

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

Выпуск 1(57) 2018

Issue 1(57) 2018

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 (отв. секретарь редколлегии), 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. Маришадье, 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,
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://solovyov-studies.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 по следующим группам специальностей: 09.00.00 – философские науки; 10.01.00 – литературоведение; 10.02.00 – языкознание; 24.00.00 – культурология.

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, 2018

© Авторы статей, 2018

© ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина», 2018

СОДЕРЖАНИЕ

К 165-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ В.С. СОЛОВЬЕВА

Малинов А.В. «...Сладкая приманка панмонголизма». Эсхатология национализма	6
Серова Н.В. Вклад В.С. Соловьева в развитие философии языка в России	21

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Миронов Д.Г. Рецепция участниками Московского психологического общества учения А. Шопенгауэра о свободе воли	35
Беседин А.П., Логинов Е.В. Почетные члены Московского психологического общества Александр Бэн и Уильям Джеймс	51
Евлампиев И.И., Черемисина О.А. Проблема патриотизма в русской общественно-политической мысли начала XX века.....	68
Назарова Оксана. О формах осмысления философского наследия С.Л. Франка в Германии (Александр Фёрстер <i>МА</i>)	82
Фёрстер Александр. Любовь есть творящее начало (размышления о первофеномене) ...	87
Штаммер Деннис. Церковь как основание и сущность общества: к понятию «церковь» в социальной философии Семена Л. Франка	103

ФИЛОСОФИЯ И ЛИТЕРАТУРА

Титаренко С.Д. Трагическая метафизика Ницше: идея вечного возвращения в поэзии К. Бальмонта и Вяч. Иванова	122
Мелих Ю.Б. Шутовство как форма выражения философского смысла.....	137

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Хориэ Х. [Рец. на:] Митио МИКОСИБА Владимир Соловьев: визионер, поэт, философ. Токио: Изд-во Иванами, 2013, 336+Х с. (на японском языке)	158
---	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Авдеева Л.Р. Всероссийская научная конференция «Разноликость и единство русской философии». 19 октября 2017 г., философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова	165
Максимов М.В., Максимова Л.М. Журнал «Соловьёвские исследования» – библиотека России. К 165-летию со дня рождения В.С. Соловьева	185
НАШИ АВТОРЫ.....	202
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	204
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	205
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ.....	205

Editorial Board:

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

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

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

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

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

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

N.V. Kotrelev, Senior Researcher, Moscow, Russia,

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

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

V.I. Moiseev, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,

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

V.V. Serbinenko, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,

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

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

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

International Editorial Board:

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

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

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

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

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

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

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

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

Address:

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://solovyov-studies.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 for the following groups of specialties: 09.00.00 – Philosophical Sciences; 10.01.00 – Literature Studies; 10.02.00 – Linguistics; 24.00.00 – Cultural Studies.

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, 2018

© Authors of Articles, 2018

© Federal State-Financed Educational Institution of Higher Professional Education «Ivanovo State Power Engineering University named after V.I. Lenin», 2018

CONTENT

IN COMMEMORATION OF THE 165TH ANNIVERSARY OF V.S. SOLOVYOV'S BIRTH

Malinov A.V. «... Sweet baby of pan mongolism». Eschatology of nationalism	6
Serova N.V. V.S. Solovyov's contribution to the development of philosophy of language	21

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Mironov D.G. Reception of A. Schopenhauer's doctrine of free will by the participants of the Moscow psychological society	35
Besedin A., Loginov E. Honorary members of the Moscow psychological society: Alexander Bain and William James	51
Evlampiev I., Cheremisina O. The problem of patriotism in the russian socio-political thought of the early XX century	68
Nazarova O. On the forms of understanding S.L. Frank's philophical heritage in Germany (Alexander Förster M.A.)	82
Fyorster A. Love is the creative principle (reflections on profenamine)	87
Stammer D. Church as the basis and the essence of society: on the concept of «church» in Semyon L. Frank's social philosophy	103

PHILOSOPHY AND LITERATURE

Titarenko S.D. Nietzsche's tragic metaphysics: idea of the eternal return in K. Balmont's and Vyach. Ivanov's poetry	122
Melikh Yu.B. Foolishness as a form of expressing philosophical sense	137

CRITICAL REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY

Horie H. [A review of:] Michio MIKOSHIBA. Vladimir Solovyov: a visionary, a poet, a philosopher. Tokio: Iwanami publishing house, 2013, 336+X p. (in Japanese)	158
---	-----

SCIENTIFIC LIFE

Avdeyeva L.P. All-Russian scientific conference «Diversity and Unity of Russian Philosophy»	165
Maksimov M.V., Maksimova L.M. Journal «Solovyov studies» – library of Russia: in commemoration of the 165 th anniversary of Vladimir Solovyov's birth	185
OUR AUTHORS.....	202
ON «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL	204
ON SUBSCRIPTION TO «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL	205
INFORMATION FOR AUTHORS	205

К 165-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ В.С. СОЛОВЬЕВА

УДК 14:316.4(5)
ББК 60.033.142

**«...СЛАДКАЯ ПРИМАНКА ПАНМОНГОЛИЗМА».
ЭСХАТОЛОГИЯ НАЦИОНАЛИЗМА¹**

А.В. МАЛИНОВ

Санкт-Петербургский государственный университет
Университетская наб., д. 7/9, г. Санкт-Петербург, 190034, Российская Федерация
Социологический институт РАН
ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14, г. Санкт-Петербург, 190005, Российская Федерация
E-mail: a.v.malinov@gmail.com

Рассматривается эсхатологическое учение В.С. Соловьёва, сформулированное в его последней работе «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1900 г.). Предпринимается попытка найти исторические и идеологические аналогии и параллели предложенному В.С. Соловьёвым термину «панмонголизм». В связи с этим анализируется «принцип национализма» Сунь Ятсена, проводится сравнение «трех народных принципов» Сунь Ятсена (национализм, народовластие и народное благосостояние) и триады «православие, самодержавие, народность» С.С. Уварова. Типологическое сходство «принципа национализма» Сунь Ятсена и учения С.С. Уварова объясняется их утопическим характером: ретроутопизмом Сунь Ятсена и консервативной утопией С.С. Уварова. Однако отсутствие эсхатологических и теократических мотивов, а также экспансионистской идеологии не позволяет сопоставить «принцип национализма» Сунь Ятсена с «панмонголизмом» В.С. Соловьёва. Показано, что наибольшее соответствие «панмонголизм» находит в одной из японских версий «паназиатизма» – теории «исторической общности судеб народов Азии», религиозной основой которой послужило учение буддийского монаха XIII в. Нитирэна (идентификация национальной и религиозной жизни, идея коллективного спасения, убеждение в наступлении эпохи «конца Дхармы», мессианизм). Показано, что концепции теократии и необходимости активной борьбы со злом в перспективе приближающихся «последних времен», разработанные Нитирэном, находят параллели в учении самого В.С. Соловьёва. Делается вывод, что положительная оценка исторического пути Японии в историософии Соловьёва обусловлена убеждением в благотворности модернизации по европейскому образцу, успехи которой демонстрировала Япония. Однако обращение к историческому опыту азиатских народов (Китай и Япония) служило Соловьёву основанием (и давало примеры) для критики учения славянофилов.

Ключевые слова: панмонголизм, паназиатизм, эсхатология, утопия, панславизм, теократия, национализм, национальная исключительность, модернизация Азии, национализм Китая, универсализм Японии.

¹ Статья подготовлена при поддержке РФФИ (грант № 15-03-00224).

«... SWEET BABY OF PAN MONGOLISM». ESCHATOLOGY OF NATIONALISM

A.V. MALINOV

Saint Petersburg State University

7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences

d. 25/14, ul. 7th Krasnoarmeyskaya, St. Petersburg, 190005, Russian Federation

E-mail: a.v.malinov@gmail.com

The article discusses V.S. Solovyov's eschatological teachings formulated in his last work «Three Conversations on War, Progress and the End of World History» (1900). An attempt is made to find the historical analogues proposed by V.S. Solovyov's term «panmongolism». It also analyzes Sun Yat-sen's «principle of nationalism» and compares Sun Yat-sen's «Three People's Principles» (nationalism, democracy and people's well-being) with S.S. Uvarov's triad «Orthodoxy, Autocracy, Nationalism». The typological similarity between Sun Yat-sen's «nationalism principle» and S.S. Uvarov's teachings is explained by their utopian nature: Sun Yat-sen's retroutopism and S.S. Uvarov's conservative utopia. However, the absence of eschatological and theocratic motives, or an expansionist ideology, does not allow the comparison of Sun Yat-sen's «nationalism» principle with Solovyov's «panmongolism». It is shown that «panmongolism» finds the closest correspondence in one of the Japanese versions of «Pan-Asianism» – the theory of the «historical community of the destinies of the peoples of Asia». The religious basis of this theory was the teaching of a Buddhist monk of the 13th century Nichiren (identification of national and religious life, the idea of collective salvation, conviction in the approach of the era of the «end of Dharma», messianism). At the same time, the concept of theocracy and the need to actively combat evil in view of the approaching «last times» developed by Nichiren find parallels in V.S. Solovyov's teachings. It is concluded that the positive assessment of Japan's historical path in Solovyov's historiosophy is due to his conviction in the goodness of modernization by the European model, the successes of which were demonstrated by Japan. However, Solovyov's analysis of historical experience of the Asian peoples (China and Japan) served as the basis (and an example) for his criticism of the Slavophiles' teachings.

Key words: panmongolism, pan-asianism, eschatology, utopia, pan-Slavism, theocracy, nationalism, national exclusiveness, modernization of Asia, nationalism of China, universalism of Japan.

В.С. Соловьев достаточно высоко оценивал результаты модернизации Японии по западному образцу, которые указывали на то, что пробужденная Азия выходит на путь общечеловеческого развития. По крайней мере, в своей историософской публицистике начала 1890-х гг. он с воодушевлением отмечал прогрессивную роль европеизма на Востоке. Более того, успехи японского западничества служили лучшим наглядным опровержением славянофильских сомнений в благотворности европеизма и в исторической перспективе самой романо-германской цивилизации, которая, с точки зрения славянофилов, если еще и не загнивает, то явно завершает этап расцвета. Однако в своих последних произведениях Соловьев отказал Японии в перспективе войти в состав западного мира. Эсхатологические предчувствия Соловьева усиливали пессимистический взгляд на исторический процесс и приводили к отрицательной оценке всей восточной культуры и религии. По словам А.И. Бродского, «в работах

90-х годов Восток расценивается философом только как зло. Отличие восточной религиозности – исламской или буддийской – от христианской религиозности Запада заключается в отсутствии идеала человеческого *совершенства* или совершенного соединения человека с Богом, идеала богочеловечества» [1, с. 183]. Япония и Китай неразличимо слились для него в «желтую угрозу», стали воплощением тех «низших стихий», которые хотят поглотить христианский мир. В «Оправдании добра» (1897 г.) он писал: «Эта раса, которой главный представитель, китайский народ, исчисляется, по крайней мере, в 200 миллионов душ, при величайшей племенной гордости, отличается и крайним презрением к жизни, не только чужой, но и своей. Более нежели вероятно, что неизбежное отныне усвоение западной культурной техники всею желтой расой будет для нее только средством, чтобы в решительной борьбе доказать превосходство своих духовных начал над европейскими» [2, с. 477]. Страх перед панмонголизмом заставляет Соловьева или многое не договаривать, или противоречить себе. Иначе трудно объяснить, каким образом заимствование европейской техники поможет доказать превосходство духовных начал «азиатцев». Вероятность численного и даже материального преобладания монгольской расы можно допустить. Однако только религиозное бесплодие и социальная апатия Европы способна привести ее к духовному порабощению. Сам Соловьев признавал, что монгольское иго утвердилось на Руси, поскольку русские князья стремились к «миролюбию, избегавшему внешних войн, чтобы на досуге дома безобразничать»². Правда, Соловьев предполагает, что Европа может обессилить в результате борьбы с мусульманским миром, что и обеспечит легкую победу желтой расы. «Мне кажется, – писал он, – что успех панмонголизма будет заранее облегчен тою упорною и изнурительною борьбою, которую европейским государствам придется выдержать против Ислама в Западной Азии, Северной и Средней Африке» [3, с. 643]. Однако опять же в этом случае слабость Европы будет материальной, а не духовной.

Согласно «Краткой повести об антихристе», панмонголизм как умственное движение возник в Японии в конце XIX в. Он означает «собрание воедино ... всех народов Восточной Азии в целях решительной борьбы против чужеземцев, т. е. европейцев»³. «Энергия, подвижность и предприимчивость» японцев вместе с «хитростью и упругостью»⁴ китайцев приведут к успеху панмонголизма, т. е. покорению Европы. Победа панмонголизма, согласно Соловьеву, ознаменует наступление «последних времен». На полвека Европа утратит свою идентичность. Это будет эпоха смешения и глубокого взаимопроникновения европейских и восточных идей, «повторением en grand древнего александрийского синкретизма»⁵. Олицетворением этого синкретизма в повести является маг Аполло-

² См.: Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 659 [3].

³ Там же. С. 736.

⁴ Там же. С. 737.

⁵ Там же. С. 739.

ний – «полуазиат и полугеродец, католический епископ in partibus infidelium»⁶ – главный сподвижник антихриста. Освобождение от монгольского владычества в результате всеевропейского объединения и восстания на деле будет означать наступление царства антихриста. Предваряя диалоги «Трех разговоров», Соловьев признавался: «В истории монгольско-европейских отношений ничто не взято прямо из Св. Писания, хотя многое имеет здесь достаточно точек опоры. В общем эта история есть ряд основанных на фактических данных соображений вероятности. Лично я думаю, что эта вероятность близка к достоверности» [3, с. 642]. Пророческая убежденность Соловьева проистекает из его эсхатологических предчувствий. Однако если покинуть проблематическую реальность предсказаний и вспомнить, что сам термин панмонголизм для Соловьева является своеобразной пародией на панславизм, то становится понятно, что пророчество философа наделяет всякий *паннационализм* максимально негативным смыслом, оценивает его как апокалиптическую силу. Панмонголизм так же, как панславизм, не просто отрицает возможность единой, универсальной культуры, а предваряет правление антихриста. Однако парадокс прорицания состоит в том, что противоположная национальному партикуляризму сила – европейские соединенные штаты – фактически и есть царство антихриста.

Впрочем, пророческий дар не подвел Соловьева. В начале XX в. в Китае идея национализма была положена в основу революционного учения Сунь Ятсена, а ее следствием стала национальная революция 1911 г. «Принцип нации» или «национализма» прозвучал в манифесте тайного революционного общества «Союзная лига Китая» (1905 г.), боровшегося за восстановление китайского национального государства. Лозунг общества гласил: «Китай – государство самих китайцев». До 1911 г. национализм был направлен против маньчжурского господства. Сунь Ятсен подчеркивал, что национальная или «расовая» революция (свержение маньчжуров) должна предшествовать революции политической (установление конституционной республики). Грядущая революция, полагал Сунь Ятсен, будет не революцией героев, а «революцией нации». Примером национальной революции для него было Тайпинское восстание. «Китай должен быть государством китайцев, и управлять им должны китайцы», – писал он в 1904 г. [4, с. 104]. Национализм означал восстановление власти самих китайцев над страной. Далее у Сунь Ятсена читаем: «Смысл термина “национализм” понятен без особых разъяснений. ... о чувстве национализма – оно у каждого в крови. <...> Следует, однако, понять один очень важный момент: принцип национализма отнюдь не предусматривает изгнания из нашей страны каждого иноплеменника, а предполагает лишь положить предел захвату иноплеменниками власти, принадлежащей нашей нации. Ведь мы, ханьцы, обретем свое государство лишь тогда, когда возьмем власть в наши руки, в противном случае государство, хотя и будет существовать, останется по-прежнему не

⁶ См.: Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. С. 747.

нашим, не китайским государством» [4, с. 110]. Согласно Сунь Ятсену, «национализм – это принцип единства государства и народа»⁷. Причем этот принцип должен дополнить те формы единства, которые традиционно признаются китайцами: единство семьи и единство рода. После первого съезда Гоминьдана (январь 1924 г.) национализм был провозглашен как общенациональный лозунг борьбы китайского народа за независимость от «чужеземного империализма»⁸. Причины возникновения китайского национализма, таким образом, лежали в политическом надругательстве со стороны других государств и чувстве национального унижения: поражение в войнах с Францией (1885 г.) и Японией (1895 г.), подавление Ихэтуаньского восстания (1900–1901 гг.). Принцип нации воспринимался как освободительная сила от власти маньчжуров и вмешательства европейских держав. Позитивная задача национализма состояла в построении национального государства, объединяющего вокруг самой многочисленной нации другие народы (маньчжуров, монголов, тибетцев, уйгуров), а со временем и формирование однонационального государства. «Корни государства – в народе. Слить в одно государство земли ханьцев, маньчжуров, монголов, хуэйцзу и тибетцев так, чтобы ханьцы, маньчжуры, монголы, хуэйцзу и тибетцы сплотились в одну семью, – значит добиться того, что мы называем национальным единством», – писал Сунь Ятсен в 1912 г. [4, с. 121]. Правда, на первом съезде Гоминьдана был провозглашен добровольный союз всех национальностей на основе общих интересов с «китайским национально-революционным движением». Однако конечным итогом реализации принципа национальности фактически оставалась ассимиляция других народов. Интересно отметить для сравнения, что появление славянофильства было, напротив, инициировано чувством национальной гордости, вызванном победой над Наполеоном в начале XIX в., а «политическое убийство», «изувечие народное» или ассимиляцию славянофилы считали основной европейской политики по отношению к покоренным народам. Задачу государства славянофилы видели в охране и поддержке народов, входящих в его состав.

В связи с этим интересно проследить эволюцию взглядов лидера китайской революции. Сунь Ятсен – китайский западник, искавший пути развития своей страны на основе истории и культуры Запада, надеявшийся на помощь со стороны европейских держав и Америки. Еще с 60-х гг. XIX в. маньчжурское правительство проводило политику «самоусиления», включавшую, в том числе, и доктрину «заморских дел», т. е. заимствование европейской и американской военной техники. Западничество Сунь Ятсена состояло в том, что он «предлагал учиться у западных держав, с тем чтобы усилить военную и экономическую мощь Китая и таким образом противостоять иностранной агрессии»⁹.

⁷ См.: Сунь Ятсен. Избранные произведения. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Наука, 1985. С. 378 [4].

⁸ См.: Сенин Н.Г. Общественно-политические и философские взгляды Сунь Ятсена. М.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 60 [5].

⁹ См.: Тихвинский Л.С. Завещание китайского революционера: Сунь Ятсен: жизнь, борьба и эволюция политических взглядов. М.: Политиздат, 1986. С. 14 [6].

Он предлагал открыть Китай для европейской цивилизации, но не для того, чтобы перенять европейскую культуру, поскольку Китай обладает своей самобытной цивилизацией, а чтобы путем сравнения и взаимодействия вывести эти цивилизационные начала из состояния застоя. Впрочем, в начале Сунь Ятсен для успеха модернизации не отрицал возможности воспринимать не только технические результаты, но и основы жизни. Причем это восприятие может быть взаимным. Так, достижения Запада были во многом связаны с переносом исторического опыта Китая, который был забыт в самом Китае. «Возвысившиеся же в новую эпоху государства Запада глубоко прониклись пониманием духа Трех династий», – писал Сунь Ятсен в 1894 г. [4, с. 46]. Он имел в виду, в частности, доступную систему образования, развивающую способности человека. «В управлении же государством на Западе, – продолжал он, – многое заимствовано у Яо и Шуня: люди там получают должность соответственно их достоинству и посвящают всю жизнь одному делу» [4, с. 48]. Нынешнее же отставание Китая может быть преодолено двумя совместными способами: возвращением к лучшим началам китайской исторической жизни и заимствованием достижений западной цивилизации. «Я не раз размышлял о судьбах мира и чувствую себя вправе сказать, – признавался Сунь Ятсен, – что Китай – страна, население которой огромно, а природные богатства неисчерпаемы, следуя Западу и применяя новые методы, несомненно настигнет Европу и обгонит ее менее чем за двадцать лет» [4, с. 57].

Необходимости учиться у других народов не противоречил и принцип национализма. Более того, Сунь Ятсен полагал, что современные государства Европы сложились на развалинах Римской империи именно благодаря национализму¹⁰. Еще в своей речи на Гавайях 13 декабря 1903 г. он провозглашал: «Мы должны развивать дух национализма среди жителей Китая, которые не являются маньчжурами; эта работа – цель моей жизни. Как только этот дух пробудится, китайская нация поднимется во всю мощь своего 400-миллионного народа и навсегда свергнет маньчжурскую династию. Тогда в Китае будет учреждена республика»¹¹. В 1905 г. Сунь Ятсен сформулировал теорию «трех народных принципов»: национализма, народовластия и народного благосостояния. С пропагандой своей теории он выступал весной 1905 г. в Брюсселе на собрании революционного китайского студенчества, 30 июня 1905 г. в Токио на собрании представителей революционных антиманьчжурских организаций и 13 августа в Токио на митинге. Полнее всего теория Сунь Ятсена была представлена в популярных лекциях о «трех народных принципах», которые он прочитал в январе – августе 1924 г. в Гуанчжоу для партийного актива. Л.С. Тихвинский пишет: «Осуществление принципа национализма Сунь Ятсен видел не только в свержении власти маньчжуров, но и в достижении Китаем

¹⁰ См.: Сунь Ятсен. Избранные произведения. Изд. 2-е, испр. и доп. С. 107.

¹¹ Цит. по: Тихвинский Л.С. Завещание китайского революционера: Сунь Ятсен: жизнь, борьба и эволюция политических взглядов. С. 40.

равноправного положения среди других государств» [6, с. 47]. «Национализм, – отмечал Сунь Ятсен в своей речи в Гуанси “Осуществим три народных принципа, построим новое государство” (4 января 1922 г.), – предполагает равенство наций во всемирном масштабе, равенство, при котором ни в коей мере не допустимо угнетение одной нации другой. Когда спустя 260 с лишним лет после того, как маньчжуры вторглись в Китай и утвердились на китайском престоле, мы, ханьцы, поднялись и свергли их господство, это явилось претворением в жизнь революционного принципа национализма» [4, с. 303].

Однако вмешательство западных государств в революционные события 1911–1913 гг., репрессии, прежде всего, со стороны англичан против китайских патриотов ради защиты своих колониальных интересов привели его к разочарованию в западном пути развития, хотя до конца не развеяли иллюзии относительно цивилизационных достоинств Запада. В 1916–1917 гг. англичане пытались вовлечь Китай в войну против Германии. В то же время в самой Европе мировая война привела к росту национально-освободительных движений, а по ее итогам на карте Европы появились новые национальные государства. Агрессивная политика европейских держав привела Сунь Ятсена к мысли о том, что борьба за осуществление принципа национализма совпадает с борьбой за мир, в то время как отстаиваемый западными государствами космополитизм на деле оказывается средством порабощения других народов. В качестве признаков нации он указывал: на кровное родство; общность языка (который выступает главным средством ассимиляции), образа жизни (включающего хозяйственную деятельность, обусловленную природными обстоятельствами), религии; единство нравов и обычаев, сложившихся не в результате военной оккупации, а являющихся следствием естественного развития. Учение Сунь Ятсена опровергало сложившееся представление о материализме мировоззрения китайцев. Для него развитие нации невозможно без возрождения духовной культуры, т.е. без знания истории, изучения прошлого народа, его языка, культуры и т. п. «Прогресс возможен только при одновременном развитии материальной и духовной культуры», – писал он в работе «Программа строительства государства» (1917–1919 гг.) [4, с. 172]. Пропаганда принципа «национализма», полагал он, должна привести к осознанию китайцами себя как единой национальной общности.

В учении Сунь Ятсена можно усмотреть явные параллели с творцом «принципа народности» в России, министром народного просвещения С.С. Уваровым. С.С. Уваров был таким же убежденным западником, знатоком и ценителем европейской культуры. Однако историческое значение России он усматривал не в подражании Западу, а в ее уникальности. Утверждение принципа народности, полагал он, должно привести к замирению Европы после наполеоновских войн и взаимной помощи христианских государей в целях поддержания мира (Священный союз), т. е. совместной борьбы против революции. Под революцией С.С. Уваров понимал не только события, последовавшие во Франции после 14 июля 1789 г., но и приход к власти Наполеона (в том числе, его стодневный реванш в 1815 г.), а также восстановление порядка после

победы над Наполеоном¹². Формирование народности должно происходить постепенно, посредством естественного развития и под непосредственным контролем со стороны государства, в том числе благодаря поддержке и поощрению исторического образования и исследований прошлого народа и страны. Переключка уваровской триады «православие, самодержавие, народность» с «тремя народными принципами» Сунь Ятсена поразительна еще и тем, что они совпадают в двух из трех своих пунктов. «Самодержавие» С.С. Уварова не должно смущать исследователей. В его концепции оно означает исторически сложившуюся, необходимую для существования государства форму правления. Так, например, в отчете о десятилетней деятельности министерства он писал: «Мощь самодержавной власти представляет необходимое условие существования Империи в ее настоящем виде» [8, с. 33]. А в одном из ранних своих политических очерков «Император Всероссийский и Бонапарте» (1814 г.) он прямо провозглашал в качестве политического идеала посленаполеоновского устройства «Европейскую республику»¹³, противопоставляемую им идее мировой монархии, воплощением которой является Наполеон. И китайский революционер, и министр самодержавного государя в равной степени уповали на «волю Провидения» или «законы Неба» в деле устройства земной судьбы народов. «Нет такого дела, – писал Сунь Ятсен, – которое не увенчалось бы успехом, когда оно согласуется с законами Неба, соответствует природе человека, следует тенденции мирового развития и отвечает потребностям общества, когда необходимость его осознана людьми, познающими первыми» [4, с. 224]. Уваров также полагал, что в мире действует «великий закон предопределения», а воля Провидения приводит исторические события к разумному завершению. Все изменения, считает Уваров, должны согласовываться с существующей исторической и культурной традицией. Развитие государства должно происходить постепенно, лишь тогда оно соответствует исторической закономерности. «Закон поступательного движения», по Уварову, – это общий принцип всех сфер человеческой жизни.

Без реализации принципа национализма невозможно сохранение китайского государства, т. е. политическая независимость древнего народа, а значит, и сохранение его культуры. Сунь Ятсен писал: «Учитывая законы выживания наций в древности и теперь, следует сказать, что, если мы хотим спасти Китай и хотим, чтобы китайская нация продолжала существовать всегда, мы должны насаждать национализм» [4, с. 381–382]. Развитие Китая Сунь Ятсен видел как двунаправленный процесс: знакомство с достижениями западной цивилизации и сохранение самобытных основ жизни китайского народа. Всемирное распространение принципа национализма должно было предохранить китайцев от уни-

¹² См.: Уваров С.С. Воззвание к Европе // Уваров С.С. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 247–249 [7].

¹³ См.: Уваров С.С. Император Всероссийский и Бонапарте // Уваров С.С. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 248 [9].

фицирующего и стирающего культурные, бытовые и национальные различия европеизма. Национализм он понимал как осознание народами, населяющими Китай, своего государственного, а не только племенного, родового или семейного единства. Япония служила для него примером того, как за полвека с помощью сильного национального духа можно создать сильное государство. В то же время концепция Сунь Ятсена не лишена схематизма – «великая программа четырех условий», «три принципа» и т.п., что указывает на ее утопичность. Причем Сунь Ятсен призывает не только учиться у Запада, но и двигаться вперед, оглядываясь на прошлое. Успехи Запада не противоречат основам китайской цивилизации, а лишь подтверждают ценность ее принципов. При помощи европейских идей и технических достижений можно оживить традиции идеальной древности и государственные основы мудрых правителей прошлого. Ретроутопизм Сунь Ятсена как раз и сближал его с консервативной утопией С.С. Уварова¹⁴. Они, конечно, не были единомышленниками, но утопизм объяснял типологическое сходство их взглядов. Более того, если учение Сунь Ятсена – это антиколониальный национализм, то С.С. Уварова нельзя назвать националистом в строгом смысле слова; он – государственный, считающий, что государственная политика в области культуры и образования, а также общая религия формируют народность. Для Сунь Ятсена же верность принципу национализма означает отстаивание политической независимости, т. е. суверенного государства.

В «принципе национализма» Сунь Ятсена не было экспансионизма. Он был проникнут гордостью за богатую культуру своего народа и даже не лишен некоторой доли исторического самодовольства. Китайский национализм возник как обида за национальное унижение, был реакцией на длительное господство в Китае чужеземцев (сначала маньчжуров, потом европейцев). Идеология китайского национализма не позволяет сопоставить его с эсхатологическим панмонголизмом.

Более всего историософским предчувствиям Соловьева соответствовала идеология паназиатизма или теория «исторической общности судеб народов Азии», возникшая в Японии в конце XIX в., во многом вызванная успехом Японии в войне с Китаем (1894–1895 гг.). Воодушевляющее значение для распространения идей паназиатизма имела и победа Японии в войне с Россией (1904–1905 гг.). Аналогом славянофильства в Японии периода Мейдзи можно считать «кокусуй ходзон» (движение в защиту национальных особенностей)¹⁵. Определенные надежды на помощь со стороны Японии и даже на объединение с ней в борьбе с западной экспансией возлагал и Сунь Ятсен [12]. На рубеже XIX–XX вв. паназиатизм переплетался с антиколониальной борьбой. Сама же Япония, скорее, пыталась ответить на вызов, брошенный ей Европой и Амери-

¹⁴ См.: Симосато Т. Переосмысление концепции «народность»: С. С. Уваров как консервативный мыслитель // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. Вып. 20. СПб., 2016. С. 87–97 [10].

¹⁵ См.: Верисоцкая Е.В. Российская и японская интеллигенция XIX в. о проблемах европеизации // Известия Восточного института. 1994. № 1. С. 131 [11].

