метафизики. Он пишет: «С тех пор, как солнце находится на месте и планеты обращаются вокруг него, не было видано, чтобы человек стал на голову» [19, s. 413]. В метафизике Гегеля большое значение начинает играть неистинна, небытие, которое превращается в одну из ступеней познания, становится видом самой истины. Он отходит от более ранних философских концепций, фундированных пресуппозицией субстанциональной метафизики, где ключевую роль играет «рациональность» голого рассудка. Таким образом, К. Бамбауэр осуществляет процесс контекстуализации философии Франка при помощи акцентуации внимания на «неклассических элементах» гегелевской мысли.

Кроме перечисленных работ немецких философов, которые по преимуществу сосредоточивают свое внимание на анализе программной работы С.Л. Франка «Непостижимое», заслуживает также упоминания и введение к немецкоязычному изданию «Душа человека», которое было составлено Петером Шульцом и Стефанией Хаас. В данном введении ко второму тому немецкоязычного собрания сочинений русского мыслителя немецкие исследователи интегрируют произведение «Душа человека» в европейский контекст-дискуссию по вопросу о

том, насколько «психология может быть независима от философии как самостоятельная научная дисциплина»²⁰. Вследствие этого работа Франка рассматривается как один из ответов на данный вопрос. Подобные ответы, возникшие из необходимости провести демаркацию между философией и психологией и их соотношения, также были представлены в трудах многих других европейских мыслителей и ученых, в частности неокантианца Пауля Наторпа, которому и противопоставляется Франк и его философия²¹.

В работах немецких исследователей, следовательно, возможно эксплицировать некий схожий алгоритм ходов, задаваемый целью-результатом, которая сводится к логически непротиворечивой и максимально точной фиксации франковской мысли в ее существе. Иными словами, ведущая цель – выявление сущности философии Франка – базируется на онтологическом различении сущего и бытия, является метафизической. В данном случае уместно вспомнить И. Канта, который в «Критике чистого разума» писал: «И так поистине во всех людях, коль скоро разум расширяется в них до созерцания, во все времена была та или иная метафизика, и она всегда в них остается» [21, с. 43].

В результате выявления специфики «мыслительных ходов», осуществляемых немецкими исследователями трудов Франка, представляется односторонним высказывание О.А. Назаровой о том, что современные немецкие мыслители подходят к истолкованию философии Франка «практически с “чистым сознанием”. У них отсутствуют шаблоны в истолковании его философии ... и они анализируют ее, руководствуясь непосредственным восприятием» [2, с. 163]. Да, действительно, у немецких философов нет предварительного знания о мысли Франка, но это не значит, что они осуществляют ее анализ на основании «непосредственного восприятия», их восприятие опосредуется через присущую им философскую культуру. Философское наследие Франка осмысливается, таким образом, через частичное сведение незнаемого к известному – в соответствии с мыслью самого русского мыслителя, согласно которому «всякое предметное знание предполагает направленность познавательного взора на “неизвестное”, на некое *x*, в котором отыскивается и открывается содержание *A* (то что уже известно)»²². Выявленная специфика для своего прояснения также побуждает обратиться к мысли О. Финка, исследовавшего «тематические понятия», т.е. те понятия, которые фиксируют продуманное в мышлении. Немецкий феноменолог пишет: «Однако при образовании тематических понятий мыслители-творцы используют другие понятия и мыслительные модели, они оперируют мыслительными схемами, которые они совершенно не фиксируют предметно. <...> Их понятийное постижение движется в некотором понятийном поле, в некотором понятийном медиуме, на который они сами совершенно не могут обратить свое внимание» [23, с. 261–262]. Концептуализируя

²⁰ См.: Einleitung von Peter Schulz und Stefanie Haas // Semen L. Frank. Die Seele des Menschen. Versuch einer Einführung in die philosophische Psychologie. Werke in acht Bänden. Bd. 2. München, 2008. S. 15 [20].

²¹ Там же. S. 16.

²² См.: Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. М., 2000. С. 273 [22].

результат своей рецепции франковской философии немецкие исследователи всегда уже находятся в некотором пред-данном понятийном и смысловом поле западноевропейской философии, за пределы которого не могут выйти, что несколько не уменьшает эвристической ценности их исследований.

Говоря об основаниях процесса контекстуализации мысли Франка, взаимосвязанного с классификацией его как неклассического философа, необходимо отметить, что, с одной стороны, подобная специфика философской рецепции наследия мыслителя имплицитно содержит понимание западноевропейской философии как эталонной философии, т.е. философии *par excellence*, которая задает универсальный горизонт для толкования и оценки любой не западной по своему происхождению философской мысли. С другой стороны, следует согласиться с В.К. Кантором, который, анализируя причины непопулярности творчества Франка в Германии в годы эмиграции, говорит о том, что «такой несказочный философ был неинтересен, даже безумия в нем незаметно, тем более русского варварства»²³. Франк казался «слишком западным, не экзотичным, а потому неинтересным». Сама манера философствования Франка дает основания рассматривать его наследие в контексте западноевропейской мысли. В этой связи также можно вспомнить Н.А. Бердяева, который писал о том, что работа «Непостижимое» «продумана и написана очень по-немецки»²⁴.

Таким образом, можно сказать, что современная немецкоязычная философская рецепция наследия С.Л. Франка соизмеряется с определенной целью-результатом, исходя из которой осуществляются определенные «мыслительные ходы». Первым «мыслительным ходом» является определение философии Франка как попытки преодоления субстанциальной метафизики, т.е. в качестве неклассической философии. Второй «мыслительный ход» – рассмотрение методологических оснований философии Франка во взаимосвязи с программами западноевропейских философий, что дает возможность осуществить контекстуализацию франковской мысли, ее включение в контекст западной философии.

В завершение хотелось бы отметить, что анализ немецкоязычной философской рецепции наследия Франка представляется перспективным для различных отраслей философского знания, а не только для историков русской и западной философии. Это обусловлено фактом, что те темы, которые затрагивал русский мыслитель в своем творчестве, непосредственно касаются человеческого бытия в таких его аспектах, как познание, мораль, религиозность и социальность.

Список литературы

1. Назарова О.А. Возрождение метафизики в XX веке: на примере христианских философских традиций – немецкоязычной неомистической философии (Э. Корет) и русской религиозной философии (С.Л. Франк) // Историко-философский ежегодник. М., 2008. С. 369–387.

²³ См.: Кантор В.К. Русская философия в Германии: проблема восприятия (письма Степуна Франку, по архивным материалам) // Историко-философский ежегодник. 2007. С. 422 [24].

²⁴ См.: Бердяев Н.А. С. Франк. Непостижимое // Путь. 1939. № 60. С. 65–67 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.odinblago.ru/path/60/8> [25].

2. Назарова О.А. Современные немецкие исследователи творчества Франка // Мысль. 2014. № 16. С. 161–175.
3. Назарова О.А. Семен Франк – феноменолог? Приглашение к дискуссии. (Заметки о методологии историко-философского анализа русской философии XX века на примере творчества С.Л. Франка.) [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.orf-uff.org.ua/images/stories/raboty/konferenciia_2013/nazarova.pdf.
4. Аляев Г.Е. Философия С.Л. Франка как актуальность религиозного жизнепонимания (по поводу новой книги П. Элена «Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма») // Соловьевские исследования. 2013. № 1. С. 150–167.
5. Nazarova O. Peter Ehlen's Christian Reading of Frank's Russian Religious Philosophy // Forum Philosophicum. 2013. Vol. 18. No 2. С. 251–261.
6. Мотрошилова Н.В. О немецком издании сочинений С.Л. Франка // «Самый выдающийся русский философ»: философия религии и политики С.Л. Франка. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. С. 39–49.
7. Elen P. Ausdruck, Wort, Offenbarung in S.L. Franks Philosophie // Философское наследие С.Л. Франка и современность: материалы Междунар. конф.: сб. науч. ст. Саратов, 2008. С. 69–79.
8. Элен П. Введение в специфику философского мышления С.Л. Франка // Семен Людвигович Франк / под ред. В.Н. Поруса. М., 2012. С. 15–58.
9. Штаммер Д. Динамическая онтология, отправной точкой которой является опыт субъекта: С.Л. Франк и А.Н. Уайтхед // Мысль. 2014. Вып. 16. С. 95–105.
10. Stammer D. Kirche als Grundlage und Wesen der Gesellschaft. Zum Begriff «der Kirche» in der Sozialphilosophie Semen L. Frank // Kultur als Dialog und Meinung. Beiträge zu Fedor A. Stegun (1884–1965) und Semen L. Frank (1877–1950). München, 2008. S. 147–163.
11. Bambauer Ch. Leben und Werk von Semjon L. Frank [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.borisogleb.de/frank7.htm>.
12. Haardt A. Michail Bachtin – ein Phänomenologe der Intersubjektivität? // Phänomenologische Forschungen. Neue Folge Bd.5. Freiburg/München: Alber, 2000. S. 217–229.
13. Элен П. «Мыслящее неведение» – об онтологии религиозного опыта С.Л. Франка // Мысль. 2014. № 16. С. 7–19.
14. Haardt A. Die Präsenz des Abwesenden. Zur Frage nach dem Anderen in der Sozialphänomenologie J.-P. Sartres und S.L. Franks // Metamorphosen der Phänomenologie, hrsg. v. Hans-Rainer Sepp. Freiburg/München: Alber, 1999. S. 189–210.
15. Плотников Н. С.Л. Франк о М. Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 169–185 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://ecsocman.hse.ru/data/120/363/1223/Plotnikov_Frank_o_Hajdeggere.pdf.
16. Письмо С.Л. Франка Мирре Лот-Бородиной от 23.01.1948 // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers, Box 2. S. 2.
17. Bambauer Ch. Semen L.Frank und G.W.F.Hegel: Das transrationale Unergründliche und das Absolute als logischer Begriff [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.borisogleb.de/frank5.htm>.
18. Франк С.Л. Философия Гегеля (к столетию со дня смерти Гегеля) // Путь. 1932. № 34. С. 39–51 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.odinblago.ru/path/34/3>.
19. Hegel G.W.F. Werke. Bd. XVII. Berlin, 1836.
20. Einleitung von Peter Schulz und Stefanie Haas // Semen L. Frank. Die Seele des Menschen. Versuch einer Einführung in die philosophische Psychologie. Werke in acht Bänden. Bd. 2. München, 2008.
21. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.
22. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. М., 2000.
23. Финк О. Оперативные понятия в феноменологии Гуссерля // Ежегодник по феноменологической философии. 2008. Вып. 1. С. 361–380.

24. Кантор В.К. Русская философия в Германии: проблема восприятия (письма Степуна Франку, по архивным материалам) // Историко-философский ежегодник. 2007. С. 404–424.

25. Бердяев Н.А. С. Франк. Непостижимое // Путь. 1939. № 60. С. 65–67 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.odinblago.ru/path/60/8>

References

1. Nazarova, O.A. Vozrozhdenie metafiziki v XX veke: na primere khristianskikh filosofskikh traditsiy – nemetskoyazychnoy neotomistskoy filosofii (E. Koret) i russkoy religioznoy filosofii (S.L. Frank) [The revival of metaphysics in the 20th century: on example of Christian philosophical traditions – the German-speaking neo-thomist philosophy (E. Coreth) and Russian religious philosophy (S.L. Frank)], in *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook], 2008, pp. 369–387.

2. Nazarova, O.A. Sovremennyye nemetskie issledovateli tvorchestva Franka [Modern German researchers of the creativity of Frank], in *Mysl'*, 2014, vol. 16, pp. 161–175.

3. Nazarova, O.A. *Semen Frank – fenomenolog? Priglasenie k diskussii (Zametki o metodologii istoriko-filosofskogo analiza russkoy filosofii XX veka na primere tvorchestva S.L. Franka)* [Notes on the methodology of historico-philosophical analysis of Russian philosophy of the 20th century on the example of S.L. Frank]. Available at: http://www.orf-uff.org.ua/images/stories/raboty/konferenciia_2013/nazarova.pdf.

4. Alyaev, G.E. Filosofiya S.L. Franka kak aktual'nost' religioznogo zhizneponimaniya (po povodu novoy knigi P. Elena «Semen L. Frank: filosof khristianskogo gumanizma») [Philosophy S.L. Frank as the relevance of the religious conception of life (about the new book by P. Helen «Semen L. Frank: philosopher of Christian humanism»)], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2013, vol. 1, pp. 150–167.

5. Nazarova, O. Peter Ehlen's Christian Reading of Frank's Russian Religious Philosophy. *Forum Philosophicum*, 2013, vol. 18, no 2, pp. 251–261.

6. Motroshilova, N.V. O nemetskom izdanii sochineniy S.L. Franka [About the German edition of the works of Semen L. Frank], in «*Samyy vydayushchiysya russkiy filosof*»: *filosofiya religii i politiki S.L. Franka* [«The most prominent Russian philosopher»: philosophy of religion and politics of S.L. Frank], Moscow: Izdatel'stvo PSTGU, 2014, pp. 39–49.

7. Elen, P. Ausdruck, Wort, Offenbarung in S.L. Franks Philosophie, in *Sbornik nauchnykh statey Mezhdunarodnoy konferentsii «Filosofskoe nasledie S.L. Franka i sovremennost'»* [The Collection of the articles of the International conference «Philosophical heritage of S.L. Frank and our time»], Saratov, 2008, pp. 69–79.

8. Elen, P. Vvedenie v spetsifiku filosofskogo myshleniya S.L. Franka [The Introduction to the specific features of the philosophical thinking of S.L. Frank], in *Semen Lyudvigovich Frank* [Semen Lyudvigovich Frank], Moscow, 2012, pp. 15–58.

9. Shtammer, D. Dinamicheskaya ontologiya, opravnoy tochkoy kotoroy yavlyatsya opyt sub»ekta: S.L. Frank i A.N. Uaytkhed [Dynamic ontology, the starting point of which is the experience of the subject: S.L. Frank and A.N. Whitehead], in *Mysl'*, 2014, issue 16, pp. 95–105.

10. Shtammer, D. Kirche als Grundlage und Wesen der Gesellschaft. Zum Begriff «der Kirche» in der Sozialphilosophie Semen L. Frank. Kultur als Dialog und Meinung. Beiträge zu Fedor A. Stepun (1884–1965) und Semen L. Frank (1877–1950). München, 2008, pp. 147–163.

11. Bambauer, Ch. Leben und Werk von Semjon L. Frank. Available at: <http://www.borisogleb.de/frank7.htm>.

12. Haardt, A. Michail Bachtin – ein Phänomenologe der Intersubjektivität? Phänomenologische Forschungen. Neue Folge Bd. 5. Freiburg/München: Alber 2000, pp. 217–229.

13. Elen, P. «Myslyashchee neveden'e» – ob ontologii religioznogo opyta S.L. Franka [«Thinking ignorance» – about the ontology of the religious experience of S.L. Frank], in *Mysl'*, 2014, no. 16, pp. 7–19.

14. Haardt, A. Die Präsenz des Abwesenden. Zur Frage nach dem Anderen in der Sozialphänomenologie J.-P. Sartres und S.L. Franks. *Metamorphosen der Phänomenologie*, hrsg. v. Hans-Rainer Sepp. Freiburg/München: Alber 1999, pp. 189–210.

15. Plotnikov, N. S.L. Frank o M. Khaydegger. K istorii vospriyatiya Khaydeggera v russkoy mysli [S.L. Frank on M. Heidegger. From history of reception of Heidegger in the Russian thought], in *Voprosy filosofii*, 1995, no. 9, pp. 169–185. Available at: http://ecsocman.hse.ru/data/120/363/1223/Plotnikov_Frank_o_Hajdegger.pdf.

16. Pis'mo S.L. Franka Mirre Lot-Borodinoy ot 23.01.1948 [The Letter of S.L. Frank to Mirra Lot-Borodina from 23.01.1948]. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers, Box 2, pp. 1–3.

17. Bambauer, Ch. Semen L. Frank und G.W.F. Hegel: Das transrationale Unergründliche und das Absolute als logischer Begriff. Available at: <http://www.borisogleb.de/frank5.htm>.

18. Frank, S.L. Filosofiya Gegelya (k stoletiyu so dnya smerti Gegelya) [Hegel's philosophy (On the centenary of the death of Hegel)], in *Put'*, 1932, no. 34, pp. 39–51. Available at: <http://www.odinblago.ru/path/34/3>.

19. Hegel, G. W. F. Werke. Bd. XVII. Berlin, 1836.

20. Einleitung von Peter Schulz und Stefanie Haas. Semen L. Frank. Die Seele des Menschen. Versuch einer Einführung in die philosophische Psychologie. Werke in acht Bänden. Bd. 2. München, 2008.

21. Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], Moscow, 1994.

22. Frank, S.L. Nepostizhimoe. Ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu religii [Incomprehensible. Ontological introduction to the philosophy of religion], in Frank, S.L. *Sochineniya* [Works], Moscow, 2000.

23. Fink, O. Operativnye ponyatiya v fenomenologii Gusserlya [Operative understandings in phenomenology of Husserl], in *Ezhegodnik po fenomenologicheskoy filosofii*, 2008, vol. 1, pp. 361–380.

24. Kantor, V.K. Russkaya filosofiya v Germanii: problema vospriyatiya (pis'ma Stepuna Franku, po arkhivnym materialam) [Russian philosophy in Germany: a problem of perception (letters of Stepun to Frank, archival materials)], in *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik*, 2007, pp. 404–424.

25. Berdyaev, N.A. S. Frank. Nepostizhimoe [S. Frank. The unknowable], in *Put'*, 1939, no. 60, pp. 65–67. Available at: <http://www.odinblago.ru/path/60/8>

УДК 11:2-1(47)
ББК 87.3(2)61-07

РЕЦЕПЦИЯ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ В СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ¹

ОКСАНА НАЗАРОВА
Высшая школа философии,
Каульбахштрассе, 31, г. Мюнхен, D-80539, Германия,
E-mail: ap-image@mail.ru

Анализируется проблема восприятия на Западе одного из наиболее оригинальных направлений философского Ренессанса в России начала XX века – «русской религиозной философии». Актуальность данной проблемы обусловлена тем, что она является отражением потребности в самоидентификации русской мысли в западноевропейском философском контексте. Указывается на то, что «русская религиозная философия» воспринимается западными мыслителями не только как «экзотический культурный феномен», но и как полноправный партнер по диалогу, т.е. рассматривается как значительное достижение в области философии, отвечающее всем общепринятым критериям философского творчества. В качестве материала для исследования данной проблемы выбрана монография немецкого католического философа Петера Элена, посвященная философии религии Семена Людвиговича Франка, представляющая собой особый тип философского исследования. Делается вывод о том, что общность духовного опыта – религиозного восприятия реальности – определяет как интерес Элена к Франку, так и специфику предпринятого им исследования – со-размышления, со-переживания.