кой. «Можно сказать, что паназиатизм, как и японизм, был в какой-то степени реакцией на освоение западной цивилизации и рождался в борьбе с процессами “вестернизации”»¹⁶, однако идеологи паназиатизма (Окакура Какудзо, Токутоми Итиро, Таруй Токити, Арао Сэй, Коноэ Ацумаро) исходили не из принципа расовой гомогенности, как предполагал Соловьев, а провозгласили лозунг «Азия едина», подразумевая духовную и ментальную общность большинства народов Азии, в том числе и населения Индии. Роль Японии они уподобляли Римской империи, считая, что Рах Япониса способна собрать азиатские народы в сильное политическое единство и отстоять целостность Китая и Кореи от претензий европейцев. В 1930-е гг. стала набирать популярность концепция Восточноазиатской федерации (Тоа Роммэй, Исивара Кандзи, Миядзаки Масаёси), опирающаяся на буддийское учение харизматичного монаха Нитирэна (1222–1282 гг.), проповедовавшего неизбежность последней битвы между буддистами и их религиозными оппонентами. Сторонники этого учения оспаривали империалистическую политику Японии в Азии. Другие варианты учения паназиатизма – «Великая восточноазиатская сфера совместного процветания», «Японская доктрина Монро», «Восточноазиатская кооперативная организация» (Тоа Кёдотай) – не предполагали религиозно-эсхатологическую интерпретацию. Учение Нитирэна считается разновидностью буддийской школы Тяньтай и в настоящее время является одной из самых распространенных школ в Японии¹⁷. Эта концепция исходит из тождества чувственного мира и Абсолюта (Единого Ума Будды) и веры во всеобщее спасение и силу Сутры Лотоса, приводящей к выявлению природы Будды во всем сущем. Нитирэн был убежден, что живет в эпоху «конца Дхармы» и что только в Японии теперь может возродиться истинное буддийское учение. Именно интенция к идентификации национальной и религиозной жизни в учении Нитирэна позволяет воспринимать ее в качестве националистической доктрины. Нитирэн проповедовал идею коллективного спасения, в том числе государства, страны (Японии). Для этого необходимо установить в Японии теократическое государство, подчинить светскую власть школе Нитирэна, т. е. превратить секту в «государственную религию». Нитирэн развивал учение первого патриарха школы тэндай-сю Сайтё о том, что тянтайские монахи-бодхисаттвы должны опекать государство во главе с императором, в частности окроплять голову монарха во время церемонии вступления на престол. Поскольку, согласно концепции тождества Абсолюта и мира, подлинным хозяином мира («саха») является Будда Шакьямуни, то управлять им от его имени должен Нитирэн, в то время как правительство является всего лишь своеобразным «арендатором». Убежденный в своем мессианизме, Нитирэн провозгласил себя спасителем Японии, «столпом Японии». Пророчествуя о «конце Дхармы», т. е. о наступ-

¹⁶ См.: Малова К.В. Концепции паназиатизма в Японии (30-е гг. XX в.) // Известия Восточного института. 1996. № 3. С. 110 [13].

¹⁷ См.: Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 190 [14].

лении «последних времен», он в качестве основного средства спасения указывал на необходимость вооруженной защиты «истинного Закона». Нитирэн призывал насильственно бороться с другими религиозными учениями, вплоть до истребления «дурных монахов». Таким образом, он перетолковывал одну из основных буддийских заповедей, запрещающих лишать жизни любое живое существо. Его учение, допускающее насильственное сопротивление мировому злу в перспективе исчерпания времени мира, является нетипичным для буддизма¹⁸. Однако этим оно интересно в качестве параллели соловьевской критики толстовства в «Трех разговорах», как, впрочем, и его теократической утопии. Парадоксальным образом наибольшее историческое соответствие чаемому Соловьевым панмонголизму можно усмотреть в японской версии паназиатизма, опиравшейся на теократические идеи монаха Нитирэна и его призывы к активной борьбе в конце времен с теми, кого он считает сторонниками мирового зла. Учение Нитирэна обнаруживает типологическое родство с концепцией самого Соловьева, хотя историософский схематизм русского философа и разводит на разные полюса паннационализм и всемирную теократию. Эсхатология Соловьева в «Краткой повести об антихристе» фактически опровергает его собственную концепцию, за которую его критиковали славянофилы. Как пишет А.И. Бродский, «нетрудно заметить, что грядущее царство антихриста Соловьев описывает *в тех же чертах, что и чаемую им самим в прошлом Всемирную теократию*»¹⁹.

Впрочем, еще большее типологическое сходство доктрина Нитирэна обнаруживает с учением и деятельностью Иосифа Волоцкого: эсхатология, союз с государством, «теория о наказаниях и жестокостях» по отношению к религиозным противникам, адаптация учения о спасении для большинства верующих (через поминальные службы), но при этом и не отрицание исихастской практики умной молитвы, перспектива спасения не только отдельного человека, но и коллективного спасения (государства), иконопочитание²⁰. Стоит заметить, что критики соловьевской идеи теократии славянофилы (например, О.Ф. Миллер) указывали на близость взглядов Соловьева и волоколамского игумена.

Апокалиптическое восприятие своей эпохи (XIII в.) пророком Нитирэном приводило его к допущению вооруженной борьбы и насилия ради спасения страны, а также к своеобразному синтезу с добуддийскими верованиями (синтоизмом, культом ками). Более того, именно Японии отводилась роль сохранения и возрождения «истинной Дхармы», т. е. учения Будды. В XX в. большинство паназиатских концепций ориентировались на мирное (культурное, экономическое) объединение

¹⁸ См.: Шомахмадов С.Х. Подвижник «Лотосовой сутры» (Нитирэн и его теократическая доктрина) // Серия «Symposium». Конференция «Путь Востока», Путь Востока: Традиции освобождения. Выпуск 4. Материалы III Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 89–96 [15]. Игнатович А.Н. Школа Нитирэн. М.: Изд-во «Стилсервис», 2002. 456 с. [16].

¹⁹ См.: Бродский А.И. Владимир Соловьев. СПб.: Наука, 2017. С. 192 [1].

²⁰ См. об учении Иосифа Волоцкого: Григоренко А.Ю. Духовная культура Московской Руси конца XV – первой половины XVI века. СПб.: СПбГИЭУ, 2012. С. 104–181 [17].

азиатских народов при доминировании Японской империи. Однако содержательная и теоретическая аморфность паназиатства привела к тому, что в Японии он стал интерпретироваться в духе национализма. К.В. Малова пишет: «Необходимо также отметить, что паназиатизм в Японии тесно переплетался с национализмом, который получил название “японизма” за использование традиционной культуры, синтоизма, бусидо в качестве идеологической основы» [13, с. 109]. Национально ориентированные мыслители, отстаивавшие японский образ жизни и традиционные ценности, в условиях агрессивной колониальной политики европейцев и американцев в Азии все больше склонялись к признанию особой роли Японии в регионе, к неизбежности ее экономического и политического доминирования. Е.В. Верисоцкая считает, что «в Японии движение в защиту национальных особенностей уже к началу 90-х гг. XIX в. приобрело явные черты паназиатизм, оправдывавшего имперскую экспансионистскую политику необходимостью защиты соседних азиатских народов от европейского империализма» [11, с. 136–137]. Японский национализм и паназиатизм были в равной мере результатом идеологической эволюции как японских «почвенников», так и японских западников²¹. Итогом трансформации паназиатизма в национализм стало установление японской гегемонии в регионе силой.

В историософской топографии Востока Соловьев усматривает два полюса, олицетворяемые Японией и Китаем. Положительный в целом образ Японии обусловлен не столько реальными ее достижениями, горькие плоды которых в первой половине XX в. Соловьеву не суждено было увидеть, сколько ее восприятием в качестве представителя западничества на Востоке. Япония демонстрирует, что азиатские народы, принявшие начала западной цивилизации, способны к развитию и совершенствованию. Япония, действительно, изжив «китайщину», стала частью коллективного Запада. Однако ее путь к всемирно-историческому признанию оказался кровавым. На деле вестернизация Японии не привела к преодолению национальной исключительности и даже, вопреки ожиданиям Соловьева, — к панмонголизму. Напротив, национализм был усилен западным принципом эго- и этноцентризма, опирающимся на веру в свою правоту, превосходство своей культуры и насилие. Из Европы японцы заимствовали не принципы гуманистического достоинства личности и христианской любви, а римскую идею, т. е. идею большой империи. Жестокость японского милитаризма лишь отчасти объясняется безжалостными практиками «азиатизма». XX в. в полной мере явил тоталитарные grimасы европеизма (от коммунизма до нацизма). Даже такой идейный русский европеец, как П.Н. Милюков, диагностировал популярный у части

²¹ «История японской модернизации периода Мейдзи с полным основанием свидетельствует, что охранители, начав с благородных идей защиты национальной культуры, закончили откровенным национализмом — духом Ямато во внутренней политике и паназиатизмом — во внешней. Но, как это ни парадоксально, западники в конце концов пришли к тому же» (см.: Верисоцкая Е.В. Общественно-политические взгляды японских интеллектуалов в конце XIX века (80–90-е гг.) // Известия Восточного института. 2003. № 7. С. 60 [18]).

русской эмиграции фашизм как «черное западничество». Китай же оставался для Соловьева выразителем начал изоляционизма и коснения, сторонниками которых он выставлял славянофилов. Япония как реципиент западных ценностей воплощала принципы прогресса и ориентировалась на будущее. Китай же олицетворял застой и ориентацию на прошлое. Соловьев явно преувеличивал благотворное воздействие Европы. Запад повлиял на азиатский мир преимущественно своей материальной, так сказать телесной, стороной и нашел на Востоке достойного восприемника в деле материального прогресса. Европеизация не затронула духовные основы Востока, а, напротив, пробудила в нем материальную силу. Не Восток пришел в Европу, а Запад пустил свои корни в Азию. Провиденный Соловьевым синкретизм свершается.

Впрочем, этот умозрительный и во многом упрощенный взгляд был нужен Соловьеву не для лучшего понимания Востока, а для проведения параллелей и аналогий с русской историей, в частности, для дискредитации славянофильства. История Японии давала достаточно тому примеров. Так, мы видим изначально заимствованный характер как русской, так и японской культуры (из Византии и Китая, соответственно) и религии (православие и буддизм). Однако это приобщение к самобытным цивилизациям хотя и пробудило исторические силы народов, но не стимулировало творческое культурное развитие. В итоге оно, наоборот, привело к изоляции (Московская Русь, правление клана Токугавы), которая способствовала выработке самобытных культурных форм, но существенно «подморозила» жизнь, стала причиной исторического отставания. Из культурного оцепенения Россию и Японию вывела модернизация по европейскому образцу (преобразования Петра I и, с опозданием на полтора столетия, реформы эпохи Мейдзи, а в XX в. американизация). К последствиям europeизации надо отнести агрессивную внешнюю политику и превращение национальных прежде государств в империи. Реакцией на «европейничанье» в России стало славянофильство. В Китае же агрессивная политика европейских держав привела к формулированию Сунь Ятсеном теории «трех народных принципов». Полемическая заносчивость и пророческое ясновидение Соловьева приводили к превратному толкованию славянофильства, к пониманию славянофильства как крайней формы национализма (национальной исключительности, национального эгоизма). Сами славянофилы говорили о народе и народности, критиковали обезнарождение нашей интеллигенции и правящего слоя. В политическом плане цивилизация, как настаивал Н.Я. Данилевский, должна представлять собой либо федерацию, либо союз государств. Главная же задача государства – охранение народности. При этом большинство славянофилов исповедовали принцип: один народ – одно государства, означавший, что любой, даже малочисленный народ при должном развитии народного самосознания может иметь свое государства. Альтернативой славянофильской концепции государства выступает западническая идея мировой империи. Славянофилы исходили из того, что христианство не отрицает национальность как форму нашего экзистенциального самосознания и бытового самоопределения. Оно лишь указывает на несущественность национальной принадлежности в деле

спасения, на невозможность коллективного спасения, основанного на случайном признаке, спасения по рождению и групповой принадлежности, а не по сознательному выбору. Человек не может быть спасен помимо его воли, вне зависимости от того, к какой национальности он принадлежит. В то же время схематически мысля противоположностями, противопоставляя Европу Азии, а Японию Китаю, Соловьев упустил важную историософскую дихотомию: вселенское – глобальное.

Список литературы

1. Бродский А.И. Владимир Соловьев. СПб.: Наука, 2017. 255 с.
2. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1988. С. 47–548.
3. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 635–762.
4. Сунь Ятсен. Избранные произведения. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Наука, 1985.
5. Сенин Н.Г. Общественно-политические и философские взгляды Сунь Ятсена. М.: Изд-во АН СССР, 1956. 216 с.
6. Тихвинский Л.С. Завещание китайского революционера: Сунь Ятсен: жизнь, борьба и эволюция политических взглядов. М.: Политиздат, 1986. 224 с.
7. Уваров С.С. Воззвание к Европе // Уваров С.С. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 249–251.
8. Уваров С.С. Десятилетие Министерства народного просвещения. 1833–1843. Записка, представленная государю императору Николаю Павловичу министром народного просвещения гр. Уваровым в 1843 г. СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1864. 161 с.
9. Уваров С.С. Император Всероссийский и Бонапарте // Уваров С.С. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 234–248.
10. Симосато Т. Переосмысление концепции «народность»: С.С. Уваров как консервативный мыслитель // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. Вып. 20. СПб., 2016. С. 87–97.
11. Верисоцкая Е.В. Российская и японская интеллигенция XIX в. о проблемах европеизации // Известия Восточного института. 1994. № 1. С. 130–139.
12. Делюсин Л.П. Идеи панasiatизма в учении Сунь Ятсена о национализме // Китай: традиции и современность. М.: Наука, 1976. С. 168–183.
13. Малова К.В. Концепции панasiatизма в Японии (30-е гг. XX в.) // Известия Восточного института. 1996. № 3. С. 109–120.
14. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 304 с.
15. Шوماхматов С.Х. Подвижник «Лотосовой сутры» (Нитирэн и его теократическая доктрина) // Серия “Symposium”. Конференция «Путь Востока», Путь Востока: Традиции освобождения. Вып. 4. Материалы III Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 89–96.
16. Игнатович А.Н. Школа Нитирэн. М.: Изд-во «Стилсервис», 2002. 456 с.
17. Григоренко А.Ю. Духовная культура Московской Руси конца XV – первой половины XVI века. СПб.: СПбГИЭУ, 2012. 351 с.
18. Верисоцкая Е.В. Общественно-политические взгляды японских интеллектуалов в конце XIX века (80–90-е гг.) // Известия Восточного института. 2003. № 7. С. 48–61.

References

1. Brodsky, A.I. *Vladimir Solov'ev* [Vladimir Solovyov]. Saint-Petersburg: Nauka, 2017. 255 p.
2. Solovyov, V.S. *Opravdanie dobra* [Justification of the Good], in Solovyov, V.S. *Sochineniya* v 2 t., t. 1 [Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Nauka, 1988, pp. 47–548.

3. Solovyov, V.S. Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vseмирnoy istorii [Three Talks about War, Progress and the End of World History], in Solovyov, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 635–762.
4. Sun, Yat-sen. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow: Nauka, 1985.
5. Senin, N.G. *Obshchestvenno-politicheskie i filosofskie vzglyady Sun' Yat-sena* [Sun Yat-sen's socio-political and philosophical views]. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR, 1956. 216 p.
6. Tikhvinsky, L.S. *Zaveshchanie kitayskogo revolyutsionera: Sun' Yat-sen: zhizn', bor'ba i evolyutsiya politicheskikh vzglyadov* [Testament of a Chinese revolutionary: Sun Yat-sen: life, struggle and evolution of political views]. Moscow: Politizdat, 1986. 224 p.
7. Uvarov, S.S. *Vozzvanie k Evrope* [Appeal to Europe], in Uvarov, S.S. *Izbrannye trudy* [Selected Works]. Moscow: ROSSPEN, 2010, pp. 249–251.
8. Uvarov, S.S. *Desyatiletie Ministerstva narodnogo prosveshcheniya. 1833–1843. Zapiska, predstavennaya gosudaryu imperatoru Nikolayu Pavlovichu ministrom narodnogo prosveshcheniya gr. Uvarovym v 1843 g.* [A Decade of the Ministry of Public Education. 1833–1843. A note submitted to the Emperor Nikolai Pavlovich by the Minister of Public Education Count Uvarov in 1843]. Saint-Petersburg: Tipografiya Imperatorskoy akademii nauk, 1864. 161 p.
9. Uvarov, S.S. *Imperator Vserossiyskiy i Bonaparte* [The Emperor of All Russia and Bonaparte], in Uvarov, S.S. *Izbrannye trudy* [Selected Works]. Moscow: ROSSPEN, 2010, pp. 234–248.
10. Simosato, T. Pereosmyslenie kontseptsii «narodnost'»: S.S. Uvarov kak konservativnyy myslitel' [Rethinking the concept of «nationality»: S.S. Uvarov as a conservative thinker], in *Mysl'. Zhurnal Peterburgskogo filosofskogo obshchestva*, 2016, issue 20, pp. 87–97.
11. Verisotskaya, E.V. Rossiyskaya i yaponskaya intelligentsiya XIX v. o problemakh evropeizatsii [The Russian and Japanese intelligentsia of the XIX century on the problems of Europeanization], in *Izvestiya Vostochnogo instituta*, 1994, no. 1, pp. 130–139.
12. Delyusin, L.P. Idei panaziatizma v uchenii Sun' Yat-sena o natsionalizme [Ideas of Pan-Asianism in Sun Yat-sen's Theory of Nationalism], in *Kitay: traditsii i sovremennost'* [China: traditions and modern times]. Moscow: Nauka, 1976, pp. 168–183.
13. Malova, K.V. Kontseptsii panaziatizma v Yaponii (30-e gg. XX v.) [Concepts of Pan-Asianism in Japan (The 1930-s)], in *Izvestiya Vostochnogo instituta*, 1996, no. 3, pp. 109–120.
14. Torchinov, E.A. *Vvedenie v buddologiyu* [Introduction to Buddhist Studies]. Saint-Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2000. 304 p.
15. Shomakhmadov, S.Kh. Podvizhnik «Lotosovoy sutry» (Nitiren i ego teokraticheskaya doktrina) [The follower of the «Lotus Sutra» (Nichiren and his theocratic doctrine)], in *Seriya «Symposium». Konferentsiya «Put' Vostoka», Put' Vostoka: Traditsii osvobodzheniya. Vyp. 4. Materialy III Molodezhnoy nauchnoy konferentsii po problemam filosofii, religii, kul'tury Vostoka* [Series «Symposium». Conference «The Way of the East», The Way of the East: Traditions of Liberation. Issue 4. Proceedings of the III Youth Scientific Conference on Problems of Philosophy, Religion and Culture of the East]. Saint-Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2000, pp. 89–96.
16. Ignatovich, A.N. *Shkola Nitiren* [Nichiren School]. Moscow: Izdatel'stvo «Stilservis», 2002. 456 p.
17. Grigorenko, A.Yu. *Dukhovnaya kul'tura Moskovskoy Rusi kontsa XV – pervoy poloviny XVI veka* [The spiritual culture of Moscow Rus of the late XV – first half of the XVI century]. Saint-Petersburg: SPbGIEU, 2012. 351 p.
18. Verisotskaya, E.V. Obshchestvenno-politicheskie vzglyady yaponskikh intellektualov v kontse XIX veka (80–90-e gg.) [Socio-political views of Japanese intellectuals in the late XIX century (1880–90s)], in *Izvestiya Vostochnogo instituta*, 2003, no. 7, pp. 48–61.

УДК 130:81(47)
ББК 87.228.1(2)

ВКЛАД В.С.СОЛОВЬЕВА В РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА В РОССИИ

Н.В. СЕРОВА

Государственный морской университет имени адмирала Ф.Ф. Ушакова
проспект Ленина, д. 93, г. Новороссийск, 353918, Российская Федерация
E-mail: nserova1@rambler.ru

Рассматривается вопрос о значении идей В.С. Соловьёва в развитии философии языка в России. Обосновывается преемственность воззрений на духовную природу слова в учениях славянофилов и учении В.С. Соловьёва. Исследование основывается на изучении философских и публицистических материалов с использованием таких методов, как герменевтический – для понимания интерпретации понятий «слово» и «язык» в философских концепциях славянофилов, В.С. Соловьёва и представителей философии имени; метод аналогии качеств – для выявления степени сходства во взглядах славянофилов и В.С. Соловьёва на природу слова; метод обобщения – для установления общих положений в учениях В.С. Соловьёва и представителей философии имени. Выявлен ряд идей в учении В.С. Соловьёва, которые позволили сделать новый шаг в развитии отечественной философии языка: о «всеедином слове», объединяющем духовными связями всё человечество; понятие о «внутреннем слове» в качестве основы духовной жизни человека и понимания между людьми; о творческом действии слова и его способности объединять и увековечивать существующие во времени явления. Рассмотрены некоторые положения учений представителей философии имени, которые подтверждают их идейную близость с воззрениями В.С. Соловьёва. Сделан вывод о том, что творчество В.С. Соловьёва занимает центральное положение в русской философии языка, так как, во-первых, ему удалось сохранить традиционный для славянофилов подход к пониманию духовной природы языка и вместе с тем переосмыслить его так, чтобы он имел развитие в будущем; во-вторых, он произвел ряд новых идей, которые определили развитие философии языка в России в XX веке.

Ключевые слова: философия языка, природа слова, творческое действие слова, энергия и смысл слова, явления мира, внутренний мир человека, мировой логос, философия имени.

V.S. SOLOVYOV'S CONTRIBUTION TO THE DEVELOPMENT OF PHILOSOPHY OF LANGUAGE

N.V. SEROVA

Admiral Ushakov Maritime State University
93, Lenina Prospekt, Novorossiysk, 353918, Russian Federation
E-mail: nserova1@rambler.ru

The paper considers the question of the significance of V.S. Solovyov's ideas in the development of the philosophy of language in Russia and proves the continuity of the views on the spiritual nature of the word in the teachings of the Slavophiles and V.S. Solovyov. The investigation is based on the study of philosophical and journalistic materials by a number of methods such as the hermeneutic method to understand the interpretation of the concepts «word» and «language» in the philosophical views of the Slavophiles, V.S. Solovyov and representatives of the philosophy of name; the method of analogy of qualities to reveal the degree of similarity in the views of the Slavophiles and V.S. Solovyov on the nature of the word; the generalization method to establish general provisions in the teachings of

V.S. Solovyov and representatives of philosophy of name. Some of V.S. Solovyov's ideas that were revealed made it possible to take a new step in the development of the Russian philosophy of language. These include the concept of the «all-unified word» that unites all mankind, the concept of the «inner word» as the basis of man's spiritual life and understanding between people, the concept of creative action of the word and its ability to unite and perpetuate phenomena existing in time. Some ideas of the representatives of the philosophy of name considered in this work confirmed their ideological affinity with V.S. Solovyov's views. It has been concluded that V.S. Solovyov's work occupies a central position in the Russian philosophy of language, because, firstly, he was able to preserve the traditional Slavophile approach to understanding the spiritual nature of the language and at the same time to rethink it so that it could develop in the future; and, secondly, he produced a number of new ideas that determined the development of the philosophy of language in Russia in the twentieth century.

Key words: *Philosophy of language, nature of the word, creative action of the word, energy and sense of the word, world phenomena, man's inner world, world logos, Philosophy of name.*

Философия языка стала одним из ведущих направлений русской философии в первой половине XIX века. У истоков её развития стояли видные представители русской философии – М.В. Ломоносов, К.С. Аксаков, И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, В.Д. Кудрявцев-Платонов, Н.П. Гиляров-Платонов, А.А. Потебня и другие мыслители. Русские философы изучали происхождение и развитие русского языка, историю взаимоотношений русского языка с другими языками и его роль в сохранении и развитии народной культуры. Их интересовали особенности грамматики и семантики русского языка, структура слова и проблема выражения человеческой мысли в слове. Начало исследованиям проблем философии языка было положено в учениях славянофилов.

Творчество славянофилов сосредоточивается вокруг содержания народной жизни, русской истории и культуры, народного самосознания и русского языка. В национальном языке они мыслили сосредоточие духовной жизни народа и народной мудрости, а потому главное предназначение языка они видели в осуществлении духовного общения между людьми. Слово славянофилы расценивали как «божественный дар»¹ человеку. И только по своей духовной одарённости человек стал создавать слова и относиться к ним, как к собственному бесценному достоянию. Слово было даровано Богом человеку в целях осуществления достойного человека образа жизни. Только благодаря слову у человека появляется возможность действовать в мире не силой, подобно животному, но, как подобает человеку, убеждением. «Слово, – писал К.С. Аксаков, – это знамя человека на земле»². В этом качестве слово не может быть орудием, используемым человеком в безнравственных целях. Если же это происходит, то оборачивается нравственным падением для человека и обесцениванием слова. Оно становится лишь средством для осуществления неблагоприятных целей духовно опустошённого человека. «Среди этой жизни, – писал К.С. Аксаков, – обращенной в другую сторону, полной других интересов, в то

¹ См.: Аксаков К.С. Русское воззрение // Аксаков К.С. Государство и народ. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 235 [1].

² Там же. С. 193.

же время мелкой и ничтожной, слово само получило характер, достойный её состояния»³. Слово своею судьбою следует за судьбою человека и запечатлевает в себе любые изменения в его внутренней жизни. Стоит только ему отступить от нравственных законов и, как писал А.С. Хомяков, «прежняя речь, хранительница вековых преданий и вековой мудрости, должна упасть на ступень крика, данного природой всем животным для призвания подобных себе на помощь или для условного знака ночной ловитвы» [3, с. 469]. Содержание человеческой души всегда выражается через слово: идёт ли речь о богатстве её или нищете. По высказанным словам можно судить о характере и образе мысли человека.

Слово является результатом духовного творчества человека, и потому оно не приравнивается к бессодержательным знакам и имеет собственное значение. Роль слова в жизни человека не ограничивается только восприятием и сохранением богатств человеческой души. Как писал И.В. Киреевский, «слово должно быть не ящик, в который заключается мысль, но проводник, который передаёт её другим, не подвал, куда складываются сокровища ума и знания, но дверь, через которую они выносятся» [4, с. 309]. Содержание слов может изменяться в зависимости от ситуации и от особенностей понимания произносящего их человека. Будучи «прозрачным телом духа»⁴, слова влияют и преобразуют духовную жизнь человека. В силу вариативности содержащихся в них значений, слова побуждают человека к творческому познанию и духовному преобразованию мира. Они способствуют установлению понимания между людьми и духовному сплочению всего народа.

Благодаря деятельности славянофилов язык стал рассматриваться в качестве самостоятельного объекта философских исследований. В связи с этим углубляется изучение его грамматики и синтаксиса и осмысливается роль языка в культурной жизни народа. Славянофилы показали роль слова в человеческой жизни, обосновали нераздельность слова и человеческой мысли, положили начало новому пониманию слова как условия творческого преобразования мира человеком. Они обнаружили глубокую связь национального языка и народной жизни, но признавали особую роль и индивидуального вклада в развитие словесности выдающихся представителей своего народа. Особую роль в индивидуальном словесном творчестве они отводили поэзии, которую называли искусством слова. Славянофилы, таким образом, наметили основные пути развития философии языка в России.

Открытия славянофилов в области изучения языка и изящной словесности стали началом развития русской философии языка и оказали влияние на деятельность последующих поколений исследователей. Одним из них стал

³ См.: Аксаков К.С. Ломоносов в истории русской литературы и русского языка // Аксаков К.С. Ломоносов в истории русской литературы и русского языка. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2011. С. 75 [2].

⁴ См.: Киреевский И.В. Отвертки // Киреевский И.В. Духовные основы русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2007. С. 309 [4].

В.С. Соловьев, автор учения о всеединстве – идея, определившей его оригинальное творчество. Он был противником любого рода проявлений разобщённости людей и разделённости народов, так как расценивал эти явления как признаки морального разложения и культурного упадка. В качестве противодействия подобным явлениям В.С. Соловьев разработал идею всеединства, воплотившую в себе его надежды на возможность восстановления человека в его совершенстве и мира в его целостности. Суть основополагающей идеи философии В.С. Соловьева в том, что «совершенное всеединство, по самому понятию своему, требует полного равновесия, равноценности и равноправности между единым и всем, между целым и частями, между общим и единичным»⁵. Идея о всеединстве В.С. Соловьева нашла воплощение в учении о «всеедином слове»⁶ как квинтэссенции его исследований по проблемам философии языка.

Учение о языке В.С. Соловьева во многом созвучно идеям славянофилов о роли языка в жизни народа и каждого человека. Однако имеется и ряд различий в их взглядах. Одно из них – различие между учением А.С. Хомякова об «общем слове»⁷ и учением В.С. Соловьева о «всеедином слове». В различии этих понятий содержится суть расхождений между вселенским, христианским миропониманием В.С. Соловьева и сугубо национальными идеалами славянофилов. Различие их взглядов по этому вопросу нашло своё отражение в полемике между В.С. Соловьёвым и И.С. Аксаковым, запечатлённой в работе В.С. Соловьева «Любовь к народу и русский народный идеал»⁸. Однако присутствие идейной близости их взглядов очевидно: и славянофилы и В.С. Соловьев признавали неразрывную связь народа со своим родным языком. Такое понимание природы языка было порождено их верой в силу национального языка как хранителя народного духа и народного предания. В полемике между В.С. Соловьёвым и И.С. Аксаковым о достижении блага для русского народа речь идёт не об отсутствии или проявлении любви к нему, но о большей или меньшей степени этой любви. Из любви к русскому народу В.С. Соловьев принял идею славянофилов об «общем слове»⁹, призванную объединить весь русский народ, но дополнил её идеей о «всеедином слове» [6, с. 499] как условия сплочения русского народа со всеми другими народами. В чём видел преимущества «всеединого слова» или таким образом понимаемого языка В.С. Соло-

⁵ См.: Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 542–543 [5].

⁶ См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 499 [6].

⁷ См.: Хомяков А.С. Записки о всемирной истории // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 5. М.: Типо-литография т-ва И.Н. Кушнеров и К, 1904. С. 346 [3].

⁸ См.: Соловьев В.С. Любовь к народу и русский национальный идеал (Открытое письмо к И.С. Аксакову) // Соловьев В.С. Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 5. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1914. С. 42 [7].

⁹ См.: Хомяков А.С. Второе письмо о философии к Ю.Ф. Самарину // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. Т. 1. М.: Университетская типография, 1900. С. 346 [8].

вьев? Во «всеедином слове» философ видел духовную основу такого общения, при котором преодолевалось бы всякое разобщение между народами, но каждый народ сохранял бы свою самобытность и каждая личность не утрачивала бы своей индивидуальности и свободы. «Как истинное единство языков, – писал В.С. Соловьев, – есть не одноязычие, а всеязычие, т. е. общность и понятность, взаимопроникновение всех языков с сохранением особенностей каждого, так и истинное единство народов есть не однородность, а всенародность, т.е. взаимодействие и солидарность всех их для самостоятельной и полной жизни каждого» [6, с. 501]. В таком общении народов В.С. Соловьев видел условие ничем не ограниченного духовного развития русского народа и установления понимания с другими народами.

Обнаружив в языке возможности духовного объединения народа, славянофилы отказались видеть в нём лишь орудие, пассивно служащее для передачи понятий мышления. Их мнение было близко и В.С. Соловьёву. Но если славянофилы – А.С. Хомяков, И.В. Киреевский и Н.П. Гиляров-Платонов – ещё разделяли мнение о слове как посреднике в передаче мысли человека, то В.С. Соловьев видел в нём основание всякой мысли, без которого она не может осуществляться последовательно и логически правильно. А.С. Хомяков и К.С. Аксаков ещё полагали, что слово зависит от воли человека и содержательно изменяется в зависимости от речи, образа мысли и жизни человека, но уже Н.П. Гиляров-Платонов наделял язык полной самостоятельностью и независимостью от человеческого произволения. «Язык, – писал Н.П. Гиляров-Платонов, – принадлежит мне лишь в самой незначительной степени, а более всего я ему принадлежу...» [9, с. 248]. Н.П. Гилярова-Платонов понимал, как важно соответствие между мыслью и словом, которым она передаётся в речи от одного человека к другому, так как не сама мысль, но слово воздействует на сознание людей и формирует в нём определённое понимание. В учении В.С. Соловьёва слово не только самостоятельно и не зависимо от индивидуальной воли человека, но оно также и мысль освобождает от психологической или эмпирической зависимости. Мысль имеет логическую форму и идеальную природу только благодаря слову – её неизменному основанию.

Слово, по мысли славянофилов, является частью материального мира и потому ограничено и пространством, и временем. Оно связано с условиями жизни людей и их взглядами, характерными для определенной эпохи. Слово в понимании В.С. Соловьёва, напротив, не ограничено ни временем, ни пространством, так как оно хотя и связано с отдельными переживаниями человеческой души, но не напрямую, а опосредованно – памятью. Отдельные стороны психической жизни человека, как полагал В.С. Соловьев, в слове обобщаются и приводятся к всеобщим понятиям мышления. Таким образом, слово способствует превращению временных явлений внутренней жизни человека в надвременные явления человеческого духа.

Концепция «всеединого слова» В.С. Соловьёва стала началом формирования нового понимания природы языка и его вселенского значения. В соот-

ветствии с ней, слово не является принадлежностью одного человека или одного народа, но оно призвано объединить разделённые в мире сферы бытия: природное и человеческое бытие, человеческое и божественное. Для их объединения вселенское слово должно стать созидателем новой, отличной от ограниченного мира единичных явлений в природе и в психологической жизни человека вечной духовной реальности. Таким образом, В.С. Соловьёв, продолжая развитие традиционного для славянофилов взгляда на духовную связь народа и национального языка, преодолел свойственные им представления об ограниченности слова национальными, территориальными и временными условиями жизни людей.

В.С. Соловьёв, переосмыслив принятые до него представления о языке, открыл новые перспективы в развитии философии языка в России. По замечанию Н.И. Безлепкина, «в контексте значительного обогащения и дополнения русской религиозной философии новыми метафизическими проблемами и темами Соловьёв своим творчеством знаменовал начало духовного ренессанса, который нашёл свое выражение в возникновении качественно нового направления в философии языка – онтологического» [10, с. 201]. В самом деле, В.С. Соловьёв хотел выразить действительную природу слова как духовного основания жизни личностей и взаимодействия целых народов, показать именно синергичное действие слова в мире. Объединяющее действие слова не в том, чтобы привести всех людей к единообразию в мышлении, но в том, чтобы способствовать пониманию разных мнений, высказанных на разных языках. В сплочении разных народов и личностей важно сохранить индивидуальность образа мысли и нравов каждого, только так можно достичь не только их единства, но и их развития. В этом он видел существенное отличие своей концепции «всеединого слова» от искусственно изобретаемых моделей языков международного общения, основанных на смешении слов. Не различие и многообразие языков, полагал В.С. Соловьёв, но их смешение порождает непонимание между людьми и народами.

Концепция «всеединого слова» В.С. Соловьёва строится на признании глубоких духовных оснований языка, благодаря которым синергичное действие слов преодолевает пространственные и временные пределы. В мире физических явлений природы и психических явлений внутренней жизни человека всё изменчиво и имеет временный характер. Благодаря своему выражению в слове явления осмысливаются и приобретают надвременный характер, а значит, уже не смогут подвергнуться уничтожению временем. В.С. Соловьёв писал, что «слово вообще есть символ, т. е. знак, совмещающий в себе наличную единичность со всеобщим значением»¹⁰. Слово, понимаемое в качестве символа, становится проводником явлений из небытия к бытию и опорой в их восхождении от временного к вечному существованию. Ведь, если переживаемое чувство не будет осознано и мысль о нём не будет выражена в слове, оно исчезнет в потоке

¹⁰См.: Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 810–811 [11].

таких же подвластных времени чувств. Для того, чтобы осуществлять это действие, слово само должно быть частью бытия. Иначе говоря, слово отчасти должно быть явлением среди прочих явлений бытия и для этого оно имеет внешнее облачение в качестве «слова-звука»¹¹. Слово может быть явлением только в качестве такого явления, через которое все остальные явления получают смысл, потому что слово не есть только звук, но оно есть «слово-смысл»¹². Как замечает В.С. Соловьёв, «существенна для слова только общность выражаемого, или обозначаемого, и постоянство выражения, или обозначения, а не то, чтобы эти выражения или знаки воспринимались через это, а не другое внешнее чувство» [11, с. 810]. Отдельные качества явлений и чувственные впечатления словом объединяются во всеобщие формы логической мысли и оформляются в идею. Идеи же не принадлежат физическому миру и не подвержены потоку времени, поэтому и выражаемые словом чувства не исчезают в потоке времени, но увековечиваются.

Традицию видеть в слове единство внешней оболочки и внутреннего содержания унаследовали представители философии имени, ставшей одним из ведущих направлений философии начала XX века в России. Они так же, как и В.С. Соловьёв, выделяли в слове две его основные части: фонему – «внешнюю форму слова»¹³, или «звуковую оболочку»¹⁴, и семему – «внутреннюю форму слова»¹⁵, или «содержание»¹⁶, которые не могут быть разделены и представляют собой единое, целое слово. «Этот смысл, – писал С.Н. Булгаков, – вложен в звук, сращен с его формой, вот – тайна слова» [14, с. 16]. Звучание или написание слова оказывает влияние на понимание его значения, и потому оно не менее важно, чем заключённое в нём понятие. Ни одна буква в слове не может быть изменена без последствий для понимания его содержания человеком. Организация слова такова, что оно не может быть бессодержательным, а поэтому, обозначая явления, оно становится условием осмысления их сущности и выражения смысла их действия в мире. Слово включает в себе значение, но это не говорит о том, что оно не вариативно: в познании человеком сущности единичных явлений с характерными для них особенностями первоначальное понятие в смысловом отношении может обогащаться. А.Ф. Лосев писал, что «тайна слова в том заключается, что оно – орудие общения с предметами и арена интимной и сознательной встречи с их внутренней жизнью» [13, с. 49]. Ни одно явление физического мира природы не способно самостоятельно сознать себя и выражать во вне своё со-

¹¹ См.: Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Сочинения в двух томах. Т. 1. С. 810.

¹² Там же. С. 810.

¹³ См.: Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. У водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. С. 233 [12].

¹⁴ См.: Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Философия имени. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. С. 36 [13].

¹⁵ См.: Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. У водоразделов мысли. С. 233.

¹⁶ См.: Лосев А.Ф. Философия имени. С. 57.

держание. Только слово наделено действием превращать бессмысленный и хаотичный мир в мир, наполненный смыслом. «Слово, – писал П.А. Флоренский, – мы привыкли рассматривать как явление смысла и правильно его отождествляем со смыслом» [12, с. 252]. Единство формы и содержания слова, опосредованное человеческой мыслью, является условием выражения сущности явлений во временном мире таких же явлений и увековечиванием её в вечном мире идей. В этом состоит жизнь слова и суть его действия. А.Ф. Лосев по этому поводу писал: «Живое слово таит в себе интимное отношение к предмету и существенное знание его сокровенных глубин» [13, с. 48]. А.Ф. Лосев подробнейшим образом описал процесс преобразования сущности явлений в идею. На всех предшествовавших идее этапах этого процесса – процесса «идеации»¹⁷ – сущность предмета видоизменяется и получает разные степени оформления в слове. С каждым следующим этапом достигается более полное выражение сущности явления в слове, и тем самым слово обретает всё большую жизненность и увеличивается его сила действия на мир и на души людей.

Познание человеком мира посредством слова В.С. Соловьёв рассматривает как открытие и непрестанное творчество человеческой души, стремящейся всесторонне и целостно понять сущность явлений. Для этого человек должен сосредоточить на ней все свои душевные силы и признать за каждым явлением абсолютное значение и безусловную ценность, неважно, идёт ли речь о природном явлении или мимолётном чувстве. Особое значение в таком сопереживании и соучастии человека многообразному бытию В.С. Соловьёв отводил лирической поэзии, потому что, как отмечает Е.В. Макеева, «для него [В.С. Соловьёва – *Н.С.*] художественное творчество – это, прежде всего, духовное преображение жизни, воплощение идеального в реальном посредством языковых форм и структур»¹⁸. Внутренняя жизнь человека, идёт ли речь об осознаваемых переживаниях или сокровенных чувствах, всецело проникнута словом. В.С. Соловьёв отводил особую роль во внутренней жизни человека и в духовном единении людей «внутреннему слову». Оно проникнуто глубокими душевными переживаниями людей и потому является условием установления понимания и духовного согласия между ними. Для того, чтобы эти общие многим людям переживания не канули бесследно в потоке времени и не развалились бы уже установленные духовные связи между людьми, эти общие чувства необходимо осмыслить и увековечить. Этого бы не могло произойти, если бы слово не составляло основу внутренней жизни человека до её осознания и обобщения в процессе мышления. «Первоначально же слово ... есть факт, – писал В.С. Соловьёв, – предваряющий всякую рефлексию и не обусловленный субъективно ничем другим, кроме сохранённых памятью данных психических

¹⁷ См.: Булгаков С.Н. *Философия имени* // Булгаков С.Н. *Философия имени*. СПб.: Наука, 2008. С. 31 [14].

¹⁸ См.: Макеева Е.В. *Учение о языке как символическом феномене в эстетике В. Соловьёва и П. Флоренского* // Информационный гуманистический портал «Знание. Понимание. Умение». 2009. № 1. С. 1 [15].

состояний...» [11, с. 812]. Вместе с тем только благодаря слову многообразные чувства человеческой души обобщаются, и в ходе мышления слово возвышает человеческие чувства над ограничениями временного мира. По этому поводу В.С. Соловьев писал: «...слово может быть определено лишь как прямое воздействие чего-то сверхфактически всеобщего на ту или другую отдельность психических фактов...» [11, с. 812]. Важно то, чтобы увековечиваемые словом чувства заслуживали вечности, ибо, запечатлевшись в ней, они удостоятся памяти многих людей и объединят их духовными связями.

Учение В.С. Соловьёва о «внутреннем слове» было воспринято и развито представителями философии имени в учениях о духовной жизни человека и духовном общении людей. Начальным этапом в их развитии стало исследование внутреннего строения слова. П.А. Флоренский полагал, что слово, имеющее в своём строении три элемента – фонему, морфему и семему, является условием развития и обнаружения духовной жизни человека. Это возможно проследить по тому, как в каждом акте индивидуальной речи смысл слова изменяется. По этому поводу он писал: «Семема данного слова в моём словоупотреблении может быть удачна или неудачна; но никому не принадлежит указывать или заказывать пути её формирования» [12, с. 239]. В разных ситуациях человек переживает разные чувства, и если бы в слове не было такого подвижного элемента, как семема, то внутренний мир человека никогда не был бы выражен во внешнем мире и было бы невозможно взаимопонимание между людьми. А.Ф. Лосев и С.Н. Булгаков также придерживались убеждения о влиянии строения слова на оформление мысли и осознание переживаний человека. С.Н. Булгаков писал: «Внутреннее слово существует в нас, одевая мысль раньше речи; мы говорим не только вслух, но и внутри себя, про себя, в себе, говорим во сне и наяву, в сознании и забытьи, и разные степени реализации слова, различные способы его психического переживания не имеют решающего значения для его бытия или сущности...» [14, с. 14]. Даже не осознаваемые чувства в человеческой душе связаны со словами и потому имеют личностный смысл. В отдельных словах и целых фразах выражаются чувства и мысли, поэтому язык служит образованию целостности и установлению гармонии духовного мира человека. А.Ф. Лосев выделяет в структуре слова такие его слои, как фонема, этимон, морфема, синтагма, пойма, символическое единство семемы, нозма и идея. Все они являются разными степенями выражения сущности называемого словом явления и могут быть как причиной различий в интерпретации его смысла, так и условием полного взаимопонимания между людьми по поводу его смысла. Внутренний мир человека индивидуален, и его содержание может быть выражено разными способами: от поэтического слова до научного термина. В составе речи они становятся мощнейшим орудием воздействия на внутренний мир других людей. В общении слова задевают струны души и открывают глубокие переживания человека его собеседнику. «Можно сказать, – писал П.А. Флоренский, – что в слове исходят из меня гены моей личности, гены той личностной генеалогии, к которой принадлежу я, и потому, словом

своим входя в иную личность, я начинаю в ней новый личностный процесс» [12, с. 271]. Представители философии имени показали через раскрытие структуры слова путь восхождения человека в его духовной жизни от мимолётных чувств к незыблемым идеям.

Учение В.С. Соловьева о всеединстве происходит от его религиозной веры в Бога и в человека, жизненной целью которого должно стать «утверждение себя в Боге или Бога в себе»¹⁹, то есть осуществление божественного порядка мироустройства в человеческом и природном бытии. В Боге философ видел начало всеединого устройства мира внутренне согласных, но формально различных видов бытия. Для осуществления этого замысла о мире и человеке Божество стремится к своему выражению в мире через Слово: «...Логос как начало определения, различения, внутреннего развития и откровения – начало света, в котором открывается или становится видимым все содержание абсолютного...»²⁰. Слово не существует отдельно от Бога, но ради Него и в целях осуществления Его откровения миру: «Логос, или Слово, есть единственное объективное, то есть для другого существующее, начало бытия и значения»²¹. Одухотворяющее действие Слова распространяется на сверхвременное бытие и весь сотворенный Богом, существующий во времени мир. В этом действии Слова осуществляется божественное откровение миру, через которое совершается творение и всестороннее познание мира не в разрозненных его частях, но как взаимосвязанного целого. Слово, или Логос, участвует в духовном познании мира в качестве идеального прототипа «всеединого слова» – условия духовного общения людей. Подобно Логосу, оно владеет способностью созидать новые явления мира и порождать новые чувства в душе. Об этом творческом действии слова В.С. Соловьев писал: «...слово вовсе не имеет неперменного отношения к какой бы то ни было фактической наличности, настоящей или прошедшей, – оно представляет и то, чего нет и никогда ещё не бывало, но что может быть, или что мыслимо» [11, с.810]. Учение В.С. Соловьева о Слове у представителей философии имени получило продолжение в учениях об Имени Божьем.

В учении П.А. Флоренского слова действуют как проводники энергий обозначаемых ими явлений. Этим действием они наделены от Слова Божьего и осуществляют своё предназначение благодаря Ему. «Имя Божие, – писал П.А. Флоренский, – есть Бог; но Бог не есть имя. Существо Божие выше энергии Его, хотя эта энергия выражает существо Имени Бога»²². Этими словами П.А. Флоренский хотел сказать, что Именем Божьим бытие Бога не исчерпывается и открыть для себя духовный смысл Имени Бога не значит познать Его духовную сущность. Тем не менее философ полагал, что через обращение к Имени Божьему, человек преодолевает свою ограниченность как физического и психического существа и ста-

¹⁹ См.: Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. С. 593.

²⁰ См.: Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 243 [16].

²¹ Там же. С. 243.

²² См.: Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. У водоразделов мысли. С. 329.

новится сподвижником в осуществлении замысла Бога о мире. Он становится им не только по разумному убеждению, но и по свободной воле, ибо человек духовно преобразился под действием на него через Имя Божье божественных энергий. Во взаимодействии мировых явлений происходит слияние их энергий и произведение в этом единстве нового бытия: «...тогда бытия могут, оставаясь по сущности своей неслиянными, не сводимыми друг на друга, не растворимыми друг в друге, – могут быть и подлинно объединены между собой своими энергиями: тогда это объединение может быть мыслимо в виде взаимопрорастания энергий, содействия их..., в котором нет уже врозь ни той, ни другой энергии, а есть нечто новое» [12, с. 285]. Во взаимодействии божественных и человеческих энергий человек не становится Богом, а Бог не становится человеком, но рождается духовно преображённый человек. Во взаимодействии человека и природы естественные явления преобразуются в достояние человеческой культуры. Однако при энергетическом взаимодействии человека и природы не происходит полного слияния разных энергий или их одностороннего поглощения. Совершается такое их сочетание, при котором творчески производится новое бытие, первоначально содержащееся только в слове. В нём первоначально воплощается понятие о новом явлении и начинается его воплощение в мире. В этом смысле, пишет П.А. Флоренский, «...под словом надо разуметь всякое самодеятельное проявление нашего существа вовне, поскольку целью такого проявления мы считаем не внешне учитываемые энергии..., а смысл, их посредством входящий в мир транссубъективный» [12, с. 289]. Таким образом, П.А. Флоренский видит назначение слова в том, чтобы объединять энергии разных явлений и выражать во вне смысл всего, что производится в мире.

В творчестве С.Н. Булгакова тема всеобщей взаимосвязи бытия посредством творческого участия слов в созидании мира получает более глубокое философское прочтение. Он исследовал богословские проблемы теофании и пришёл к убеждению о том, что слова и имена являются прямым выражением энергий явлений, потому что Имя Божие, от которого они происходят, содержит в себе и являет миру божественные энергии: «Имя Божие в собственном смысле слова, не как не откровение о Боге, но как прямая Сила Божия, энергия Божия, исходящая из субстанционального существа, не может быть найдено человеком в себе, ни в своей мысли, ни в своей жизни, ибо оно ей трансцендентно» [14, с. 289]. Этими словами С.Н. Булгаков хотел выразить мысль о том, что Имя Божие не является производимым человеком наименованием для божественных энергий. Имя Божие содержит в себе божественные энергии. Все слова, производные от Слова Божия, получают от него те же духовные силы и разумные начала, благодаря которым слова участвуют в созидании этого мира. Они содержат смысл мировых явлений, и им определяется судьба слов в силу их неразделённости с этими явлениями. Определить отношение между словами и явлениями способен только человек в силу своей духовной и разумной природы. Воспринимая духовное влияние Слова Божия, человек духовно преобразуется и только тогда получает способность понимать смысл явлений и правильно именовать эти явления.

В исследованиях А.Ф. Лосева Имя Божие отождествляется с божественными энергиями, которые воздействуют на человека и духовно его изменяют во время его молитвенного обращения к Богу. А.Ф. Лосев писал, что «Имя Божие есть полнота совершенства существа Божия, явленная в конечном существе мира и человека как бесконечная цель для стремления твари к Богу» [17, с. 276]. Обращение человека в молитве к Богу влечёт за собой духовное преображение или обожение человека. Даже воспринимая божественные энергии и именуя их, человек действует под гнётом собственного несовершенства, но под действием божественных энергий он преображается для правильного их именования. Анализируя разные уровни формирования и выражения сущности предмета в слове, А.Ф. Лосев отмечает полную зависимость этого процесса от состояния человека. Человек является физическим существом и зависит от своих чувств и желаний, которые действуют на его сознание и определяют характер мышления. Познание высших истин возможно для человека только в экстатическом состоянии, когда отстраняются все индивидуальные и субъективные моменты мышления и человек достигает постижения чистого смысла, выраженного в «умном слове»²³. Сложная организация человека приводит философа к мысли о разных уровнях понимания сущности явлений и выражения её смысла в слове. «И вот, – писал А.Ф. Лосев, – начиная с высшей разумности человека и кончая внеположенностью и разъединением неодушевленного мира – перед нами разная степень словесности, разная степень смысла, разная степень сущего, бытия, разная степень именитства» [13, с. 155]. Этими словами он не только хотел сказать о том, что всё в мире может быть осмысленно человеком и облечено в слово, но и то, что благодаря слову всё в мире может быть духовно преображено и восстановлено по замыслу Божьему о мире и человеке.

В истории философии языка в России творчество В.С. Соловьёва по-праву занимает центральное место. Он продолжил развитие учения славянофилов о языке как духовной основе жизни народа и каждого человека и преодолел узко национальные представления славянофилов о природе и назначении языка. Он сформировал понятие о «всеединном слове», способном всё в мире объединить и всё в мире творчески созидать. Эта идея позднее будет развита представителями философии имени в учении о синергийной природе слова, объединяющего в себе энергии разных уровней бытия в целях их осмысленного выражения и прибывания в мире. В.С. Соловьёв сумел преодолеть представление славянофилов о привязанности слова к времени, образу мысли и жизни человека в данном их состоянии и сформировал понятие о совершенствовании человека и мира посредством слова. Совершенствование мира через слова он рассматривал как процесс увековечивания всех временных явлений и изменчивых чувств человека и придания им надвременного смысла в слове. В.С. Соловьёв разработал понятие «внутреннего слова» и показал, что кроме внешнего общения между людьми

²³ См.: Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Философия имени. С. 169.

существует и глубокое внутреннее общение человеческих душ. Эта идея была продолжена в учениях П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова.

Славянофилы утверждали о том, что слово является даром Бога человеку для того, чтобы он мог познавать мир и нравственно и разумно его устраивать. Согласно же В.С. Соловьёву, слово дано человеку не только для обустройства человеческой жизни, но и, кроме того, для духовной связи человека с Богом и для преобразования мира по замыслу Божьему. Эта идея была развита представителями философии имени в учениях об Имени Божьем. В этих целях они обратились к религиозному учению имяславия, но, как нам кажется, не без идейного влияния В.С. Соловьёва. Влияние идей В.С. Соловьёва на развитие философии языка в России именно в том направлении, в котором оно проходило, очевидно и неоспоримо. Именно В.С. Соловьёвым была разработана концепция слова, которое бы духовно объединяло, а не разъединяло Бога с человеком, человека с человеком и, наконец, человека с природой.

Список литературы

1. Аксаков К.С. Русское воззрение // Аксаков К.С. Государство и народ. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 39–297.
2. Аксаков К.С. Ломоносов в истории русской литературы и русского языка // Аксаков К.С. Ломоносов в истории русской литературы и русского языка. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2011. С. 21–91.
3. Хомяков А.С. Записки о всемирной истории // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т.5. М.: Типо-литография т-ва И.Н. Кушнеров и К, 1904. С. 1–503.
4. Киреевский И.В. Отрывки // Киреевский И.В. Духовные основы русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2007. С. 295–321.
5. Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 493–547.
6. Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 47–580.
7. Соловьёв В.С. Любовь к народу и русский национальный идеал (Открытое письмо к И.С. Аксакову) // Соловьёв В.С. Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва. Т. 5. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1914. С. 39–57.
8. Хомяков А.С. Второе письмо о философии к Ю.Ф. Самарину // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. Т.1. М.: Университетская типография, 1900. С. 321–349.
9. Гиляров-Платонов Н.П. Экскурсия в русскую грамматику // Гиляров-Платонов Н.П. Сборник сочинений. Т. 2. М.: Синодальная типография, 1899. С. 236–270.
10. Безлепкин Н.И. Философия языка в России (к истории русской лингвофилософии). СПб.: Искусство-СПБ, 2002. С. 7–264.
11. Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 581–853.
12. Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. У водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. С. 13 – 438.
13. Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Философия имени. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. С. 11–227.
14. Булгаков С.Н. Философия имени // Булгаков С.Н. Философия имени. СПб.: Наука, 2008. С. 9–446.
15. Макеева Е.В. Учение о языке как символическом феномене в эстетике В. Соловьёва и П. Флоренского // Информационный гуманистический портал «Знание. Понимание. Умение». 2009. № 1.

16. Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 139–289.
17. Лосев А.Ф. Проблемы философии имени // Лосев А.Ф. Личность и абсолют. М.: Мысль, 1999. С. 225–376.

References

1. Aksakov, K.S. Russkoe vozzrenie [Russian view], in Aksakov, K.S. *Gosudarstvo i narod* [The state and the people]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2009, pp. 39–297.
2. Aksakov, K.S. Lomonosov v istorii russkoy literatury i russkogo yazyka [Lomonosov in the history of Russian literature and Russian language], in Aksakov, K.S. *Lomonosov v istorii russkoy literatury i russkogo yazyka* [Lomonosov in the history of Russian literature and Russian language]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 2011, pp. 21–91.
3. Khomyakov, A.S. Zapiski o vseмирной istorii [Notes on world history], in Khomyakov, A.S. *Polnoe sobranie sochineniy. T. 5* [Complete works. Vol. 5]. Moscow: Tipo-litografiya tovarishchestva I.N. Kushnerov i K, 1904, pp. 1–503.
4. Kireyevsky, I.V. Otryvki [Excerpts], in Kireyevsky, I.V. *Dukhovnye osnovy russkoy zhizni* [The spiritual foundations of Russian life]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2007, pp. 295–321.
5. Solovyov, V.S. Smysl lyubvi [The meaning of love], in Solovyov, V.S. *Sochineniya v 2 t, t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 493–547.
6. Solovyov, V.S. Opravdanie dobra. Nравstvennaya filosofiya [The excuse for good. Moral philosophy], in Solovyov, V.S. *Sochineniya v 2 t, t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 47–580.
7. Solovyov, V.S. Lyubov' k narodu i russkiy natsional'nyy ideal (Otkrytoe pis'mo k I.S. Aksakovu) [Love to the people and the Russian national ideal (an open letter to I. S. Aksakov)], in Solovyov, V.S. *Sobranie sochineniy Vladimira Sergeevicha Solov'eva. T. 5* [The collected works of Vladimir Sergeyevich Solovyov. Vol. 5]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1914, pp. 39–57.
8. Khomyakov, A.S. Vtoroe pis'mo o filosofii k Yu.F. Samarinu [The second letter on philosophy to Yu.F. Samarin], in Khomyakov, A.S. *Polnoe sobranie sochineniy Aleksey Stepanovicha Khomyakova. T. 1* [The complete works of Alexei Stepanovich Khomyakov. Vol. 1]. Moscow: Universitetskaya tipografiya, 1900, pp. 321–349.
9. Gilyarov-Platonov, N.P. Ekskursiya v russkuyu grammatiku [Excursion to Russian grammar], in Gilyarov-Platonov, N.P. *Sbornik sochineniy. T. 2* [A collection of essays. Vol. 2]. Moscow: Sinodal'naya tipografiya, 1899, pp. 236–270.
10. Bezlepkina, N.I. *Filosofiya yazyka v Rossii (k istorii russkoy lingvofilosofii)* [Philosophy of language in Russia (on the history of Russian linguo-philosophy)]. Saint-Petersburg: Iskusstvo-SPB, 2002, pp. 7–264.
11. Solovyov, V.S. Kritika otvlechennykh nachal [Criticism of abstract sources], in Solovyov, V.S. *Sochineniya v 2 t, t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 581–853.
12. Florensky, P.A. U vodorazdelov mysli [At the watersheds of thought], in Florensky, P.A. *U vodorazdelov mysli* [At the watersheds of thought]. Moscow: Pravda, 1990, pp. 13–438.
13. Losev, A.F. Filosofiya imeni [Philosophy of name], in Losev, A.F. *Filosofiya imeni* [Philosophy of name]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 1990, pp. 11–227.
14. Bulgakov, S.N. Filosofiya imeni [Philosophy of name], in Bulgakov, S.N. *Filosofiya imeni* [Philosophy of name]. Saint-Petersburg: Nauka, 2008, pp. 9–446.
15. Makeyeva, E.V. Uchenie o yazyke kak simvolicheskom fenomene v estetike V. Solov'eva i P. Florenskogo [A study of language as a symbolic phenomenon in V. Solovyov's and P. Florensky's philosophy], in *Informatsionnyy gumanisticheskiy portal «Znanie. Ponimanie. Umenie»*, 2009, no 1.
16. Solovyov, V.S. Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya [Philosophical beginnings of integral knowledge], in Solovyov, V.S. *Sochineniya v 2 t, t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 139–289.
17. Losev, A.F. Problemy filosofii imeni [Problems of Philosophy of Name], in Losev, A.F. *Lichnost' i absolyut* [The personality and the absolute]. Moscow: Mysl', 1999, pp. 225–376.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 141.5
ББК 87.701.5

РЕЦЕПЦИЯ УЧАСТНИКАМИ МОСКОВСКОГО ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА УЧЕНИЯ А. ШОПЕНГАУЭРА О СВОБОДЕ ВОЛИ¹

Д.Г. МИРОНОВ

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
Ленинские горы, д. 1, г. Москва, 119991, Российская Федерация
E-mail: d-21312556@yandex.ru

Рассматриваются особенности рецепции участниками Московского психологического общества учения Шопенгауэра о свободе воли. Важность вопроса определяется тем значительным вниманием, какое участники Общества уделяли философии Шопенгауэра. Предварительно реконструируются базовые положения учения Шопенгауэра о свободе воли. Последовательно анализируются подходы к этому учению Д.Н. Цертелёва, П.Е. Астафьева, Л.М. Лопатина и Н.Я. Грота. Выявляются принципы критики учения Шопенгауэра у Д.Н. Цертелёва и П.Е. Астафьева: критика Цертелёва не предполагает какую-либо отдельную философскую программу и выражает лишь его убеждение в том, что монизм несовместим со свободой воли; критика Астафьева предполагает особую стратегию обоснования свободы человека, исходящую из факта объективного отношения сознания к своим содержаниям. Далее доказывается, что отношение Л.М. Лопатина к учению Шопенгауэра может пониматься в терминах «естественного союзника»: Лопатин признает некоторые важные результаты философии Шопенгауэра, однако отказывается принимать обязательства, предполагаемые этой философией. Наконец, выявляется тесная связь между учением Шопенгауэра и учением Н.Я. Грота, для которого философия Шопенгауэра во многом служит отправной точкой: «вселенская воля», способная перебороть в себе «волю к жизни», дарует человеку высшую форму свободы.