Ключевые слова: философия С.Л. Франка, рецепция русской религиозной философии, религиозный опыт, методология историко-философского исследования, христианский гуманизм.

RECEPTION OF THE RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY IN MODERN WEST EUROPEAN CHRISTIAN PHILOSOPHY

OXANA NAZAROVA
University of Philosophy,
31, Kaulbach str., Munich, D-80539, Germany
E-mail: ap-image@mail.ru

This paper analyzes the problem of Western perceptions of one of the most original branches of the Russian Philosophical Renaissance that occurred at the beginning of the 20th century: namely, the so called Russian Religious Philosophy. This problem still possesses contemporary relevance, owing to the fact that Russian philosophy continues to be engaged in a search for self-identification in respect of Western philosophical contexts. The paper shows that «Russian Religious Philosophy» is perceived by Western thinkers not only as «an exotic cultural phenomenon», but also as an equal partner in a dialogue: i.e. it is considered a significant philosophical achievement, meeting all generally

¹ Данная публикация представляет собой текст доклада, сделанного на международной научной конференции «Рецепция русской мысли в Европе» (Краков, Польша, 27–28 июня 2013).

accepted criteria of philosophical creativity. The German Catholic philosopher Peter Ehlen's monograph on the subject of the religious philosophy of Semyon Lyudvigovich Frank will furnish us, here, with an example of just such an approach. It is concluded that a common spiritual experience of the religious perception of reality determines both Ehlen's interest in Frank and the specific character of the research undertaken by him.

Key words: *Ehlen, Peter, philosophy of Semyon Lyudvigovich Frank, Russian Religious Philosophy, religious experience, methodology of history of philosophy, christian humanity.*

Проблема рецепции русской религиозной философии на Западе

Русская философия – явление многоплановое. Она включает в себя различные направления, что позволяет говорить о «полифонии» русской мысли². «Русская религиозная философия» представляет собой особое направление в истории русской мысли конца XIX–XX века, представители которого отстаивали религиозный характер философии в целом, утверждая, что «в основе всякого философского знания лежит религиозная интуиция»³, и рассматривая философию как «необходимую связь» «между усмотрением Божества и рациональным знанием действительности»⁴. Попытка синтеза религии и философии, знания и веры как база для выработки новой картины мира, новой методологии познания и прозрения истинной сущности бытия составила глубинный смысл философских поисков мыслителей этого течения⁵.

Петер Элен в своей книге «Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма» констатирует факт малой известности философского творчества русских мыслителей на Западе (в частности, в Германии) и полагает, что это знакомство ограничивается фигурами писателей-философов (Ф. Достоевского, Л. Толстого, Н. Гоголя, И. Тургенева и др.) и несистемных философов (Н. Бердяева, Л. Шестова, М. Бахтина)⁶. Однако составленная мною в 2012 году библиография С.Л. Франка⁷ – одного из основных представителей русской религиозной философии – показывает наличие достаточно широкого интереса к творчеству данного философа, о чем свидетельствуют существующие переводы его текстов на английский, немецкий, польский, болгарский, сербский, итальянский, голландский, венгерский, французский, латышский, китайский и японский языки, а также существование целого спектра исследовательских работ, посвящен-

² См.: Громов М.Н. Русская философия // Новая философская энциклопедия [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://iph.gas.ru/elib/2618.html>

³ См.: Франк С.Л. Философия и религия // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. М.: Политиздат, 1990. С. 322–323 [1].

⁴ Там же. С. 334.

⁵ См.: Сухов А.Д. Русская философия: Особенности, традиции, исторические судьбы. М., 1995 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://svitk.ru/004_book_book/3b/838_suhov-russkaya_filosofiya.php

⁶ См.: Элен П. Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма. М.: Идея-Пресс, 2012. С. 15 [2].

⁷ См.: Назарова О.А. Библиография трудов С.Л. Франка и исследований, посвященных его творчеству // Семен Людвигович Франк. М.: РОССПЭН, 2012. С. 495–571 [3].

ных различным аспектам его творчества. Кроме того, следует принимать во внимание иные формы акцептирования русской философии на Западе: наличие прямого диалога (личные контакты, лекции, публичные выступления) и публикаций в зарубежных печатных изданиях, не издававшихся русской эмиграцией.

Традиционный интерес к русской религиозной философии, который проявляют на Западе *слависты*, вроде бы подтверждает тезис о том, что ее «особость» имеет исключительно «национальный» характер и что, соответственно, ее понимание сродни попытке разгадать «загадочную русскую душу». Однако издание на немецком языке собрания сочинений С.Л. Франка, инициаторами которого стали профессора из религиозных (католических) вузов, и публикации философа-иезуита Петера Элена о Франке⁸ подтверждают возможность восприятия русской религиозной философии также и западными *философами*⁹, на что в свое время обращал внимание и сам Франк, выступая перед берлинским отделением Кантовского философского общества в 1925 году с докладом «Русское мировоззрение», посвященным определению своеобразия русского типа мышления¹⁰.

Определение понятия «опыт»

В своем докладе Франк говорит о том, что «единственный путь, которым можно прийти к истинному пониманию и объективной оценке русской философии», есть «интуитивное углубление и вчувствование»¹¹. В этом же докладе Франк определяет и другое понятие – «опыт» как «духовное продвижение к пониманию интуитивной сути»¹² предмета¹³.

К понятию «опыт» Франк обращался на протяжении всей своей творческой жизни – как в ранних статьях о Гёте¹⁴ и В. Джемсе¹⁵, так и в работе «С нами Бог», первая глава которой посвящена подробному анализу данного понятия. Что Франк понимает под опытом?

⁸ См.: Назарова О.А. Библиография трудов С.Л. Франка и исследований, посвященных его творчеству. С. 495–571.

⁹ Молодыми немецкими учеными в Высшей школе философии (Мюнхен, Германия) выполнен ряд исследовательских работ – магистерских и кандидатских диссертаций, посвященных творчеству С.Л. Франка. И хотя толчком к проявленному интересу послужила «просветительская» деятельность профессора Петера Элена, никто из магистрантов и докторантов не стал бы писать о Франке, если бы его философия по настоящему их не заинтересовала. (См. об этом: Назарова О.А. Современные немецкие исследования творчества С.Л. Франка // Мысль. СПб., 2014. № 6. С. 161–174.)

¹⁰ Die russische Weltanschauung // Kantstudien. Berlin-Charlottenburg. 1926. № XXXI. Ser.: Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft, № 29.

¹¹ См.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 162 [4].

¹² Курсив мой. – О.Н.

¹³ См.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 162.

¹⁴ Франк С.Л. Из этюдов о Гёте. Гносеология Гёте // Русская мысль. М., 1910. № 8. С. 73–99; Франк С.Л. К характеристике Гёте // Франк С.Л. Философия и жизнь. СПб., 1910. С. 355–366.

¹⁵ Франк С.Л. Философия религии В. Джемса // Русская мысль. М., 1910. № 2. С. 155–164.

Для Франка опыт означает «не внешнее познание предмета», не «опыт чувственной очевидности», но приобщение «к чему-либо посредством *внутреннего* осознания и сопереживания», «жизненно-интуитивное постижение бытия в сочувствии и *переживании*»¹⁶, т.е. речь идет о *духовном опыте*.

Еще один важный момент в определении понятия опыта у Франка мы встречаем в его статье «Гносеология Гёте». Речь идет об «объективизме познания»: в опыте как освоении человеческим духом действительности самого предмета в его живой целостности наличествует «самоочевидное сознание объективности, ясное ощущение, что утверждение воспроизводит сами объекты, обосновано природой объектов, а не субъективными мотивами»¹⁷. Позднее в «Русском мировоззрении» Франк назовет это «*внутренним свидетельством бытия*» или «*первичной и совершенно непосредственной очевидностью*»¹⁸ самого бытия¹⁹. А в работе «С нами Бог» он выражает ту же мысль еще более лаконично: «Реальное присутствие самого предмета есть то, что в отличие от суждения как мысли о трансцендентной реальности называется опытом. Мысль, суждение требуют проверки, может быть истиной и заблуждением. Но опыт удостоверяет сам себя, ему достаточно просто быть, чтобы быть истиной» [6, с. 42].

В этой же работе Франк конкретизирует свои рассуждения об «общей природе опыта» и останавливается подробно на его «своеобразном подвиде» – религиозном опыте²⁰. Остановимся на двух аспектах, важных для дальнейшего изложения.

«Опыт, – утверждает Франк, – не исчерпывается тем, что *явственно дано*, но содержит и то, что скрыто *имеется, присутствует*, не будучи дано» [6, с. 71]. Говоря философским языком, этот опыт представляет собой «*имманентный опыт трансцендентной реальности*». Религиозный опыт свидетельствует о том, что «*трансцендентность* Бога не противоречит его *имманентности*, его непосредственному присутствию ... в глубинах нашего духа, в составе нашего внутреннего опыта»²¹.

Проводя сравнение религиозного опыта с иными видами сверхчувственного опыта – эстетическим и нравственным, Франк приходит к заключению, что он имеет глубокую аналогию с опытом *общения* между людьми. «Религиозный опыт есть особый вид опыта, существо которого точнее всего можно определить как *опыт общения*» [6, с. 94], – пишет он.

Религиозно-мировоззренческая сущность русской философии

Понимание русской философии на Западе возможно, если будет принята во внимание ее *сущность*. По мнению Франка, «русский дух обладает исключи-

¹⁶ См.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 162. Курсив в цитатах мой. – О.Н.

¹⁷ См.: Франк С.Л. Гносеология Гёте // Франк С.Л. Живое знание. Берлин: Обелиск, 1923. С. 39 [5]. Курсив мой. – О.Н.

¹⁸ Курсив в цитатах мой. – О.Н.

¹⁹ См.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 168.

²⁰ См.: Франк С.Л. С нами Бог. Париж, 1964. С. 71 [6].

²¹ Там же. С. 74, 75. Курсив мой. – О.Н.

тельной склонностью и способностью к *религиозной точке зрения на жизнь*», а «русский мыслитель в своей типично-национальной форме является, в первую очередь, *религиозным* мыслителем, *религиозно-обусловленным духом*»²². Кроме того, русская философия является именно «*мировоззренческой теорией*»²³, поскольку «ее суть и основная цель никогда не лежат в области чисто теоретического, беспристрастного познания мира, но всегда – в религиозно-эмоциональном толковании жизни»²⁴. Обладая данными характеристиками, русская философия, по мнению Франка, отвечает сущности философии как таковой, ведь философия является наукой лишь «в производном смысле», а первично «она есть сверхнаучное *интуитивное учение о мировоззрении*, которое стоит в тесной родственной связи ... с религиозной мистикой»²⁵. И если принять во внимание данное, углубленное понимание философии, то, как полагает Франк, русская философия «достаточно значительна, чтобы побудить у западноевропейского читателя не только литературно-исторический, но и глубокий внутренний интерес»²⁶. И понята она может быть именно «посредством углубления в ее *религиозно-мировоззренческие корни*»²⁷.

Философ утверждает, что западноевропейское философское мышление (и особенно немецкое философское мышление) способно воспринять русскую философию, поскольку они едины по своей сути: «обе культуры, как западноевропейская, так и русская, в конце концов, происходят из сплава христианства с духом античности и являются различными ответвлениями этого общего ствола» [4, с. 194]. Глубокое личное убеждение Франка состоит в том, что именно на основе религиозно-мистической устанавливаются родственные отношения между немецким и русским духом: «Религиозная суть русского духа непосредственно ощущает, так сказать, свое частичное родство с философской сутью немецкого духа» [4, с. 195].

Внутренний опыт как методологическое основание восприятия философии Франка

Если взять за основу в анализе деятельности историка философии понятие «опыт», то следует учитывать его возможное понимание в двух смыслах – как внешний опыт и как внутренний:

а) на *внешнем, эмпирическом* опыте основывается исследование, в котором на основании высказываний философа пытаются воссоздать его целостное представление о той или иной тематической области;

²² См.: Франк С.Л. Русская философия, ее характерная особенность и задача // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 208 [7]. Курсив в цитатах мой. – *О.Н.*

²³ Курсив мой. – *О.Н.*

²⁴ См.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 164.

²⁵ См.: Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 151 [8].

²⁶ Там же.

²⁷ См.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 164. Курсив мой. – *О.Н.*

б) из факта внутреннего сродства и общего духовного опыта рождается иной тип философского исследования, в котором происходит *встреча внутреннего опыта* исследователя и *внутреннего опыта* исследуемого философа.

В результате рожденный исследователем текст представляет собой синтез опытов двух личностей, в нем зачастую невозможно отделить мнение философа от интерпретации исследователя. Его, строго говоря, нельзя назвать исследованием, поскольку позиция исследователя предполагает дистанцию к предмету исследования, взгляд на предмет исследования извне. В данном случае происходит «встреча с реальностью» (с *духовной* реальностью другого, *трансцендентного* человека, мыслителя), когда предмет представлен в опыте таким, каков он есть, и не встает вопроса о достоверности предстоящего. Мы бы назвали этот тип историко-философского исследования *глубинным*, основанным на особом опыте – *глубинном опыте общения*. В общении мы воспринимаем другого как родственного себе. В историко-философском исследовании, представляющем собой общение, исследуемый философ также воспринимается исследователем как родственный ему по существу.

Примером такого типа исследования является книга Петера Элена «Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма»²⁸, многие главы которой имеют синтетический характер, поскольку их содержание представляет собой объединение духовного опыта самого Элена с духовным опытом Франка. Постигнуть этот синтез можно лишь ознакомившись с ним; его невозможно разложить, невозможно показать, каким образом ветвь одного опыта переплетается с другой²⁹.

Философия религии Франка

Во франковедении стало уже тривиальным утверждение о том, что сочинение «Непостижимое», обозначенное самим Франком как «введение в философию религии», является вершиной его философского творчества. И тем не менее удивительно, что исследование Петера Элена, которое на немецком языке было издано под названием «Русская философия религии в XX веке: Семен Л. Франк»³⁰, является *новаторским*, поскольку до настоящего времени ни один из исследователей не рассматривал глубоко и подробно философию Франка именно в этом аспекте – как философию религии (несмотря на то, что эта тема, по собственному признанию Франка, образует саму суть его философского мировоззрения). Я полагаю, что это не случайно. Для того, чтобы раскрыть ее, нужно обладать не просто сходным опытом, этот опыт должен быть столь же глубоким, как и у Франка. Нужно, чтобы темы, раскрываемые Франком в «Непостижимом», глубоко интересовали самого исследователя. Элен как религиозный философ, т.е. будучи носителем определенного *типа философии*

²⁸ Когда сам Франк играет роль историка философии, такой тип исследования характерен и для него. Один из примеров тому – его статья о Бергсоне в «Русской мысли» (М., 1912. № 3. С. 31–35) под заголовком «О философской интуиции».

²⁹ На мой взгляд, наличие подобного синтеза наиболее очевидно в гл. VIII–XVII данной книги.

³⁰ Ehlen P. Russische Religionsphilosophie im 20 Jahrhundert: Simon L. Frank. Freiburg, München: Karl Alber Verlag, 2009.

кого мышления и обладая сходным опытом, реализует глубинное исследование религиозно-философского мировоззрения Франка.

Здесь хотелось бы затронуть еще один момент – понимание Франком термина «философия религии»³¹. Распространенным является определение философии религии как философской дисциплины, имеющей своей задачей анализ религии, её сущности и различных проявлений. При этом философия религии выступает как синоним религиоведения. Опираясь на описанное выше франковское понимание опыта и его разновидности – религиозного опыта, не следует, на мой взгляд, приписывать Франку подобное понимание философии религии. Необходимо обратить внимание на сделанное им в работе «С нами Бог» замечание о том, что его рассуждения о Боге «есть не что иное, как внимательный, сполна осознанный отчет о составе нашего опыта»³². Получается, что философия религии в его понимании является ни чем иным, как *феноменологией религиозного опыта*, т.е. отчетом о том, что в нем открывается³³. Религия не является для Франка предметом, религия есть содержание внутреннего опыта. Соответственно, историко-философское исследование философии религии Франка должно являться изложением состава религиозного опыта Франка. Вопрос о том, выстроена ли книга Элена тематически в соответствии со структурой религиозного опыта Франка или обсуждаемая им тематика – доказательства бытия Бога, достоверность веры, соотношение Творца и творения, соучастие человека в Божественном творении, проблема теодицеи и проблема греха и пр. – представляет собой тематически устоявшееся содержание философии религии на Западе, оставим открытым.

Вместо обобщения

В целях объяснения обнаруженного интереса к русской философии со стороны западных философов в рамках данной статьи использована *гипотеза о существовании различных типов философского мышления*³⁴, каждый из ко-

³¹ Данный вопрос не оставляет без внимания и Г.Е. Аляев, посвятивший книге Петера Элена свою статью-размышление «Философия С. Франка как актуальность религиозного жизнепонимания (по поводу новой книги проф. П. Элена)», в которой предполагает наличие различия в понимании философии религии у Элена и Франка: Элену близка «широкая» ее трактовка – как «остающееся в пределах рационального дискурса суждение относительно религии», а Франку «узкая» – как «самостоятельной философской дисциплины, предметом которой является религия» [9, с. 154].

³² См.: Франк С.Л. С нами Бог. С. 51.

³³ В «Непостижимом» встречается следующее определение «непредвзятого феноменологического» анализа: это есть «чисто объективное, в своем специфическом роде совершенно „трезвое“; т.е. точное, отчетливое, адекватное описание некоего онтологического состава – именно неотменимого подлинно сущего своеобразного строения слоя бытия» [10, с. 501].

³⁴ См. об этом: Назарова О.А. О возможностях и перспективах преодоления стереотипов в изучении русской религиозной философии XX века // Философия в диалоге культур. Всемирный день философии (Москва – Санкт-Петербург, 16–19 ноября 2009 года). М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 255–261.

торых формируется на основании «исходных философских интуиций»³⁵, воплощается в определенных мыслительных схемах и принципах и присутствует у его, так сказать, «носителей» вне зависимости от того, в какую эпоху и в каких национальных границах они творят. Именно сходство духовного опыта («живого опыта») определяет не только интерес Элена к Франку, но и специфику предпринятого им исследования, когда позиция исследователя, с необходимостью предполагающая дистанцирование от изучаемого предмета, заменяется позицией *со-размышления, со-переживания, прочувствования* высказанных исследуемым философем идей.