Ключевые слова: свобода воли, моральная ответственность, Московское психологическое общество, метафизика воли, воля к жизни, причинность.

RECEPTION OF A. SCHOPENHAUER'S DOCTRINE OF FREE WILL BY THE PARTICIPANTS OF THE MOSCOW PSYCHOLOGICAL SOCIETY

D.G. MIRONOV

Lomonosov Moscow State University
1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation
E-mail: d-21312556@yandex.ru

The article deals with the peculiarities of reception of Schopenhauer's doctrine of free will by the participants of the Moscow Psychological Society. The importance of the issue is determined by the considerable attention which the members of the Society devoted to Schopenhauer's philosophy. The

¹ Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 17-33-01029.

author reconstructs the basic tenets of Schopenhauer's doctrine of free will, consistently analyzes D.N. Tsertelev's, P.E. Astafyev's, L.M. Lopatin's and N.Ya. Grot's approaches to this doctrine and identifies D.N. Tsertelev's and P.E. Astafyev's principles of criticism of Schopenhauer's doctrine of free will. Tsertelev's criticism does not imply any specific philosophical program and only expresses his belief that monism is incompatible with free will. Astafyev's criticism suggests a particular strategy of justification of human freedom that stems from the fact that consciousness objectively relates itself to its contents. It is then argued that L. M. Lopatin's attitude to Schopenhauer's doctrine can be interpreted in terms of «a natural ally». Lopatin recognizes some important results of Schopenhauer's philosophy, but he refuses to accept the obligations which that philosophy implies. Finally, the author reveals a close relationship between Schopenhauer's and Grot's doctrines. Schopenhauer's philosophy largely serves as the starting point in Grot's reasoning: «the universal will» that can overcome «the will to live», gives man the highest form of freedom.

Key words: *free will, moral responsibility, Moscow Psychological Society, metaphysics of the will, the will to live, causality.*

Вопрос об отношении участников Московского психологического общества к учению Шопенгауэра о свободе воли представляется важным в силу двух обстоятельств. Одно из них заключается в любопытном историческом совпадении: с одной стороны, первый выпуск «Трудов Московского психологического общества» (1888 г.) был посвящен философии Артура Шопенгауэра, с другой стороны, проблемой, имевшей в первые годы существования Общества (1887–1889 гг.) особое значение, была именно проблема свободы воли. Другое же обстоятельство состоит в том, что при обсуждении вопроса о свободе воли участники Общества (Н.Я. Грот, Л.М. Лопатин, П.Е. Астафьев) вступали в долгое и обстоятельное разбирательство с философией Шопенгауэра. В связи с этим представляет интерес выяснение особенностей рецепции учения Шопенгауэра о свободе воли в работах участников.

Основные положения учения Шопенгауэра о свободе воли

Перед тем, как перейти собственно к теме нашей статьи, напомним о базовых положениях учения Шопенгауэра о свободе воли. Понятие свободы Шопенгауэр рассматривает как отрицательное понятие: свобода предполагает отсутствие необходимости. В свою очередь, как необходимое рассматривается то, что имеет в чем-то другом свое достаточное (или полное) основание. Поэтому, согласно Шопенгауэру, характеристики «быть свободной» и «быть безосновной» эквивалентны. Сразу оговоримся: Шопенгауэр не отрицает свободу воли, он выступает против неверных, с его точки зрения, способов ее определения. Утверждают, что мы можем исходить из факта свободы и можем принять в качестве простого постулата то, что человек есть причина, способная от себя начинать ряд действий. Однако, полагает Шопенгауэр, если нечто признается за причину, то, согласно базовым принципам нашего познания, оно, как достаточное основание ряда следствий, не может само, в свою очередь, не стать объектом

объяснения, поскольку ни для одной причины не гарантировано, что она не может изучаться как следствие из какого-то другого достаточного основания. Поэтому, согласно Шопенгауэру, надо начинать не с факта свободы (простой констатации того, что каждый из нас может считаться деятелем, инициирующим ряд действий), а с факта ответственности, и из этого факта потом можно вывести свободу как условие ответственности.

Феномен ответственности Шопенгауэр обсуждает в контексте совершения нами поступков: мы осознаем свою ответственность тогда, когда понимаем, что ряд наших поступков имеет не объективную, а субъективную необходимость, то есть приходим к пониманию того, что при данных обстоятельствах мы могли бы поступить иначе. Чувство ответственности подсказывает нам, что если бы мы были другими, то при данных обстоятельствах ряд наших поступков также был бы другим. Следовательно, утверждает Шопенгауэр, руководствуясь подсказками чувства ответственности, мы заключаем к подлинному источнику необходимости наших действий – к нашему характеру. Сам характер, поскольку он открылся в поступках (эмпирический характер), вполне может быть объяснен из сопровождающих его раскрытие обстоятельств, а потому и не может быть назван «безосновным». Однако, полагает Шопенгауэр, сам факт того, что мы есть то, что мы есть, не может уже быть объяснен и должен рассматриваться как проявление некоторого акта безосновной воли. Поскольку же наш характер рассматривается с этой стороны как умопостигаемый характер, постольку сам он может называться «безосновным». Если «быть свободным» эквивалентно «быть безосновным», то познаваемый нами (в особой философской рефлексии, которая открывает нам мировую волю) умопостигаемый характер может быть назван в этом смысле «свободным». Именно в этом смысле может быть названа «свободной» любая вещь, поскольку она предполагает некоторый акт мировой воли. Но, согласно Шопенгауэру, человек может быть назван свободным и в другом смысле (правда, эта сторона человеческого существа рассматривается уже не в связи с феноменом моральной ответственности, а в связи с феноменом святости). Шопенгауэр пишет: «Человек тем отличается от всех других явлений воли, что свобода, то есть независимость от закона основания, которая обычно присуща вещи в себе и противоречит явлению, все же в его случае, быть может, также способна выступить в явлении, где, однако, она представляется противоречием явления самому себе. В этом смысле, разумеется, не только воля в себе, но также и человек может называться свободным и тем самым отличаться от всех других существ» [1, s. 389–390].

Критика учения Шопенгауэра у Д.Н. Цертелева и П.Е. Астафьева

Первый² обстоятельный критический разбор учения Шопенгауэра о свободе воли содержится в статье Д.Н. Цертелева «Нравственная философия Шопенгауэра»³ (Журнал министерства народного просвещения, Ноябрь 1882 г.). По мнению Цертелева, учение Шопенгауэра гораздо ближе к этике Спинозы, чем к нравственной философии Канта: Кант не утверждает о единстве вещи в себе, а Шопенгауэр настаивает на том, что всякая множественность есть только

² Стоит отметить, что учение Шопенгауэра о свободе воли рассматривалось уже В.С. Соловьёвым в работах «Кризис западной философии (против позитивизма)» (1874 г.) и «Критика отвлеченных начал» (1877–1880 гг.). В работе «Кризис западной философии» Соловьёв показывает, что философия Шопенгауэра позволяет устранить заблуждение, мешающее верно ответить на вопрос о свободе человеческой воли. Это заблуждение состоит в резком противопоставлении движений, которые иницируются волей разумных существ, движениям, которые обуславливаются внешними причинами. Данное заблуждение имело два источника: первый – это кажущаяся несовместимость внешнего и внутреннего опыта, второй – это мнимое отсутствие связи между причиной и действием в человеческих поступках. Однако, по мнению Соловьёва, «философия Шопенгауэра через соединение внешнего познания с внутренним дает возможность признать, несмотря на все приводящие различия, два тождества, именно тождество причинности самой с собою на всех ступенях и затем тождество сперва неизвестного X (т. е. сил природы и жизни) с волею в нас» [2, с. 90]. Устранив старое заблуждение, Шопенгауэр, согласно Соловьёву, нашел верный способ разрешить антиномию свободы и необходимости: «Каждая волящая особь, будучи с одной стороны в своих проявлениях вполне обусловлена, с другой стороны, в своей внутренней сущности вполне свободна; хотя все действия ее определяются мотивами, а сила мотива над нею – ее природным характером, но самый этот природный характер особи есть произведение ее же свободной воли, как метафизической сущности» [2, с. 87–88].

В работе «Критика отвлеченных начал» Соловьёв полностью соглашается с произведенным Шопенгауэром «эмпирическим» исследованием вопроса о свободе воли: «Человек действует как хочет, но хочет он согласно тому, каков он есть, т. е. каков его особенный характер» [3, с. 86]. Однако эмпирическое исследование не исчерпывает весь вопрос о свободе воли. Оно показывает, что наши действия определяются эмпирическим характером, но не говорит о том, чем может определяться сам эмпирический характер. Умозрительное исследование, согласно Соловьёву, показывает, что эмпирический характер определяется умопостигаемым характером, а сам умопостигаемый характер свободен ото всех эмпирических условий. В умозрительном исследовании можно пойти еще дальше и рассмотреть вопрос о том, определяется ли чем-нибудь умопостигаемый характер. Можно предположить, что умопостигаемый характер определяется некоторым вечным сверх-природным актом, и в таком случае умопостигаемый характер оказывается вечным, всегда и неизменно существующим, и в этом смысле независимым от воли отдельного существа, а значит, несвободным. По мнению Соловьёва, именно такое предположение делает Шопенгауэр, а потому в его учении «свобода принимается в чисто относительном смысле» (см.: Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. 2. СПб.: Просвещение, 1911. С. 112 [3]).

Стоит отдельно заметить, что учение Шопенгауэра о самоотрицании воли к жизни Соловьёв оценивает как противоречивое и алогичное. Сами противоречия и «алогизмы» философии Шопенгауэра, по мысли Соловьёва, оказываются следствиями пустоты, предельной абстрактности понятия мировой воли.

³ Эта статья без изменений вошла в книгу Д.Н. Цертелева «Современный пессимизм в Германии: Очерк нравственной философии Шопенгауэра и Гартмана». (М.: Унив. тип. (М. Катков), 1885). (При цитировании мы будем ссылаться на эту книгу.)

иллюзия, есть лишь необходимое проявление во времени первого абсолютного начала. Шопенгауэр монист, и именно это обстоятельство существенно сближает его философию с философией Спинозы.

Цертелев полагает, что Шопенгауэр расходится с Кантом еще в одном отношении, крайне важном для решения вопроса о свободе человека: они по-разному трактуют причинность. Чтобы «спасти свободу» Кант различает причинность эмпирическую (или «имманентную», по Цертеlevу) и причинность умопостигаемую (или «трансцендентную», по Цертеlevу); Шопенгауэр же признает только «имманентную» причинность (понимаемую как изменение, которое с необходимостью предшествует другому изменению). При этом каждое действие (будь это природный эффект или человеческий поступок) Шопенгауэр, согласно Цертеlevу, рассматривает как продукт двух факторов: первоначальной силы тех объектов, на которые действует определяющая причина, и самой определяющей причины, заставляющей эту силу проявиться «здесь» и «теперь». Всякое основанное на причинности объяснение предполагает такую первоначальную силу. В этой первоначальной силе (как «вечной форме деятельности») ⁴ Шопенгауэр и находит свободу. Однако, замечает Цертелев, сам Шопенгауэр не раз повторяет, что эта сила не есть причина, а тем менее нечто личное и индивидуальное ⁵. Цертелев пишет: «Силы, обнаруживаясь во всевозможных явлениях, начиная с падения камня и кончая человеческими действиями, везде одинаково необходимы. А если так, то ясно, что каждый поступок, являясь продуктом таких общих сил, с одной стороны, и мотива, данного извне, с другой, – не только необходим, но по отношению к человеку необходимость эта есть внешняя, и невозможно уже допустить, что мы сами действующее в наших действиях. Это невозможно потому, что мы в таком случае сами только явление первоначально объективирующихся в нас сил» [5, с. 57].

В итоге, по оценкам Цертелева, учение Шопенгауэра оказывается «непоследовательным фатализмом»: «фатализмом», поскольку везде объективируется одно и то же начало, которое только и может характеризоваться

⁴ См.: Шопенгауэр А. О четверяком корне закона достаточного основания // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 3. М., 1999. С. 37 [4].

⁵ Стоит отметить, что для Шопенгауэра, все же, безличная сила природы не тождественна индивидуальной воле человека: мировая воля, которая в них открывается, одна и та же, но сами по себе они различаются. Более того, Шопенгауэр специально различает индивидуальный характер человека и родовой характер животного; именно на этом различии основывается различие желаний и хотений в сознании человека, которое, между прочим, Цертелев не признает (см.: Цертелев Д.Н. Современный пессимизм в Германии: Очерк нравственной философии Шопенгауэра и Гартмана. М.: Унив. тип. (М. Катков), 1885. С. 65 [5]). Желание выражает родовой характер и показывает, на что вообще способен человек как таковой; для индивида же решающее значение имеют поступки, выражающие умопостигаемую максимум его способности к действию, его внутреннее воление. Поэтому, согласно Шопенгауэру, нашу совесть тяготят не желания, а поступки (как то, по чему познается наше решение, наше хотение) (см.: Schopenhauer A. Philosophische Vorlesungen. Zweite Hälfte. Metaphysik der Natur, des Schönen und der Sitten // Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke. Bd. 10. München: R. Piper, 1913. S. 409–410 [1]. Ср. также: Шопенгауэр А. О свободе воли // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 3. М., 1999. С. 368–369 [6]).

как свободное, а «непоследовательным», поскольку Шопенгауэр, в отличие от «последовательного» Спинозы, продолжает говорить о чувстве индивидуальной ответственности и свободы. Д.Н. Цертелев полагает, что индивидуальная свобода несовместима с каким бы то ни было видом монизма. Однако такую свободу можно легко гарантировать, если просто предположить, вопреки монизму, что характер человека не есть продукт внешних причин – если предположить, что «сам я имею истинную, а не кажущуюся реальность»⁶.

Критика Д.Н. Цертелева не предполагала какую-то особую философскую программу, а только выражала его убеждение в том, что ни один монизм нельзя совместить со свободой воли. Всестороннюю критику учения Шопенгауэра, предполагающую особую философскую программу, мы находим у П.Е. Астафьева.

Согласно оценке Астафьева, метафизика воли Шопенгауэра (его учение о «трансцендентальной свободе») не сильно отличается от учения детерминизма: ни первое, ни второе неспособны достичь своей этической задачи. Подход Шопенгауэра, подобно подходу детерминистов, не может «указать основание внутренней ... обязательности нравственного закона и его применимость к судимым по этому закону действиям; не указаны [в этом подходе – Д.М.] внутренние основания ответственности совершившего действие субъекта»⁷. Метафизика воли неспособна выполнить свою этическую задачу именно потому, что она уничтожает «самое понятие нравственного лица»⁸. Все дело в том, считает Астафьев, что человеку в учении Шопенгауэра вменяются не его отдельные поступки, а само бытие его характера. И при этом сознательному субъекту вменяются действия таких причин, которые лежат вне его сознания. Астафьев пишет: «Если воля первого довременного акта, определившего направление моей деятельности, не сознается мною при совершении такого отдельного действия, то она и не есть воля, совершившая это сознательное мое действие, – она есть чужая воля» [7, с. 330]. В учении Шопенгауэра теряется всякая основа для признания ответственности лица, поскольку теряется тождество лица судимого (сознающий себя субъект) и деятеля, действительно совершившего деяние (мною не осознаваемый акт трансцендентальной свободы)⁹.

⁶ См.: Цертелев Д.Н. Современный пессимизм в Германии: Очерк нравственной философии Шопенгауэра и Гартмана. С. 59.

⁷ См.: Астафьев П.Е. К вопросу о свободе воли // Грот Н.Я., Лопатин Л.М., Бугаев Н.В., Корсаков С.С., Токарский А.А., Астафьев П.Е. О свободе воли: Опыт постановки и решения вопроса. М.: Ленанд/URSS, 2015. С. 335 [7].

⁸ Там же. С. 331.

⁹ Стоит отметить, что совершенно по-другому оценивает рассуждения Шопенгауэра о моральной ответственности Н.А. Зверев: «По справедливой и глубокой мысли Шопенгауэра, нравственная ответственность обуславливается тем, что данное действие есть мое действие, что оно служит проявлением моей личности, что в нем сказывается и обнаруживается духовная моя природа, – словом, что деятелем и ответственным лицом является один и тот же субъект» [8, с. 98]. Правда, Зверев находит проблематичным учение Шопенгауэра о неизменности характера. По-другому, нежели Астафьев, оценивают учение Шопенгауэра о нравственности (и его фундамент – метафизику воли) Л.М. Лопатин и Н.Я. Грот.

Более того, по оценке Астафьева, метафизика воли имеет неприемлемые для нас практические следствия: она лишает всякого основания награду и наказание, воспитание и исправление. Если характер человека неизменен, если характер дан ему «трансцендентальным» (а проще, сверх- и до-сознательным) актом мировой воли, то какое значение будет иметь сознательность деятеля, какой смысл будет иметь сознание собственной вины, раскаяние? Ведь сам Шопенгауэр признает: «Спрашивать человека, мог ли бы он хотеть иначе, нежели он хочет, значит спрашивать, не мог ли бы он также и быть другим, чем он есть, – а этого он не знает» [7, с. 316]. А если так, то, замечает Астафьев, «можно было бы на этом основании вменять и силам природы их действия, ибо и их действия были бы не те, если бы они сами были другие»¹⁰. Вменение, нравственность должны тогда распространяться и на мир безличный; тогда наказание преступника ничем не отличается от убийства ядовитого животного и т.п.

Для Астафьева, однако, проблема не только в том, что метафизика воли Шопенгауэра не может служить хорошим основанием для этики; проблема еще и в том, что метафизика воли теоретически несостоятельна. Главная ошибка Шопенгауэра, по мнению Астафьева, заключалась в том, что он игнорировал и даже отрицал факты, которые нам предоставляет личное сознание. Шопенгауэр совершенно упустил из вида то, что сознательное Я объективно относится к своим хотениям, что в самосознании хотящее Я отличает себя от своего хотения, что в самосознании Я может судить о хотениях как для себя случайных, возможных или необходимых. Шопенгауэр же находит в самосознании одни определенные хотения; по сути, для Шопенгауэра Я просто совпадает со своими частными хотениями. Астафьев пишет: «Если бы Шопенгауэр не пропустил этой черты самосознания (отнесение мыслящим человеком представлений своих к себе), то, может быть, он нашел бы, что отнесение субъектом самосознания своих хотений к себе есть ..., быть может, первый зародыш, из которого представление свободы развивается» [9, с. 25].

Как «весьма произвольное», согласно Астафьеву, можно охарактеризовать всё рассуждение, которое привело Шопенгауэра к мировой воле. В самосознании Шопенгауэр обнаруживает не сознание сознания (для него это невозможно, поскольку в познавательном процессе сознание полагается только на субъективную сторону, но никогда – на объективную), а определенные хотения, стремления и чувства. Все эти хотения, стремления и чувства Шопенгауэр рассматривает как способы проявления воли; и далее по аналогии он распространяет этот факт на все другие явления, тем самым возводя волю в начало всего мира объектов. Каждый из пунктов этого исследования произволен, считает Астафьев. Во-первых, Шопенгауэр не может утверждать, что находит волю в самосознании, поскольку от непосредственно осознаваемых определенных хотений он заключает к единой воле. Во-вторых,

¹⁰ См.: Астафьев П.Е. Опыт о свободе воли: (Из посмертных рукописей). М.: Унив. тип., 1897. С. 27 [9].

не вполне ясно, на чем, собственно, такое умозаключение основано. В-третьих, не вполне ясно, на чем основывается аналогия, позволяющая переходить от нашей воли как нашей сущности к воле как сущности всего мира. Наконец, в-четвертых, не вполне ясно, почему Шопенгауэр, найдя в самосознании кроме хотений еще и чувства, искал сущности нашего Я не в чувстве, а в хотении (согласно Астафьеву, хотение есть феномен более сложный, чем чувство; хотение может рассматриваться как результат слияния определенного представления с чувством, вследствие чего само представление и становится мотивом).

Итак, согласно оценкам Астафьева, метафизика воли Шопенгауэра (основа его учения о свободе воли) несостоятельна ни в теоретическом, ни в практическом отношении; учение Шопенгауэра совершенно неприемлемо для него. Взамен П.Е. Астафьев предлагает подход, в котором обосновывается способность нашего Я к самоопределению и за исходный пункт обоснования принимается тот факт, что в самосознании Я отделяет себя от своих представлений, чувств и хотений, сознает их содержание как свое и в силу этого относится к ним объективно.

Учение Шопенгауэра как «естественный союзник» учения Л.М. Лопатина

Совершенно по-другому оценивает учение Шопенгауэра Л.М. Лопатин. В отличие от П.Е. Астафьева, Лопатин полагает, что философия Шопенгауэра очень хорошо справляется со своей этической задачей: «С Шопенгауэром можно не соглашаться; но нельзя не видеть, что если его объяснение мира правильно, жизнь человеческая с ее нравственной стороны имеет бесконечную цену и бесконечно-серьезную задачу» [10, с. 141]. Согласно оценке Лопатина, метафизика воли, доставляя нам ясное понимание действительности в ее целом и в ее глубочайших началах, служит прочным фундаментом для истинной этики, общую основу которой можно представить так: «Бытие мира имеет законченный нравственный смысл – следуя доброму началу в нас, мы приближаемся к последней цели всякого существования» [10, с. 142]. Однако, признавая ту роль, которую метафизика воли призвана играть – она помогает усмотреть то, что мир имеет не только физический, но и нравственный смысл, Лопатин не соглашается также принимать те «обязательства», которые это учение с собой приносит. Дело в том, что, по мнению Лопатина, «именно в своем этическом отделе [философия Шопенгауэра] приобретает явно религиозный и мистический колорит»¹¹. Но религия Шопенгауэра – буддизм, а не христианство. И из двух религиозных учений (для первого – мир создала

¹¹ См.: Лопатин Л.М. Нравственное учение Шопенгауэра // Артур Шопенгауэр. Очерки его жизни и учения / Труды Московского психологического общества. Вып. I. М.: Тип. А. Гатцука, 1888. С. 143 [10].

сила безумная и злая, для второго – вечный Разум и вечная Любовь есть творческий источник всякого бытия), согласно Лопатину, «окончательно успокоить и внутренне усмирить человечество» способно только второе.

Весьма схожим образом Лопатин подходит и к частному разделу этики Шопенгауэра – учению о свободе воли. По мнению Лопатина, Шопенгауэр прав почти во всем, когда «говорит о логической совместимости феноменальной необходимости и умопостигаемой свободы, о единстве и внутреннем тождестве человеческой личности, о преемственной связи явлений воли между собою»¹². Однако, когда Шопенгауэр «пытается определить внутренний смысл необходимости наших волевых актов, мы получаем только ряд предвзятых, ничем не доказанных предположений, от которых он сам потом должен отрекаться»¹³. Дело в том, что мысль Шопенгауэра при объяснении психической причинности совсем подавлена физическими аналогиями. Как полагает Лопатин, Шопенгауэр упускает из рассмотрения ключевой для вопроса о свободе воли пункт: основание различия между причинностью человеческих действий и бессознательной причинностью природы. Аналогии Шопенгауэра (действия человеческой воли подобны химическим и физическим реакциям вещества и т. п.) были бы вполне оправданы, если бы наше сознание свободы действий было всего лишь иллюзией, за которой скрывается автоматический процесс механических движений. Но, пишет Лопатин, «сомнительно, чтоб Шопенгауэр мог согласиться с таким взглядом: для этого он был слишком явным врагом грубого материализма»¹⁴. Лопатин полагает, что единственно удачная аналогия, разъясняющая причинность человеческих действий, есть аналогия из области художественного творчества: человек так же относится к своим отдельным поступкам, как художник к частным подробностям своего произведения¹⁵. Воля действует в человеке целесообразно, а это означает, что действие, которое человек совершает, лишь формально соответствует своей цели или замыслу, а все, что «в нем есть индивидуального, живого, – полнота его действительности в данном месте и времени, свободно изобретается, от себя полагается нашим субъектом, а не предопределяется»¹⁶. Собственно поэтому, утверждает Лопатин, человек поступает не с тою неизбежностью, с какою огонь жжет: в актах человеческой воли присутствует реальный момент свободного выбора.

Примечательно, что свободный выбор в человеческих действиях признает и Шопенгауэр. Более того, по Шопенгауэру, именно присутствие в человеческих поступках момента свободного выбора (который понимается как предшествующий решению конфликт множества мотивов) позволяет отличить

¹² См.: Лопатин Л.М. Вопрос о свободе воли // Грот Н.Я., Лопатин Л.М., Бугаев Н.В., Корсаков С.С., Токарский А.А., Астафьев П.Е. О свободе воли: Опыт постановки и решения вопроса. М.: Лепант/URSS, 2015. С. 145 [11].

¹³ Там же. С. 145.

¹⁴ Там же. С. 146.

¹⁵ Там же. С. 149.

¹⁶ Там же. С. 149.

человеческие поступки от действий животных: «Полноценное свидетельство о строении индивидуальной воли дает лишь такое действие, на которое мы решились благодаря свободному выбору из мотивов, помысленных совершенно абстрактно, то есть при полном употреблении разума, как говорят, разумно и обдуманно» [1, s. 403]. Говоря о мотивах в отличие от других видов причин, Шопенгауэр подчеркивает, что существа, движимые мотивами, не просто реагируют на раздражители, а удовлетворяют свои многочисленные потребности, отыскивая, отбирая и сохраняя средства для их удовлетворения¹⁷. Почему же Шопенгауэр, в отличие от Лопатина, не видит творческий характер мотивационной связи, почему он делает акцент на необходимости результата (для чего и прибегает к физическим аналогиям)? Все объясняет разница в методологических установках Шопенгауэра и Лопатина. Результаты, к которым Шопенгауэр приходит в метафизике воли, он добывает с помощью аналогизирующей рефлексии, сопоставляя данные, которые нам дает самосознание, с данными, которые предоставляют естественные науки. Поэтому в этических разделах своей философии Шопенгауэр обращается к естественным наукам, тогда как в «метафизике природы» он часто обращается к этике. Шопенгауэр пишет: «Эти этические экскурсы я совершаю посреди рассмотрения неорганической природы потому, что мы должны учиться понимать природу из нашей собственной сущности: и именно в силу того, что внутренняя сущность природы тождественна сущности нас самих; только в нас она достигает высшей степени зримости, а в природе – низшей. И наоборот, знание сущности природы может послужить лучшему пониманию нашей собственной сущности» [1, s. 124]. По-другому работает Л.М. Лопатин. Он основывается на данных сознания, исследует «коренные свойства явлений нашего духа»¹⁸, анализирует базовые принципы нашей умственной деятельности. В частности, анализ принципа причинности, «существующего в нашем разуме как некоторый неустранимый угол зрения на все действительное»¹⁹, позволяет Лопатину показать, что физический смысл причинности (как неизменное единообразие в последовательности явлений) произведен от базового смысла причинности («всякая проявленная реальность подразумевает воплощающуюся в ней силу», «всякая действительность предполагает силу, в ней действующую»).

Расхождение в методологических установках, в самом способе исследования, на наш взгляд, объясняет то, что Лопатин, признавая результаты, которые с собой приносит философия Шопенгауэра, не соглашается принимать предполагаемые этой философией «обязательства». В философии Шопенгауэра только воля, как безосновная в своих актах, может быть названа абсолютно свободной, и ни на какие компромиссы, в виде «условной» свободы

¹⁷ См.: Schopenhauer A. Probevorlesung über die vier verschiedenen Arten der Ursachen // Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke. Bd. 9. München: R. Piper, 1913. S. 11 [12].

¹⁸ См.: Лопатин Л.М. Вопрос о свободе воли // Грот Н.Я., Лопатин Л.М., Бугаев Н.В., Корсаков С.С., Токарский А.А., Астафьев П.Е. О свободе воли: Опыт постановки и решения вопроса. С. 114.

¹⁹ Там же. С. 134.

человеческих поступков, Шопенгауэр не идет (а потому и абсолютная свобода человека, отличающая его от остальных существ, обсуждается Шопенгауэром не в контексте совершения поступков и моральной ответственности, а в контексте святости). Лопатин вполне соглашается с тем, что в живых существах присутствует некоторая «творческая» сила, которая в отношении к вытекающей из нее необходимости «творчески-свободна или самопочинна» [11, с. 105]; он согласен с тем, что человек есть такая творческая сила – человек способен «стать другим и дать новое направление своей воле» [11, с. 106], для личности возможно «абсолютное самоотречение от своей злой воли»²⁰. Но Лопатину нет нужды переносить на эту «творческую» силу те характеристики, которые отличают мировую волю у Шопенгауэра.

Метафизику воли Шопенгауэра вполне можно рассматривать, на наш взгляд, как «естественного союзника» философии Лопатина: с одной стороны, по справедливому замечанию В.П. Преображенского, метафизика Шопенгауэра «пробила брешь» в кантовской теории познания²¹ и «настоящий причинный процесс перенесен им, так сказать, в подземную область, то есть, вопреки всем его заверениям, из мира явлений в мир воли»²², с другой стороны, она показала недостаточность чисто механического понимания закона причинности²³. И как принятие помощи «естественного союзника» совсем не предполагает подчинение ему, так признание результатов, приносимых метафизикой воли, совсем не обязывает принимать бесцельную и бессознательную мировую волю в качестве единой основы всего сущего.

²⁰ См.: Лопатин Л.М. Вопрос о свободе воли // Грот Н.Я., Лопатин Л.М., Бугаев Н.В., Корсаков С.С., Токарский А.А., Астафьев П.Е. О свободе воли: Опыт постановки и решения вопроса. С. 105–107.

²¹ Согласно Лопатину, наиболее серьезное возражение против его теории причинности (механическая причинность производна от творческой причинности) «можно сделать лишь исходя от чисто-феноменального, Кантовского понимания закона причинности» [11, с. 191].

²² См.: Преображенский В.П. Очерк теории знания Шопенгауэра // Артур Шопенгауэр. Очерки его жизни и учения / Труды Московского психологического общества. Вып. I. М.: Тип. А. Гатцука, 1888. С. 164 [13].