Духовное сродство в исходных интуициях по отношению к католической христианской философии чувствовал и сам Франк, для которого, по его собственному признанию, вершиной VIII философского конгресса в Праге (1934 г.) стало выступление польского философа-неосхоласта Эриха Пшивары³⁶. Франк пишет: «Пшиваре удалось с большой убедительностью показать, что философская интуиция есть всегда лишь особая – соответствующая промежуточному положению философии между религией и мирским сознанием – проекция религиозной интуиции. Намеченный Пшиварой синтез стремился быть синтезом философии и религии в полноте той и другой»³⁷.

Проведение параллелей с католической философией приводит к отрицанию тезиса о типичной «русскости» в религиозном понимании философии. Скорее, речь следует вести о христианской философии (в широком, а не узкоконфессиональном смысле), представители которой выступали противниками идеи «чистой философии», отстаивали единство веры и разума, связывали свои философские идеи с каноническими христианскими догмами и развивали учение о бытии, включая в него также и философское учение о Боге. В некоторых учебниках по истории философии (как западных, так и российских) русскую религиозную философию традиционно относят в раздел «христианская философия» наряду с неосхоластикой и протестантской философией³⁸. На осуществленное Эленом сопоставление Семена Франка и Карла

³⁵ О понятии «первичная интуиция» см. статью Франка «О философской интуиции» («Русская мысль». М., 1912. № 3. С. 31–35).

³⁶ Пшивара (Przywara) Эрих (1889–1972) – немецкий католический философ и богослов, иезуит. Разрабатывал учение об «аналогии сущего», обосновывающее возможность познания бытия Бога из бытия сотворенного им мира. О VIII Международном философском конгрессе в Праге см. статью: Назарова О.А. Философия толерантности С.Л. Франка // Философские науки. М., 2008. № 4. С. 106–127. (Доклад Франка на этом конгрессе под названием «Современная духовная ситуация и идея отрицательного богословия» в моем переводе был опубликован в журнале «Философские науки» (М., 2008. № 4. С. 121–127).)

³⁷ См.: Франк С.Л. Философия и жизнь // Путь. Париж, 1934. № 45. С. 73 [11].

³⁸ См. например: Философия XX века. М., 1997 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/FIL_XX; Параграф «Мыслители русско-православно-христианства (Вл. Соловьев, Н. Бердяев)» главы «Христианская философия и неосхоластика» в издании: Coreth E., Ehlen P., Haeffner G., Ricken F. Philosophie des 20. Jahrhunderts. 2. Aufl. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1986. С. 83–85.

Ранера³⁹ обратил внимание немецкий рецензент книги Йозеф Шмидт, для которого конвергенция «двух значимых, возникших независимо друг от друга образов мышления» является показателем жизненности «христианской философии», которая, вопреки мнению Хайдеггера, не является столь же маловероятным явлением, как «деревянное железо»⁴⁰.

Отмеченный Петером Эленом недостаток восприятия русской религиозной философии на Западе, на мой взгляд, объясняется не ее национальными особенностями (к этой идее подталкивает само обозначение «русская», в таком случае решение проблемы перемещается в традиционную плоскость западничества и славянофильства), но *непопулярностью религиозного типа философствования как такового*, характерного для современного философского мышления.

Список литературы

1. Франк С.Л. Философия и религия // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. М.: Политиздат, 1990. С. 319–334.
2. Элен П. Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма. М.: Идея-Пресс, 2012.
3. Назарова О.А. Библиография трудов С.Л. Франка и исследований, посвященных его творчеству // Семен Людвигович Франк. М.: РОССПЭН, 2012. С. 495–571.
4. Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 161–195.
5. Франк С.Л. Гносеология Гёте // Франк С.Л. Живое знание. Берлин: Обелиск, 1923. С. 25–70.
6. Франк С.Л. С нами Бог. Париж, 1964.
7. Франк С.Л. Русская философия, ее характерная особенность и задача // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 205–210.
8. Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 149–160.
9. Аляев Г.Е. Философия С. Франка как актуальность религиозного непонимания (по поводу новой книги проф. П. Элена) // Соловьёвские исследования. 2013. Вып. 1(37). С. 150–167.
10. Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 181–559.
11. Франк С.Л. Философия и жизнь // Путь. Париж, 1934. № 45. С. 69–76.
12. Schmidt J. Ehlen Peter. Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank. Freiburg: Alber 2009, 350 s. // Stimmen der Zeit. 2010. Bd. 228, Heft 10. S. 718–719.

References

1. Frank, S.L. Filosofiya i religiya [Philosophy and Religion], in *Na perelome. Filosofskie diskussii 20-kh godov* [Fracture. Philosophical discussions in the twenties], Moscow: Politizdat, 1990, pp. 319–334.

³⁹ Карл Ранер (1904–1984) – один из ведущих католических богословов XX столетия, иезуит. Испытал влияние Эриха Пшивары, основателя «трансцендентальной метафизики» Йозефа Марешаля и Мартина Хайдеггера. Стремился к осуществлению синтеза традиционного католического богословия и современной философии. На русский язык В. Витковским переведена его работа «Основание веры. Введение в христианское богословие» (М., 2006).

⁴⁰ См.: Schmidt J. Ehlen Peter. Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank. Freiburg: Alber 2009, 350 s. // Stimmen der Zeit. 2010. Bd. 228, Heft 10. S. 719 [12]. Данное определение встречается в работе Хайдеггера «Феноменология и теология». В русском переводе В.К. Зелинского, впервые опубликованном в сборнике «Хайдеггер и теология» (М., 1974. С. 23–45), текст доступен по ссылке: <http://scilance.com/library/book/37912>

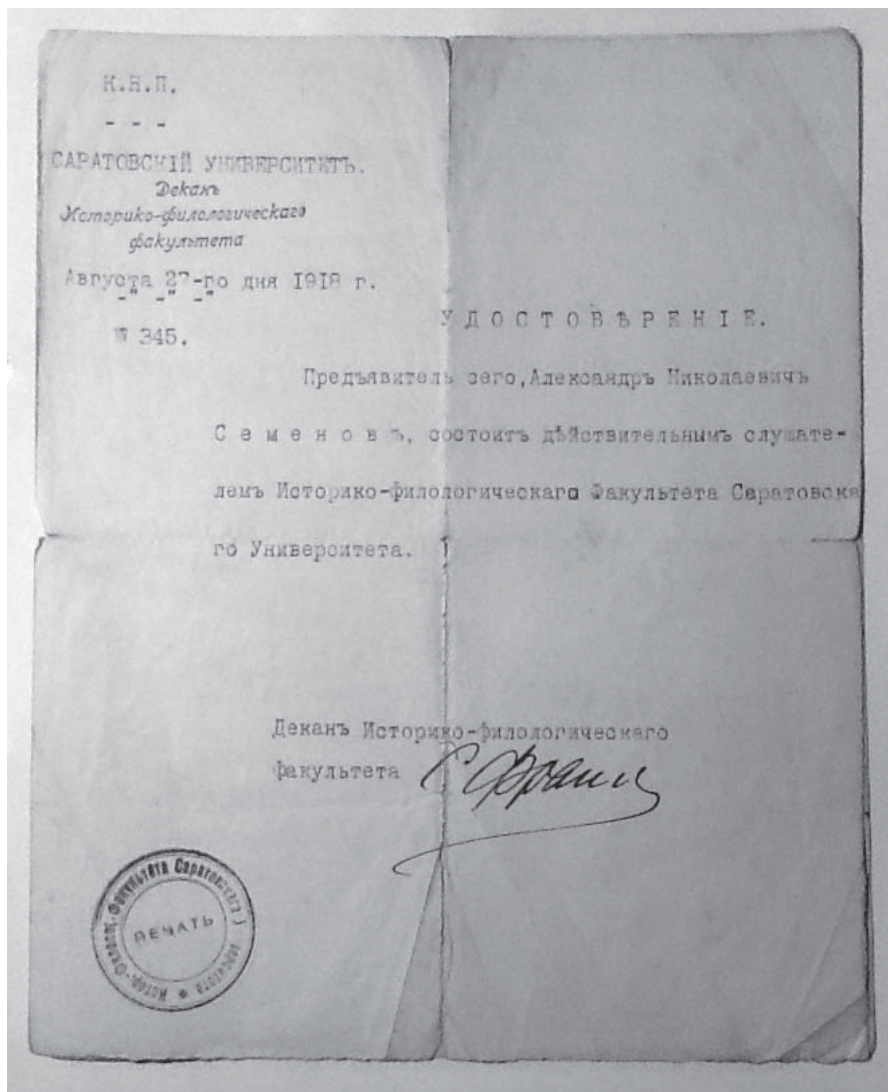
2. Elen, P. *Semen L. Frank: filosof khristianskogo gumanizma* [Semyon L. Frank: A Philosopher of Christian Humanism], Moscow, 2012.
3. Nazarova, O.A. Bibliografiya trudov S.L. Franka i issledovaniy, posvyashchennykh ego tvorchestvu [Bibliography of Works of Semyon Lyudvigovich Frank and the researches devoted to his Works], in *Semen Lyudvigovich Frank* [Semyon Lyudvigovich Frank]. Moscow: ROSSPEN, 2012, pp. 495–571.
4. Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian World-view], Saint-Petersburg: Nauka, 1996, pp. 161–195.
5. Frank, S.L. Gnoseologiya Gete [Goethe's Gnoseology], in Frank, S.L. *Zhivoe znanie* [Living knowledge], Berlin: Obelisk, 1923, pp. 25–70.
6. Frank, S.L. *S nami Bog* [With us God], Paris, 1964.
7. Frank, S.L. Russkaya filosofiya, ee kharakternaya osobennost' i zadacha [Russian Philosophy, Its Peculiarity and Mission], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian World-view], Saint-Petersburg: Nauka, 1996, pp. 205–210.
8. Frank, S.L. Sushchnost' i vedushchie motivy russkoy filosofii [Nature of and the Leading Motives in Russian Philosophy], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian World-view], Saint-Petersburg: Nauka, 1996, pp. 149–160.
9. Alyaev, G.E. Filosofiya S. Franka kak aktual'nost' religioznogo zhizneponimaniya (po povodu novoy knigi prof. P. Elena) [S. Frank's philosophy as relevance of religious understanding of life (on the new book by Prof. P. Ehlen)], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2013, issue 1(37), pp. 150–167.
10. Frank, S.L. Nepostizhimoe [The Unknowable], in Frank, S.L. *Sochineniya* [Works], Moscow: Pravda, 1990, pp. 181–559.
11. Frank, S.L. Filosofiya i zhizn' [Philosophy and Life], in *Put'*. Paris, 1934, no. 45, pp. 69–76.
12. Schmidt, J. Ehlen, Peter. Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank. Freiburg: Alber 2009, 350 S. Stimmen der Zeit. 2010, Bd. 228, Heft 10, pp. 718–719.

ИЗ СЕМЕЙНОГО АРХИВА: К ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

АВТОГРАФ ФИЛОСОФА С.Л. ФРАНКА

Публикация и статья С.Н. Семенова

В 1918 году мой дед – Александр Николаевич Семенов – вернулся из Петрограда, где он обучался на юридическом факультете Санкт-Петербургского (Петроградского) университета, в родной город Саратов, в котором проживала



его семья (отец, мой прадед, известный политик начала XX века, депутат Первой Государственной Думы; первый губернский комиссар Саратовской губернии, избранный после Февральской революции – Николай Иванович Семенов)¹.

Там он продолжил образование в Саратовском университете, на историко-филологическом факультете, деканом которого тогда был С.Л. Франк, также приехавший из Петрограда. Тогда и появилась данная справка с автографом философа, сохранившаяся в семейном архиве и ставшая в 20-е годы основанием для признания получения высшего образования (вместе с ведомостью Санкт-Петербургского университета). Жизнь А.Н. Семенова, вскоре переехавшего в Севастополь, оказалась тесно связана со сферой образования. В Крыму он работал в органах народного образования, затем руководил подготовкой кадров на Севастопольском морском заводе, участвовал в обороне Севастополя и Кавказа. А в 1952 году стал первым директором Николаевского кораблестроительного института², ставшего в настоящее время Севастопольским государственным университетом.

А.Н. Семенов не занимался философией, но интересовался ей, советовал сыну – Н.А. Семенову, учившемуся на философском факультете Ленинградского государственного университета, обратить внимание на учение И. Канта («в мое время больше его изучали»). А вот справка от декана С.Л. Франка оказалась напущением для семьи Семеновых – сын и невестка А.Н. Семенова, внук и его жена, а теперь – и его правнучка получили философское образование, работали и работают в данной сфере³, в том числе исследуя философию С.Л. Франка.

¹ См.: Государственная Дума России: Энциклопедия: в 2 т. Т.1. Государственная Дума Российской империи (1906–1917 гг.). М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. 575 с.; Минх А.А. Из «Воспоминаний очевидца» // Альманах «Россия XX век». URL: <http://alexanderyakovlev.org>

² См.: История Севастополя в лицах: военные и гражданские руководители города и флотов. К 225-й годовщине со дня основания города / И.И. Куликов, В.П. Кот, В.В. Крестьянников и др. Севастополь: Арт-политика, 2008. 376 с.

³ См.: Семенова Д.С. Справка декана С.Л. Франка // Наука. Философия. Общество: материалы V Российского философского конгресса. Новосибирск: Параллель, 2009. 478 с.

ФИЛОСОФИЯ И ЛИТЕРАТУРА

УДК 82:27(47)
ББК 83.3:873(2)522

**ПОЭТИКА И ФИЛОСОФИЯ БИБЛЕЙСКИХ ПЕРЕЛОЖЕНИЙ
В ЛИРИКЕ СЕРГЕЯ СОЛОВЬЕВА**

А.В. РАДИОНОВА

Смоленский государственный университет
ул. Пржевальского, д. 4, г. Смоленск, 214000, Российская Федерация
E-mail: allarad1@rambler.ru

Рассматривается один из путей актуализации философского текста в поэзии через поэтические переложения библейских сюжетов, а также приемы создания поэтической техники формальной организации стиха, которые поддерживают и формируют определенное смысловое наполнение. Материалом исследования стала лирика Сергея Соловьёва. С использованием методов анализа композиции, мотивной системы характеризуется организация времени и пространства в лирике С. Соловьёва. Выявлены такие приемы поэтических переложений, как стилизация, показ бытовых и пейзажных подробностей; субъективизация, слияние лирического субъекта с персонажем; усечение сюжета в целях обострения и универсализации представленных событий; стяжение сюжета в целях создания панорамной композиции; усложнение композиции с помощью пространственно-временных возвратов; диалоговый стиль, усиливающий коммуникативность текста, а также некоторые особенности библейских переложений в лирике Соловьёва, такие как соединение объективированной повествовательности с субъективным потоком сознания, прием остранения в целях освобождения от шаблонного восприятия известных библейских ситуаций и оживления монументальных образов. Отмечены особенности композиционного строения стихотворений в соответствии с их семантикой, утверждающей разноразмерность бытия, выраженную в одновременном наличии миров человеческого и небесного, реального и воображаемого, прошлого и будущего. Сделан вывод о том, что основное философское значение поэтических переложений Соловьёва заключается в раскрытии теории о смысле жизни человека как пути человека и Бога навстречу друг другу через исполнение своей миссии.

Ключевые слова: лирика Сергея Соловьёва, библейский текст, поэтические переложения, тема пути, кольцевая композиция, пространственно-временной возврат, стилизация, диалогизация, усечение сюжета, субъективизация.

**POETICS AND THE PHILOSOPHY OF BIBLICAL VERSIFICATION
IN THE LYRICS OF SERGEI SOLOVYOV**

A.V.RADIONOVA

Smolensk State University
4, St. Przhevalsky, Smolensk region, Smolensk, 214000, Russian Federation
E-mail: allarad1@rambler.ru

The article discusses one of the ways of actualization of philosophical text in poetry – versification of biblical scenes, as well as the methods of creating poetic technique of the formal organization of the

verse, which support and form a certain semantic content. The researched material was the lyrics by Sergei Solovyov. Using the methods of the analysis of composition, motive system the organization of time and space is characterized. The author identifies such techniques of versification as stylization, showing in the the domestic and landscape details; subjectivation, the fusion of a lyrical subject with the characters; truncation of the plot for exacerbation of some specific event or universalization of the presented events; the contraction of the plot to create a panoramic composition; the complication of the composition through space-time returns for the formation of an event double-facetedness; dialogue style, enhancing the communicativeness of the text. The article reveals such features of the biblical versification in the lyrics of Sergei Solovyov as the combination of objective narrative and stream of consciousness of the subject, looking at something in a new way with the purpose of liberation from stereotyped perception of the famous biblical situations and revival of the monumental images. Compositional structure of the poems in accordance with its semantics stating different levels of being, expressed in the simultaneous presence of human and heavenly worlds, real and imaginary, past and future are marked. The conclusion is drawn that the main philosophical meaning of the versification by Solovyov is disclosure of the theory about the meaning of human life, presented as a way of both, man and God, towards each other through the fulfillment of their mission,

Key words: lyrics by Sergei Solovyov; the biblical text, the theme of the way, circular composition, spatial-temporal return, two-planness, stylazation, dialogization, truncation of the plot, subjectivation.

Одним из путей влияния мировой культуры и философии на русскую лирику является традиция поэтических переложений библейских текстов. В XVII–XVIII веках поэты стремились представить библейский источник в адаптированном для широкой аудитории виде, но обращались в большинстве случаев к переложению Псалмов (традиция переложения псалмов была развита в творчестве Ломоносова, Сумарокова, Тредиаковского, Державина)¹. Светская поэзия перелагала библейскую поэзию. Однако в XX веке усилилась тенденция к повествовательности лирики, и поэты активно стали обращаться к повествовательным книгам Библии, совершая поэтическую трансформацию прозаических текстов. В XVII–XVIII веках понимание языка Библии могло быть затруднено, а поэзия с помощью приемов остранения делала библейские тексты понятнее. К концу XIX – началу XX века Синодальный перевод снял проблему доступности Писаний. Прикладная задача библейских переложений отошла на второй план, и библейские сюжеты в большей степени стали актуализировать философское значение поэзии.

Пример поэтической трансформации библейских сюжетов мы видим в раннем творчестве Сергея Соловьева. Именно его поэзию обвиняли в преобладании технической стороны (формы) над мыслью. Отвечая на эти упреки, он писал о неразрывности творческого акта, в котором «мысль рождается вместе с образом и напевом»². Анализ его библейских переложений показывает, что мысль, то есть смысловое наполнение, не только не уступает по ценности формальной организации стиха, но и формируется благодаря ей.