²³ Шопенгауэр полагал, что его философия в своих результатах существенно совпадает с философией Мальбранша. Шопенгауэр писал: «Мое согласие с Мальбраншем заключается в том, что ... причинность касается лишь явлений и всего только определяет действие в отношении к его наступлению во времени и пространстве, и что, напротив, внутренняя сущность сил, проявляющихся во всех действиях, то, что в них собственно себя выражает, собственно изначально деятельное, должна *totogene* отличаться от этого явления, сама по себе не зависит от причин и действий, и только если она заранее дана, эти последние становятся значимыми: что причина собственно не производит действие, а лишь дает повод, предоставляет случай для проявления выражений тех сил; следовательно, что причины определяют только момент во времени и точку в пространстве, где должны проявиться выражения силы, сама же сила никак не зависит от этого определения и по своей внутренней сущности относится к совершенно другому порядку вещей, чем порядок хода природы» [1, s. 120–121].

Учение Шопенгауэра и новая положительная философия Н.Я. Грота

Теснее всего, на наш взгляд, с метафизикой воли Шопенгауэра связана философия Н.Я. Грота. По оценке Грота, философия Шопенгауэра «приносит с собой отрицательные результаты» и оказывается «естественным звеном», соединяющим «великую философию прошедшего с положительной философией будущего»²⁴. Согласно Гроту, Шопенгауэр обнаружил все слабые стороны западной рационалистической философии и определил основные положения, развитием которых будет заниматься новая философия. По мнению Грота, особенно значимы следующие положения философии Шопенгауэра: «1) что истинное существо мира и смысл жизни познаются человеком не вне его, глазом или осязанием, а внутри, в себе самом, и не рассудком, а как-то иначе; 2) что есть в природе какая-то реальная слепая сила, которую он называл «волей к жизни», и что эта сила противоборствует разуму, но победить ее может не рассудок, а какая-то иная внутренняя мощь; 3) что жизнь для себя не стоит того, чтоб ее прожить, что жизнь тела не стоит того, чтобы на нее тратить духовные силы, – что есть какая-то другая, лучшая жизнь на земле» [14, с. 113]. По мысли Грота, новая философия, наполняя положительным смыслом неопределенные указания Шопенгауэра, сумеет примирить пессимизм (в отношении к эгоистической жизни) и оптимизм (в отношении к жизни альтруистической)²⁵. На принципах новой положительной философии и построено у Н.Я. Грота решение вопроса о свободе воли.

Грот не согласен с утверждением Шопенгауэра, что понятие свободы есть отрицательное понятие: свобода подразумевает независимость деятеля от внешних для него факторов, или, иначе, зависимость такого деятеля только от самого себя. Понятие свободы воли означает, что воля как деятель не зависит от посторонних для себя сил (других деятелей) и определяется к действию только самой собой. Грот полагает, что таким полностью самостоятельным, «самопочинным» деятелем может считаться «вселенская воля», частным моментом которой оказывается «мировая воля» Шопенгауэра, «воля к жизни». «Волю к жизни» Грот трактует как «инстинкт самосохранения», как результат решения «вселенской воли» проявиться во времени и пространстве, связать себя материей. То, что «воля к жизни», инстинкт самосохранения, есть лишь

²⁴ См.: Грот Н.Я. О значении философии Шопенгауэра // Артур Шопенгауэр. Очерки его жизни и учения / Труды Московского психологического общества. Вып. I. М.: Тип. А. Гатцука, 1888. С. 114 [14].

²⁵ О возможности нового философского учения, которое стало бы «высшим органическим синтезом» того, что верно в пессимизме и оптимизме, Грот рассуждал еще в работе «О научном значении пессимизма и оптимизма, как мировоззрений» (1884 г.). В пессимизме верно то, что «данная действительность далеко не способна удовлетворить человека, имеющего высоким идеалом своим счастье всего рода человеческого и, может быть даже, всего живого в мире»; в оптимизме же верно то, что «отчаиваться в осуществлении этого высокого идеала нет никаких “безусловных оснований”» (см.: Грот Н.Я. О научном значении пессимизма и оптимизма как мировоззрений. Одесса: Тип. П.А. Зеленого, 1884. С. 26 [15]).

момент вселенской воли, то, что эта воля могла бы и не связывать себя материей, конкретной организацией какого-либо живого существа, на своем примере демонстрирует человек. Человеческие поступки вытекают из хотений, а самим хотениям предшествует конфликт желаний и момент сознательного определения. При этом состав человеческих желаний неоднороден: часть этих желаний можно объяснить из действий инстинкта самосохранения (это, собственно, влечения к материальному благу и физическому сохранению организма); однако в человеке также присутствуют нравственные и альтруистические стремления. Влечения и желания такого типа «имеют объектом вечность, вневременные и внепространственные интересы и как бы стремятся изъять волю из мира явлений, вывести за его пределы в другую область»²⁶. Получается, согласно Гроту, что именно в человеке мы обнаруживаем «частицу той свободной вселенской воли, которая от себя решает – быть или не быть, то есть жить или не жить в мире явлений»²⁷. Именно человек своей способностью отречься от жизни личной, эгоистической, направленной на удовольствие, во имя жизни «общей, братской, действительно христианской»²⁸, доказывает, что неразумная воля к жизни личной перерабатывается и поглощается вселенской волей к жизни гармонической, духовной.

В отдельных живых существах воля в разной степени связывается и стесняется соответствующей материальной организацией. Однако само проявление воли в материи предполагает изначальный ее акт, есть ее свободное, ничем не навязанное решение; эволюционное изменение форм жизни, согласно Гроту, определяется инстинктом самосохранения, то есть волей; наконец, в человеке инстинкт самосохранения, приведший к соответствующей наследственной организации, может быть побежден – в человеке воля может быть максимально независимой от материальных ограничений. Поэтому основное положение, из которого и следует позитивное решение вопроса о свободе воли, Грот формулирует так: «Воля может зависеть только от воли же и все остальное в мире зависит от нее же: всякая живая сила в природе есть сама себя ограничивающая известными рамками физических стеснений и потому только в этих рамках проявляющаяся воля» [16, с. 92]. Поскольку возможность высшего проявления воли – возможность противодействовать низшим желаниям (эгоистическим) и действовать согласно высшим желаниям (альтруистическим) – зависит от соответствующего

²⁶ См.: Грот Н.Я. Критика понятия свободы воли в связи с понятием причинности // Грот Н.Я., Лопатин Л.М., Бугаев Н.В., Корсаков С.С., Токарский А.А., Астафьев П.Е. О свободе воли: Опыт постановки и решения вопроса. М.: Ленанд / URSS, 2015. С. 77 [16].

²⁷ Там же. С. 75.

²⁸ См.: Грот Н.Я. О значении философии Шопенгауэра // Артур Шопенгауэр. Очерки его жизни и учения / Труды Московского психологического общества. Вып. I. С. 114.

развития «идеальных стремлений или нашего высшего “Я”»²⁹, то есть от нормальной физической организации, определяющей соответствующие границы чувственным влечениям, постольку достижение высшей возможной для человека свободы следует, согласно Гроту, рассматривать как «дар» вселенской воли. И в силу этого свобода каждой индивидуальной воли может пониматься как всего лишь условная, определяемая изначально свободным актом вселенской воли.

Заключение

Решение Шопенгауэром вопроса о свободе воли основывается на метафизике воли. По существу, отношение участников Московского психологического общества к учению Шопенгауэра о свободе воли определяется их оценкой метафизики воли. Для Д.Н. Цертелёва и П.Е. Астафьева метафизика воли была неприемлема: и если Цертелёв в своей критике всего лишь выражал убеждение, что монизм нельзя совместить с личной свободой, то обстоятельная, всесторонняя критика Астафьева была связана с особой философской программой, предполагавшей, что свобода, понимаемая как способность к самоопределению, может быть выведена из факта объективного отношения сознания к своим содержаниям. Совсем по-другому относились к учению Шопенгауэра Л.М. Лопатин и Н.Я. Грот. Лопатин рассматривал метафизику воли как «союзника» в борьбе с механистическим и материалистическим миропониманием; признавая достижения философии Шопенгауэра, он не принимал обязательства, предполагаемые этой философией. Наконец, учение Грота о «вселенской воле», поглощающей и перерабатывающей «волю к жизни», демонстрирует наиболее тесную связь с метафизикой воли Шопенгауэра.

Список литературы

1. Schopenhauer A. Philosophische Vorlesungen. Zweite Hälfte. Metaphysik der Natur, des Schönen und der Sitten // Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke. Bd. 10. München: R. Piper, 1913. S. 15–584.
2. Соловьёв В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьёв В.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. 1. СПб.: Просвещение, 1911. С. 27–151.
3. Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. 2. СПб.: Просвещение, 1911. С. 1–353.
4. Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 3. М., 1999. С. 3–118.
5. Цертелёв Д.Н. Современный пессимизм в Германии: Очерк нравственной философии Шопенгауэра и Гартмана. М.: Унив. тип. (М. Катков), 1885. 277 с.

²⁹ См.: Грот Н.Я. Критика понятия свободы воли в связи с понятием причинности // Грот Н.Я., Лопатин Л.М., Бугаев Н.В., Корсаков С.С., Токарский А.А., Астафьев П.Е. О свободе воли: Опыт постановки и решения вопроса. С. 84.

6. Шопенгауэр А. О свободе воли // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 3. М., 1999. С. 303–374.
7. Астафьев П.Е. К вопросу о свободе воли // Грот Н.Я., Лопатин Л.М., Бугаев Н.В., Корсаков С.С., Токарский А.А., Астафьев П.Е. О свободе воли: Опыт постановки и решения вопроса. М.: Ленанд/URSS, 2015. С. 269–360.
8. Зверев Н.А. К вопросу о свободе воли // Вопросы философии и психологии. 1890. Год I, Кн. 2. С. 73–106.
9. Астафьев П.Е. Опыт о свободе воли: (Из посмертных рукописей). М.: Унив. тип., 1897. 118 с.
10. Лопатин Л.М. Нравственное учение Шопенгауэра // Артур Шопенгауэр. Очерки его жизни и учения. Сер. Труды Московского психологического общества. Вып. I. М.: Тип. А. Гатцука, 1888. С. 115–144.
11. Лопатин Л.М. Вопрос о свободе воли // Грот Н.Я., Лопатин Л.М., Бугаев Н.В., Корсаков С.С., Токарский А.А., Астафьев П.Е. О свободе воли: Опыт постановки и решения вопроса. М.: Ленанд/URSS, 2015. С. 97–194.
12. Schopenhauer A. Probevorlesung über die vier verschiedenen Arten der Ursachen // Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke. Bd. 9. München: R. Piper, 1913. S. 5–24.
13. Преображенский В.П. Очерк теории знания Шопенгауэра // Артур Шопенгауэр. Очерки его жизни и учения / Труды Московского психологического общества. Вып. I. М.: Тип. А. Гатцука, 1888. С. 145–178.
14. Грот Н.Я. О значении философии Шопенгауэра // Артур Шопенгауэр. Очерки его жизни и учения / Труды Московского психологического общества. Вып. I. М.: Тип. А. Гатцука, 1888. С. 75–114.
15. Грот Н.Я. О научном значении пессимизма и оптимизма как мировоззрений. Одесса: Тип. П.А. Зеленого, 1884. 28 с.
16. Грот Н.Я. Критика понятия свободы воли в связи с понятием причинности // Грот Н.Я., Лопатин Л.М., Бугаев Н.В., Корсаков С.С., Токарский А.А., Астафьев П.Е. О свободе воли: Опыт постановки и решения вопроса. М.: Ленанд / URSS, 2015. С. 1–96.

References

1. Schopenhauer, A. Philosophische Vorlesungen. Zweite Hälfte. Metaphysik der Natur, des Schönen und der Sitten. Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke. Bd. 10. München: R. Piper, 1913, pp. 15–584.
2. Solovyov, V.S. Krizis zapadnoy filosofii (protiv pozitivistov) [The Crisis of Western Philosophy (Against the Positivists)], in Solovyov, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 1* [Collected Works in 10 vol., vol. 1]. Saint-Petersburg: Prosveshchenie, 1911, pp. 27–151.
3. Solovyov, V. S. Kritika otvlechenykh nachal [The Critique of Abstract Principles], in Solovyov, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 2* [Collected Works in 10 vol., vol. 2]. Saint-Petersburg: Prosveshchenie, 1911, pp. 1–353.
4. Schopenhauer, A. O chetveroyakom korne zakona dostatochnogo osnovaniya [On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason], in Schopenhauer, A. *Sobranie sochineniy v 6 t., t.3* [Collected Works in 6 vol., vol. 3]. Moscow, 1999, pp. 3–118.
5. Tsertelev, D.N. *Sovremennyy pessimizm v Germanii: Ocherk нравственной философии Шопенгауэра и Гартмана* [Modern Pessimism in Germany: An Essay on Schopenhauer's and Hartmann's moral Philosophy]. Moscow: Univ. tip. (M. Katkov), 1885. 277 p.
6. Schopenhauer, A. O svobode voli [On Freedom of the Human Will], in Schopenhauer, A. *Sobranie sochineniy v 6 t., t. 3* [Collected Works in 6 vol., vol. 3]. Moscow, 1999, pp. 303–374.
7. Astafyev, P.E. K voprosu o svobode voli [Revisiting the Freedom of the Will], in Grot, N.Ya., Lopatin, L.M., Bugaev, N.V., Korsakov, S.S., Tokarsky, A.A., Astafyev, P.E. *O svobode voli: Opyty postanovki i resheniya voprosa* [On the Freedom of the Will: Essays on Posing and Answering the Question]. Moscow: Lenand/URSS, 2015, pp. 269–360.

8. Zverev, N.A. K voprosu o svobode voli [Revisiting the Freedom of the Will], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1890, year I, issue 2, pp. 73–106.
9. Astafyev, P.E. *Opyt o svobode voli: (Iz posmertnykh rukopisey)* [An Essay on the Freedom of the Will: (From Posthumous Manuscripts)]. Moscow: Univ. tip., 1897. 118 p.
10. Lopatin, L.M. Nравственное учение Шопенгауэра [Schopenhauer's Moral Teachings], in *Artur Schopenhauer. Ocherki ego zhizni i ucheniya. Seriya «Trudy Moskovskogo psikhologicheskogo obshchestva»*. Vyp. I [Arthur Schopenhauer. Essays on His Life and Thought. Proceedings of the Moscow Psychological Society, Issue I]. Moscow: Tipografiya A. Gattsuka, 1888, pp. 115–144.
11. Lopatin, L.M. Vopros o svobode voli [The Problem of Free Will], in Grot, N.Ya., Lopatin, L.M., Bugaev, N.V., Korsakov, S.S., Tokarsky, A.A., Astafyev, P.E. *O svobode voli: Opyty postanovki i resheniya voprosa* [On the Freedom of the Will: Essays on Posing and Answering the Question]. Moscow: Lenand/URSS, 2015, pp. 97–194.
12. Schopenhauer, A. Probevorlesung über die vier verschiedenen Arten der Ursachen. Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke. Bd. 9. München: R. Piper, 1913, pp. 5–24.
13. Preobrazhensky, V.P. Oчерк теории знания Шопенгауэра [An Outline of Schopenhauer's Epistemology], in *Artur Schopenhauer. Oчерki ego zhizni i ucheniya. Seriya «Trudy Moskovskogo psikhologicheskogo obshchestva»*. Vyp. I [Arthur Schopenhauer. Essays on His Life and Thought. Proceedings of the Moscow Psychological Society, Issue I]. Moscow: Tipografiya A. Gattsuka, 1888, pp. 145–178.
14. Grot, N.Ya. O znachenii filosofii Шопенгауэра [On the Significance of Schopenhauer's Philosophy], in *Artur Schopenhauer. Oчерki ego zhizni i ucheniya. Seriya «Trudy Moskovskogo psikhologicheskogo obshchestva»*. Vyp. I [Arthur Schopenhauer. Essays on His Life and Thought. Proceedings of the Moscow Psychological Society, Issue I]. Moscow: Tipografiya A. Gattsuka, 1888, pp. 75–114.
15. Grot, N.Ya. *O nauchnom znachenii pessimizma i optimizma kak mirovozzreniy* [On the Scientific Value of Pessimism and Optimism as Worldviews]. Odessa: Tipografiya P.A. Zelenogo, 1884. 28 p.
16. Grot, N.Ya. Kritika ponyatiya svobody voli v svyazi s ponyatiem prichinnosti [The Critique of the Concept of Free Will in its Relation to the Concept of Causality], in Grot, N.Ya., Lopatin, L.M., Bugaev, N.V., Korsakov, S.S., Tokarsky, A.A., Astafyev, P.E. *O svobode voli: Opyty postanovki i resheniya voprosa* [On the Freedom of the Will: Essays on Posing and Answering the Question]. Moscow: Lenand/URSS, 2015, pp. 1–96.

УДК 159.9:14

ББК 88.1:87.701.5

ПОЧЕТНЫЕ ЧЛЕНЫ МОСКОВСКОГО ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА АЛЕКСАНДР БЭН И УИЛЬЯМ ДЖЕЙМС¹

А.П. БЕСЕДИН, Е.В. ЛОГИНОВ

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4, г. Москва, 119234, Российская Федерация
E-mail: a.besedin@hardproblem.ru, loginovlosmar@gmail.com

Исследуется история взаимодействия Московского психологического общества с А. Бэнном и У. Джеймсом – почетными членами Общества. Отмечается, что специальных исследований, посвященных истории взаимодействия Общества с его иностранными почетными членами, до сих пор не проводилось. Вместе с тем указывается, что международная деятельность была важной составляющей жизни Общества и заслуживает специального исследования. В исследовании использованы архивные материалы – рукописные «Протоколы Психологического общества» за 1885–1892 годы. На основе архивных материалов установлено, что переписка председателя Общества Н.Я. Грота с А. Бэнном привела, с одной стороны, к публикации членами Общества В.Ф. Лютославским и П.В. Мокиевским двух статей о русской психологии и философии в журнале «Mind», а с другой – к написанию Бэнном статьи «Заметки о волении». Исследуется специфика рецепции идей Джеймса в работах Г.И. Челпанова, С.И. Котляревского и в особенности, Л.М. Лопатина. Влияние У. Джеймса на Л.М. Лопатина исследуется на материале работ русского философа с 1889 по 1917 год. В частности, показано влияние Джеймса на аргументацию Лопатина в пользу автономии человеческой воли в статье «Вопрос о свободе воли» (1889 г.). Также освещается полемика Л.М. Лопатина с С.Л. Франком, известная как «Спор о прагматизме» (1910 г.). Рассматривается влияние У. Джеймса на позицию Лопатина, озвученную в речи «Неотложные задачи современной мысли» (1917 г.). Делается вывод о том, что внимание к вопросу о свободе воли, занимавшему умы членов Общества на начальном этапе его существования, отразилось и в международной деятельности Общества: во-первых, в общении с А. Бэнном, приведшем к публикации им статьи «Заметки о волении», и, во-вторых, в специфике рецепции идей У. Джеймса.

Ключевые слова: Московское психологическое общество, история психологии в России, свобода воли, эпифеноменализм, спор о прагматизме, университетская философия, рецепция идей У. Джеймса.

HONORARY MEMBERS OF THE MOSCOW PSYCHOLOGICAL SOCIETY: ALEXANDER BAIN AND WILLIAM JAMES

ARTEM BESEDIN, EUGENY LOGINOV

Lomonosov Moscow State University
27, building 4, Lomonosovsky prospect, Moscow, 119234, Russian Federation
E-mail: a.besedin@hardproblem.ru, loginovlosmar@gmail.com

The paper analyzes the history of interaction between the Moscow Psychological Society and its honorary members Alexander Bain and William James. There are no investigations concerning the

¹ Публикация подготовлена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект №17-33-01029 «Дискуссии о свободе воли в Московском психологическом обществе (1887–1889)».

interaction between the Society and its foreign honorary members thus far. However, international activities of the Society constituted an important part of its life and deserve specific scholarly research. The authors used archival matter – the manuscripts of the «Protocols of the Psychological Society» from 1889 to 1892. Based on these protocols, we demonstrate that correspondence between the Society President Nikolai Grot and Alexander Bain led to the publication of two articles by the members of the Society – Vikenty Lutoslavsky and Pavel Mokievsky – in the journal «Mind» (one paper on psychology in Russia, the other – on philosophy), and to Alexander Bain's writing the article «Notes on volition». We also investigate the reception of William James' ideas by the members of the Society (Georgy Chelpanov, Sergei Kotlyarevsky, and, especially, Lev Lopatin). We study William James' impact on Lev Lopatin using the Russian philosopher's works from 1889 to 1917. In particular, it is shown that Lopatin's argument for the autonomy of will in his paper «The Question of Free Will» (1889) is influenced by James. We also discuss Lopatin's polemics with Semyon Frank, known as the Debate over Pragmatism (1910) and examine James' influence on Lopatin's view expressed in his speech «The Urgent Tasks of Contemporary Thought» (1917). It is concluded that the interest in the problem of free will, shared by the members of the society during its early years, is reflected in its international activities: on the one hand, in Bain's article «Notes on Volition» that appeared as a result of this interaction, and, on the other hand, in the reception of William James' thought.

Key words: Moscow Psychological Society, history of psychology in Russia, free will, epiphenomenalism, the Debate over Pragmatism, academic philosophy, reception of W. James' thought.

Психологическое общество при Императорском московском университете в пору своего расцвета было одним из центров интеллектуальной жизни не только университета и не только Москвы, но и всей России². В последнее десятилетие XIX века Общество вело активную деятельность по развитию и распространению психологии в России. Эта деятельность была направлена, в том числе, и на установление контактов с зарубежными учеными. Налаживание международных связей было, по-видимому, вопросом не только статуса, но и существования Общества как передовой научной организации: в конце 1880-х годов психология уже активно развивалась в Европе и Америке и продвижение ее на российской почве предполагало, с одной стороны, активное усвоение уже достигнутых зарубежными учеными результатов, а с другой – включение российских психологов в международную научную жизнь.

Одним из средств для установления международных контактов было почетное членство: в разные годы почетными членами Общества были Вильгельм Вундт, Герман Гельмгольц, Александр Бэн, Уильям Джеймс, Анри Бергсон и многие другие известные психологи и философы. Согласно Уставу психологического общества, «почетными членами избираются лица, оказавшие несомненные услуги психологии в России или принесшие существенную пользу успехам общества» (§3). «Почетные члены избираются в годичном собрании Общества посредством баллотировки по большинству голосов, на основании

² Такое мнение высказал Л.М. Лопатин в 1899 году в некрологе на смерть Н.Я. Грота (см.: Лопатин Л.М. Н.Я. Грот // Вопросы философии и психологии. 1899. Кн. 48. С. IX [1]). О причинах уменьшения популярности и активности Общества после 1899 года см.: Маслин М.А., Черников Д.Ю. Московское психологическое общество (персоналии, проблематика, традиции) // Историко-философский альманах. Выпуск второй. М.: Современные тетради, 2007. С. 253 [2].

письменного заявления, с изложением заслуг предлагаемого лица, – сделанного не менее как тремя членами Общества» (§4) [3, с. 4]. Между тем западные ученые всегда составляли значительную часть в списке почетных членов: в 1889 году четыре из шести почетных членов Общества были иностранцами, в 1893 – восемь из четырнадцати, в 1899 – четырнадцать из тридцати, в 1911 – шесть из четырнадцати, в 1917 – четыре из десяти³. Это свидетельствует о том, что почетное членство рассматривалось Обществом не только как поощрение за успехи в развитии психологии в России, но и как эффективный инструмент для взаимодействия с зарубежными учеными.

Ниже исследуются эпизоды взаимодействия Общества с его британскими и американскими почетными членами. Среди иностранных почетных членов Общества за всю историю его существования было всего три британца (А. Бэн, Г. Сиджвик и Ф. Брэдли) и один американец – Уильям Джеймс. Г. Сиджвик, к сожалению, существенно не повлиял на историю Общества; Ф. Брэдли был избран почетным членом в 1917 году, когда Общество уже доживало свой век. В то же время Александр Бэн и Уильям Джеймс оставили довольно заметный след в развитии Общества. Некоторым моментам взаимодействия российских психологов и философов с Бэном и Джеймсом и посвящено данное исследование.

I

Важнейшим источником по истории Московского психологического общества являются рукописные протоколы заседаний, хранящиеся в Отделе редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ⁴. В период с основания общества в 1885 году по 1890 год протоколы заседаний Общества не публиковались. В 1890 году протоколы заседаний начали появляться в «Вопросах философии и психологии», при этом многие вопросы, обсуждавшиеся на заседаниях и касавшиеся внутренней жизни Общества, на страницах журнала не освещались. Последний протокол в рукописях датирован 10 февраля 1896 года. Протоколы более поздних заседаний сохранились только на страницах «Вопросов философии и психологии».

В протоколах имеются записи о выборах почетных членов. После процедуры выдвижения и голосования новоизбранному почетному члену направлялось письмо от Общества. Кроме кратких записей о результатах голосования, в

³ См.: списки членов общества в журнале Вопросы философии и психологии: Список членов психологического общества // Вопросы философии и психологии. Специальный отдел. 1889. Кн. 1. С. 102–106 [4]; Список членов психологического общества // Вопросы философии и психологии. Специальный отдел. 1893. Кн. 17. С. 124–129 [5]; Список членов психологического общества // Вопросы философии и психологии. 1899. Кн. 46. С. 80–86 [6]; Список членов психологического общества // Вопросы философии и психологии. 1911, Кн. 107. С. 243–249 [7]; Список членов психологического общества // Вопросы философии и психологии. 1917. Кн. 137–138. С. 184–189 [8].

⁴ См.: Протоколы заседаний Психологического общества // ОРКиР НБ МГУ. Рук. Т.П. №587 (1885–1892) [9]; Протоколы заседаний Психологического общества // ОРКиР НБ МГУ. Рук. Т.П. №588 (1892–1896) [10].

протоколах есть копии ответных писем некоторых иностранных почетных членов. В частности, в рукописях мы обнаруживаем списки писем В. Вундта, Т. Рибо и А. Бэна, избранных почетными членами Общества на заседании 24 января 1888 года.

Письмо Вундта от 18 февраля и письмо Рибо от 14 февраля 1888 года⁵ содержат благодарности за избрание их авторов почетными членами Общества и пожелания ему успехов. Но наибольший интерес представляет письмо Бэна, текст которого мы приводим полностью.

Абердин, 6 сентября 1888

Профессор Грот, сэр!

Я получил Ваше письмо от 26 марта, в котором Вы оказываете мне честь сообщить об избрании меня почетным членом Московского психологического общества. Я прошу Вас сообщить обществу мое искреннее признание за оказанное мне уважение. В ответ на лестное пожелание общества, чтобы я предложил что-то для способствования достижению целей общества, я могу только выразить надежду, что вы опубликуете в нашем английском журнале «Mind» предварительный план своей деятельности; в этом случае я опубликую в том же журнале замечания любой ценности, которые придут мне на ум. Я много думал о вещах, наиболее подходящих и плодотворных для продвижения психологии, и я не упущу возможность высказать результаты моих размышлений. Мы всегда будем рады предоставлению сводок результатов, которые могут быть достигнуты в процессе работы вашего общества.

С глубоким уважением, Ваш А. Бэн [9, с. 48]⁶

Кроме благодарностей это письмо содержит, во-первых, приглашение членам Общества публиковать свои статьи в журнале «Mind», основателем которого был Александр Бэн, и, во-вторых, упоминание о некотором пожелании Общества, которое, по-видимому, содержалось в письме Грота к Бэну. Начнем с первого вопроса: было ли принято приглашение Бэна публиковаться в журнале «Mind»?

В протоколе заседания от 24 сентября 1888 года после списка письма Бэна следует пункт 3: «Председатель [Н.Я. Грот] заявил о своем намерении сообщить проф. Бэну сведения об устройстве и деятельности Пс. Общества и выразил надежду, что гг. Члены примут любезное предложение А. Бэна и будут

⁵ Протокол от 26 марта 1888 года. В списках почетных членов, регулярно публиковавшихся в «Вопросах философии и психологии», Теодюль Рибо долгое время упоминался как Томас Рибо. Эта ошибка была исправлена только в 1914 году (см.: Список членов Психологического общества // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 123. С. 356 [11]). См.: Протоколы заседаний Психологического общества // ОРКиР НБ МГУ. Рук. Т.П. №587 (1885–1892). С. 26.

⁶ Протокол от 24 сентября 1888 года.

делать сообщения о своих рефератах в журнале «Mind» через посредство общества» [9, с. 48]. Эта идея была реализована: в 1889 в «Mind» появилась одностраничная заметка «Психология в России»⁷. Автор заметки не указан в заглавии (подписи также нет), но из текста следует, что это укороченная версия описания Общества, присланного в журнал В.Ф. Лютославским (1863–1954) и написанного им по указанию президента Общества, то есть Н.Я. Грота. В списке членов общества, опубликованном в первом номере «Вопросов философии и психологии», Лютославский записан как член-соревнователь, магистр философии. В заметке сообщается о количестве членов Общества, об основателе общества М.М. Троицком и нынешнем председателе Н.Я. Гроде, об иностранных почетных членах, о том, что Общество намеревается издавать философский журнал, о премии Д.А. Столыпина. По-видимому, эти сведения были по своему усмотрению извлечены редакцией «Mind» из более развернутого и содержательного текста Лютославского.

В 1890 году в журнале «Mind», в рубрике «Заметки», была опубликована статья «Философия в России»⁸ за авторством П.В. Мокиевского (1856–1927), избранного действительным членом Общества на заседании 3 мая 1891 года⁹. П.В. Мокиевский регулярно писал обзоры журнала «Mind» для «Вопросов философии и психологии», начиная с третьего номера¹⁰. Эта статья занимает пять страниц. Она начинается с краткого очерка истории философии в России с конца XVIII века. Далее статья строится как обзор первого номера «Вопросов философии и психологии»: каждому автору Мокиевский дает, по своему собственному выражению, краткий *curriculum vitae*. Описываются взгляды Н.Я. Грота, Вл.С. Соловьева, А.А. Козлова¹¹, С.Н. Трубецкого, Н.И. Шишкина, Н.Н. Ланге, В.В. Лесевича. Хотя статья Мокиевского и была значительно больше заметки Лютославского, она представляла собой лишь краткое описание философской ситуации в России того времени и обзор журнала «Вопросы философии и психологии». Еще один обзор этого журнала был опубликован в рубрике «Иностранная периодика» в 1891 году¹². Он представляет собой простое перечисление названий статей второго, третьего и четвертого номеров, уже без аннотаций. Сообщается, что изложение содержания номеров на английском языке предоставил Н.Я. Грот. По-видимому, после этого обзоры журнала никто в «Mind» больше не отправлял, так как никаких сообщений о «Вопросах философии и психологии» там больше не появлялось. Предложени-

⁷ Psychology in Russia // Mind. 1889. Vol. 14. № 54. P. 313 [12].