¹ См.: Жирмунская Т.А. «Ум ищет Божества...»: Библия и русская поэзия XVIII–XX веков. М.: Российский писатель, 2006. С. 10–46 [1].

² См.: Соловьев С.М. Цветы и ладан. Предисловие // Соловьев С.М. Собрание стихотворений. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 7 [2].

Главной ценностью поэзии С. Соловьев считал ее моральные достижения³. В поэзии Владимира Соловьева, например, он в первую очередь ценил религиозную направленность⁴. И сам С. Соловьев обращался к библейскому материалу: в темах, мотивах, аллюзиях. Но наиболее объемно – в двух лирических книгах и в двух поэмах. В первую книгу стихов «Цветы и ладан» (1906 г.) входит цикл «Маслина Галилеи», содержащий стихотворения на мотивы библейских сказаний. Во вторую книгу стихов «Апрель» включен цикл «Дщи Сиона» (1909 г.). Поэмы, написанные на основе библейских текстов, – «Дева Назарета», «Саул и Давид».

Цикл стихотворений «Маслина Галилеи» Соловьев поместил в самое начало первой книги стихов, тем самым декларируя приоритетные ценности своего творческого мировоззрения. Цикл состоит из 15 стихотворений, которые, в свою очередь, можно разделить на три тематических раздела. Первые семь текстов условно отнесем к библейскому разделу. В нем стихотворения представляют собой лирические переложения библейских сюжетов. Следующие четыре стихотворения – житийный раздел. Он посвящен героям веры средневекового периода. Последние четыре стихотворения – субъективно-духовный раздел, объединяющий произведения, посвященные личному духовному опыту лирического субъекта.

В центре нашего внимания будут стихотворения библейского раздела. Первое из них – «Иаков»⁵ – отражает события 28 главы библейской Книги Бытия. Иаков, хитростью получив благословение отца, бежит от гнева своего брата Исава в Месопотамию и в пути получает во сне пророчество о Боге и своем будущем. Стихотворение строится как поток сознания лирического субъекта, который есть и главный герой библейской истории. Стихотворение разделено автором на две части. Первая строфа – воспоминание об отчем доме и матери. Далее субъект-персонаж комментирует происходящее с ним в настоящий момент до точки его засыпания. В отличие от библейского повествования, которое только в одном предложении предельно скупо говорит о пути Иакова, в поэтическом тексте детализированно описаны обстоятельства этого пути: окружающий пейзаж, физические ощущения субъекта.

Во второй части субъект дает оценку произошедшему во сне, припоминая детали видения. Само видение оказывается вне рамок непосредственного лирического наблюдения. Библейское повествование объективировано, оно представляет сакральные события непосредственно, подробно, со стороны некоего стороннего наблюдателя. Лирическое повествование субъективировано, дано с точки зрения героя. Сакральная часть истории представлена в форме размышления и лишь пунктирно. В русле символистской традиции трактуется образ Рахили: *В былых утешенный печалях / Я внял пророчеству о Ней...*⁶ Имя Рахи-

³ См.: Соловьев С.М. Воспоминания об Александре Блоке // Письма Александра Блока. Л.: Колос, 1925. С. 33 [3].

⁴ См.: Соловьев С.М. Идея церкви в поэзии Владимира Соловьева // Богословский вестник. 1915. Т. 1. № 1. С. 59–86 [4].

⁵ См.: Соловьев С.М. Иаков // Соловьев С.М. Собрание стихотворений. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 11 [5].

⁶ Там же. С. 12.

ли не названо в тексте, указание на нее сближает ее образ с образом Девы Марии и отсылает нас к культу Дамы в традиции Данте и А. Блока⁷. Заканчивается стихотворение тем же, чем началось, – дорогой: первая строфа – *Покинул я родные нивы, / Бежал отеческих полей...*; последняя строфа – *Я утром вновь пошел в дорогу, к иным краям, к иной стране...*⁸.

Второе стихотворение «Святой путь»⁹ продолжает тему бегства. Но это уже бегство Марии с младенцем в Египет от ярости Ирода, получившего весть о рождении Царя и приказавшего избить младенцев мужского пола. В плане настоящей реальности стихотворение показывает момент накануне вступления Святого Семейства на египетскую землю.

Лирическое повествование ведется от лица стороннего наблюдателя, в нем детально прописаны бытовые подробности. Мария названа просто девушкой, Иисус – тихим мальчиком. Ключевой момент библейской лирики С. Соловьева – слияние человеческого и божественного – здесь проявляется в мотиве «Мария кормит младенца»: *С грудью матери девичьей / Слил уста Иммануэль*¹⁰. С точки зрения пространственного плана стихотворение имеет несвойственную библейскому последовательному повествованию возвратную композицию: ситуация «Мария на пути в Египет» сменяется ситуацией, возвращающей в другой временной план (прошлое), в исходное пространство, – «солдаты в Раме убивают детей», а далее снова происходит возврат к первой ситуации (настоящее, Египет).

Тема пути появляется как ключевая и сюжетобразующая и в третьем стихотворении «Мария Магдалина»¹¹. Магдалина направляется ко гробу Христову, чтобы умастить Его Тело. Композиция этого стихотворения также не проста. Часть стихотворения (первые три строфы и последняя) представляет собой повествование с точки зрения стороннего наблюдателя, а часть (четвертая, пятая и шестая строфы) – повествование от лица персонажа, оформленное как прямая речь. Сюжетная линия обрывается у гроба Христа, где заканчивается скорбный путь Магдалины, накануне момента постижения факта воскресения. Стихотворение содержит элементы диалогичности: повторяется схема вопрос-ответ в первой строфе (*Чья это песня во мраке доносится, / Чьи это слышны рыдания? / К гробу Христову несет Мирносолица / Благоухания*)¹² и в последней строфе (*Чья это жалоба носится, / Сумрак предутренний гонит? / К камню припав, Мирносолица / Плачет и стонет*)¹³.

⁷ См.: Кудряшова Ю.И. Рахиль – блаженная смерть в стихотворении Тэффи «Иду по безводной пустыне...» // Вестник удмуртского университета. 2010. Вып. 4. С. 77–73 [6].

⁸ См.: Соловьев С.М. Иаков. С. 12.

⁹ См.: Соловьев С.М. Святой путь // Соловьев С.М. Собрание стихотворений. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 13–14 [7].

¹⁰ См.: Соловьев С.М. Святой путь. С. 13.

¹¹ См.: Соловьев С.М. Мария Магдалина // Соловьев С.М. Собрание стихотворений. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 15–16 [8].

¹² Там же. С. 15.

¹³ Там же. С. 16.

Четвертое стихотворение «Перед Иерусалимом»¹⁴ самое объемное в цикле. Оно включает символическое число строф – 33. Смысловое членение обусловлено изменением пространственно-временных планов. Первые пять строф – ситуация «Он входит в Иерусалим», которая представляет план настоящей реальности, фиксируя момент накануне вступления в город и встречи с ожидающими и приветствующими Христа людьми. Затем 24 строфы – ситуация «Он вспоминает детство», содержит такие блоки, как «детство в Назарете», «путешествие в Иерусалим с Иосифом и Марией», «мальчик в храме». Затем – 2 строфы – ситуация «Он предвидит грядущее». В последних двух строфах происходит возврат к началу, таким образом формируется кольцевая композиция стихотворения. Граница между ситуациями четко маркирована не только изменением пространственно-временного плана, но и резким изменением ритма и длины стиховой строки:

А ночь все медлила, и тихо вечер гас,
Сгущая по стенам причудливые тени.
Он шел в Иерусалим. Он шел в последний раз,
Покорный голосу отеческих велений.

Вспомнил он, вспомнил тогда
Детства забытого лета:
Милые сердцу года,
Домик родной Назарета [9, с. 17].

Скупое библейское повествование уделяет детству Христа всего несколько фраз. Поэт рисует его в мельчайших бытовых деталях, нарочито опрощая образ Мессии до уровня самого обычного ребенка: *К матери мальчик бежит, / На спину влез к ней украдкой, / Звонко смеется, шалит / Платья широкого складкой*¹⁵. С другой стороны, мотивы, отдаленные друг от друга в Евангелии, сближаются в лирической интерпретации. Например, мотивы ситуации «мальчик в храме» и мотивы ситуации «изгнание торговцев из храма» разделены в Евангелии десятками лет, а в стихотворении ситуация «изгнание торговцев из храма» предвосхищена уже в событиях первого посещения храма в детстве.

Кольцевую композицию, возврат к началу, мы наблюдаем уже в четвертом стихотворении подряд. И везде такая структура создает пространственно-временную разноплановость. Лирический субъект (персонаж) в конце возвращается в начальное пространство/время, пережив опыт погружения в иное пространство/время через видение, воспоминание, воображаемое представление.

В стихотворении «Вечеря»¹⁶ из всех событий обряда вечера (Мф. 26:20–30) в центре авторского внимания – предсказание о предательстве Христа. Причем о

¹⁴ Соловьёв С.М. Перед Иерусалимом // Соловьёв С.М. Собрание стихотворений. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 17–18 [9].

¹⁵ Там же. С. 18.

¹⁶ Соловьёв С.М. Вечеря // Соловьёв С.М. Собрание стихотворений. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 22 [10].

самом предсказании умалчивается, дана лишь рефлексия на него учеников. Обряд Евхаристии, лишенный евангельской патетики, обрисован как угощение хлебом и вином во время обычной трапезы. Путь в Гефсиманию описан с пейзажными подробностями, но без конкретизации места и цели пути. События имеют важность не сами по себе, но как предваряющие нечто важное и главное, что должно случиться вскоре, но остается за рамками лирического повествования.

Лирический субъект отождествляет себя с одним из учеников Господа. Но с кем именно? В Евангелии от Иоанна после эпизода, когда Христос открывает ученикам тайну предательства, сказано: «Один же из учеников Его, которого любил Иисус, возлежал у груди Иисуса. Ему Симон Петр сделал знак, чтобы спросил, кто это, о котором говорит. Он, припав к груди Иисуса, сказал Ему: “Господи! кто это?” Иисус отвечал: “Тот, кому Я, обмакнув кусок хлеба, подам” И, обмакнув кусок, подал Иуде Симонову Искарриоту» (Ин. 13:23–26). У С. Соловьева этот эпизод представлен с небольшой, но значимой деформацией: *Я, прильнув к Его груди, спросил: / Кто предаст Тебя, Господи, кто? // <...> Он мне подал вино / И разломленный хлеб* [10, с. 22]. Иуда Искарриот, по библейскому сказанию, главный предатель, поскольку он в своем предательстве погиб с нераскаянным сердцем. Но и все остальные ученики, отрекаясь, усомнившись, разочаровавшись и рассеявшись после распятия и смерти Христа, оказались в роли предателей. Так же, как и любой последователь Христа, согрешая, предает Господа. Поэтому в образе одного ученика на Вечере в стихотворении Соловьева сливаются Иоанн, прильнувший к груди Спасителя, и Иуда, принявший хлеб с вином из божественных рук после рокового вопроса.

Самым коротким стихотворением, состоящим из трех строф, является «Отречение»¹⁷, соотносимое с 26 главой Евангелия от Матфея (Мф. 26:69–75), продолжающее тему, заданную в предыдущем стихотворении. Главный герой – Петр, хотя имя его не упомянуто. Только через диалог введен в текст и другой участник эпизода: *К костру подсел он, руки грея. / Лицо зажег багровый свет. / «И ты – сопутник Назорея? / И ты – из галилеян?» – «Нет»* [11, с. 23]. По сравнению с евангельским текстом, здесь мы наблюдаем усечение сюжета: трехкратное отречение представлено как однократное. При этом добавлено размышление, внутренняя речь о других учениках. Умолчание имен и усечение сюжета выводит события стихотворения на уровень универсального бытия, так как произошедшее может повторяться не однажды и в судьбе любого человека.

Стихотворение «Сестре»¹⁸ состоит из десяти строф и из двух смысловых блоков, смысловый слом обусловлен сменой пространственно-временных планов. Первый смысловый блок – ситуация «мы с Марией пошли ко Гробу», второй блок – ситуация «воспоминание о казни». Первая ситуация обрамляет вторую, создавая кольцевую композицию. Стихотворение является вариацией сюжета, ранее уже интерпретированного в стихотворении «Марии Магдалине».

¹⁷ Соловьев С.М. Отречение // Соловьев С.М. Собрание стихотворений. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 23 [11].

¹⁸ См.: Соловьев С.М. Сестре // Соловьев С.М. Собрание стихотворений. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 24–25 [12]. Ср.: Мф. 28:1–7, Мк. 16:1–4, Лк. 24:1–2, Ин. 20:1.

Лирический субъект отождествлен с героем евангельской истории, только не ясно, с кем именно. Известно, что по прошествии субботы ко Гробу отправились женщины – Мария Магдалина, некая «другая Мария», Саломия (Мк. 16:1). Все стихотворение построено как обращение к Марии Магдалине, к «сестре», с комментарием происходящих действий. Кольцевая композиция обуславливает наличие двух пространственно-временных планов: плана настоящей реальности – воскресное утро, пространство сада у кладбищенских пещер, и плана прошлого – воспоминание событий Страстной пятницы у Голгофы.

Через несколько лет после написания первой книги стихов С. Соловьев возвращается к библейской тематике. Пять из восьми стихотворений цикла «Дщи Сиона» книги «Апрель» имеют в основании библейский сюжет. Цикл начинается стихотворением «Вход во Иерусалим»¹⁹. Оно стилизовано под песнь-прославление. Автор использует прямые реминисценции из «Книги пророка Захарии»²⁰, но также стихотворению свойственны черты иудейского фольклора, сходные с «Песней Песней» Соломона, на которую есть отсылка и в Евангелии²¹, и в стихотворении: обращение к дочери Сиона с призывом восстать, воспеть, возликовать, встречать Жениха. В песенный сказ вплетены мотивы библейского сюжета²². Стихотворение запечатлевает момент накануне встречи дочери Сиона и Христа: *Невеста, встань! Твой царь и твой Жених / Уже у врат*²³. Эта встреча желанна как высший праздник бытия, которым должно закончиться движение человека и Бога навстречу друг другу. Тема пути особо выделена в последней стиховой строке, отделенной графически отступом от предыдущих десяти строф стихотворения: *...Цветущий путь. Восстань, о дщерь Сиона!*²⁴

Следующее стихотворение «Ангел и Мироносицы»²⁵ является еще одной интерпретацией сюжета о пришествии мироносиц ко Гробу. Как и во всех предыдущих стихотворениях, тут мы видим усиленную коммуникативность – неоднократно повторяющиеся вопросительные конструкции, обращенные к персонажам. Здесь тройная коммуникация. Первые три строфы – обращение к мироносицам лирического субъекта, который вначале позиционирует себя посредством этого обращения как участника событий, а затем, в четвертой строфе, – как стороннего повествователя, передающего речь ангела, обращенную к мироносицам. В этой прямой речи раскрываются события воскресения Христа и вселенское значение этого воскресения. Кроме того, в этой речи ангела передается диалог Христа и Марии Магдалины, что создает третий уровень коммуникативности. Действие в

¹⁹ См.: Соловьев С.М. Вход во Иерусалим // Соловьев С.М. Собрание стихотворений. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 265–266 [13].

²⁰ См.: Скрипкина В.А. Примечания // Соловьев С.М. Собрание стихотворений. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 812 [14].

²¹ См.: Ин. 12:14–15.

²² См.: Мф. 21:4–9[0].

²³ См.: Соловьев С.М. Вход во Иерусалим. С. 265.

²⁴ Там же. С. 266.

²⁵ См.: Соловьев С.М. Ангел и Мироносицы // Соловьев С.М. Собрание стихотворений. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 267 [15].

плане настоящей реальности останавливается накануне встречи Марии с воскресшим Господом: *Магдаля дочь, у гроба медлишь ты...* . Тот же момент накануне встречи зафиксирован в стихотворениях «Мария Магдалина» и «Сестре». Здесь же сама встреча показана в предсказании ангелом будущего Марии: *Посмотрит он и вымолвит: Мария! // И ты, упав, ответишь: "Раввуни!?"*

Третье стихотворение «Иоанн Креститель»²⁶ по форме представляет собой сонет, состоящий из двух катренов и двух терцетов. И здесь вновь использован прием слияния библейского героя (Иоанна Крестителя) с лирическим субъектом. Его речь представляет собой перечисление евангельских событий, разрозненных во времени и связанных не только с самим субъектом. Он начинает с настоящего времени, описав свой образ жизни, соответствующий евангельским отрывкам²⁷. Этому посвящена первая строфа. Во второй строфе происходит скачок в будущее – к событиям, предшествующим распятию: вход в Иерусалим (*Осанною оглашены долины*²⁸) и помазание Магдалиной Христа на смерть (*И рдеет нарד в амфоре Магдалины*²⁹). Затем в третьей строфе происходит возврат в прошлое, к событиям, предшествующим рождению Иоанна и Иисуса: при встрече двух беременных родственниц, будущих матерей Христа и Иоанна – Марии и Елисаветы, младенец Иоанн во чреве Елисаветы зыграл, радуясь о приближении Господа. Иоанн в качестве лирического субъекта обрисовывает события будущего и прошлого, свидетелем которых он быть не мог, поскольку до указанных событий прошлого он еще не родился, а до указанных событий будущего уже был казнен. Это превращает его речь в пророческую проповедь-откровение.

В стихотворении происходит слияние событий разных временных планов, которые в Евангелии имеют один смысловой центр – ожидание и встречу Христа. Приход Господа к Иоанну еще до рождения, приход Его к Иоанну в пустыню для крещения, приход Его в Иерусалим объединяются в единое событие. Кроме того, во второй и четвертой строфах (стихи *Елеем блещет терем Женихов* и *Се полн Сион светильников и роз*) содержатся аллюзии на притчу о девах, встречающих жениха в брачном чертоге со светильниками. Смысл притчи в том, что ожидающий Христа должен быть готов к встрече с Ним, воспитывая в себе добрый нрав и сохраняя христианские ценности, как те гости брачного пира, которые заранее приготовили масло для светильников, в отличие от нерадивых, бездеятельных, не готовых к встрече. Масло в светильниках стало символом верности и преданности Христу, символом постоянной готовности к встрече с Ним. Иоанн Креститель в плане настоящей реальности изображен в момент ожидания накануне встречи со Христом. При этом он сам становится мостом между людьми мира и Богом, соединяя их призывом первой строфы (*Я всех зову омыться от грехов*) и призывом последней строфы (*Мой крест воздет: я жду Тебя, Христос!*).

²⁶ См.: Соловьев С.М. Иоанн Креститель // Соловьев С.М. Собрание стихотворений. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 269 [16].

²⁷ См.: Мф. 3:1–6; Мк. 1:2–8.

²⁸ См.: Мф. 21:9; Мк. 11:9.

²⁹ См.: Мк 14:3; Ин. 12:1.

Четвертое стихотворения цикла «Рождество Христово»³⁰ – еще один сонет. Первый катрен посвящен ночной Галилее, во втором катрене – плавный переход к описанию Девы. Смена объекта описания неявная, хотя и происходит переход от пейзажа к портрету. Объединяет эти два описания легкий эротический налет, вновь отсылающий нас к «Песне Песней»: *С медвяной розой росная лилея / Вершит лобзаний вожделенный пир. // <...> Ланиты рдеют. Девственно алая, / Душистых уст полураскрыт потир.* Эта аллюзия обусловлена библейской аллегорией прихода жениха к невесте, означающей приход Христа к своей церкви – дочери Сиона. Роза – символ Христа, лилия – символ Девы Марии, олицетворяющей Церковь Христову. В следующем терцете обрисована традиционная рождественская сцена поклонения волхвов, соответствующая евангельским текстам³¹. Последний терцет – полное слияние галилейского пейзажа и портрета Марии, особенно в первом стихе (*В груди Марии белый сад вздыхает*).

Далее в цикле «Дщи Сиона» следуют три стихотворения-прославления, в духе традиции псалмов или гимнов³². Они содержат библейские темы и отдельные библейские мотивы, но не являются лирическими интерпретациями библейского сюжета.

Последнее же стихотворение цикла – «Апостол Иоанн»³³ – интерпретирует именно евангельские тексты и в большей степени «Евангелие от Иоанна». В стихотворении опять использован прием слияния лирического субъекта с библейским героем. Библейское повествование стремится к объективизации: Иоанн пишет о событиях, свидетелем которых он стал не как их участник, а как сторонний наблюдатель. В Евангелии он избегает прямо говорить о себе. Когда же это необходимо, упоминает о себе остраненно: «другой ученик» (Ин. 18:15–17), либо, например, таким образом: «Иисус, увидев Матерь и ученика тут стоящего, которого любил, говорит Матери Своей: “Жено! се, сын Твой”. Потом говорит ученику: “се, Матерь твоя!” И с этого времени ученик сей взял Ее к себе» (Ин. 19:26–27). В лирической интерпретации Соловьева, напротив, происходит субъективизация. В первой строфе Иоанн непосредственно представляет себя, при этом дважды повторяя личное местоимение «я».

После этой вводной строфы следует изложение событий в следующем порядке. Вторая строфа – «Рождество» (*Иммануил с небесного престола / Нисходит в мир...*). Третья строфа, четвертая и первый стих пятой строфы – «первое чудо в Кане Галилейской». Еще два стиха пятой строфы – «беседа с Самарянкой у колодца». Шестая строфа – «воскрешение Лазаря», седьмая – «исцеление расслабленного». Часть третьего стиха седьмой строфы и восьмая строфа – «посещение иерусалимского храма». Девятая, десятая, одиннадцатая строфы – «Пасхальная Вечеря». Двенадцатая, тринадцатая, четырнадцатая строфы – «казнь

³⁰ См.: Соловьев С.М. Рождество Христово // Соловьев С.М. Собрание стихотворений. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 270 [17].

³¹ См.: Мф. 2:11; Лк. 2:15–16.

³² «Заклятие розами, лилиями и именем Марии», «Значение искусства» и «Лепта мироздания».

³³ См.: Соловьев С.М. Апостол Иоанн // Соловьев С.М. Собрание стихотворений. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 276–277 [18].

Христа на Голгофе». Часть третьего стиха четырнадцатой строфы и первые два стиха пятнадцатой – «видения «Откровения».

Стихотворение насыщено событиями и не только охватывает евангельское повествование, но и включает мотивы книги «Откровение». Такое стяжение сюжетов создает историческую панораму с выходом в вечность. В глагольных формах настоящего времени Иоанн утверждает свое настоящее посмертное бытие, которое не только грамматически, но уже совершенно прямо декларируется в строке «*На персях Иисуса я в раю*»³⁴. Грамматическая форма настоящего времени доминирует на протяжении первых восьми строф («Иммануил нисходит», «Он идет», «Он беседует», «Он видит», «Лазарь свергает путы», «расслабленный встает», «слепорожденный видит» и т.д.), то есть в той части, которая посвящена нисхождению, чудесам и проповеди Христа, что утверждает их непреходящую ценность. Когда повествование переходит к трагическим событиям, после стиха «*Но час настал победы князя тьмы*» доминирует форма прошедшего времени («пир казался трапезой погребальной», «мы встречали Пасху»; «все внимали», «Он говорил», «я смотрел», «ветер выл» и т.д.), и это продолжается до момента смерти Христа (...*И мать мне свою / Он завеицал с мучительно древа*³⁵), что подчеркивает временность победы зла. А дальше опять происходит поворот к формам настоящего времени, когда лирический субъект (Иоанн) возвращается к своему автопортрету, к декларации своего вечного бытия и своего мировоззрения.

Итак, перелажая в лирике библейские сюжеты, поэт стремится к их остранению. Для этого используются такие приемы, как:

- стилизация, показ в ключе обыденности с добавлением бытовых и пейзажных подробностей;
- субъективация, слияние лирического субъекта с персонажами;
- усечение сюжета в целях обострения или универсализации представленных событий;
- стяжение сюжета для создания панорамной композиции;
- усложнение композиции с помощью пространственно-временных возвратов в целях формирования событийной двуплановости;
- диалоговый стиль, усиливающий коммуникативность текста.

Характерной чертой библейской лирики Соловьева является особая роль темы пути. В шести стихотворениях из одиннадцати мотивы, связанные с этой темой, являются центральными, сюжетообразующими. Еще в двух они знаменуют финал. И только в последних трех стихотворениях данный мотив остается в подтексте. Этот факт подтверждает принадлежность Соловьева-младшего к символистской традиции³⁶. Путь трактуется двойственно. В ряде стихотворений –

³⁴ См.: Соловьев С.М. Апостол Иоанн. С. 277.

³⁵ Там же.

³⁶ См.: Минц З.Г. Блок и русский символизм: Избранные труды: в 3 кн. Кн. 3: Поэтика русского символизма. СПб.: Искусство – СПб, 2004. С. 140–144 [19]; Максимов Д.Е. Идея пути в поэтическом сознании Ал. Блока // Максимов Д.Е. Поэзия и проза Ал. Блока. Л.: Сов. писатель, 1981. С. 6–151 [20].

это путь человека навстречу Богу, Откровению и исполнению своей миссии. В других стихотворениях – это путь Бога навстречу человеку, а также и Откровению, и исполнению своей миссии. В последних двух стихотворениях («Рождество Христово» и «Апостол Иоанн») виден синтез этих двух направлений, полное слияние божественного, природного и человеческого в образе Марии, слияние человеческого и божественного в образе Иоанна.

Важное значение для автора имеет состояние накануне какого-то главного события, ожидание его. Это состояние становится символом жизни верующего человека, основной его целью. Композиционное строение стихотворений, наряду с тематическим наполнением, утверждает разноплановость бытия: одновременное наличие миров человеческого и небесного, реального и воображаемого, прошлого и будущего.

Особенность библейских переложений в лирике – баланс между объективированной повествовательностью и потоком сознания субъекта. Поэт, обращаясь к библейским текстам, актуализирует их значение для сознания широкой публики. Но суть этой стороны поэтического творчества не ограничивается лишь этической стороной. Предлагая поэтическую интерпретацию библейского текста, поэт раскрепощает сознание воспринимающих, старается уйти от шаблонного восприятия, оживляет монументальные образы, заставляет, что называется, примерить ситуацию на себя. И этот новый взгляд становится опытом философского осмысления библейских истин в том значении, которое они имеют лично для каждого.

Список литературы

1. Жирмунская Т.А. «Ум ищет Божества...»: Библия и русская поэзия XVIII–XX веков. М.: Российский писатель, 2006. 432 с.
2. Соловьев С.М. Цветы и ладан. Предисловие // Соловьев С.М. Собрание стихотворений. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 7–10.
3. Соловьев С.М. Воспоминания об Александре Блоке // Письма Александра Блока. Л.: Колос, 1925. С. 9–45.
4. Соловьев С.М. Идея церкви в поэзии Владимира Соловьева // Богословский вестник. 1915. Т. 1. № 1. С. 59–86.
5. Соловьев С.М. Иаков // Соловьев С.М. Собрание стихотворений. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 11–12.
6. Кудряшова Ю.И. Рахиль – блаженная смерть в стихотворении Тэффи «Иду по безводной пустыне...» // Вестник удмуртского университета. 2010. Вып. 4. С. 77–83.
7. Соловьев С.М. Святой путь // Соловьев С.М. Собрание стихотворений. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 13–14.
8. Соловьев С.М. Мария Магдалина // Соловьев С.М. Собрание стихотворений. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 15–16.
9. Соловьев С.М. Перед Иерусалимом // Соловьев С.М. Собрание стихотворений. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 17–21.
10. Соловьев С.М. Вечеря // Соловьев С.М. Собрание стихотворений. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 22.
11. Соловьев С.М. Отречение // Соловьев С.М. Собрание стихотворений. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 23.

12. Соловьев С.М. Сестре // Соловьев С.М. Собрание стихотворений. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 24–25.
13. Соловьев С.М. Вход во Иерусалим // Соловьев С.М. Собрание стихотворений. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 265–266.
14. Скрипкина В.А. Примечания // Соловьев С.М. Собрание стихотворений. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 792–843.
15. Соловьев С.М. Ангел и Мироносицы // Соловьев С.М. Собрание стихотворений. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 267–268.
16. Соловьев С.М. Иоанн Креститель // Соловьев С.М. Собрание стихотворений. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 269.
17. Соловьев С.М. Рождество Христово // Соловьев С.М. Собрание стихотворений. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 270.
18. Соловьев С.М. Апостол Иоанн // Соловьев С.М. Собрание стихотворений. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 276–277.
19. Минц З.Г. Блок и русский символизм: Избранные труды: в 3 кн. Кн. 3: Поэтика русского символизма. СПб.: Искусство – СПб, 2004. 784 с.
20. Максимов Д.Е. Идея пути в поэтическом сознании Ал. Блока // Максимов Д.Е. Поэзия и проза Ал. Блока. Л.: Сов. писатель, 1981. С. 6–151.

References

1. Zhirmunskaya, T.A. «*Um ishchet Bozhestva...*»: *Bibliya i russkaya poeziya XVIII–XX vekov* [«The mind seeks deity...»: the Bible and the Russian poetry of the XVIII–XX centuries], Moscow: Rossiyskiy pisatel', 2006. 432 p.
2. Solov'ev, S.M. Tsvety i ladan. Predislovie [Flowers and incense. Introduction], in Solov'ev, S.M. *Sobranie stikhotvoreniy* [A collection of poems], Moscow: Vodoley Publishers, 2007, pp. 7–10.
3. Solov'ev, S.M. Vospominaniya ob Aleksandre Bloke [Memories of Alexander Blok], in *Pis'ma Aleksandra Bloka* [Letters of Alexander Blok], Leningrad: Kolos, 1925, pp. 9–45.
4. Solov'ev, S.M. Ideya tserkvi v poezii Vladimira Solov'eva [The idea of church in Vladimir Solov'yov's poetry], in *Bogoslovskiy vestnik*, 1915, vol. 1, no. 1, pp. 59–86.
5. Solov'ev, S.M. Iakov [Jacob], in Solov'ev, S.M. *Sobranie stikhotvoreniy* [A collection of poems], Moscow: Vodoley Publishers, 2007, pp. 11–12.
6. Kudryashova, Yu.I. Rakhil' – blazhennaya smert' v stikhotvoreнии Teffi «*Idu po bezvodnoy pustyne...*» [Rahil – blessed death in the poem by Taffy “I am walkinh through wateless desert], in *Vestnik udmurtskogo universiteta*, 2010, issue 4, pp. 77–83.
7. Solov'ev, S.M. Svyatoy put' [Holy way], in Solov'ev, S.M. *Sobranie stikhotvoreniy* [A collection of poems], Moscow: Vodoley Publishers, 2007, pp. 13–14.
8. Solov'ev, S.M. Mariya Magdalina [Mary Magdalene], in Solov'ev, S.M. *Sobranie stikhotvoreniy* [A collection of poems], Moscow: Vodoley Publishers, 2007, pp. 15–16.
9. Solov'ev, S.M. Pered Ierusalimom [Before Jerusalem], in Solov'ev, S.M. *Sobranie stikhotvoreniy* [A collection of poems], Moscow: Vodoley Publishers, 2007, pp. 17–21.
10. Solov'ev, S.M. Vecherya [Supper], in Solov'ev, S.M. *Sobranie stikhotvoreniy* [A collection of poems], Moscow: Vodoley Publishers, 2007, pp. 22.
11. Solov'ev, S.M. Otrechenie [Denial], in Solov'ev, S.M. *Sobranie stikhotvoreniy* [A collection of poems], Moscow: Vodoley Publishers, 2007, pp. 23.
12. Solov'ev, S.M. Sestre [For Sisters], in Solov'ev, S.M. *Sobranie stikhotvoreniy* [A collection of poems], Moscow: Vodoley Publishers, 2007, pp. 24–25.
13. Solov'ev, S.M. Vkhod vo Ierusalim [The entrance to the Jerusalem], in Solov'ev, S.M. *Sobranie stikhotvoreniy* [A collection of poems], Moscow: Vodoley Publishers, 2007, pp. 265–266.
14. Skripkina, V.A. Primechaniya [Notes], in Solov'ev, S.M. *Sobranie stikhotvoreniy* [A collection of poems], Moscow: Vodoley Publishers, 2007, pp. 792–843.

15. Solov'ev, S.M. Angel i Mironositsy [The angel and the Myrrh-bearers], in Solov'ev, S.M. *Sobranie stikhotvoreniy* [A collection of poems], Moscow: Vodoley Publishers, 2007, pp. 267–268.
16. Solov'ev, S.M. Ioann Krestitel' [John The Baptist], in Solov'ev, S.M. *Sobranie stikhotvoreniy* [A collection of poems], Moscow: Vodoley Publishers, 2007, pp. 269.
17. Solov'ev, S.M. Rozhdestvo Khristovo [Christmas], in Solov'ev, S.M. *Sobranie stikhotvoreniy* [A collection of poems], Moscow: Vodoley Publishers, 2007, pp. 270.
18. Solov'ev, S.M. Apostol Ioann [The Apostle John], in Solov'ev, S.M. *Sobranie stikhotvoreniy* [A collection of poems], Moscow: Vodoley Publishers, 2007, pp. 276–277.
19. Mints, Z.G. *Blok i russkiy simvolizm: Izbrannye trudy v 3 kn., kn. 3: Poetika russkogo simvolizma* [Block and Russian symbolism: Selected works in 3 books, book 3: The poetics of Russian symbolism], Saint-Petersburg: Iskusstvo – SPb, 2004. 784 p.
20. Maksimov, D.E. Ideya puti v poeticheskom soznanii Al. Bloka [The idea of the way in poetic consciousness of Al. Block], in Maksimov, D.E. *Poeziya i proza Al. Bloka Bloka* [Poetry and prose of Al. Block], Leningrad: Sovetskiy pisatel', 1981. pp. 6–151.

УДК 791:82(47)

ББК 85.37:83.3(2)

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОГО МИРА Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО В ФИЛЬМЕ И.А. ПЫРЬЕВА «ИДИОТ», 1958 г.

Р.Г. КРУГЛОВ

Санкт-Петербургский Государственный Институт Кино и Телевидения
ул. Правды, 13, г. Санкт-Петербург, 191119, Российская Федерация
E-mail: rokrugl@yandex.ru

Экранизация первой части романа Ф.М. Достоевского «Идиот» (1958 г.) советским режиссером И.А. Пырьевым рассматривается с точки зрения интерпретации художественного мира писателя. Дан анализ смысловых акцентов картины, композиционных элементов, основных идей, реплик героев с точки зрения художественного замысла режиссера, определявшего художественной целью освободить исходное произведение от устаревших, по его мнению, содержательных элементов – «достоевщины». Проведенный анализ показал, что в картине И.А. Пырьева детализированный исторический антураж, цвет, музыка, монтаж и актерская игра ориентированы на наглядную выразительность, а драматический пафос, экзальтация актеров достигают апогея в сценах-конклавах. Эстетическая ценность картины определяется, главным образом, наличием таких сцен, а также напряженностью интриги – отличительной чертой художественного мира Достоевского, которая наиболее ярко реализована в рассматриваемом фильме. Обращается внимание на тот факт, что сужение круга действующих лиц и сокращение почти всех сюжетных линий, упрощение образов героев и идеологического наполнения романа – симптоматичные явления при интерпретации творчества Достоевского в кино, в рассматриваемом фильме эта многосторонняя редукция и достигнутый кинематографическими средствами зрелищный эффект ориентированы, прежде всего, на экранное выражение закрепленной в русской ментальности и декларируемой в советском искусстве идеи о порочности власти денег, которая в романе не является основной. Определена специфика интерпретации художественного мира писателя в картине, заключающаяся в обозначении идейной доминанты и в ориентации режиссера на «освобождение Достоевского от достоевщины».

Ключевые слова: экранизация, режиссерская трактовка, советский кинематограф, идеологические установки в искусстве, сценическое начало, городской романс, интерпретация художественного мира писателя.

INTERPRETATION OF DOSTOEVSKY'S ARTISTIC WORLD IN THE MOVIE OF IVAN PYRIEV «THE IDIOT», 1958

R.G. KRUGLOV

St. Petersburg State University of Cinema and Television,
13, ul. Pravdy, St. Petersburg, 191119, Russian Federation.

E-mail: rokrugl@yandex.ru.