⁸ Mokievsky P.K. Philosophy in Russia // Mind. 1890. Vol. 15. № 57. P. 155–160 [13].

⁹ Психологическое общество // Вопросы философии и психологии. Приложение II. 1890. Кн. 9. С. 19 [14].

¹⁰ Обзор журналов // Вопросы философии и психологии. Специальный отдел. 1890. Кн. 3. С. 72 [15].

¹¹ Хотя Мокиевский и называет «Вопросы философии и психологии» первым русским философским журналом, он признает, что первая (неудачная) попытка создания такого журнала была предпринята А.А. Козловым. По-видимому, имеется в виду журнал «Философский трехмесячник».

¹² Foreign Periodicals // Mind. 1891. Vol. 16. № 61. P. 156 [16].

ем Бэна публиковать в «Mind» результаты своих научных исследований никто из членов Общества не воспользовался.

Перейдем ко второму вопросу: о каком пожелании Общества идет речь в ответном письме Бэна? Бэн сообщает о том, что в случае публикации в «Mind» материала об Обществе он напечатает в этом же журнале свои замечания по интересующей Обществу проблеме. Заметка об Обществе за авторством Лютославского была опубликована, значит, если Бэн сдержал свое слово, в чем у нас нет оснований сомневаться, он должен был также опубликовать примерно в то же время обещанную статью. В период 1889–1894 гг. Бэн напечатал в «Mind» 8 статей. Ни в одной из них не упоминаются Московское психологическое общество, журнал «Вопросы философии и психологии» или кто-то из членов общества. Тем не менее, если Бэн сдержал обещание, ответная статья должна быть на страницах журнала «Mind». Лучшим кандидатом, на наш взгляд, является статья «Заметки о волении» 1891 года¹³. Во-первых, название статьи отсылает нас к «замечаниям», которые Бэн упоминает в своем письме. Во-вторых, из ответа Бэна ясно, что Грот от лица Общества просил его поделиться своими соображениями по какому-то конкретному вопросу. Вряд ли Грот стал бы просить его высказаться о психологии вообще. А проблема свободы воли была центральной для Общества в то время. Это подтверждают, например, Грот во вступительном слове к третьему выпуску Трудов Общества¹⁴ и Лютославский в заметке в «Mind». Разумно предположить, что и к Бэну была обращена просьба высказать свое мнение по данному вопросу, что он и сделал в статье «Заметки о волении».

Таким образом, взаимодействие Московского психологического общества с Александром Бэном привело к публикации в журнале «Mind» не только двух статей российских авторов, но и ответной статьи Бэна. К сожалению, дальнейшего развития сотрудничество Общества с журналом «Mind» не получило.

II

Уильям Джеймс также оставил свой след в развитии Московского психологического общества. В августе 1889 года члены Общества и Джеймс встречались на Психологическом съезде в Париже. Съезд устраивало Общество физиологической психологии под председательством президента Жана-Мартена Шарко, философа Поля Жане и психолога Теодюля Рибо. Отчет о поездке Н.Я. Грот представил на заседании Общества 23 сентября того же года и позднее опубликовал его в «Вопросах философии и психологии»¹⁵. В съезде приняли участие философы, психологи, физиологи, физики, среди которых было немало прославленных имен. В Почетный комитет входили Фрэнсис Гальтон, Жозеф Дельбеф, Вильгельм Вундт, Александр Бэн, Чезаре Ломброзо и другие. Не будет преувеличением сказать, что именно эти люди и создали научную психологию. Из российских ученых

¹³ Bain, A. Notes on Volition // Mind. 1891. Vol. 16. № 62. P. 253–258 [17].

¹⁴ Труды Московского психологического общества. Вып. III. М.: Типография А. Гатцука, 1889. С. v [18].

¹⁵ Грот Н. И. Психологический съезд в Париже (6–10 августа нов. ст.) // Вопросы философии и психологии. 1889. Кн. 1. С. 1–22 [19].

в комитет входили Троицкий, Грот, приглашен также был Сеченов, который не смог приехать (в делегацию Общества входили также Л.М. Лопатин, С.С. Корсаков¹⁶, А.А. Токарский, юрист Д.А. Дриль, психиатр Н. Н. Баженов, А.С. Гончаров и другие, были ученые из других российских городов). Американскую сторону в комитете представлял один лишь Джеймс, который руководил секцией о мускульном чувстве. Цвет британской философии представлял, кроме Бэна, Генри Сиджвик.

В 1890 году выходят знаменитые «Принципы психологии» (*opusmagnum*) Уильяма Джеймса. Первая русская рецензия на этот фундаментальный труд, ставшая результатом беглого знакомства с содержанием двухтомника, принадлежит перу Н.Я. Грота¹⁷. Он называет Джеймса «выдающимся и исключительно-важным» психологом, сравнивает его работу с трудами Бэна, Спенсера и Вундта. Грот отмечает, что та роль, которую Джеймс играл на Парижском съезде, «доказала и глубину, и разносторонность его ученой эрудиции, и оригинальность его мысли, и выдающийся авторитет его имени среди психологов всех стран». Грот верно подчеркивает, что, несмотря на позитивизм Джеймса в собственно психологических вопросах, он признает возможность и необходимость метафизических исследований, выходящих, правда, за рамки психологии, и выражает надежду на то, что перевод «Принципов психологии» на русский язык будет материально поддержан каким-нибудь капиталистом, надежду, которая не сбылась до наших дней.

Вторая русская рецензия принадлежит Г.И. Челпанову¹⁸, и она столь же благожелательна, сколь и первая. Челпанов пишет, что Джеймс «совершенно свободен от крайностей», обращает внимание на развернутую им критику автоматизма (эпифеноменализма, как мы бы сказали сегодня) Гексли, критику теории душевной субстанции *mind-stuff theory* (сегодня мы бы говорили о *mind-dust theory* и проблеме комбинации¹⁹) и ассоцианизма и в целом дает хороший и довольно подробный обзор основных идей «Принципов», особо подчеркивая, что экспериментальная и физиологическая психология вовсе не ведут, в противоположность распространенному мнению, к материализму, как это хорошо видно на примере Джеймса. В 1910 году Челпанов пишет еще один текст о

¹⁶ Корсаков С. П. Международный конгресс по психиатрии в Париже // Вопросы философии и психологии. 1889. Кн. 1. С. 23–44 [20].

¹⁷ Г. Will. James. The principle of psychology. New-York 1890. Henry Holt a. Comp. 2 vol. (XII+689, VI+704) // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 5, С. 89–90 [21]. Рецензия подписана инициалом «Г.»; авторство Грота обосновывается в Poole R.A. William James in the Moscow Psychological Society: Pragmatism, Pluralism, Personalism // William James in Russian Culture. Grossman J.D., Rischin R. (Eds.). Lanham: Lexington Books, 2003. P. 132 [30].

¹⁸ Челпанов Е. James. The principle of psychology. New York 1890 // Вопросы философии и психологии. 1892. Кн. 11. С. 69–76 [22].

¹⁹ Chalmers D.J. The Combination Problem for Panpsychism // URL: consc.net/papers/combination.pdf (дата обращения 26.06.2017) [23].

Джеймсе, на сей раз не рецензию, а статью «Джемс как психолог»²⁰, которая, впрочем, является лишь слегка расширенной версией рецензии 1892 года, воспроизводя как ее структуру, так и отдельные фразы. В том же номере «Вопросов философии и психологии» опубликован и некролог Джеймса, непосредственно предшествующий статье Челпанова²¹.

Джеймс определенно был избран почетным членом Общества. Но когда это произошло? Биографический словарь «Почетные члены Московского университета и научных обществ при нем» уведомляет, что сначала Джеймс был избран в 1884 году почетным членом Московского университета²², а потом – почетным членом Общества²³. Относительно последнего дата не уточняется, однако делается ссылка: «Отчет 1910». Имеется, видимо, ежегодный «Отчет о состоянии и действиях Императорского Московского университета». Однако в отчете от 1910 года на указанной авторами словаря страницы (с. 448) содержатся данные о числе лиц, сдавших выпускные экзамены, а Джеймс упоминается в связи с уже известной нам статьей Челпанова «Джемс как психолог» и статьей С.А. Котляревского «Джемс, как религиозный мыслитель»²⁴. Известный историк русской философии Рэндалл Пул датирует избрание Джеймса членом общества 1901 годом²⁵. Из протоколов Общества мы знаем, что на заседании 12 декабря 1898 года Грот выдвинул предложение избрать Джеймса (среди прочих, например Х. Зигварта, С.С. Корсакова и Г.Е. Струве) в почетные члены²⁶. На том же собрании происходила баллотировка и Джеймс был единогласно избран. В предложении Совета Общества об избрании в почетные члены отмечались глубина философской мысли Джеймса, «светлые начала идеализма в его общем мирозерцании» и указывалось, что «Психология», переведенная членом Общества И.И. Лапшиным, уже через год потребовала второго издания и была принята как руководство в большинстве российских университетов²⁷.

Самым убежденным сторонником прагматизма в тогдашней России был историк и правовед С.А. Котляревский, автор статьи и «Джемс как религиозный

²⁰ Челпанов Г. Джемс как психолог // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 104. С. 437–456 [24].

²¹ Уильям Джемс. Некролог // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 104. С. v–viii [25]; см. также другие некрологи, опубликованные в российской прессе: Лурье С. Памяти Вильяма Джемса // Логос. 1910. Вып. 2. С. 295–296 [26]; Франк С.Л. Виллиам Джемс // Русская мысль. 1910. Кн. X. С. 218–221 [27].

²² Почетные члены Московского университета и научных обществ при нем. 1804–2004: Биографический словарь / Авторы-составители С.И. Болтачева, Г.А. Вулисанова, В.О. Голубинская, Е.Е. Пахомова, М.М. Сидорова, И.И. Филимонова. М.: Изд-во МГУ, 2005. С. 71 [28].

²³ Там же. С. 316.

²⁴ Отчет о состоянии и действиях Императорского Московского университета за 1910 год. М. 1911. С. 15, 17 [29].

²⁵ Poole R.A. William James in the Moscow Psychological Society: Pragmatism, Pluralism, Personalism // William James in Russian Culture. Grossman J.D., Rischin R. (Eds.). P. 131.

²⁶ Московское Психологическое Общество // Вопросы философии и психологии. 1899. Кн. 46. С. 68–69 [31].

²⁷ Там же. С. 75.

мыслитель»²⁸. Он обсуждает известное определение религии, которое приводится в «Многообразии религиозного опыта»: религия есть «совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности, поскольку их содержанием устанавливается отношение ее к тому, что она почитает Божеством»²⁹. Он считает нужным указать, что отождествление «принципа прагматизма» (не ясно, имеется ли в виду максима Пирса или прагматическая концепция истины Джеймса) и утилитаризма неверно, хотя и может найти основание в некоторых неаккуратных выражениях Джеймса (ясно, что такой довод актуален только тогда, когда философское сообщество рассматривает утилитаризм не как возможную опцию в этике, а как опровергнутое учение). Основанием для своего вывода Котляревский считает тот факт, что Джеймс не элиминирует представление о святости из своей философии религии. Цель этого текста, по-видимому, показать, что «радикальный эмпиризм есть более естественный союзник религии, чем какая бы то ни было диалектика». Корни религиозной философии Джеймса он усматривает в духовной жизни Америки, а именно, в том факте, что разнообразие религиозных течений в США объединяется воедино не догматическими положениями, но общей моралью. Это приводит к развитию терпимости, призыв к которой является общей чертой новой религиозности, выразителями которой Котляревский считает Анри Бергсона, Альбрехта Ричля, Фридриха Шлейермахера и католических модернистов, а также славянофилов. Связь прагматизма и проблемы терпимости подробно развивается Котляревским в другой, чуть более ранней статье 1910 года «Прагматизм и проблема терпимости»³⁰. Оба текста Котляревского носят эссеистический характер и не посвящены детальной аргументации в пользу того или иного положения. Тем не менее они позволяют оценить степень знакомства российских философов с идеями Джеймса, а также, что именно их привлекало в этих идеях.

Другой отечественный автор, высоко оценивший прагматизм, – Лев Лопатин. Возможно, Лопатин был знаком с некоторыми работами Джеймса еще до публикации «Принципов психологии» (1890 г.). Критика Джеймсом автоматизма (эпифеноменализма), на которую обращает внимание Челпанов, по-видимому, была известна Лопатину. В статье «Вопрос о свободе воле» Лев Михайлович пишет: «Повторяю, для меня весь вопрос в следующем: душевные состояния как таковые, в своем психическом качестве (т.е. удовольствие как удовольствие, страдание как страдание, страх как страх, а не их механические корреляты в движениях мозговых центров), имеют ли влияние на течение нашей жизни и деятельности или нет? <...> Подумаем хотя бы о том, откуда берется издавна замеченная постоянная ответственность между полезными

²⁸ Котляревский С.А. Джеймс, как религиозный мыслитель // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 105. С. 697–719 [32].

²⁹ См.: Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы. М.: Академический проект, 2017. С. 26 [33].

³⁰ «Интерес к прагматизму есть неоспоримый факт, которого не может отрицать ни один беспристрастный исследователь современных исканий» (см.: Котляревский С. Прагматизм и проблема терпимости // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 103. С. 368 [34]).

изменениями нашего организма и ощущениями удовольствия, между разрушительными и вредными его состояниями и ощущениями страдания? Сошлемся ли мы на естественный подбор как последнюю причину всякой целесообразности наших актов и состояний? Но если всякая наша деятельность есть замаскированный механический процесс без всяких психических двигателей, что могут выиграть живые существа в жизненной борьбе от такой ответственности? Не все ли равно, будут ли они наслаждаться болью или страдать от нее, если вредные воздействия на их организмы автоматически удаляет механизм их нервной системы, помимо каких бы то ни было психических мотивов – по простой физической необходимости? Что же выходит? Даже оставаясь на почве естественного подбора, чтобы объяснить непосредственно очевидную внутреннюю целесообразность нашей душевной жизни, надобно прежде всего признать действительность влияния психических состояний на наши акты, т.е. реальность духовной причинности» [35, с. 183–184]. Это рассуждение, имеющее целью доказать каузальную действенность ментальных состояний, используется Лопатиным как аргумент в пользу автономии человеческой воли – ее независимости от физической причинности.

Приведенный пассаж Лопатина содержательно повторяет аргумент Джеймса против Гексли, впервые опубликованный в статье 1879 года «Являемся ли мы автоматами?»³¹. В этой работе Джеймс пишет: «Существуют факты ..., которые поддаются объяснению при предположении, что сознание обладает каузальной действенностью. Это такой хорошо известный факт, что удовольствия в целом ассоциированы с полезным, а страдания – с вредным опытом. Все фундаментальные жизненные процессы иллюстрируют этот закон. ... Г-н. Спенсер и другие предполагают, что это совпадение своим происхождением обязано не предустановленной гармонии, но лишь действию естественного отбора, который за длительный период наверняка бы истребил любой род животных, которым вредоносный в своей основе опыт казался бы приятным» [36, с. 17–18]. Позднее этот фрагмент был опубликован в «Принципах психологии» в неизменном виде. История эволюционного аргумента против эпифеноменализма восходит к Джеймсу³², и то, что Лопатин приводит этот аргумент, говорит о его вероятном знакомстве со статьей 1879 года.

В обсуждении статьи Франка «Прагматизм как философское учение», получившем в печати название «Спор о прагматизме»³³, Лопатин выступал против Франка, который, по его мнению, дал неполную картину воззрений прагматистов, выставил последних в наилучшем свете, чем погрешил против норм научного этикета. Он особенно педалирует философскую гениальность Джеймса, заключая от-

³¹James, W. Are we automata? // Mind. 1879. Vol. 4. № 13. P. 1–22 [36].

³²Подробнее об истории аргумента см.: Беседин А.П. Насколько силен эволюционный аргумент против эпифеноменализма? // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2016. № 2. С. 32–40 [37].

³³Франк С.Л. Прагматизм как философское учение // Русская мысль. 1910. Кн. V. С. 90–120 [38]; Стенограмма дискуссии: Спор о прагматизме // Русская мысль. 1910. Кн. V. С. 121–156 [39].

сюда, что прагматизм не может быть просто нелепостью. Светлую сторону прагматизма для Лопатина представляют Джеймс и Бергсон, темную – Пирс и Шиллер³⁴. Чтобы пояснить взгляд Джеймса на относительность наших эмпирических обобщений, Лопатин приводит в пример точку зрения Джеймса по проблеме свободы воли: закон причинности и закон единообразия природы не могут быть доказаны, но в целях познания мира они являют собой приблизительно верное руководство для предвидения будущих событий. За пределами естествознания этот принцип не имеет абсолютной власти, а значит, не может исключать свободу воли. Это рассуждение показывает, что Джеймса нельзя упрекнуть в субъективизации и релятивизации науки или утилитаризации знания – он просто учит видеть границы внутри нашего опыта. Сам Лопатин свое собственное учение о свободе воли считает стоящим на той же почве, что и учение Джеймса, уже хотя бы потому, что оно не жертвует свободой во имя детерминизма и не считает, что всякая причинность непременно однозначна и что существует причинность многозначная. Кроме того, Джеймс признает абсолютную истинность положений математики и описаний конкретных фактов. На это Франк отвечает, что изумлен тем, что сторонник чистой философии Лопатин защищает нигилистическое учение прагматизма, сутью которого является отрицание теоретических задач философии. В споре между Лопатиным и Франком историк прагматизма должен занять сторону первого: конечно, никаким отрицанием теоретических задач философии прагматисты не занимались³⁵.

Высказанную в этой дискуссии оценку, Лопатин повторяет и в своих статьях и лекциях. Так, в статье «Настоящее и будущее философии» мы видим следующую картину, которая может показаться удивительной человеку, воспитанному на советской историографии философии конца XIX – начала XX века: Лопатин критикует имманентизм и эмпириокритицизм, причем некоторые пассажи этой критики заставляют вспомнить о доводах, изложенных в «Материализме и эмпириокритицизме», но прагматизм выставляется как благовестие будущей славы философии и путь к философскому возрождению³⁶. Как так получилось? Лопатин осуждает современную ему философию прежде всего за догматизм и схоластичность, под которыми он разумеет тот факт, что «в учениях современных философов обнаруживается чрезвычайно много заранее принятых предпосылок, составляющих своего рода школьную традицию, которую не считают нужным проверять и обосновывать действительными доказательствами»³⁷. Именно поэтому современные философы могут, с одной стороны, считать, что все, что нам дано, есть лишь явления и мы никогда не проры-

³⁴ Спор о прагматизме // Русская мысль. 1910. Кн. V. С. 129–130 [40].

³⁵ Хорошим способом избавиться от мнения об антитеоретичности прагматизма – это прочесть книгу James W. Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy. New York: Longmans, Green. 1916.

³⁶ Лопатин Л. Настоящее и будущее философии // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 103. С. 263–305 [42]. (Аргументация Лопатина против взглядов Р. Авенариуса на с. 285, а также вывод, данный внизу этой страницы.)

³⁷ Там же. С. 266.

ваемся к самим вещам, а с другой – считать, что сознание есть функция мозга. Чтобы исправить эту ситуацию, нужно отказаться от всех догм, в том числе и от тех, которые считаются доказанными: например, от кантовских ограничений на супернатурализм. Кант, согласно Лопатину, находится в тех же нездоровых отношениях с современной философией, что и Аристотель с философией Средних веков. Во имя самого Канта нужно отказаться от догматического критицизма, нужно «действительно проникнуться убеждением, что философия не законченная наука и что в ней и в наши дни, как прежде, нет ничего решенного»³⁸. И в этом отношении Лопатин считает Джеймса своим союзником: для них нет философских догматов и, самое главное, нет догмата о недостижимости супернатурального. Он, как и Лопатин, не согласен считать мир царством необходимости на том основании, что физика не может обойтись без принципа единообразия природы: пусть физические принципы действуют в физике, а за ее пределами, в метафизике, будет место для свободы за счет многозначной психической причинности. И хотя Лопатин видит (но не называет их) неточности и логические несуразности в гносеологии Джеймса, он не согласен с огульными обвинениями этого нового учения в неоригинальности, философской еретичности, вульгарности. Он подчеркивает «новизну, свежесть, чрезвычайную простоту»³⁹ прагматизма и убеждает читателя в том, что «в этом пути великая нужда нашего времени»⁴⁰.

Тема необходимости реформы в философии и роли прагматизма в этой реформе получает особую остроту в речи, которую Лопатин произнес на торжественном акте в Московском университете 12 января 1917 года «Неотложные задачи современной мысли»⁴¹: «только в наши дни потребность в [пересмотре начал и понятий философии и переоценке] всех ценностей мысли и жизни превратилась в настоятельную, жгучую и неотложную обязанность. Чем бы ни кончилась переживаемая нами грозная и кровавая борьба народов, после завершения ее мы уже не будем смотреть на жизнь, на мир, на человеческую историю и на наше собственное будущее теми глазами, какими смотрели на них раньше» [43, с. 1]. В этой «лебединой песни» философ проговаривает свои основные философские и метафилософские идеи: преимущество спиритуализма над имманентизмом и натурализмом, бессмертие души, свобода воли, адогматизм, пластичность мира, доказанная прагматистами⁴², проблема зла. Относительно последней Лопатин предложил решение, выполненное вполне в прагматическом духе: зло существует только для относительной, человеческой точки зрения, то-

³⁸ Лопатин Л. Настоящее и будущее философии // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 103. С. 289.

³⁹ Там же. С. 304.

⁴⁰ Там же. С. 305.

⁴¹ См.: Лопатин Л. Неотложные задачи современной мысли // Вопросы философии и психологии. 1917. Кн. 136. С. 1–80 [43].

⁴² Лопатин Л. Неотложные задачи современной мысли // Вопросы философии и психологии. 1917. Кн. 136. С. 77.

гда как с высшей, абсолютной точки зрения видна «вечная любовь» и «окончательная победа света», ведь Бог видит не только настоящее, но, самое главное, будущее мира, и «цель Божественного творчества не абстрактный мир вообще, а мир реальный, во всей полноте составляющих его свободных существ»⁴³. Вполне вероятно, что, рассуждая таким образом, московский философ держал в уме свою любимую третью лекцию о прагматизме «О некоторых метафизических проблемах с точки зрения прагматизма», в которой Джеймс дает свои знаменитые доказательства существования Бога, целесообразности в природе и свободы воли, доказывая, что «в мире, который был бы совершенен с самого начала, эти понятия не имели бы ни малейшего прагматического значения»⁴⁴, а так как наш мир несовершенен, то в них выражается наша надежда на лучшее будущее.

Александр Бэн – один из пионеров психологической науки – был удостоен звания почетного члена общества одним из первых. Идеи Бэна были усвоены российскими учеными и философами вместе с теориями Дж.С. Милля и Г. Спенсера и составили интеллектуальный фон их работы в конце XIX века. С именем Бэна связана краткая история сотрудничества Общества с журналом «Mind». Джеймс стал почетным членом общества гораздо позднее, однако его идеи обсуждались в Московском психологическом обществе более активно. На раннем этапе существования Общества вопрос о свободе воли был для него одним из важнейших. Внимание к этой проблеме проявилось, на наш взгляд, в общении с А. Бэном, результатом которого стала публикация им статьи «Заметки о волении», и в специфике рецепции идей У. Джеймса. Международная деятельность Московского психологического общества, разумеется, не сводилась к контактам с англоязычными психологами и философами. Другие ее аспекты требуют дальнейшего исследования⁴⁵.

Список литературы

1. Лопатин Л.М. Н.Я. Грот // Вопросы философии и психологии. 1899. Кн. 48. С. ix–xx.
2. Маслин М.А., Черников Д.Ю. Московское психологическое общество (персоналии, проблематика, традиции) // Историко-философский альманах. Вып. 2. М.: Современные тетради, 2007. С. 247–266.
3. Устав Психологического общества, состоящего при Императорском московском университете. М.: в Университетской типографии (М. Катков), 1885. 8 с.
4. Список членов психологического общества // Вопросы философии и психологии. Специальный отдел. 1889. Кн. 1. С. 102–106.
5. Список членов психологического общества // Вопросы философии и психологии. Специальный отдел. 1893. Кн. 17. С. 124–129.
6. Список членов психологического общества // Вопросы философии и психологии. 1899. Кн. 46. С. 80–86.

⁴³ Лопатин Л. Неотложные задачи современной мысли // Вопросы философии и психологии. 1917. Кн. 136. С. 49.

⁴⁴ См.: Джеймс У. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления. Популярные лекции по философии. М.: Изд-во ЛКИ, 2011. С. 77 [44].

⁴⁵ Авторы статьи благодарят сотрудников Отдела редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ за неоценимую помощь в работе с архивными материалами.

7. Список членов психологического общества // Вопросы философии и психологии. 1911, Кн. 107. С. 243–249.
8. Список членов психологического общества // Вопросы философии и психологии. 1917. Кн. 137–138. С. 184–189.
9. Протоколы заседаний Психологического общества // ОРКиР НБ МГУ. Рук. Т.П. №587 (1885–1892).
10. Протоколы заседаний Психологического общества // ОРКиР НБ МГУ. Рук. Т.П. №588 (1892–1896).
11. Список членов Психологического общества // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 123. С. 355–361.
12. Psychology in Russia // Mind. 1889. Vol. 14, № 54. P. 313.
13. Mokievsky P.K. Philosophy in Russia // Mind. 1890. Vol. 15, № 57. P. 155–160.
14. Психологическое общество // Вопросы философии и психологии. Приложение II. 1890. Кн. 9. С. 17–23.
15. Обзор журналов // Вопросы философии и психологии. Специальный отдел. 1890. Кн. 3. С. 65–87.
16. Foreign Periodicals // Mind. 1891. Vol. 16, № 61. P. 156.
17. Bain A. Notes on Volition // Mind. 1891. Vol. 16, № 62. P. 253–258
18. Труды Московского психологического общества. Вып. III. М.: Типография А. Гатцука, 1889. 400 с.
19. Грот Н. И. Психологический съезд в Париже (6–10 августа нов. ст.) // Вопросы философии и психологии. 1889. Кн. 1. С. 1–22.
20. Корсаков С. И. Международный конгресс по психиатрии в Париже // Вопросы философии и психологии. 1889. Кн. 1. С. 23–44.
21. G. Will. James. The principle of psychology. New-York, 1890. Henry Holt a. Comp. 2 vol. (XII+689, VI+704) // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 5. С. 89–90.
22. ЧелпановЕ. James. The principle of psychology. New York, 1890 // Вопросы философии и психологии. 1892. Кн. 11. С. 69–76.
23. Chalmers D.J. The Combination Problem for Panpsychism // URL: consc.net/papers/combo.pdf (датаобращения 26.06.2017).
24. Челпанов Г. Джемс как психолог // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 104. С. 437–456.
25. Уильям Джемс. Некролог // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 104. С. v–viii.
26. Лурье С. Памяти Вильяма Джемса // Логос. 1910. Вып. 2. С. 295–296.
27. Франк С.Л. Виллиам Джемс // Русская мысль. 1910. Кн. X. С. 218–221.
28. Почетные члены Московского университета и научных обществ при нем. 1804–2004: Биографический словарь / авт.-сост. С.И. Болтачева, Г.А. Вулисанова, В.О. Голубинская, Е.Е. Пахомова, М.М. Сидорова, И.И. Филимонова. М.: Изд-во МГУ, 2005. 800 с.
29. Отчет о состоянии и действиях Императорского Московского университета за 1910 год. М., 1911. 525 с.
30. Poole R.A. William James in the Moscow Psychological Society: Pragmatism, Pluralism, Personalism // William James in Russian Culture. Grossman J.D., Rischin R. (Eds.). Lanham: Lexington Books, 2003. P. 131–168.
31. Московское психологическое общество // Вопросы философии и психологии. 1899. Кн. 46. С. 66–79.
32. Котляревский С.А. Джемс как религиозный мыслитель // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 105. С. 697–719.
33. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы. М.: Академический проект, 2017. 415 с.
34. Котляревский С. Прагматизм и проблема терпимости // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 103. С. 368–379.

35. Лопатин Л.М. Вопрос о свободе воли // Труды Московского психологического общества. Вып. III. М.: Типография А. Гатцука, 1889. С. 97–194.
36. James W. Are we automata? // *Mind*. 1879. Vol. 4, № 13. P. 1–22.
37. Беседин А.П. Насколько силен эволюционный аргумент против эпифеноменализма? // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2016. № 2. С. 32–40.
38. Франк С.Л. Прагматизм как философское учение // Русская мысль. 1910. Кн. V. С. 90–120.
39. Стенограмма дискуссии: Спор о прагматизме // Русская мысль. 1910. Кн. V. С. 121–156.
40. Спор о прагматизме // Русская мысль. 1910. Кн. V. С. 129–130.
41. James W. Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy. New York: Longmans, Green, 1916. 237 p.
42. Лопатин Л. Настоящее и будущее философии // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 103. С. 263–305.
43. Лопатин Л. Неотложные задачи современной мысли // Вопросы философии и психологии. 1917. Кн. 136. С. 1–80.
44. Джемс У. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления. Популярные лекции по философии. М.: Изд-во ЛКИ, 2011. 240 с.

References

1. Lopatin, L.M. N.Ya. Grot. *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1899, book 48, pp. ix–xx.
2. Maslin, M.A., Chernikov, D.Yu. Moskovskoe psikhologicheskoye obshchestvo (personalii, problematika, traditsii) [Moscow psychological society (members, problems, traditions)], in *Istoriko-filosofskiy al'manakh*. Vyp. 2 [Almanac of the history of philosophy. Issue 2]. Moscow: Sovremennye tetradi, 2007, pp. 247–266.
3. *Ustav Psikhologicheskogo obshchestva, sostoyashchego pri Imperatorskom Moskovskom Universitete* [Statute of the Psychological Society of the Emperor's Moscow University]. Moscow: v Universitetskoy tipografii (M. Katkov), 1885. 8 p.
4. Spisok chlenov psikhologicheskogo obshchestva [List of the psychological society members], in *Voprosy filosofii i psikhologii*. *Spetsial'nyy otdel*, 1889, book 1, pp. 102–106.
5. Spisok chlenov psikhologicheskogo obshchestva [List of the psychological society members], in *Voprosy filosofii i psikhologii*. *Spetsial'nyy otdel*, 1893, book 17, pp. 124–129.
6. Spisok chlenov psikhologicheskogo obshchestva [List of the psychological society members], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1899, book 46, pp. 80–86.
7. Spisok chlenov psikhologicheskogo obshchestva [List of the psychological society members], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1911, book 107, pp. 243–249.
8. Spisok chlenov psikhologicheskogo obshchestva [List of the psychological society members], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1917, book 137–138, pp. 184–189.
9. Protokoly zasedaniy Psikhologicheskogo obshchestva [Protocols of the Psychological Society], in *ORKiR NB MGU*. Ruk. T.P. № 587 (1885–1892).
10. Protokoly zasedaniy Psikhologicheskogo obshchestva [Protocols of the Psychological Society], in *ORKiR NB MGU*. Ruk. T.P. № 588 (1892–1896).
11. Spisok chlenov Psikhologicheskogo obshchestva [List of the psychological society members], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1914, book 123, pp. 355–361.
12. Psychology in Russia. *Mind*, 1889, vol. 14, no. 54, p. 313.
13. Mokievsky, P.K. Philosophy in Russia. *Mind*, 1890, vol. 15, no. 57, pp. 155–160.
14. Psikhologicheskoye obshchestvo [Psychological society], in *Voprosy filosofii i psikhologii*. *Prilozhenie II*, 1890, book 9, pp. 17–23.
15. Obzor zhurnalov [Periodicals review], in *Voprosy filosofii i psikhologii*. *Spetsial'nyy otdel*, 1890, book 3, pp. 65–87.

16. Foreign Periodicals. Mind, 1891, vol. 16, no. 61, p. 156.
17. Bain, A. Notes on Volition. Mind, 1891, vol. 16, no. 62, pp. 253–258.
18. *Trudy Moskovskogo psikhologicheskogo obshchestva. Vyp. III* [Works of the Moscow Psychological Society. Issue III]. Moscow: Tipografiya A. Gattsuka, 1889. 400 p.
19. Grot, N. I. Psikhologicheskii s"ezd v Parizhe (6–10 avgusta nov. st.) [I. Psychological congress in Paris (August 6–10, new style)], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1889, book 1, pp. 1–22.
20. Korsakov, C. II. Mezhdunarodnyy kongress po psikiatrii v Parizhe [International congress on psychiatry in Paris], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1889, book 1, pp. 23–44.
21. G. Will. James. The Principle of Psychology. New-York, 1890. Henry Holt a. Comp. 2 vol. (XII+689, VI+704). *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1890, book 5, pp. 89–90.
22. Chelpanov, E. James. The Principle of Psychology. New York, 1890. *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1892, book 11, pp. 69–76.
23. Chalmers, D.J. The Combination Problem for Panpsychism. URL: consc.net/papers/comboption.pdf (data obrashcheniya 26.06.2017).
24. Chelpanov, G. Dzheims kak psikholog [James as a psychologist], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1910, book 104, pp. 437–456.
25. Uilyam Dzheims. Nekrolog [William James. Necrologue], *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1910, book 104, pp. v–viii.
26. Lurye, S. Pamyati Vil'yama Dzheimsa [In memory of William James], in *Logos*, 1910, issue 2, pp. 295–296.
27. Frank, S.L. Villiam Dzheims [William James], in *Russkaya mysl'*, 1910, book X, pp. 218–221.
28. *Pochetnye chleny Moskovskogo universiteta i nauchnykh obshchestv pri nem. 1804–2004: Biograficheskii slovar'* [Honorary members of the Moscow University and its scholarly organizations. 1804–2004. A biographical dictionary]. Moscow: Izdatel'stvo MGU, 2005. 800 p.
29. *Otchet o sostoyanii i deystviyakh Imperatorskogo Moskovskogo universiteta za 1910 god* [Report on the condition and activities of the Emperor's Moscow University in 1910]. Moscow, 1911. 525 p.
30. Poole, R.A. William James in the Moscow Psychological Society: Pragmatism, Pluralism, Personalism. William James in Russian Culture. Grossman J.D., Rischin R. (Eds.). Lanham: Lexington Books, 2003, pp. 131–168.
31. Moskovskoye Psikhologicheskoe Obshchestvo [Moscow psychological society], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1899, book 46, pp. 66–79.
32. Kotlyarevsky, S.A. Dzheims kak religioznyy myslitel' [James as a religious thinker], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1910, book 105, pp. 697–719.
33. Dzheymys, U. *Mnogoobrazie religioznogo opyta. Issledovanie chelovecheskoy prirody* [Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature]. Moscow: Akademicheskii proekt, 2017. 415 p.
34. Kotlyarevsky, S. Pragmatizm i problema terpimosti [Pragmatism and the problem of tolerance], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1910, book 103, pp. 368–379.
35. Lopatin, L.M. Vopros o svobode voli [The question of free will], in *Trudy Moskovskogo psikhologicheskogo obshchestva. Vyp. III* [Works of the Moscow Psychological Society. Issue III]. Moscow: Tipografiya A. Gattsuka, 1889, pp. 97–194.
36. James, W. Are we automata? Mind, 1879, vol. 4, no. 13, pp. 1–22.
37. Besedin, A.P. Naskol'ko silen evolyutsionnyy argument protiv epifenomenalizma? [How strong is the evolutionary argument against epiphenomenalism?], in *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya*, 2016, no. 2, pp. 32–40.
38. Frank, S.L. Pragmatizm kak filosofskoe uchenie [Pragmatism as a philosophical doctrine], in *Russkaya mysl'*, 1910, book V, pp. 90–120.
39. Stenogramma diskussii: Spor o pragmatizme [Transcript of the debate over pragmatism], in *Russkaya mysl'*, 1910, book V, pp. 121–156.
40. Spor o pragmatizme [The debate over pragmatism], in *Russkaya mysl'*, 1910, book V, pp. 129–130.

41. James, W. *Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy*. New York: Longmans, Green. 1916. 237 p.
42. Lopatin, L. *Nastoyashchee i budushchee filosofii* [The present and the future of philosophy], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1910, book 103, pp. 263–305.
43. Lopatin, L. *Neotlozhnye zadachi sovremennoy mysli* [The urgent tasks for the contemporary thought], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1917, book 136, pp. 1–80.
44. Dzhems, U. *Pragmatizm: novoe nazvanie dlya nekotorykh starykh metodov myshleniya. Populyarnye lektsii po filosofii* [Pragmatism: a new name for some old ways of thinking. Popular lectures on philosophy]. Moscow: Izdatel'stvo LKI, 2011. 240 p.

УДК 172.15(47)
ББК 60.028.131

ПРОБЛЕМА ПАТРИОТИЗМА В РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ НАЧАЛА XX ВЕКА¹

И.И. ЕВЛАМПИЕВ, О.А. ЧЕРЕМИСИНА

Санкт-Петербургский государственный университет,
Менделеевская линия, д. 5, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация
E-mail: yevlampiev@mail.ru

Санкт-Петербургский государственный экономический университет,
ул. Садовая, д. 21, г. Санкт-Петербург, 191023, Российская Федерация
E-mail: o_cherem@mail.ru

Анализируется концепция истинного патриотизма, возникшая в дискуссиях представителей русской общественно-политической мысли начала XX в. Показано, что резкое противопоставление понятий истинного и ложного патриотизма напрямую связано с философским осмыслением оснований общественного бытия и отношений отдельной личности и общества. Анализ представлений о патриотизме представителей русского либерализма (А. Градовского, П. Струве, Е. Трубецкого, И. Ильина) позволяет зафиксировать отличие русской версии либерализма от западной: в русской мысли акцент сделан не на внешней, формальной свободе личности (свободе выбора), как в западном либерализме, а на внутренней, духовной свободе, выражающейся в культурном творчестве, что ведет русских мыслителей к пониманию первичности духовно-культурной целостности общества по отношению к отдельной личности: внутренняя свобода может стать реальной только на основе глубокого усвоения личностью духовной культуры нации. Определяется сущность русского патриотизма, состоящая в том, что истинный патриотизм является одним из аспектов реализации духовной свободы личности – свободы, реализуемой через творческие акты, направленные на развитие национальной культуры, условием чего является укрепление государственного единства нации и признание высшей целью каждой личности и государства в целом именно развития культуры, что и составляет сущность истинного патриотизма. В заключение утверждается, что отрицание ценности патриотизма в западном либерализме является следствием имеющего национальный характер отрицания первичного духовно-культурного единства.

Ключевые слова: истинный патриотизм, духовная цельность общества, национальная культура, внутренняя свобода, русский либерализм.

THE PROBLEM OF PATRIOTISM IN THE RUSSIAN SOCIO-POLITICAL THOUGHT OF THE EARLY XX CENTURY

I. EVLAMPYEV, O. CHEREMISINA

St. Petersburg State University,
5, Mendeleyevskaya Liniya, St. Petersburg, 199034, Russian Federation
E-mail: yevlampiev@mail.ru

St. Petersburg State University of Economics,
21, Sadovaya Street, St. Petersburg, 191023, Russian Federation
E-mail: o_cherem@mail.ru

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01168, Санкт-Петербургский государственный университет).

The article analyzes the concept of true patriotism that arose in the discussions of representatives of the Russian social and political thought in the early 20th century. It is shown that the sharp opposition of the concepts of true and false patriotism was directly connected to the philosophical comprehension of the foundations of social being and relations between individual and society. By analyzing the views on patriotism expressed by the representatives of the Russian Liberalism (A. Gradvosky, P. Struve, E. Trubetskoy, I. Ilyin) we can establish the difference between the Russian version of liberalism and the Western one: unlike Western Liberalism that puts an emphasis on the external freedom of the individual, the Russian thought focuses on inner, spiritual freedom expressed in cultural creativity. This position leads the Russian thinkers to understanding the primacy of the spiritual and cultural integrity of society over the individual: the inner freedom can be real only if it is based on deep assimilation of the nation's spiritual culture by the individual. It is shown that true patriotism appears to be one of the aspects in which an individual realizes spiritual freedom through creative acts aimed at the development of the national culture that depends on strengthening of the national unity and the recognition of cultural development as the highest value for each person and state as a whole, which is the essence of true patriotism. In conclusion it is stated that denial of the value of patriotism in Western Liberalism results from the nationally accepted denial of the primary spiritual and cultural unity of society.

Key words: true patriotism, spiritual integrity of society, national culture, internal freedom, Russian Liberalism.

Начало Первой мировой войны привело к невероятному усилению патриотических настроений в России, что дало толчок к теоретическому обсуждению понятия патриотизма, его форм и значения для развития нации. Революционные события 1917 г. и Гражданская война сделали проблему патриотизма еще более острой и вывели на первый план противостояние его истинных и ложных форм.

Точкой отсчета для обозначения существующего различия стала известная речь В.Ф. Эрн «От Канта к Круппу», произнесенная 6 октября 1914 г. В этой речи Эрн выводил немецкий милитаризм из главной линии духовного развития немецкой нации, идущей от Экхарта и Лютера к Канту и его последователям. «Я убежден, – пишет Эрн, – во-первых, что бурное восстание германизма предрешиено *Аналитикой* Кана; я убежден, во-вторых, что орудия Круппа полны глубочайшей философичностью; я убежден, в-третьих, что внутренняя транскрипция германского духа в философии Канта закономерно и фатально сходится с внешней транскрипцией того же самого германского духа в орудиях Круппа» [1, с. 308–309].

Получалось, что немецкая нация в самой своей духовной сущности несет идею господства над другими нациями, а поэтому война с ней должна быть направлена на ее уничтожение. При этом, понимая, что немецкая культура и немецкая философия оказали и продолжают оказывать колоссальное влияние на русскую культуру, Эрн требовал полного «искоренения» этих влияний. По его мнению, всей русской нации нужно молиться за то, «чтобы катарсис европейской трагедии был пережит нами во всей глубине и чтобы мы навсегда преодолели не только периферию зверских проявлений германской культуры, но и стали бы свободны от самых глубинных ее принципов, теперь разоблачающихся для тех, кто имеет очи видеть и уши слышать» [1, с. 318].

Правда, в более поздних своих работах, отвечая на критику, Эрн смягчил свою позицию и стал утверждать, что в немецком духе есть разные направления – не только отрицательные, но и положительные. Тем не менее такая позиция, превращавшая патриотизм в абсолютную ненависть к другим нациям, оказалась очень популярной в ту эпоху.

Особенно решительно против этой тенденции возражал Е.Н. Трубецкой в ряде своих работ 1914–1915 гг. Он настойчиво подчеркивал различие между ложным и истинным патриотизмом, причем фиксировал это различие в двух моментах.

Прежде всего, истинный патриотизм, в отличие от ложного, направлен не на противопоставление своей нации другим нациям, а на *объединение наций* при учете своеобразия и интересов каждой. Трубецкой утверждал, что такой патриотизм является свойством русского народа, хотя, конечно, проявляется не всегда: «Россия *никогда* не вдохновляется служением голому национальному интересу. Особенность русского патриотизма заключается в том, что он никогда не воодушевляется идеей родины как таковой, служением русскому как таковому. Чтобы *отдаться* чувству любви к родине, нам нужно знать, чему она служит, какое дело она делает. И нам нужно верить в святость этого дела, нам нужно сознать его правоту. Нам нужна цель, которая бы поднимала наше народное дело над национальным эгоизмом» [2, с. 352].

В Первой мировой войне исходной наднациональной целью, которая вдохновляла русскую нацию, стала защита всех славянских народов и стремление к единству с ними; смысл великой войны для России стал ясен, пишет Трубецкой, в тот момент, когда «могущественная Австрия напала на маленькую, беззащитную Сербию: тогда впервые возгорелась в нас ярким пламенем наша воля победить»² Однако ход войны, ее превращение в мировую, ее размах и жестокость привели к постановке более глобальной цели, по отношению к которой Россия стала по-настоящему единой и волевой; эта цель – укрощение мирового варварства, внезапно проявившегося в цивилизованных народах, и преодоление всех форм угнетения малых наций. И в этой цели Россия обрела свое всечеловеческое предназначение: «России нужно чувствовать, что она служит не себе только, а *всему человечеству, всему миру*. Только тогда она несокрушимо верит в себя и в самом деле *хочет победить*»³.

В этом смысле Трубецкой констатирует окончательную устарелость традиционных славянофильских концепций национального предназначения России: не за свободу славян теперь борется Россия, точнее – не только за их свободу, но «за освобождение всех народов вообще, всех, кто уже поглощен, и всех, кому угрожает поглощение и угнетение, без различия племени и

² См.: Трубецкой Е.Н. Война и мировая задача России // Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. С. 372 [3].

³ Там же. С. 372.

вероисповедания. <...> Мы сражаемся за права национальностей вообще, за самый национальный принцип в политике в полном его объеме»⁴.

Ясно, что с такой целью должны согласиться все, кто не одержим идеей господства над другими, поэтому она должна быть признана в качестве высшей цели подлинно цивилизованными странами, участвующими в войне. Прямое выдвижение этой цели на первый план в международной политике, считал Трубецкой в начале войны, должно стать основой объединения всех здоровых сил против агрессивной Германии, которая не скрывает, что она придерживается противоположной цели – стремится к покорению всех европейских наций. Если Россия сумеет доказать, что именно указанная цель вдохновляет ее на борьбу, она сможет стать центром новой цивилизованной Европы. «В этом совпадении национального интереса с идеалом справедливого, христианского отношения к другим национальностям заключается великое счастье России. Ее важнейшая международная задача есть вместе с тем возвышенная нравственная и религиозная задача, ибо это – задача христианского разрешения национального вопроса», – пишет Е.Н. Трубецкой⁵.

Характерно, что в своем требовании объединения всей цивилизованной Европы против Германии, выступающей в новой войне на стороне «варварства», Трубецкой не предполагал полного уничтожения Германии в политическом или тем более культурном смысле. Кажется, что здесь он прямо выступал против точки зрения Эрна: «Каков бы ни был исход настоящей войны, великая германская нация, насчитывающая более семидесяти миллионов, может быть только побеждена, но не уничтожена» [3, с. 375].

Определяя таким образом высшую цель России в войне, Трубецкой одновременно понимал, что он описывает не столько реальное положение дел, сколько идеальную, желательную ситуацию, которая имеет за собой мощные основания в российской действительности и в российском национальном сознании, но которой противостоят другие, негативные силы и тенденции.

Когда страна ставит перед собой всемирные задачи и становится «вершительницей судеб мира», возникает соблазн «мирового первенства», стремления не просто возглавлять движение народов к свободе и самоопределению, но *господствовать* над ними, хотя бы в каких-то частных аспектах жизни. Для того чтобы избежать такой участи, необходимо помнить о втором важнейшем признаке истинного патриотизма – о его *духовном содержании*, в противоположность ложному патриотизму, который всегда основан на материальных ценностях.

Именно первичность духовных ценностей помогает увидеть возможность единства наций, восполняющего их своеобразие и разнообразие; наоборот, материальные интересы в большей степени разделяют и отдельных людей, и нации. Основа духовного единства европейских наций – это христианская

⁴ См.: Трубецкой Е.Н. Война и мировая задача России // Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. С. 374.

⁵ Там же. С. 375.

природа их культур, поэтому возрождение и упрочение христианских ценностей Трубецкой рассматривал как универсальный путь к правильному взаимоотношению наций: «Есть два крайних предела, между которыми колеблются взаимные отношения народов – то совершенное *естественное* их отчуждение, которое олицетворяется библейским образом разделения языков, то совершенное *духовное* их объединение, которое в Новом Завете олицетворяется видением огненных языков – Пятидесятницей. <...> Широкое объединение национальностей во всех областях духовной жизни при сохранении особенностей каждой из них – осуществление единства всемирной культуры в многообразии национальных выражений – вот тот идеал, к которому мы должны стремиться» [3, с. 378, 380]. В этой идее можно увидеть последовательное развитие известной идеи Ф. Достоевского о «всечеловеческой» природе русского народа, о том, что именно ему предназначено стать тем центром, вокруг которого произойдет слияние всех христианских народов в органическое духовное единство.

Тот факт, что глубокое духовное содержание, присущее культуре, неизбежно выводит ее из ограниченных национальных рамок и превращает в образец *общечеловеческой* культуры, ярко демонстрируют великие культурные памятники; они несут в себе парадоксальную и в то же время совершенно органичную диалектику общечеловеческого и национального, и чем более великим является памятник культуры, тем более органичным является соединение в нем этих полюсов. «Возьмем ли мы какой-нибудь памятник готической архитектуры или церковь Иоанна Предтечи в Ярославле, “Илиаду” Гомера или “Фауста” Гете, – пишет Трубецкой, – мы неизменно увидим, что в основе этих произведений лежит какой-либо общечеловеческий мотив, сообщающий им их мировое, *всеобщее* значение; и только своеобразный способ разработки этого мотива, то своеобразное сочетание неуловимых тонов, в котором он воплощается, носит на себе ярко национальную окраску. В конце концов народности суть разветвления единого общечеловеческого ствола. Этим объясняется тот поразительный факт, что углубленное, одухотворенное восприятие народного духа повышает чувство общечеловеческой солидарности» [4, с. 394–395].

Война возникла именно из-за того, что XX век привнес в европейскую цивилизацию абсолютное преобладание материальных ценностей над духовными; поэтому выход из войны и установление прочного мира будет возможным, когда в отношениях между людьми и народами возобладают духовные ценности. Выразительным примером мгновенного преображения самых враждебных отношений в результате осознания единства духовных, христианских ценностей стало событие из хроники войны, которое описывает Трубецкой. Во время Рождества на западном фронте по внезапному порыву англичане и немцы вышли из траншей и стали обниматься и петь вместе рождественские гимны: «Это откровение любви и всечеловеческого единства на поле сражения, где царит раздор и ненависть, представляется чем-то

непонятным, невозможным. И, однако, невозможное свершилось, и в этом обнаружилась та логика духовной жизни, которая выше и глубже логики рассудка» [4, с. 395].

Очень похожую точку зрения на правильное взаимоотношение наций, искаженное войной, высказывали и другие русские мыслители той эпохи, например, И.А. Ильин. Помимо идеи духовного единства и духовной солидарности наций, Ильин подчеркивал еще один важный момент, который становится ясным во время войны, – это осознание *духовной целостности самой нации*, понимание того, что нация – это не совокупность независимых личностей, связанных внешними интересами, а именно духовная целостность, первичная по отношению к личностям, определяющая высший смысл бытия личностей и их конкретные жизненные цели.

В обычной жизни, в силу господства материальных интересов, это духовное единство нации забывается и в жизни людей преобладают разделенность, конфликты и противоречия; но война, ставя под сомнение само существование родины как духовного целого, заставляет увидеть это целое и понять его абсолютное значение для каждого гражданина. «Наши души разъединены именно потому, – пишет Ильин, – что каждая занята *своей* заботой, *своей* судьбой, *своим* устройством <...>. И вот война вторглась неожиданно в нашу жизнь и заставила нас гореть не о себе и работать не для себя. Она создала возможность взаимного понимания и доверия, она вызвала нас на щедрость и пробудила в нас даже доброту. Война насильственно вдвинула в наши души один *общий* предмет; она противопоставила нашему мелкому повседневному “здесь” – некое великое “там” и потрясла нас этим “там” до корня. <...> Каждая душа услышала зов и от каждой протянулась куда-то нить, напряглась и задрожала и связала душу с другими в одном, сразу, далеко и близком “там”. Все нити встретились в этом общем пункте и скрепили народ в единство» [5, с. 8–9].

В написанной несколькими годами позднее книге «О сущности правосознания» (1919 г.) Ильин полностью свел правильно понятый патриотизм к осознанию духовной целостности и духовного своеобразия родины, ее культуры и к творческой жизни в указанной духовной целостности: «...обретение родины есть *акт духовного самоопределения*, указывающий человеку его собственную творческую почву и обуславливающий поэтому духовную плодотворность его жизни. <...> Родина обретается именно живым и непосредственным духовным *опытом*; человек, лишенный его, будет лишен и патриотизма. Душа, бесплодная в познании истины, мертвая в творчестве добра, бессильная в созерцании красоты, религиозно пустынная и политически индифферентная, – не имеет духовного *опыта*, и все, что есть дух, и все, что от духа, – останется для нее всегда пустым словом, беспредметным звуком. Такая душа не найдет и родины, но в лучшем случае будет довольствоваться пожизненно ее суррогатами, и патриотизм ее останется субъективным пристрастием» [6, с. 245–247].

Раскрытие духовного измерения общественной и государственной жизни – это важнейшая тема для русских мыслителей второй половины XIX – начала XX в. Большинство из наиболее известных философов, занимавшихся общественно-политической тематикой (Вл. Соловьев, Б. Чичерин, А. Градовский, П. Струве, П. Новгородцев, Н. Бердяев, С. Франк, И. Ильин и др.), должны быть причислены к либерально-демократическому направлению общественной мысли, однако в России это направление несло в себе совершенно иные идеи, чем те, которые были характерными для его западного варианта⁶. Западная либеральная мысль – и в ту эпоху, и в наши дни – главным принципом полагает самостоятельность и свободу отдельного индивида, считая целое, составленное из индивидов (общество, национальная культура), гораздо менее существенным. Русские теоретики либерализма, точно так же, как и западные, признавали свободу личности важнейшей ценностью, однако одновременно они понимали, что личность существует только в духовном целом общества и нации, поэтому ее свобода может стать действенной и творческой только в рамках богатого и благополучно развивающегося целого, культуры. Это ведет к тому, что духовную культуру нации и государство как форму организации культуры необходимо рассматривать в качестве не менее важного принципа, чем принцип свободы личности.

В этом заключается главное отличие концепции русского либерализма: в западном либерализме государство служит праву и поэтому вторично по отношению к нему (это и означает вторичность, несущественность внутренней свободы по отношению к внешней), в русском либерализме, напротив, *право вторично по отношению к государству*. Это не означает несущественность права, государство должно укреплять право и следить за его безусловным исполнением в обществе. Однако эта последняя функция не может быть первостепенной для государства, оно, прежде всего, должно обеспечивать беспрепятственное и плодотворное раскрытие внутренней свободы личности, и это обеспечивается через развитие *национальной культуры* как универсальной среды для реализации свободы.

Это положение ведет к тому, что устройство государства нужно признать существенно зависимым от национально-культурных особенностей и истории общественного целого. Вместо традиционного либерального универсализма в понимании политической системы (у всех народов она якобы должна быть абсолютно одинаковой!) русские либералы защищали идею национального государства, т. е. идею принципиального разнообразия форм политического устройства, даже при условии их общей ориентации на принцип свободы. Очень ясно об этом писал, например, А.Д. Градовский, посвятивший этой теме специальный цикл статей, опубликованных в 1873 г. в виде отдельной книги. Парадоксальным образом Градовский сближает классический либерализм

⁶ См.: Евлампиев И. И. Актуальные уроки русского либерализма. Статья первая: Критика западной традиции // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 90–99 [7].

(поздние разновидности которого он называет «политическим рационализмом») с его главным врагом – с религиозным консерватизмом, который выводит государство из божественного повеления. В обоих случаях, замечает Градовский, принципы политического устройства совершенно не учитывают особенности конкретной земной жизни людей – и в материальном, и особенно в духовном ее содержании. «Узко рассудочное направление политической философии сводит все явления нравственной и политической жизни к одному основанию, к одной причине бытия – к понятию *воли*, проявившей себя в известных учреждениях. Вся разница между “школами” заключается только в вопросе о том, какую волю должно принять за основу явлений – волю божественную или волю человеческую, действующую по началам человеческого разума. <...> ...рациональная школа есть законное чадо богословской схоластики Средних веков, а последняя, в существе своем, была будущим рационализмом», – пишет А.Д. Градовский [8, с. 75]. Если в средневековой схоластике человек представлял малозначительным существом, полностью скованным волей Бога, то он остался таким и в идеологии Просвещения, только здесь его воля скована другой могущественной инстанцией – законами природы. Либеральная идеология оказалась слепой к проявившейся в эпоху Возрождения внутренней бесконечности человека, которую заново открыли только романтизм и немецкая философия XIX в., но точно так же они умудрились не заметить главной политической новации, изменившей общественную жизнь Европы – *национального государства* как формы духовного бытия народа.

Градовский решительно утверждает, что и современное государство не может быть никаким иным, как только *национальным*, поскольку оно не должно возвращаться к средневековой модели – к формальной системе учреждений, извне ограничивающих и направляющих волю людей, а должно органически «вырастать» из духовно-материальной жизни народа – для того, чтобы управлять этой жизнью и делать ее более богатой и плодотворной. И это вовсе не означает, что невозможно движение к единству человечества. Как последовательный либерал, Градовский безусловно видит эту перспективу. Но он представляет указанное единство как равноправное взаимодействие национальных государств и стоящих за ними культур, а не как всеобщую унификацию культурной жизни народов и «растворение» их в «общечеловеческой» цивилизации. Как пишет Градовский, «общечеловеческим в цивилизации может быть названа совокупность общих, преимущественно внешних условий жизни народа и отдельного человека. <...> ...величайшим заблуждением было бы думать, что изучением и усвоением общечеловеческого в цивилизации исчерпывается задача культурного народа. Напротив, эта работа только приговорительная. За ней начинается настоящая культурная жизнь народа; внешние условия культуры не создают ее содержания» [8, с. 226].

Все сказанное объясняет причины, по которым понятие патриотизма очень по-разному оценивалось и оценивается в традициях русского и западного

либерализма. Западный либерализм рассматривает патриотизм только как принцип разделения и вражды наций, и это связано с тем, что, выдвигая на первый план внешнюю, формальную свободу личности и государства и материальные ценности, и цели для их развития, он не видит подлинного основания бытия личности и государства в духовно-культурном единстве нации. Русский либерализм, напротив, признает национальную духовную культуру незыблемой основой жизни отдельной личности и функционирования государства, поэтому и раскрытие подлинной духовной свободы личности он представляет только в форме служения этой духовной культуре, т. е. в форме духовного патриотизма, который оказывается важным элементом правильно устроенной *либеральной* политической системы. Именно действенность духовного патриотизма дает содержательное наполнение всем формальным элементам политической модели, поскольку через него все эти элементы подчиняются высшей цели – плодотворному развитию национальной культуры⁷.

Градовский категорически отвергает традиционное либеральное определение государства как «ночного сторожа», главной (если не единственной) целью которого является охрана прав личности и обеспечение должного уровня свободы. Государство – не *формально-правовое*, а *содержательное* образование, и его задачи прямо связаны со всей конкретной полнотой жизни народа. В этом контексте он одобрительно цитирует рассуждения Лассалья о государстве: «...цель государства – *положительно развивать и постепенно совершенствовать человека*; другими словами: *осуществлять* назначение человека, т. е. культуру, к которой человеческий род способен» [8, с. 54]. И далее дает свое аналогичное определение: «Основание государства, его значение – не только в системе юридических гарантий, доставляемых им каждой отдельной личности, но в общности и взаимности развивающихся в нем интересов и через него получающих свое осуществление» [8, с. 54].

Из более поздних представителей либеральной традиции такое понимание государства наиболее прямо развивал П.Б. Струве в статье «Великая Россия. Из размышлений о проблеме русского могущества» (1908 г.). Струве прямо связывал понятие *могущества* государства с понятием культуры: «Враждебный государству дух сказывается в непонимании того, что государство есть “организм”, который во имя *культуры* подчиняет народную жизнь началу дисциплины, основному условию государственной мощи. Дух государственной дисциплины был чужд русской революции. Как носители власти до сих пор смешивают у нас себя с государством, так большинство тех, кто боролся и борется с ними, смешивали и смешивают государство с

⁷ См.: Евлампиев И. И. Актуальные уроки русского либерализма. Статья вторая: Государство как форма организации национальной культуры // Вопросы философии. 2016. № 9. С. 44–53 [9].

носителями власти» [10, с. 54]. Подлинный патриотизм, утверждает Струве, заключается в том, чтобы за «носителями государства» видеть то, что составляет подлинную духовную сущность государств, – многовековую культуру, объединяющую нас всех.

Позднее (в 1916–1917 гг.) Струве активно поддерживал точку зрения Дмитрия Муретова, который в своих статьях о национализме утверждал, что отношение личности и нации невозможно выразить в рациональных категориях, что их нужно описывать понятием «национального эроса», что они подобны отношениям любви сына к матери. «В любви к государству выражается не политический материализм, иначе макиавеллизм, а, наоборот, бескорыстное, преодолевающее заботу о личном благополучии, религиозное отношение к сменяющему друг друга на земном поприще бесчисленному ряду человеческих поколений, почтение к предкам, которых мы никогда не видели, и любовь к потомкам, которых мы никогда не увидим. <...> Идея государства поэтому имеет такое же религиозное значение, как и известным образом понимаемая идея человечества» [11, с. 405–406].