Film adaptation of first part of the novel by FM Dostoevsky's «The Idiot» of famous Soviet director Ivan Pyrev (1958) is considered from the point of view of the interpretation of the artistic world of the writer. It gives analysis of semantic accents of the movie, compositional elements, main ideas, a replica of heroes from the point of view of the director's artistic conception determined by the specific artistic purpose of the director remove of the original release of the product from the old, in his opinion, meanings – «dostoevchina». The analysis showed that detailed historical environment, colors, music, installation and acting focused on the visual expression, and dramatic pathos, the exaltation of the actors in the scenes-conclaves reaches its climax in the scenes-conclaves. The aesthetic value of the movie is defined mainly by the presence of such scenes as well as by tension of intrigue – this trait of Dostoevsky's artistic world, which is most vividly realized in this film. Attention is also paid to the fact that narrowing of the range of actors and reduction of almost all the storylines, characters and images to simplify the ideological content of the novel is symptomatic phenomenon in the interpretation of Dostoevsky's work in cinema. In the above film, this versatile reduction and spectacular cinematic effect are oriented primarily inherent in the Russian mentality and declared in Soviet art idea of evil power of money, which is not the main idea in the novel. Specificity of the interpretation of the artistic world of the writer in the film is determined by the semantic accent and director's orientation on the «liberation Dostoevsky from dostoevchina».

Key words: Dostoevsky, Ivan Pyryev, «The Idiot», Prince Myshkin, Nastasia Filippovna, film adaptation, Soviet cinema, ideological positions in art, scenic element, urban romance, rejection of the power of money.

Обращение к творческому наследию Достоевского в СССР в конце 50-х гг. связано с частичным пересмотром официальной государственной идеологии, приведшим, помимо прочего, к «реабилитации» некоторых писателей, творчество которых официально или неофициально не одобрялось властью (так называемое «восстановление ленинских норм»¹ в отношении к искусству). Заметной вехой в популяризации творчества Достоевского в СССР в этот период стал 145-летний юбилей писателя, в связи с которым был опубликован значительный массив литературы о его творческом наследии. У.А. Гуральник писал: «Пырьев двигался в русле, проторенном юбилейной литературой о Достоевском, изданной в 1956 г.» [1, с. 249]. Художественное своеобразие картины «Идиот» (1958 г.), проявившееся, главным образом, в стилистике видеоряда и образах ге-

¹ См.: Гуральник У.А. Русская литература и советское кино. Экранизация классической прозы как литературоведческая проблема. М.: Наука, 1968. С. 247 [1].

роев, обусловлено, в первую очередь, идеологическими установками эпохи «хрущевской оттепели». Режиссерская трактовка произведения своеобразно иллюстрирует определенный этап в рассмотрении русской классики вообще и творчества Достоевского в частности.

Творчество Ивана Александровича Пырьева вызывает в наши дни зачастую негативную оценку: оно воспринимается как характерный пример одобряемого советской властью, а потому «ненастоящего» искусства. В.В. Бондаренко в 2009 г. писал о фильме И.А. Пырьева «Идиот» и о самом И.А. Пырьеве: «Без учета личности режиссера понять его фильм (и принять как экранную версию классического романа) сегодня вряд ли уже возможно ... творец фальшивых, лубочных картин из псевдонародной жизни, обласканный Сталиным, Пырьев обладал к тому же нелегким (если не сказать, отвратительным) характером, усугубленным реальной властью “хозяина” советского кинематографа» [2]. Тогда как, по мнению советского исследователя У.А. Гуральника, рассматриваемая экранизация «...принадлежит к числу серьезных и в основном успешных попыток кинематографической интерпретации идей и образов Ф.М. Достоевского. Фильм этот стал заметной вехой на пути поисков кинематографического эквивалента русского классического романа»². Такая противоречивость оценок обусловлена, по-видимому, идеологическим климатом как той, так и другой эпохи. Говоря об интерпретациях художественного мира Достоевского, не представляется возможным обойти вниманием творчество И.А. Пырьева, автора трех экранизаций произведений писателя («Идиот» (1958 г.), «Белые ночи» (1959 г.), «Братья Карамазовы» (1969 г.)). Рассмотрим первую из этих картин, в которой наиболее ярко прослеживается специфика интерпретации наследия писателя в советском кинематографе середины XX века.

Режиссерская трактовка романа во многом обусловлена своеобразным подходом к классическому искусству, характерным для культурной политики советского государства этого периода, – определенные черты того или иного произведения укрупнялись или нивелировались в зависимости от того, насколько они соответствовали официально принятой идеологии. И.А. Пырьев, по мнению У.А. Гуральника, «утверждает право современного интерпретатора романа “Идиот” предать забвению то, что уже осуждено временем и ходом истории, решительно отбросить болезни тела и духа, составляющие другую, реакционную сторону творчества Достоевского. <...> И.А. Пырьев сознательно пошел на “расщепление” образов, на реорганизацию их “атомной структуры”» [1, с. 249]. Такой подход режиссера к переложению произведения на язык другого вида искусства отчасти совпадает с отношением самого Достоевского, отрицавшего «тождественный перевод» в искусстве³. Однако данный фильм, по признанию самого режиссера, преследует цель очистить роман «Идиот» от «достоевщины»⁴, усовершенствовать, сделать его достоянием советской культуры, а не создать принципиально новое произведение на его основе.

² См.: Гуральник У.А. Русская литература и советское кино. С. 243.

³ Там же. С. 217.

⁴ См.: Пырьев И.А. Избранные произведения в 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1978. С. 174 [3].

При рассмотрении пластических выразительных средств картины с первых кадров обращает на себя внимание подробное воссоздание внешнего антуража царской России. Уже на второй минуте фильма дана панорама вагона, камера успевает показать череду колоритных, тщательно костюмированных пассажиров – от проводника в форменном мундире к Мышкину, Рогожину и Лебедеву. На протяжении всего киноповествования костюмы, интерьеры, виды города с прохожими и конным транспортом выполняют наглядно-иллюстративную функцию. Это ознакомление зрителя с обстановкой 60-х гг. XIX века имеет, прежде всего, развлекательный характер – созданы броские, «сувенирные» образы исторического прошлого. Акцентирование внимания на внешних атрибутах выглядит навязчиво и, конечно, художественному миру Достоевского не соответствует – пластические образы не столько создают символизированную реальность, сколько иллюстрируют представление о капиталистической царской России как о «мире неправды». В особенности это относится к обстановке дома Епанчиных и салона Настасьи Филипповны. Как писал У.А. Гуральник, «роль “ведущего”, комментатора и наставителя, осуществляет ... автор экранизации ..., отсюда ... избыточное нагнетание красок в обрисовке внешней среды, отсюда кричащее великолепие апартаментов, ... на фоне которых разыгрывается драма Настасьи Филипповны. В иных эпизодах красота переходит в красоту, излишне детализированный быт приобретает самодовлеющее значение – в ущерб драматическому действию» [1, с. 265]. К тому же, детализация бытовых нюансов в картине носит сугубо внешний характер и ставит акцент на материальной природе совершающегося действия. Как справедливо заметил В.В. Бондаренко, «герои второго плана ... слишком полнокровные, плотские. <...> Нет той выморочной чертовщины питерских “углов” и типов, без которой фильм бесконечно обывляется» [2].

Плавный, повествовательный ритм съемки усугубляет иллюстративность киноповествования, в сочетании с утрированной эмоциональностью актеров, тщательно артикулирующих каждое слово, это создает эффект театральности; организация пространства кадра так же, как правило, сценична. Камера почти все время или находится в статике, или плавно провожает перемещения героев.

Скорость монтажа увеличивается в композиционно важнейших у Достоевского сценах – конклавах⁵. В сценах в доме Иволгиных и в салоне Настасьи Филипповны драматизм подчеркивается резкой сменой крупных планов, акцентирующих зрительское внимание на выразительных достоинствах актерской игры. Как писал У.А. Гуральник, «этот прием себя оправдал: глаза и лица актеров ... сказали здесь несравненно больше, чем могла выразить любая динамичная мизансцена» [1, с. 264]. Свойственный романному творчеству Достоевского сценический элемент в фильме внешне укрупнен, кинематографическими средствами подчеркивается напряженная драматургия исходного произведения – фильм как бы представляет (пересказывает или наглядно иллюстрирует) книгу.

⁵ Термин Л.П. Гроссмана – «многолюдные и бурные сцены, как бы сотрясающие все построение романа, сборища, споры, скандалы, истерики, пощечины, припадки...» (см.: Гроссман Л.П. Достоевский – художник // Творчество Ф.М. Достоевского. М., 1959. С. 344 [4]).

Цветовое решение картины строится на противопоставлении красного и серо-голубого. Красный цвет доминирует в доме Епанчиных и салоне Настасьи Филипповны – в фильме это цвет роскоши и порока, а также силы и страсти; в холодной гамме выдержаны виды Петербурга, интерьеры квартиры Иволгиных – это цвета улицы, бедности, цвета страдания. Характерно, что и в доме Епанчиных генеральша с дочерьми (когда генерал уходит к Настасье Филипповне) принимают Мышкина в серой гостиной, их платья выдержаны в холодной гамме (кроме Аглаи – в черно-белом). Настасья Филипповна приходит со скандалом в серо-голубой дом Иволгиных в розовом платье с алым пером на шляпе. Символика цвета, организованная по этому же ассоциативному принципу (с незначительными вариациями), прослеживается на протяжении всего экранного действия. Красный цвет в киноленте, в целом, доминирует. Крупные планы, призванные показать душевное состояние того или иного героя, зачастую сопровождаются контрастным освещением, иногда красным (отсвет огня в камине). Освещение подчеркивает то же цветовое противопоставление, его усиливает грим – серо-голубые тени под глазами Мышкина, Рогожина, Епанчина и других героев. Символическое значение цвета свойственно художественному миру Достоевского, однако писатель использует цвет гораздо более сдержанно, апеллируя, как правило, к менее очевидным ассоциативным связям; цветовые характеристики в творчестве Достоевского сложны, полисемантически⁶. В рассматриваемой киноленте цвет, как и монтаж, использован для укрупнения драматических противопоставлений.

Этой же задаче в фильме служит музыка Н.Н. Крюкова – иллюстративный звуковой фон как бы подсказывает реципиенту, какие чувства должен вызывать тот или иной кадр, та или иная фраза. Так, на шестой минуте фильма, когда Рогожин рассказывает Мышкину историю своих злоключений, звучит тревожная духовая музыка, когда он упоминает имя Настасьи Филипповны – лирическая партия смычковых.

В фильме звучат также две песни на слова М.Л. Матусовского – песня нищей девочки под шарманку и фривольные куплеты, которые напевает Ганя, уходя на званый вечер к Настасье Филипповне (их же исполняет на вечере Дарья Алексеевна). Песни играют роль как бы вставных номеров, их возникновение в киноповествовании выглядит нереалистично. Это соотносится со стилистикой советского кино 30–40-х гг. Как пишет И.М. Шилова, в советском кинематографе этого периода «наиболее органичной формой внутрикадровой музыки стала песня. В различных фильмах она являлась то лейтмотивом ..., то характеристикой героя ..., то характеристикой атмосферы действия. <...> В ряде случаев внутрикадровая музыка становилась комментарием к изображению ..., а закадровая музыка выполняла функции внутрикадровой» [6, с. 280]. Этот «распространенный принцип ... закрепился в муз. кинокомедии, основанной на массовой песне («Веселые ребята, 1931, «Волга-Волга» 1938, «Кубанские казаки» 1948, И.О. Дунаевского)», эта традиция продолжена в фильмах иной жанровой ориентации⁷. Такое привнесение эле-

⁶ См. об этом: Достоевский: Эстетика и поэтика: Словарь-справочник / сост. Г.К. Щенников, А.А. Алексеев; науч. ред. Г.К. Щенников. Челябинск: Металл, 1997. С. 239–240 [5].

⁷ См.: Музыка. Большой энциклопедический словарь / гл. ред. Г.В. Келдыш. М.: НИ «Большая Российская энциклопедия», 1998. С. 360 [7].

ментов легкого жанра в драматический сюжет является театральной по своей природе художественной условностью, как и использование вставных жанров, в том числе песенных⁸, является характерной чертой художественного мира Достоевского.

По мнению У.А. Гуральника, «шарманщик и девочка воспринимаются как подлинно “достоевские” герои»⁹. Аналогичные образы действительно возникали в творчестве писателя (например, в романе «Преступление и наказание»: «...шарманщик ... вертел какой-то весьма чувствительный романс. Он аккомпанировал стоявшей впереди его на тротуаре девушке, лет пятнадцати. <...> Уличным, дребезжащим, но довольно приятным и сильным голосом она выпевала романс, в ожидании двухкопеечника из лавочки» [8, т. 6, с. 121]). Текст песен М.Л. Матусовского представляет собой стилизацию под городской романс, обращение к этому жанру характерно для творчества Достоевского. Как писал В.М. Михнюкевич, «несмотря на низкую эстет. стоимость для себя Г.р. (*городского романса*. – Р.К.), Д. не раз использует этот материал со специальными худож. целями. Нередко Г.р. как примета городского быта оказывается в поле внимания героя»¹⁰, является важным элементом художественной структуры произведения (например, романс Смердякова в романе «Братья Кармамазовы»¹¹). В фильме уличная песня играет скорее пояснительную функцию, ее текст пересказывает в стилистике городского романса сюжетную линию взаимоотношений Рогожина и Настасьи Филипповны. Комментарий в форме уличной песни выглядит в фильме ненатурально – Ганя и Мышкин встречают шарманщика и девочку в пустом заснеженном дворе, продолжение песни слышно Мышкину и в комнате с закрытыми окнами (довольно высоко, судя по кадрам с парадной лестницей, это соответствует тексту романа – «Ганечкина квартира находилась в третьем этаже, по весьма чистой, светлой и просторной лестнице...»¹²).

Фривольные куплеты, которым подпевают веселящиеся гости, пока Настасья Филипповна, в окружении Тоцкого и генерала Епанчина, напряженно ждет «развязки» своей судьбы, – соответствующий художественному миру писателя элемент киноповествования. По мнению Р.Г. Назирова, непристойность у Достоевского используется при создании «сюжетно важных скандалов, для взрыва жеманства и ложной позы ... служит для достижения ошеломляющих контрастов пафоса и вульгарности»¹³. Однако в контексте фильма песня воспринимается, прежде всего, как подтверждение представления о безнравственности капиталистического общества царской России.

В значительной степени специфику анализируемого кинофильма определяет работа актеров – манера игры экспрессивная, ярко драматичная, ориента-

⁸ См.: Достоевский: Эстетика и поэтика: Словарь-справочник. С. 145.

⁹ См.: Гуральник У.А. Русская литература и советское кино. Экранизация классической прозы как литературоведческая проблема. С. 263.

¹⁰ См.: Достоевский: Эстетика и поэтика: Словарь-справочник. С. 148.

¹¹ См.: Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1971–1990. Т. 14. С. 203, 204, 206 [8].

¹² Там же. Т. 8. С. 76.

¹³ См.: Достоевский: Эстетика и поэтика: Словарь-справочник. С. 102.

ция на выразительность в ней преобладает над кинематографическим стремлением к жизненности, это делает фильм похожим на спектакль. Такое проявление театральности едва ли может быть соотнесено со свойственным художественному миру романа сценическим элементом, который заключается в напряженном сюжетосложении, – броская драматичность фильма ориентирована на внешнее усиление сценического элемента, присутствующего в произведении. Это относится и к репрезентации образов главных героев, которые, однако, во многом определяют эстетическую ценность данной экранизации.

При разработке образа князя Мышкина (Юрий Яковлев) художественная задача кинематографистов, по-видимому, была идентична художественной задаче самого Достоевского – «...изобразить вполне прекрасного человека»¹⁴, однако представления о том, каким должен быть такой человек, у писателя и кинематографистов несколько разнятся. Как писал Р. Юренев, «в мучительный спор о человеке, который Достоевский всю жизнь вел с собой, Пырьев вносит свое понимание положительного героя, свое отношение к человеческой личности» [9, с. 58]. Как и герой романа, экранный Мышкин – человек большой нравственной красоты, он чрезвычайно мягок, человеколюбив, внимателен, искренен, однако «психика Мышкина в постановке И. Пырьева почти начисто освобождена от элементов патологии и совсем лишена налета мистицизма. Все мотивировки его поступков, поведения, чувствований ... исходят из вполне реалистических источников. За всем этим ощущается даже какой-то излишний рационализм постановщика» [1, с. 258]. В образе князя, по-видимому, реализованы представления режиссера о наиболее высоконравственных представителях дворянской интеллигенции. Экранный Мышкин сохранил такую важную черту своего романного прообраза, как неспособность к активному преобразованию ситуации, беспомощность. Однако ее природа в фильме не обусловлена мыслью Достоевского о неприменимости к жизни добродетели, не являющейся результатом опыта и выбора¹⁵, – беспомощность экранного Мышкина воспринимается, скорее, как характерная черта его времени и социального класса.

В фильме отсутствуют реплики князя, принципиально важные для понимания его образа. Например, такая необходимая в структуре романа сцена, как беседа Мышкина с генеральшей и девицами Епанчиными, значительно сокращена; рассказ о швейцарской девушке Мари, который был сохранен в этой сцене, обрывается в самом начале, вследствие чего утрачивается даже формальная логика повествования – реплика князя «Я был счастлив иначе» оказывается не мотивированной (сцена беседы князя с Епанчиными вообще самая неубедительная в фильме). В картине отсутствуют важнейшие элементы идейного наполнения романа, такие как размышления князя о смертной казни. Экранный Мышкин – это далеко не «хриstopодобный герой»¹⁶. Как отметил Ю.М. Ханютин, кинематографическая трактовка «не охватывает всю сложность образа... Это

¹⁴ См.: Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 28. С. 240–241.

¹⁵ См.: Энгельгардт Б.М. Идеологический роман Достоевского // Ф.М. Достоевский. Статьи и материалы: сб. II / под ред. А.С. Долинина. М.; Л.: Изд-во «Мысль», 1924. С. 307 [10].

¹⁶ См.: Достоевский: Эстетика и поэтика: Словарь-справочник. С. 109.

связано с общей концепцией фильма»¹⁷. Сам И.А. Пырьев в статье «Размышления о поставленном фильме» писал, что от образа Мышкина «... к религии протягиваются евангелические нити ... если их обрубить, тогда высокие нравственные качества этого человека ... станут еще более явственными и внушат к себе сочувствие советского зрителя: ведь сами по себе эти качества прекрасны» [3, с. 176–177]. Ориентация на «исправление» образов Достоевского предполагает сознательный отказ от следования духу исходного произведения, в связи с этим режиссерская трактовка существенно обедняет идейное наполнение романа.

Сходным образом «очищен от достоевщины»¹⁸ и образ Настасьи Филипповны (Юлия Борисова). По мнению Р.Н. Юренева, «актриса ... и режиссер лишают его демоничности, обреченной подвластности чувственным страстям. Не беснование этих страстей, а нестерпимая боль от попранной чистоты, от разменного на деньги человеческого Достоинства, от оскорбленной женственности и красоты толкает Настасью Филипповну на отчаянные поступки» [9, с. 59]. Актрисе удалось передать надрыв, лихорадочное возбуждение, крайности в действиях героини, однако основная интенция поведения экранной Настасьи Филипповны сведена к открытому протесту против всеобщего корыстолюбия, власти денег. Наиболее ярко это показано в финальной сцене-конклаве, когда Настасья Филипповна говорит не о Гане, как в романе¹⁹, а открыто обращается ко всем присутствующим: «Вас всех теперь такая жажда на деньги обуяла, что вы словно одурели все!». Обличительная речь Настасьи Филипповны делает ее выразительницей основной идеи фильма, которая состоит именно в порицании корыстолюбия (и, подспудно, капиталистического общественного устройства). Обозначенная реплика героини комментирует идейную доминанту и кульминацию всего экранного действия – сцену с сожжением ста тысяч, в которой преклонение персонажей перед деньгами окончательно компрометирует их. Экранная Настасья Филипповна выглядит антиподом погубившего ее общества, то есть нравственно здоровым человеком. На наш взгляд, такое прочтение не соответствует замыслу Достоевского. Инфернальная героиня у Достоевского противопоставлена своему окружению и опасна для него тем, что она «... такое существо, которое не только грозит, но и непременно сделает, и, главное, ни пред чем решительно не остановится, тем более что решительно ничем в свете не дорожит, так что даже и соблазнить его невозможно» [8, т. 8, с. 37]. Протест против сребролюбия и лицемерия в романе выражает натуру Настасьи Филипповны, однако он не может служить причиной и оправданием ее жестокости к себе и другим. В фильме не явлена такая важнейшая черта героини, как жажда страдания и гибели (поэтому и отказ Настасьи Филипповны от предложения князя на экране выглядит неестественно и может быть понят только как роковая ошибка героини).

Как было сказано выше, образы Мышкина и Настасьи Филипповны определяют художественную ценность фильма, этого нельзя сказать об образе Рогожи-

¹⁷ См.: Ханютин Ю.М. Встреча с Достоевским // Литературная газета. 1958. 20 мая [11].

¹⁸ См.: Гуральник У.А. Русская литература и советское кино. Экранизация классической прозы как литературоведческая проблема. С. 249.

¹⁹ См.: Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 8. С. 137.

на (Леонид Пархоменко). Глубинная психологическая и надличностная (символическая и философская) связь этих трех героев романа на экране оказывается разорванной. В картине, как писал У.А. Гуральник, «... герои разведены ... по принципу: черное – белое. <...> Естественно, Рогожину в этой системе образов отведено соответствующее место. Разнузданным хамом, полуживотным он представлен в фильме чуть ли не с начальных сцен ...» [1, с. 266]. Кроме того, речь и поведение экранного Рогожина чрезвычайно патетичны и потому ненатуральны.

Существенное значение для понимания экранной интерпретации романа имеет его сценарная переработка. Сам режиссер так объяснял причину своего обращения к творчеству Достоевского: «... возникла необходимость обратиться к более совершенной драматургии. Что я хотел в ней увидеть? Сложность и подлинную глубину разработки характеров, остроту конфликтов, могучую силу страстей, высокое искусство живого, умного, увлекательного диалога» [12, с. 101]. Однако в картине опущено огромное количество сцен и диалогов, сохранена самая действенная, драматическая их часть, что привело к уплощению философского содержания романа. Как писал Н.А. Бердяев, «Достоевский исследует динамические процессы в жизни идей. В творчестве его поднимается огненный вихрь идей. <...> Достоевский открывает новые миры ... те, которые ограничивают себя интересом к психологии, к формальной стороне художества, те закрывают себе доступ к этим мирам и никогда не поймут того, что раскрывается в творчестве Достоевского» [13, с. 8–9].

Основная мысль фильма, как значилось ранее, состоит в обличении сребролюбия и нравственного уродства, которое оно порождает. Режиссер экранизации так обозначил свое видение идейного подтекста первоисточника: «Стоит, вспоминая содержание романа, как бы слегка прищурится; тогда исчезнет из поля зрения второстепенное и остаются человек и власть денег. <...> Перед читателем романа открывается сложная, противоречивая, но правдивая картина русской жизни той поры, когда капитализм деятельно утверждал себя, погружая общество в атмосферу денежных отношений и торжества чистогана» [3, с. 175]. И.А. Пырьев усматривает в основе сложного противоречивого романного мира социальную проблематику, однако, при очевидной категоричности такого взгляда, режиссер отметил и укрупнил существенную черту творчества писателя. Отношение к деньгам, материальным благам и личной выгоде вообще в художественном мире Достоевского является одним из основных критериев, определяющих отношение героя к другим людям и к миру в целом.

Для русской культуры в исторической перспективе, несомненно, характерно нестяжательное отношение к материальным благам и к корысти как таковой. Однако, наряду с укоренившейся в русской ментальности традицией нестяжательного отношения к деньгам, существовала и тенденция нарушения этой традиции. С развитием капитализма в 2-й пол. XIX века отношение к корысти в русском обществе менялось, возникали теории, утверждающие положительную оценку личного стяжательства. Подтверждения этому есть и в творчестве Достоевского, в частности мнение господина Лужина из романа «Преступление и наказание»: «...распространены новые, полезные мысли, распространены некоторые новые, полезные сочинения. <...> Одним словом, мы безвозвратно отре-

зали себя от прошедшего, а это, по-моему, уже дело-с ... выходило то, что я рвал свой кафтан пополам, делился с ближним. <...> Наука же говорит: возлюби, прежде всех, одного себя, ибо все на свете на личном интересе основано» [8, т. 6, с. 115–116]. В советский период истории развитие описанной тенденции прервалось («... “нестяжательство” в русском национальном характере ... безжалостно эксплуатировалось Советской властью и советской идеологией»²⁰). Презрение к материальным благам, к сребролюбию и сребролюбцам систематически декларировалось в советском искусстве, в том числе – в кинематографе («Шумный день» (1960 г.), «Женитьба Бальзаминова» (1964 г.), «Свой среди чужих, чужой среди своих» (1974 г.) и др.).

Возвращаясь к российскому обществу эпохи зарождения капитализма, описываемому в романах Достоевского, следует отметить, что узуальные представления об этических ценностях на тот момент все же тяготели к нестяжательной традиции, буржуазная мораль не была повсеместно распространена. В деловой сфере, разумеется, корыстная мотивация необходима, однако при этом, тем не менее, своекорыстие традиционно осуждалось в русской культуре и осуждалось тем более, чем в большей степени оно относилось к сфере не чисто деловой, с этим и связана негативная оценка сребролюбия. Идеи и поступки (особенно, вне деловой сферы), противоречащие традиционному для русской культуры презрению к личной выгоде, неизменно мыслятся Достоевским как дисгармоничные, аморальные, губительные для конкретных людей и общества в целом (примером этого являются мотивы денег и продажности в романе «Идиот», ставшие идейной основой анализируемого фильма).

В творчестве Достоевского корыстолюбие и расчетливость характерны не только для безнравственных героев, но и для героев, оторванных от народной почвы и православной традиции, обладателей «эвклидовского ума»²¹ – ума рационального, прагматичного, приземленного. В характерологии героев Достоевского эти свойства личности, как правило, связаны с неверием, атеизмом, духовной слепотой, иногда – с ограниченностью, цинизмом. Философско-этические воззрения Достоевского в этой области схематически можно представить при помощи ряда антиномий:

Вера	– Неверие
Деятельная любовь	– Эгоизм
Нравственность	– Цинизм
Нестяжательство	– Корыстолюбие

Современное Достоевскому русское общество представлено в его произведениях как больное, отравленное явлениями неверия, эгоизма, цинизма, корыстолюбия. В художественном мире Достоевского эти явления часто выступают

²⁰ См.: Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры. Изд. 3-е, испр. и доп. М.: Академический Проект, 2004. С. 585 [14].

²¹ См.: Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 14. С. 214.

как естественный результат европеизма, буржуазной морали, оторванности просвещенных слоев общества от русской народной почвы. Цинизм, эгоизм, нравственный солипсизм, стяжательство и корыстолюбие влияют в художественном мире произведений Достоевского на нравственную атмосферу, фон совершающихся драматических событий и часто становятся их причиной. Основная мысль фильма И.А. Пырьева, несомненно, характерна для художественного мира Достоевского и заложена в романе, однако она не является основной.

Проведенный анализ показал, что в фильме И.А. Пырьева «Идиот» художественный мир Достоевского интерпретируется однобоко, утратив при этом глубину и неоднозначность. Детализированный исторический антураж, цвет, музыка, монтаж, игра актеров и сценарная обработка произведения ориентированы на наглядную выразительность. Драматический пафос, экзальтация актеров достигают апогея в сценах-конклавах; эти сцены (в особенности, финальная) и определяют, прежде всего, эстетическую ценность картины; напряженность интриги, разрешающаяся в скандальном общем действии – та черта художественного мира Достоевского, которая наиболее ярко реализована в фильме. Достигнутый зрелищный эффект используется, прежде всего, для выражения идеи о порочности сребролюбия, финальная сцена окончательно ставит акцент на ней, предельно конкретно обозначая смысловой вектор фильма. Интерпретация художественного мира писателя в картине определяется обозначенной идейной доминантой и ориентацией на «освобождение Достоевского от достоевщины».

Список литературы

1. Гуральник У.А. Русская литература и советское кино. Экранизация классической прозы как литературоведческая проблема. М.: Наука, 1968.
2. Бондаренко В.В. Об экранизациях: «Идиот» (1958). «Идиот» (2003). «Идиот» (1951) // Вечерний гондольер. 2009, 6 июня. № 163. URL: http://gondolier.ru/163/163bondarenko_7.html (дата обращения 30.06.2014).
3. Пырьев И.А. Избранные произведения в 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1978.
4. Гроссман Л.П. Достоевский – художник // Творчество Ф.М. Достоевского. М., 1959.
5. Достоевский: Эстетика и поэтика: Словарь-справочник / сост. Г.К. Щенников, А.А. Алексеев; науч. ред. Г.К. Щенников. Челябинск: Металл, 1997.
6. Кино: Энциклопедический словарь. / гл. ред. С.И. Юткевич; редкол.: Ю.С. Афанасьев, В.Е. Баскаков, И.В. Вайсфельд и др. М.: Сов. энциклопедия, 1987.
7. Музыка. Большой энциклопедический словарь / гл. ред. Г.В. Келдыш. М.: НИ «Большая Российская энциклопедия», 1998.
8. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1971–1990.
9. Иван Пырьев в жизни и на экране. Страницы воспоминаний / ред.-сост. Г.Б. Марьямов. М., 1994.
10. Энгельгардт Б.М. Идеологический роман Достоевского // Ф.М. Достоевский. Статьи и материалы: сб. II / под ред. А.С. Долинина. М.; Л.: Изд-во «Мысль», 1924. С. 71–109.
11. Ханютин Ю.М. Встреча с Достоевским // Литературная газета. 1958. 20 мая.
12. Пырьев И.А. Размышления о поставленном фильме // Искусство кино. 1959. № 5. С. 91–102.
13. Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского, Прага: YMCA PRESS, 1923. URL: http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyayev/berdyayev_mirosozerc_dosto/2/ (дата обращения 2.07.2014).

14. Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры. Изд. 3-е, испр. и доп. М.: Академический Проект, 2004.

References

1. Gural'nik, U.A. *Russkaya literatura i sovetskoe kino. Ekranizatsiya klassicheskoy prozy kak literaturovedcheskaya problema* [Russian literature and Soviet cinema. A screen adaptation of the classic prose as a problem of literary criticism], Moscow: Nauka, 1968.
2. Bondarenko, V.V. Ob ekranizatsiyakh: «Idiot» (1958). «Idiot» (2003). «Idiot» (1951) [On cinematization: “The Idiot” (1958), “The Idiot” (2003), “The Idiot” (1951)], in *Vecherniy gondol'er*, 2009, June 6, no. 163. Available at: http://gondolier.ru/163/163bondarenko_7 (date of treatment 30.06.2014).
3. Pyr'ev, I.A. *Izbrannye proizvedeniya v 2 t., t. 1* [Selected Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Iskusstvo, 1978.
4. Grossman, L.P. Dostoevskiy – khudozhnik [Dostoevsky – the artist], in *Tvorchestvo F.M. Dostoevskogo* [Creativity F.M. Dostoevsky], Moscow, 1959.
5. *Dostoevskiy: Estetika i poetika: Slovar'-spravochnik* [Dostoevsky: Aesthetics and poetics: Dictionary-book of reference], Chelyabinsk: Metall, 1997.
6. *Kino: Entsiklopedicheskiy slovar'* [Cinema: Collegiate Dictionary], Moscow: Sovetskaya entsiklopediya, 1987.
7. *Muzyka. Bol'shoy entsiklopedicheskiy slovar'* [Music. Great Encyclopedic Dictionary], Moscow: NI «Bol'shaya Rossiyskaya entsiklopediya», 1998.
8. Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t.* [Complete works in 30 vol.], Leningrad, 1971–1990.
9. *Ivan Pyr'ev v zhizni i na ekrane. Stranitsy vospominaniy* [Ivan Pyryev in life and on screen. Pages memories], Moscow, 1994.
10. Engel'gardt, B.M. Ideologicheskii roman Dostoevskogo [Ideological novel of Dostoevsky], in F.M. Dostoevskiy. *Stat'i i materialy* [F.M. Dostoyevsky: articles and materials], Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo «Mysl'», 1924, pp. 71–109.
11. Khanyutin, Yu.M. Vstrecha s Dostoevskim [Meeting with Dostoevsky], in *Literaturnaya gazeta*, 1958, May 20.
12. Pyr'ev, I.A. *Iskusstvo kino*, 1959, no. 5, pp. 91–102.
13. Berdyaev, N.A. Mirosozertsanie Dostoevskogo [Dostoevsky's world view], in Berdyaev, N.A. *Mirosozertsanie Dostoevskogo* [Dostoevsky's ideology], Praga: YMCA PRESS, 1923. Available at: http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/berdyaev_mirosozerc_dosto/2/ (date of treatment 2.07.2014).
14. Stepanov, Yu.S. *Konstanty: Slovar' russkoy kul'tury* [Constants: Dictionary of the Russian culture], Moscow: Akademicheskii Proekt, 2004.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ**СЕМИНАР
«ПРИНЦИПЫ ПОГРАНИЧНОСТИ И РЕГИОНАЛИЗМА
В КУЛЬТУРЕ: К 180-летию СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ
ГРИГОРИЯ НИКОЛАЕВИЧА ПОТАНИНА
И 150-летию “ДЕЛА ОБ ОТДЕЛЕНИИ СИБИРИ ОТ РОССИИ”»¹**

22 октября 2015 г. в рамках Международной научно-теоретической конференции «Механизмы формирования зон культурного отчуждения и пограничья в XIX–XX вв.» прошел семинар, посвященный различным аспектам истории областнического движения и областнической теории как первому в России опыту постановки вопроса о региональной идентичности. Надо заметить, что в русском языке термины «регионализм» и «областничество» не являются однозначными синонимами. Областничество обозначает конкретное историческое явление – общественное движение и учение, сложившееся в середине XIX в. и просуществовавшее до Гражданской войны, а в среде русской эмиграции – до Второй мировой войны. В узком смысле обозначение «областничество» закрепилось за «сибирством» или «сибирским сепаратизмом». Однако задача семинара состояла в том, чтобы представить это общественное движение и его идеологию шире, не ограничиваясь только сибирским областничеством.

Областничество получило распространение и в других регионах Российской империи: украинофильство (Кирилло-Мефодиевское общество в Киеве, деятельность М.П. Драгоманова), русское областничество (К.Н. Бестужев-Рюмин, П.В. Павлов, «Камско-Волжская газета»), западноруссизм (М.О. Коялович), идеи автономизма в казачьей среде. Отдельные аспекты областнической теории, обретшей концептуальные черты в 1860–1870-е гг., до сих пор не утратили своего значения и актуальности. Свидетельством этого может служить востребованное ныне неособластничество. Прежде всего, это проблема отношения центра и провинции, как ее рассматривали областники. Предлагаемые ими меры связаны с формированием и поддержкой местной интеллигенции, развитием регионального самосознания, культуры и самодеятельности народа, анализом негативных последствий оттока молодежи из провинции. Представляет интерес и программа областников в отношении коренных народов (сословия инородцев, по определению XIX в.): подъем национального сознания коренных народов посредством формирования национальной интеллигенции; развитие национальной культуры, литературы и т. д.; создание национальных автономий; итоги и перспективы метисации населения как способа формирования областных типов русского народа. Областническая теория включает в себя философию истории, социологический анализ этно-культурных областных типов русского народа, теорию локальных цивилизаций и исследование «культур переходного

¹ Обзор подготовлен в рамках проекта Российского научного фонда (№14-18-00192), СПбГУ.

типа». Политическая программа областничества опирается на последовательное проведение принципов федерализма, децентрализации и культурного автономизма. Практическая деятельность и исследования областников были связаны с регионами, с установлением межнациональных взаимодействий и цивилизационных контактов, поэтому цивилизационное единство областники воспринимали как плюралистическую этно-культурную целостность. Областные различия возникли не только вследствие межэтнических контактов, но и явились результатом природно-климатического, географического разнообразия территорий.

Долгое время приоритет в изучении областничества принадлежал историкам, в то время как идеологическая программа и философия областничества оставались мало известными. Пришло время философского осмысления учения областников. Помимо выявления философского и культурологического содержания областнического учения, семинар ставил целью показать вариативность как самого областнического движения, так и его идеологии. Семинар стал продолжением двух конференций, материалы которых были опубликованы ранее². В работе семинара приняли участие исследователи из различных регионов России (Санкт-Петербурга, Перми, Барнаула, Ростова-на-Дону, Сургута, Томска, Якутска, Екатеринбургa, Кызыла). Связующей многие доклады фигурой стал лидер сибирских областников, путешественник, этнограф, исследователь Центральной Азии Григорий Николаевич Потанин (1835–1920), юбилей которого отмечался в октябре. Вторая юбилейная тема, включенная в заглавие семинара, практически не нашла отражения в докладах. Хотя Г.Н. Потанин стал символом «сибирства» или, как он сам предпочитал выражаться, «культурного сепаратизма», его жизнь была тесно связана с Петербургом. Именно в Петербурге на рубеже 1850–1860-х годов сложился сибирский земляческий кружок, из которого выросло сибирское областничество. Именно в Петербурге Г.Н. Потанин работал над большинством своих исследований, в частности над четырехтомными «Очерками Северо-Западной Монголии».

Проблема ментальных границ, формирующих региональных идентичностей и областнического дискурса (как на историческом, так и на современном материале) стала темой докладов д-ра полит. наук О.Б. Подвинцева (Пермский научный центр УрО РАН) «Ментальная граница между Уралом и Сибирью в современной России», канд. ист. наук А.Б. Панченко (Сургутский государственный педагогический университет) «“Сибирь” или “Азиатская Россия” – областничество между имперским и национальным дискурсами» и канд. социол. наук А.Э. Зайнутдинова (Социологический институт РАН, Санкт-Петербург) «Духовные скрепы сибирского регионализма. Областничество Г.Н. Потанина».

² Областническая тенденция в русской философской и общественной мысли: к 150-летию сибирского областничества / отв. ред. А.В. Малинов. СПб.: Изд. дом С.-Петерб. гос. ун-та, 2010. 186 с.; Философско-идеологический дискурс народничества и областничества в зеркале отечественной науки XXI в.: сб. материалов Всерос. с междунар. участием (заочной) науч.-практ. конф. 18 октября 2011 г. / под ред. А.В. Головинова, А.В. Малинова. Барнаул; СПб.: Изд-во «Сизиф», 2011. 106 с.

Широкий круг вопросов, связанных с культурологией сибирского областничества, рассматривался в докладах канд. филол. наук Е.А. Макаровой (Национально-исследовательский Томский государственный университет) «Роль Г.Н. Потанина и Н.М. Ядринцева в становлении культурного регионализма в Сибири», д-ра культурол. Т.Ф. Ляпкиной (Санкт-Петербургский государственный институт культуры) «Гений места: образы городов глазами “печальников” Сибири», канд. культурол. О.Н. Судаковой (Санкт-Петербургский государственный университет технологий и дизайна) и канд. культурол. С.С. Навы (Кызыльский колледж искусств им. А.Б. Чыргал-оола) «Проблематика культурологии сибирского областничества», К.А. Варова (Санкт-Петербургский государственный институт культуры) «Культурологические идеи областничества в интеграционных процессах общества», А.В. Антипова (Санкт-Петербургский государственный институт культуры) «Оценка Григорием Николаевичем Потаниным сибирской художественной культуры».

Канд. филос. наук А.В. Головинов (Алтайский государственный университет) предложил тему «Г.Н. Потанин и Н.М. Ядринцев о коррупции». Реконструируя взгляды Г.Н. Потанина и Н.М. Ядринцева, он пришел к выводу, что сибирские мыслители вовсе не были сторонниками утопического, полного искоренения коррупции, а рассматривали, прежде всего, ликвидацию ее массовых проявлений. Поэтому областники предполагали только комплексные меры борьбы с коррупцией с учетом специфики региональной власти.

Г.Н. Потанину-этнографу и фольклористу были посвящены доклады канд. ист. наук Е.В. Ивановской (Национальный исследовательский Томский государственный университет) «А.В. Бурдуков – монгольский корреспондент Г.Н. Потанина (по материалам архива Г.Н. Потанина, хранящегося в НБ ТГУ)» и Д.А. Носова (Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург) «Публикации сказок, подготовленные Г.Н. Потаниным, как источник для реконструкции состояния фольклорной традиции монгольских народов во второй половине XIX в.».

Последним сообщением на «сибирскую» тему стал доклад д-ра социол. наук У.А. Винокуровой (Арктический государственный институт культуры и искусств, Якутск) «Томск – кузница первого поколения прогрессивной якутской интеллигенции» о судьбах национальной якутской интеллигенции, формирование которой проходило под непосредственным воздействием областнических идей.

В целой серии докладов была продемонстрирована вариативность областнического учения, разнообразные версии областничества, которые находили последователей за пределами сибирского региона. Рецепция областнических идей в казачьей среде была представлена в докладах канд. ист. наук О.И. Шафрановой (Северо-Кавказский федеральный университет, Ставрополь) «Донской историк П.П. Сахаров и сибирские областники: опыт компаративистской характеристики интеллектуального наследия» и канд. ист. наук М.В. Братолобовой (Южный Федеральный университет, Ростов-на-Дону) «Казачья фракция в Российском парламенте начала XX в. и вопросы “автономизма”». Особенности уральского варианта областничества были раскрыты в докладе д-ра ист. наук С.В. Голиковой (Институт истории и археологии Уральского отделения РАН) «Горнозаводской субстрат уральского областничества». Критика украинского об-

ластничества нашла отражение в докладе д-ра ист. наук П.Н. Базанова (Санкт-Петербургский государственный институт культуры) «Критика концепции украинского областничества в трудах историка-эмигранта Н.И. Ульянова». Канд. ист. наук Н.А. Трапш (Южный Федеральный университет, Ростов-на-Дону) в докладе «Идеи областничества на имперских этнических окраинах: абхазские интеллектуалы конца XIX – начала XX века о российском социокультурном и политическом пространстве» остановился на специфике восприятия областнических идей на национальных окраинах Российской империи.

Доклады показали, какие темы интересуют современных российских исследователей. Конечно, за пределами обсуждений остались многие вопросы, имеющие важное значение для истории областничества и понимания его философских основ. Широкий взгляд на областничество XIX в. позволяет более полно и объективно оценить масштабы и содержание этого общественного движения и разработываемого им учения. Семинар продемонстрировал плодотворность сравнительного подхода при изучении областничества и актуальность многих положений его идеологической программы. Незавершенность областнического проекта не позволяет относиться к нему только как к историческому явлению.

А.В. Малинов, И.Ю. Пешперова

НАШИ АВТОРЫ

- Сидорин**
Владимир Витальевич
канд. филос. наук, научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: vlavitsidorin@gmail.com
- Павлюченков**
Николай Николаевич
канд. филос. наук, доцент кафедры религиоведения Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: npavl905@mail.ru
- Уваров**
Андрей Николаевич
аспирант кафедры истории, методологии и философии науки Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского, г. Нижний Новгород, Российская Федерация.
E-mail: dragon_andrey@mail.ru
- Guittat-Naudin**
Muriel
Docteur en histoire, professeur agrégée, chercheur associé au Centre de Recherches interdisciplinaires en Sciences humaines et Sociales (CRISES) de l'Université Paul-Valéry Montpellier III, Montpellier, France.
E-mail: muriel.naudin@gmail.com
- Коррадо-Казански**
Флоранс
канд. филол. наук, доцент кафедры германистики и славистики Университета Бордо 3 Мишеля де Монтеня, г. Бордо, Франция.
E-mail: florencecorrado@gmail.com
- Ермичев**
Александр Александрович
д-р филос. наук, профессор кафедры философии Русской христианской гуманитарной академии, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: ozo.rchga@gmail.com
- Аляев**
Геннадий Евгеньевич
д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой философии и социально-политических дисциплин Полтавского национального технического университета им. Юрия Кондратюка, г. Полтава, Украина.
E-mail: gealyaev@mail.ru
- Дёмин**
Илья Вячеславович
канд. филос. наук, доцент кафедры философии и истории Самарского государственного аэрокосмического университета им. академика С.П. Королева, г. Самара, Российская Федерация.
E-mail: ilyadem83@yandex.ru
- Курилов**
Сергей Николаевич
аспирант кафедры философии Российской академии народного хозяйства и государственной службы при президенте Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: kurilov85@mail.ru

- Семенов**
Сергей Николаевич канд. филос. наук, профессор, заведующий кафедрой связей с общественностью Башкирского государственного университета, г. Уфа, Российская Федерация.
E-mail: semenov777@mail.ru
- Семенова**
Диляра Сергеевна научный сотрудник инновационно-научного центра «Аксаковский евразийский центр Башкирского государственного университета», г. Уфа, Российская Федерация.
E-mail: dilyarra@mail.ru
- Цыганков**
Александр Сергеевич преподаватель кафедры социальной работы Волгоградского государственного медицинского университета, аспирант кафедры философии Волгоградского государственного социально-педагогического университета, г. Волгоград, Российская Федерация.
E-mail: m1dian@yandex.ru
- Оболевич**
Тереза д-р философии, заместитель декана философского факультета Папского университета Иоанна Павла II, г. Краков, Польша.
E-mail: atobolev@cyf-kr.edu.pl
- Назарова**
Оксана Александровна канд. филос. наук, докторант Высшей школы философии, г. Мюнхен, Германия.
E-mail: ap-image@mail.ru
- Радионова**
Алла Владимировна канд. филол. наук, доцент, технический секретарь диссертационного совета Смоленского государственного университета, г. Смоленск, Российская Федерация.
E-mail: allarad1@rambler.ru
- Круглов**
Роман Геннадьевич аспирант, ассистент кафедры искусствознания Санкт-Петербургского государственного института кино и телевидения, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: rokrugl@yandex.ru
- Малинов**
Алексей Валерьевич д-р филос. наук, профессор кафедры истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: a.v.malinov@gmail.com
- Пешперова**
Изольда Юрьевна канд. юрид. наук, проф. кафедры международного и гуманитарного права Северо-Западного института управления РАНХиГС при Президенте РФ, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: iseutp@gmail.com

О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

О журнале «Соловьёвские исследования»
“Solov’evskie issledovaniya” (ISSN 2076-9210)

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных учёных. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издаётся с 2001 г., в состав его редколлегии входят специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Нидерландов, Польши, Болгарии.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресу: <http://www.ispu.ru/node/6623>

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук.

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

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

Адрес редакции:

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

т. (4932) 26-97-70

(4932) 26-98-57

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также на: <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Главный редактор

Максимов Михаил Викторович,

д-р филос. наук, профессор

т. (4932) 26-97-70

факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaksimov@yandex.ru

On «Solovyov Studies» journal

«Solovyov Studies» journal is a scientific publication, devoted to the urgent issues of the Humanities like Philosophy, Philology, and Cultural Studies. Results of the Russian and Foreign research are published in the journal.

The journal has been published since 2001, the foremost authorities from the Philosophy and Science Centers of Russia, Germany, France, the UK, Poland, and Bulgaria are the members of the editorial staff of it.

The journal frequency is 4 issues a year; in March, June, September, December.

You can find the information about the journal on <http://www.ispu.ru/node/8026>

The full electronic version of all the issues since 2001 is on <http://www.ispu.ru/node/6623>

«Solovyov Studies» journal is in the list of the leading reviewed scientific journals and issues published, approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation. The main research results of theses for Candidate Degree and Doctor Degree are published.

You can subscribe to the quarterly «Solovyov Studies» journal in any post office in Russia.

The subscription conditions are in «Rospechat Catalogue» (section «Journals of Russia»).

The subscription zip in «Rospechat Catalogue» is 37240.

The Editorial Office Address

34, Rabfakovskaya st., Ivanovo, 153003, Ivanovo State Power Engineering University, Department of Philosophy, Russian Research Educational Centre of Solovyev's Heritage (The Solovyev Seminar)

Phone: (4932) 26-97-70, (4932) 26-98-57

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

koroleva@ispu.ru

The Solovyev Seminar Site: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

You can find the information about the current activities of the Solovyev Seminar on <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Chief Editor,

Mikhail V. Maksimov

Dr. Philosophy, Professor

Phone: (4932) 26-97-70

fax: (4932) 38-57-01, 26-97-96

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru, mvmaksimov@yandex.ru

La revue «Solov'evskie issledovania» («Recherches sur Soloviev»)

La revue «Solov'evskie issledovania» («Recherches sur Soloviev») est une publication scientifique portant sur des questions d'actualité dans les sciences humaines – la philosophie, la philologie, les études culturelles. Dans la revue on publie les résultats des recherches scientifiques russes et étrangères. Des matériaux sont reçus en russe, français, allemand et anglais.

Publiée depuis 2001, la revue a un comité de rédaction dont les membres sont les spécialistes des centres philosophiques et scientifiques de la Russie, Allemagne, Bulgarie, France, Grande-Bretagne, Pologne et Pays-Bas.

Périodicité – 4 éditions par an: en mars, en juin, en septembre et en décembre.

Informations sur la revue est disponible à l'Université d'Etat d'Entrégétique d'Ivanovo: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Le texte intégral des versions électroniques de toutes les éditions de la revue depuis 2001 sont disponibles à l'adresse: <http://www.ispu.ru/node/6623>

La revue «Solov'evskie issledovania» («Recherches sur Soloviev») est incluse dans la liste des revues savantes et des publications recommandées par la Commission supérieure d'attestation du Ministère de l'Éducation et de la Science pour la publication des résultats des thèses scientifiques pour obtenir le titre du docteur en sciences.

L'abonnement à la revue scientifique trimestrielle «Соловьёвские исследования» («Solov'evskie issledovania» / «Recherches sur Soloviev») est réalisé à n'importe quel bureau de poste de la Fédération de Russie.

Les conditions de souscription – dans le «Catalogue de l'Agence Rospechat» (section «Journaux de la Russie»).

L'indice pour les abonnés du «Catalogue de l'Agence Rospechat» – 37240.

Rédaction:

ul. Rabfakovskaya, 34, ISPU, Département de philosophie,
Le Centre scientifique de Russie d'étude de l'héritage de V.S. Soloviev
(Le séminaire de Soloviev), Ivanovo, 153003,
la Fédération de Russie
7(4932) 26-97-70 ; 7(4932) 26-98-57
E-mail maximov@philosophy.ispu.ru
koroleva@ispu.ru

Site du séminaire de Soloviev: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

Pour plus d'informations sur les activités actuelles du séminaire de Soloviev voir aussi:

<http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Rédacteur en chef Mikhail Maksimov,
docteur ès sciences philosophiques, professeur titulaire,
chef du département de philosophie
7(4932) 26-97-70

Fax: 7(4932) 38-57-01 ; 7(4932) 26-97-96

E-mail maximov@philosophy.ispu.ru, mvmaksimov@yandex.ru

О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

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

Копию квитанции необходимо высылать на адрес редколлегии:

153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии, Максимова М.В., или по E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

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

Для публикации в «Соловьёвских исследованиях» принимаются научные статьи, обзоры, рецензии и другие материалы, соответствующие тематике журнала и научным направлениям – философия, филология, культурология.

Обязательным условием публикации является **годовая** подписка на журнал «Соловьёвские исследования».

Плата за публикацию статьи в журнале не взимается.

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

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

1. Объем статьи – до 1 п.л. (40000 знаков с пробелами, включая аннотацию, список литературы и References), обзоров и рецензий – до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD с распечаткой либо по электронной почте maximov@philosophy.ispu.ru (файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора). Шрифт Times New Roman, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см; нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см; высота – 23,5 см.

2. *Структура статьи* должна быть следующей:

– в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;

– через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, прописными (заглавными) буквами, шрифт полужирный, кегль 11, перенос запрещен (на русском языке);

– через 1.0 интервал ФИО автора/авторов (инициалы ставятся перед фамилией) по центру, прописными (заглавными) буквами, без указания степени и звания, кегль 11, (на русском языке); ниже строчными буквами указывается полное название организации, ее адрес с почтовым индексом, страна (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;

– через 1.0 интервал печатается аннотация (от 200 до 250 слов (1500–1800 знаков без пробелов)), кегль 9, курсивом (на русском языке);

– через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсивом (на русском языке);

– через 1.0 интервал на английском языке печатаются: название статьи, автор/авторы (с указанием полного названия организации, ее адреса, страны и адреса электронной почты автора), аннотация и ключевые слова – в той же последовательности и в соответствии с теми же требованиями, что и на русском языке;

– через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, межстрочный интервал по всему тексту – одинарный, отступ абзаца – 1 см (5 знаков), автоматический перенос слов включён, кавычки по всему тексту *только* угловые;

– через 1.0 интервал печатается библиографический список на русском языке (название «Список литературы») и список литературы на латинице (название References) (включают использованную литературу; в библиографическом описании указываются все авторы).

3. Содержание и структура аннотации.

Аннотация должна отражать основное смысловое содержание статьи и её характеристику (с использованием глагольных форм и словосочетаний следующего типа: рассматриваются..., излагаются..., утверждается..., предлагается..., обосновывается...; используются методы..., обосновываются положения (концепции, идеи)..., дается обзор ...; рассмотрены..., изложены..., выявлены..., предложены...; дан анализ..., сделан вывод..., изложена теория (концепция)... и т. п.).

Структура аннотации: 1) состояние вопроса, указание на предмет исследования (Background); 2) материалы и/или методы исследования (Materials and/or methods); 3) результаты (Results); 4) выводы (Conclusion).

В связи с подготовкой журнала к индексированию в Международной информационной аналитической системе Sciverse Scopus редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.

4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). Нумерация Списка литературы и ссылки на нее в тексте выполняются **без применения автоматической расстановки ссылок**.

В библиографическом описании в разделе References заглавия статей из журналов и сборников опускаются (при сохранении заглавий статей необходимо включать в описание их перевод на английский язык); оригинальные названия книжных изданий (монографии, сборники, материалы конференций), изданных на кириллице, даются в транслитерации (курсивом) и на английском языке (в квадратных скобках); выходные данные (город (для книжных изданий), том (vol.), номер (no.), страницы (pp., p.)) переводятся на английский язык. Обязательные выходные данные: для статей из журналов – год, том, номер, страницы; для книжных изданий – место издания, год, количество страниц. Если «Список литературы» содержит все ссылки только на латинице, то раздел References может отсутствовать.

Применяется одна система транслитерации, которая доступна по адресу <http://translit.ru> (в раскрывающемся списке «Варианты» выбираем вариант BGN). Примеры оформления библиографических описаний в разделах «Список литерату-

ры» и References размещены на сайте журнала: <http://solovyov-studies.ispu.ru> и на странице журнала на сайте ИГЭУ: <http://www.ispu.ru/node/6623>

5. *Оформление ссылок.* Ссылки на цитируемую литературу оформляются в тексте при использовании прямого цитирования в квадратных скобках, например [1, с. 15] – первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника. Если используются приемы непрямого цитирования, то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте – верхним индексом; внизу страницы – под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9, дается библиографическое описание цитируемого источника, например: ¹См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 15–25 [1]). Так же, как подстрочная ссылка (верхним индексом), оформляются и авторские примечания.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи 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 ; mvmaximov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2015. Вып. 4(48)

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

Обложка А. Лебедев

Подписано в печать 17.11.2015. Выход в свет 27.11.2015. Формат 70x100 1/16.
Печать плоская. Усл. печ. л. 15,93. Уч.-изд. л. 16,56.
Тираж 350 экз. Заказ №

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

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