На статьи Д. Муретова критически откликнулся Е.Н. Трубецкой, который высказывал опасение, что теория «национального эроса» приведет к полному подчинению личности государству. Защищая точку зрения Муретова, Струве указывал, что главная опасность для России не в чрезмерном провозглашении идеи государства и служения государству, а наоборот, в недостаточном понимании духовной роли государства как гаранта национальной культуры. Для него было очевидным возобладание в общественном настроении материальных, частных, эгоистических настроений, которые, вытесняя чувство причастности к духовному целому родины, искажали и уничтожали истинный патриотизм и вели Россию к катастрофе. Написанные в начале 1917 г. слова Струве выглядят как пророчество, к сожалению сбывшееся уже в самом скором времени: «...в поле, доступном моим наблюдениям, я не только не вижу абсолютного духовного подчинения человека государству и государственности, а скорее наблюдаю психологию обратную, – слишком внешнее отношение человека к своему государству, более чем недостаточное одухотворение личности государственной необходимостью, слишком пассивное ее отношение к великим историческим задачам момента. <...> ...как реакцию тому огромному напряжению государственности, которое принесла война, я предвижу эпоху не духовного порабощения личности государством, а скорее, наоборот, – духовного бунта личности против государства, эпоху возрождения и углубления всяческого, религиозного и безрелигиозного, анархизма» [11, с. 407].

Это пророчество очень скоро сбылось, и Е. Трубецкой в более поздней работе был вынужден признать правоту Струве. Как мы видели выше, он сам противопоставлял истинный и ложный патриотизм с точки зрения ориентации личности в отношении к обществу и государству либо на духовные ценности, гарантирующие единство народа, либо на материальные, которые неизбежно приводят к разделению, атомизации народа и преобладанию противоречий и

конфликтов над солидарностью. Когда ценность родины целиком сводится к материальному благополучию, которое обязана обеспечить гражданам их страна, граждане с легкостью отворачиваются от нее в эпоху трудностей, сопряженных с утратой прежнего уровня жизни. Если материальное благополучие исчезает, патриотизм, имеющий в виду только материальные ценности, с легкостью превращается в равнодушие или даже ненависть к родине. Именно господством ложного, «материалистического» патриотизма в России и во всем мире Трубецкой объяснял революционные события 1917 г. и последующие события в России и в других странах Европы. «В критическую минуту люди променяли Родину на классовую выгоду. Обещание земного рая за счет имущих классов – вот искушение, которому народы подвергались и раньше, но которому оказались не в силах противостоять народы современные – все те народы, у которых революция совершается, и все те, у которых она еще совершится. Утрата духовных ценностей, экономизм, для которого рай чувственный, материалистический есть высшее, безусловное, – вот та всемирная болезнь, которая подточила национальное чувство и у нас, и в Германии, и в Болгарии. Кто знает, остались ли еще на свете народы, совершенно недоступные этой заразе?» [12, 401].

Все эти размышления великих русских мыслителей особенно актуальны в наши дни, когда Россия вновь находится в остром идейном и политическом противостоянии к западным странам, воплотившим в своей общественной реальности идеалы классического, «формального» либерализма. Абсолютный приоритет отдельной личности и ее прав привел к тому, что на современном Западе даже просто указание на принадлежность личности к национальной культуре часто рассматривается как «репрессивный» фактор, как попытка ограничения «свободы» личности. В результате в либеральной идеологии понятие национальной (духовной) культуры исчезло в качестве сколько-нибудь позитивного. Либеральным достоинством личности является способность легко менять место жительства, не будучи привязанным ни к какой культурной среде. Естественно, что такая способность развивается только в том случае, если в процессе формирования личности сознательно подавляются ее связи с духовной культурой; это наглядно проявляется во всех западных странах, последовательно искореняющих национальную культуру (особенно литературу) из школьных и иных воспитательных программ.

При таком отношении к культуре, к тому основанию, на котором формируется здоровая и развитая личность, свобода – главная ценность либеральной идеологии – получает чрезвычайно однобокое понимание и выражение. Свобода человека включает два измерения: *внешнюю, материальную свободу* выбора между наличными в окружающей среде возможностями поведения и *внутреннюю, духовную свободу*, наиболее полно выражающуюся в актах творчества. Современный либерализм, являющийся прямым наследником классического либерализма Дж. Локка и просветителей, признает только первую форму свободы, выражающуюся в независимости

личности от каких-либо внешних ограничений. Если родоначальники классического либерализма *теоретически* отрицали внутреннюю свободу человека, исходя из своих примитивных (наивно-материалистических и эмпиристских) философских представлений, то современное западное общество *на практике* реализовало такую систему воспитания, обрывающую связи личности с глубинами духовной культуры, которая не позволяет развиваться внутренней свободе. У человека остается только внешняя свобода – свобода материального выбора, которой легко управлять, поскольку она всецело зависит от тех возможностей, которые предоставляет человеку общественная система. Совершенно неслучайно, что той конкретной общественной системой, в которой была полностью реализована либеральная идеология, оказалось «общество потребления». Ведь суть последнего и заключается в том, что человеку постоянно предъявляются все более и более сложные системы материальных целей, среди которых он должен «свободно» выбирать, не замечая, что тем самым осуществляется подавление его *подлинной, внутренней* свободы, исходя из которой он мог бы реализовать самое главное свое сущностное качество – творчество.

В таких условиях понятие патриотизма становится таким же запрещенным понятием, как и понятие национальной культуры. Человек должен выбирать «место жительства» в соответствии с возможным уровнем заработной платы и материальных потребностей, никаких иных факторов в пользу поддержки того или иного правительства у него быть не должно. Ясно, что такая позиция ведет к постепенной деградации «отсталых» стран в рамках «либеральной цивилизации» (что уже и происходит на «окраинах» либеральной Европы), но в перспективе это приведет к деградации всей этой цивилизации, поскольку сопровождается настоящей *антропологической катастрофой*, превращением человека в «одномерное», поверхностное существо, все меньше способное отвечать требованиям достаточно развитой (хотя и лишенной духовной глубины) системы жизни.

Являясь неотъемлемой частью многовековой европейской цивилизации, Россия сумела выстоять против наступления той либеральной философии «нового варварства», которую навязали западному миру США и о пагубности которой столетие назад писали не только русские, но и проницательные западные мыслители⁸. Это, конечно же, не означает, что наше развитие происходит на нелиберальном пути, как утверждают западные идеологи. Напротив, Россия призвана реализовать *подлинный либерализм*, который выдвигает в качестве абсолютной ценности *подлинную свободу человека* – его

⁸ Среди западных «пророков», точно описавших происходящий ныне кризис, нужно отметить Г. Кайзерлинга. В своей известной книге «Америка. Заря нового мира» (1930 г.) он предсказывал будущую «примитивизацию» человечества, наступление новых «темных веков» в результате распространения на весь мир идеалов Америки, укорененных в XVIII в., в Просвещении, и не затронутых тем духовным развитием, которое Европа проделала в XIX в. (см.: Кайзерлинг Г. Америка. Заря нового мира. СПб.: СПб философское общество, 2002. С. 127–135 [13]).

внутреннюю, духовную, творческую свободу. Соответственно, главным требованием в отношении политической системы должна быть ее нацеленность на сохранение и развитие национальной культуры и формирование свободных и творческих личностей в рамках этой культуры, а вовсе не соблюдение тех или иных формальных принципов, принятых в западной либеральной системе.

В этом смысле для нас актуально возрождение «зрячего» (термин И.А. Ильина), *духовного патриотизма*, нацеленного на защиту и укрепление российской государственности ради сохранения и развития многовековой национальной культуры. Русские мыслители начала XX в. дали очень ясную основу для правильного понимания сути этого патриотизма, который должен прежде всего обеспечить самое важное условие нашего нормального существования – *единение нации* и, как следствие, позитивное развитие общества и государства на основе ценностей культуры и творческой свободы личности.

Список литературы

1. Эрн В.Ф. От Канта к Круппу // Эрн В.Ф. Соч. М.: Правда, 1991. С. 308–318.
2. Трубецкой Е.Н. Смысл войны // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. С. 352–354.
3. Трубецкой Е.Н. Война и мировая задача России // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. С. 370–380.
4. Трубецкой Е.Н. Отечественная война и ее духовный смысл // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. С. 381–396.
5. Ильин И.А. Духовный смысл войны // Ильин И.А. Собр. соч. В 10 т. М.: Русская книга, 1993–1999. Т. 9–10. С. 7–38.
6. Ильин И.А. О сущности правосознания // Ильин И.А. Собр. соч. В 10 т. Т. 4. М.: Русская книга, 1993–1999. С. 149–414.
7. Евлампиев И.И. Актуальные уроки русского либерализма. Статья первая: Критика западной традиции // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 90–99.
8. Градовский А.Д. Национальный вопрос в истории и в литературе. М.: Государственная публичная историческая библиотека России, 2009. С. 19–139.
9. Евлампиев И.И. Актуальные уроки русского либерализма. Статья вторая: Государство как форма организации национальной культуры // Вопросы философии. 2016. № 9. С. 44–53.
10. Струве П.Б. Великая Россия. Из размышлений о проблеме русского могущества // Струве П.Б. *Patriotica: Политика, культура, религия, социализм*. М., 1997. С. 50–63.
11. Струве П.Б. Национальный эрос и идея государства. Ответ кн. Е.Н. Трубецкому // Струве П.Б. *Patriotica: Политика, культура, религия, социализм*. М., 1997. С. 403–407.
12. Трубецкой Е.Н. Великая революция и кризис патриотизма // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. С. 397–415.
13. Кайзерлинг Г. Америка. Заря нового мира. СПб.: Санкт-Петерб. философское общество, 2002. 530 с.

References

1. Ern, V.F. Ot Kanta k Krupu [From Kant to Krupp], in Ern, V.F. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda, 1991, pp. 308–318.
2. Trubetskoy, E.N. Smysl voyny [The Meaning of War], in Trubetskoy, E.N. *Smysl zhizni* [The Meaning of Life]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 352–354.

3. Trubetskoy, E.N. Voyna i mirovaya zadacha Rossii [The War and the World Challenge of Russia], in Trubetskoy, E.N. *Smysl zhizni* [The Meaning of Life]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 370–380.
4. Trubetskoy, E.N. Otechestvennaya voyna i ee dukhovnyy smysl [Patriotic War and its Spiritual Meaning], in Trubetskoy, E.N. *Smysl zhizni* [The Meaning of Life]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 381–396.
5. Ilyin, I.A. Dukhovnyy smysl voyny [The Spiritual Meaning of War], in Ilyin, I.A. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 9–10* [Collected Works in 10 vol., vol. 9–10]. Moscow: Russkaya kniga, 1993–1999, pp. 7–38.
6. Ilyin, I.A. O sushchnosti pravosoznaniya [On the Essence of Legal Consciousness], Il'in, I.A. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 4* [Collected Works in 10 vol., vol. 4]. M.: Russkaya kniga, 1993–1999, pp. 149–414.
7. Evlampiev, I.I. Aktual'nye uroki russkogo liberalizma. Stat'ya pervaya: Kritika zapadnoy traditsii [Urgent Lessons of Russian Liberalism. Article One: Criticism of the Western Tradition], in *Voprosy filosofii*, 2015, no. 6, pp. 90–99.
8. Gradovsky, A.D. *Natsional'nyy vopros v istorii i v literature* [National Question in History and Literature]. Moscow: Gosudarstvennaya publichnaya istoricheskaya biblioteka Rossii, 2009, pp. 19–139.
9. Evlampiev, I.I. Aktual'nye uroki russkogo liberalizma. Stat'ya vtoraya: Gosudarstvo kak forma organizatsii natsional'noy kul'tury [Urgent Lessons of Russian Liberalism. Article Two: State as a form of organization of national culture], in *Voprosy filosofii*, 2016, no. 9, pp. 44–53.
10. Struve, P.B. Velikaya Rossiya. Iz razmyshleniy o probleme russkogo mogushchestva [Great Russia. From reflections on the problem of Russian power], in Struve, P.B. *Patriotica: Politika, kul'tura, religiya, sotsializm* [Patriotica: Politics, Culture, Religion, Socialism]. Moscow: Respublika, 1997, pp. 50–63.
11. Struve, P.B. Natsional'nyy eros i ideya gosudarstva. Otvet kn. E.N. Trubetskomu [National Eros and the Idea of the State. Answer to Prince E.N. Trubetskoy], in Struve, P.B. *Patriotica: Politika, kul'tura, religiya, sotsializm* [Patriotica: Politics, Culture, Religion, Socialism]. Moscow: Respublika, 1997, pp. 403–407.
12. Trubetskoy, E.N. Velikaya revolyutsiya i krizis patriotizma [The Great Revolution and the Crisis of Patriotism], in Trubetskoy, E.N. *Smysl zhizni* [The Meaning of Life]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 397–415.
13. Kayzerling, G. *Amerika. Zarya novogo mira* [America. Dawn of the New World]. Saint-Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2002. 530 p.

УДК 111.1(470:430)
ББК 87.525.5(2Рос:4Гем)

О ФОРМАХ ОСМЫСЛЕНИЯ ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДИЯ С.Л. ФРАНКА В ГЕРМАНИИ (АЛЕКСАНДР ФЁРСТЕР М.А.)

ОКСАНА НАЗАРОВА

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

Дан анализ исследования феномена любви Фёрстером на основе онтологии Я-Ты-Мы С.Л. Франка и аналитики любви Вл.С. Соловьёва, представленной в его работе «Смысл любви». Подчеркивается, что Другой в любви воспринимается у Фёрстера непосредственно в своем непостижимом самобытии. Делается заключение о том, что автор строит свое исследование вокруг центральной идеи, согласно которой человеческую любовь следует понимать как творческое со-воплощение Божьей любви. Особое внимание уделяется исследованию личностных причин обращения Фёрстера к творчеству русских философов. Дается краткая характеристика предпринятого Фёрстером исследования феномена межличностной встречи. С использованием метода сравнительного анализа делается заключение о влиянии на Фёрстера его учителя – профессора Петера Элена (Высшая школа философии, г. Мюнхен, Германия). Делается вывод о том, что Мы-философия С.Л. Франка определяется Фёрстером как онтологическое обоснование исследования феномена любви, предпринятого Вл. Соловьёвым. В рамках исследования проблемы самоидентификации русской мысли в западноевропейском философском контексте предлагается перевод с немецкого языка статьи Александра Фёрстера М.А. «Любовь есть творящее начало», которая представляет собой заключительную главу его магистерской диссертации «Онтология межличностной встречи («со-бытие» М. Хайдеггера и «мы-бытие» С. Франка)» (г. Мюнхен, 2003 г.), а также его стихотворения «Порог – Переход», в котором в художественной форме осмысливается идея «витания» религиозной философии Франка.

Ключевые слова: русская философия, философия С.Л. Франка, философия Вл.С. Соловьёва, феномен любви у Александра Фёрстера, современные немецкие исследования русской философии, Божья любовь, богочеловечество, рецепция Вл. Соловьёва в Германии, рецепция С. Франка в Германии.

ON THE FORMS OF UNDERSTANDING S.L. FRANK'S PHILOSOPHICAL HERITAGE IN GERMANY (ALEXANDER FÖRSTER M.A.)

OXSANA NAZAROVA

Institute of Personal Training and Consulting
Zielstattstr. 9, Munich, D-81379, Germany
E-mail: ap-image@mail.ru

The paper analyzes A. Förster's study of the phenomenon of love based on S.L. Frank's I-You-We ontology and Vl. S. Solovyov's love analytics presented in his work «The Meaning of Love». A conclusion is made that in love the Other is regarded directly in his unfathomable self-existence. It is also concluded that Förster's research is based on the central idea that human love should be understood as creative co-embodiment of God's love. Special attention is paid to the personal reasons for Förster's study of the Russian philosophers' works. In this paper, we also briefly characterize Förster's investiga-

tion into interpersonal encounter phenomenon and, by using the method of comparative analysis, make a conclusion about the influence of Professor Peter Ehlen (University of Philosophy, Munich, Germany), Förster's teacher, on his pupil. Finally, we have to say that S.L. Frank's we-philosophy is viewed by Förster as the ontological foundation for studying the phenomenon of love undertaken by V. Solovyov. As a part of the study of the problem of Russian thought self-identification in the West-European philosophical context, the readers are invited to refer to the translation from German of Alexander Förster's article «Love is the creative principle» which is the final chapter of his master thesis «Ontology of interpersonal encounter ("co-being" by Heidegger and "we-being" by S. Frank)» (Munich, 2003), and his verse «Threshold – Transition» that comprehends the idea of wandering of Frank's religious philosophy in aesthetic form.

Key words: Russian philosophy, S.L. Frank's philosophy, V.L.S. Solovyov's philosophy, Alexander Förster's phenomenon of love, modern German studies of Russian philosophy, God's love, Godmanhood, reception of V. Solovyov in Germany, reception of S. Frank in Germany.

Краткая презентация Александра Фёрстера российскому читателю уже состоялась в рамках публикации «Современные немецкие исследования творчества С.Л. Франка»¹ по итогам российско-германского семинара «Семен Людвигович Франк: Немецкий контекст русской философии», организованного философским факультетом Санкт-Петербургского государственного университета 10–11 октября 2013 года. Один из первых и весьма одаренных учеников профессора Петера Элена², не просто проявивший интерес к философии Франка, но и в буквальном смысле слова «инспирированный» его идеями, он в 2003 году защитил магистерскую диссертацию под названием «Онтология межчеловеческой встречи ("со-бытие" М. Хайдеггера и "мы-бытие" С. Франка)»³. Работа была отмечена академической премией имени Альфреда Дельпа⁴, которой в Высшей школе философии начиная с 1984 года вплоть до настоящего времени были награждены 23 магистранта за выдающееся качество исследовательских работ.

Обладающий личным религиозным опытом, сущность которого можно выразить словами Франка «религиозность и самосознание в определенном смысле есть именно одно и то же»⁵, прошедший обучение в консервативном ка-

¹ Назарова Оксана. Современные немецкие исследования творчества С.Л. Франка // Мысль. СПб., 2014. № 16. С. 161–174.

² См. о П. Элене: http://hrono.ru/biograf/bio_e/ehlenpeter.php

³ Förster A. Die Ontologie der personalen Begegnung unter Berücksichtigung von Martin Heideggers «Mitsein» und Simon Franks «Wirsein». München, 2003 [1].

⁴ Альфред Фридрих Дельп SJ (1907–1945) – член Ордена иезуитов, изучал теологию и философию, в том числе экзистенциализм, написал книгу о Хайдеггере «Трагическая экзистенция: О философии Мартина Хайдеггера» (Delp, A. Tragische Existenz: zur Philosophie Martin Heideggers. Freiburg i. Br.: Herder, 1935), редактор католического журнала «Stimmen der Zeit» (вплоть до его закрытия нацистами в июне 1941 года), член Крайзауского кружка (Kreisauser Kreis), антифашистского Общества, названного по местечку Крайзау в Верхней Силезии (ныне Кшишова, Польша), где проходили первые встречи его участников. Общество разрабатывало проект политического и общественного переустройства Германии (близкий христианскому социализму) после крушения гитлеровской диктатуры.

⁵ Frank S.L. Zur Metaphysik der Seele. Das Problem der philosophischen Anthropologie // Kantstudien. Berlin, 1929, Bd. 34, Heft 1. S. 354 [2].

толическом вузе, Фёрстер выбрал для себя путь свободного автора, лектора и художника, нетрадиционный для современных философов⁶.

Свой интерес к творчеству Франка он объясняет посредством одного из центральных понятий его философии – понятия *опыта*: «Меня восхитило стремление Франка, используя метод обращения к опыту, все же тематизировать то, что он называет непостижимым, недоступным. Он говорит о религиозном опыте тем способом, который не сужен рационально, который является открытым, обладая при этом удивительной точностью. Также на меня произвела впечатление чуткая феноменология опыта “Ты”, являющаяся в то же время онтологией, поскольку она глубоко раскрывает человеческую сущность, аналогичную сущности божественной»⁷.

Принимая во внимание широту читательской аудитории журнала «Соловьёвские исследования», позволю себе повторить основные моменты питерской публикации.

В своей магистерской диссертации Александр Фёрстер сосредоточивает внимание на анализе феномена «межличностной встречи» («personale Begegnung») ⁸. Само понятие «встреча» отсылает к М. Хайдеггеру и М. Буберу. Для Фёрстера «встреча» представляет собой основополагающий онтологический феномен, поскольку бытие всегда есть встреча с *инаковостью*. Он пишет: «Бытие-в-мире всегда есть встреча. Феномен встречи всегда обращен к Dasein [т.е. к наличному бытию или к бытию человека]: Встречать кто-то или что-то может лишь кого-то» [1, с. 53]. Соответственно, «в центре [бытия] стоит человек как диалогическое существо»⁹. Фёрстер рассуждает в онтологическом ключе и потому говорит не о познании *Другого*, но именно о встрече *Другого*. Он вопрошает о бытии межличностной встречи, рассматривая бытие не как «предмет» или как отдельные су-

⁶ Следует принять во внимание тот факт, что построить академическую философскую карьеру в Германии – дело невероятной сложности. Именно поэтому большинство молодых современных исследователей С.Л. Франка ограничиваются лишь одной работой, посвященной его творчеству, – магистерской или докторской диссертацией. Сохраняя глубокий личный интерес к его философии, они выбирают в жизни иные карьерные пути. В плане изучения философии С.Л. Франка стоит отметить имя Денниса Штаммера, издавшего в 2016 году свою диссертацию «Встретить Бога в переживании. О философской теологии Семена Л. Франка» («Im Erleben Gott begegnen. Zur philosophischen Theologie Simon L. Franks» (Freiburg/München: Karl Alber, 2016. 327 p.)). См. также его статью на русском языке: Штаммер Д. Динамическая онтология, отправной точкой которой является опыт субъекта: С.Л. Франк и А.Н. Уайтхед // Мысль. СПб., 2014. № 16. С. 95–105. В 2015 году в Высшей школе философии была защищена еще одна магистерская работа, посвященная сравнительному анализу философского мировоззрения С.Л. Франка и современного философа, представителя школы трансцендентального тоизма Бела Вайсмар SJ (1929–2005).

⁷ Из личного письма Александра Фёрстера к Оксане Назаровой от 28 сентября 2013 года.

⁸ К понятию *Встреча* обращается В.Ю. Даренский в своей статье «“Ты”-философия С.Д. Франка как неклассическая антропология» и характеризует его как «естественную основу» и «пытный исток богопознания» (см.: Даренский В.Ю. «Ты»-философия С.Л. Франка как неклассическая антропология // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2015. Т. 16, вып. 2. С. 90 [3]).

⁹ Förster A. Die Ontologie der personalen Begegnung unter Berücksichtigung von Martin Heideggers «Mitsein» und Simon Franks «Wirsein». S. 5.

щие, но как бытие вообще. Таким образом, «встреча» для него – это такой феномен, в котором соединено вопрошание о бытии и вопрошание о человеке.

Целью его работы является «метафизическое определение феномена межличностной встречи и раскрытие его многозначной сущности»¹⁰. Возникает вопрос о *Другом*, о *Ты* и, соответственно, вопрос о том, каким образом может быть онтологически раскрыта связь между *Я* и *Ты*. Кроме того, должен быть поставлен вопрос об экзистенции человека и его соучастии в бытии, а также вопрос о том, каким образом можно вести речь об абсолютном бытии как таковом и каково его отношение к конечному, относительному бытию.

Следуя основополагающей интенции своей работы, Фёрстер раскрывает заявленную тему посредством «организации» межличностной встречи ведущих – каждый в своей культурно-философской традиции – феноменологов и онтологов: М. Хайдеггера и С.Л. Франка.

Указывая на факт знакомства Франка с философией Хайдеггера, Фёрстер приводит цитаты из двух известных писем Франка (1934 г. и 1942 г.)¹¹ к Л. Бисвангеру и подчеркивает, что в своем критическом восприятии раннего периода хайдеггеровского творчества Франк не одинок и что существуют попытки интерпретировать *Dasein* у Хайдеггера как изоляцию «Я». Однако если принять во внимание категорию «со-бытие», то *Dasein* раскрывается в его изначальной соотнесенности с *Другим*. Это «со» является основным модусом *Dasein*, «основным способом, который делает *Dasein* тем, что оно есть»¹². Именно в этом состоит близость Хайдеггера к Франку, для которого мы-бытие является одним из основополагающих онтологических понятий. Фёрстер указывает на то, что Хайдеггер делает акцент на анализе самобытия и не останавливается подробно на специфике события (поэтому у него отсутствует социальная философия). В отличие от него, Франк раскрывает специфику «мы»-бытия как двуединство в богочеловечности и в любви.

Предлагаемая ниже публикация представляет собой заключительную главу магистерской работы А. Ферстера, в которой феномен любви рассматривается как высшее онтологическое выражение «межличностной встречи». Основу аналитики феномена любви у А. Ферстера составляют не только онтологические построения Франка, но и размышления Вл. Соловьева, высказанные в цикле статей под названием «Смысл любви». Легитимность подобного синтеза обусловлена свидетельством самого Франка в книге «Реальность и человек» о «бессознательном» влиянии на него мировоззрения Вл. Соловьева и о сходстве их «основных религиозно-философских интуиций». Именно в этой книге Франк объявляет себя «последова-

¹⁰ Förster A. Die Ontologie der personalen Begegnung unter Berücksichtigung von Martin Heideggers «Mitsein» und Simon Franks «Wirsein». S. 4.

¹¹ Письма Л. Бисвангеру 30 ноября 1934 г., 12 июля 1942 г., 28 августа 1946 г., 30 августа 1950 г. / пер. с нем. А.Б. Григорьева // Франк С.Л. Непрочитанное... М., 2001. С. 334–346.

¹² Förster A. Die Ontologie der personalen Begegnung unter Berücksichtigung von Martin Heideggers «Mitsein» und Simon Franks «Wirsein». S. 45, 57.

телем» Вл. Соловьева¹³. Более конкретно этот тезис был раскрыт Петером Эленом, который в своей статье «Понятие “богочеловечество” в философии В.С. Соловьева и С.Л. Франка» (2000 г.) тематизирует взаимоотношения двух «наиболее значимых представителей философии в России» и объясняет их как отношения между «инспиратором» и «систематизатором». Он пишет: «В творчестве Соловьева можно узнать неразрешенное напряжение между двумя различными методическими установками: феноменологическим анализом опыта (который можно наблюдать в его этике, в “Смысле любви” и в спиритуалистических текстах) и онто-теологическим дедуцированием и конструированием. Значение философии С.Л. Франка состоит в том, что она преодолевает это напряжение и обосновывает онтологию посредством феноменологии» [5, с. 73]. Фёрстер развивает идеи своего учителя, демонстрируя, каким образом онтология мы-бытия Франка служит обоснованием размышлений Соловьева о феномене любви. Органичность включения обоих мыслителей в западно-европейский философский контекст свидетельствует о том, что исследователь не воспринимает их в модусе *Другого* и не подчеркивает их инородность, которая зачастую интерпретируется как вторичность.

Вдохновенность Александра Фёрстера творчеством С. Л. Франка вышла за рамки академического исследования и нашла свое воплощение в стихотворной форме, что наглядно манифестирует живую сущность русского философского наследия.

Список литературы

1. Förster A. Die Ontologie der personalen Begegnung unter Berücksichtigung von Martin Heideggers «Mitsein» und Simon Franks «Wirsein». München, 2003.
2. Frank S.L. Zur Metaphysik der Seele. Das Problem der philosophischen Anthropologie // Kantstudien. Berlin, 1929, Bd. 34, Heft 1. S. 351–373. S. 354.
3. Даренский В.Ю. «Ты»-философия С.Л. Франка как неклассическая антропология // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2015. Т. 16, вып. 2. С. 78–92.
4. Франк С.Л. Реальность и человек. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1977. С. 5.
5. Ehlen P. Der Begriff des «Gottmenschentums» in der Philosophie V.S. Solov'evs und S.L. Franks // Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte. 4. Jg. Hannover, 2000. Heft 2. S. 41–74. S. 73.

References

1. Förster A. Die Ontologie der personalen Begegnung unter Berücksichtigung von Martin Heideggers «Mitsein» und Simon Franks «Wirsein» [The ontology of interpersonal encounter («co-being» by Heidegger and «we-being» by S. Frank)]. München, 2003. 120 p.
2. Frank S.L. Zur Metaphysik der Seele. Das Problem der philosophischen Anthropologie [The metaphysics of the soul. The problem of philosophical anthropology]. Kantstudien. Berlin, 1929, vol. 34, no. 1. pp. 351–373.

¹³ Франк С.Л. Реальность и человек. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1977. С. 5 [4].

3. Darensky V.Yu. «Ty»-filosofiya S.L. Franka kak neklassicheskaya antropologiya [S.L. Frank's «You»-philosophy as nonclassical anthropology]. *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii*, 2015, vol. 16, no. 2. pp. 78–92.

4. Frank S.L. *Real'nost' i chelovek* [Reality and Man]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 1997. 441 p.

5. Ehlen P. Der Begriff des «Gottmenschentums» in der Philosophie V.S. Solov'evs und S.L. Franks [The concept of «Godmanhood» in V. Solovyov's and S.L. Frank's philosophy]. *Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte*. Hannover, 2000, no. 2, pp. 41–74.

УДК 111.1(430)

ББК 87.525.5(4Гем)

ЛЮБОВЬ ЕСТЬ ТВОРЯЩЕЕ НАЧАЛО (РАЗМЫШЛЕНИЯ О ПЕРВОФЕНОМЕНЕ)

АЛЕКСАНДР ФЁРСТЕР

LOVE IS THE CREATIVE PRINCIPLE (REFLECTIONS ON PROFENAMINE)

ALEXANDER FYORSTER

Подобно душевной жизни и любой форме общественного бытия, любовь не является предметом науки «о вещах». И потому дедукция объективных «субстратов» любви, равно как и нейтральное «абстрактное» суждение о ней, не достигнет своей цели. Доступ к ней [Zugang] должен быть более непосредственным. Мы исходим из того, что любое теоретическое высказывание о любви может быть лишь высказыванием о ее непосредственной данности в *самобытии*. Утверждение, что сущность любви может постигнуть лишь тот, кому посчастливилось обладать фактическим опытом состоявшейся любви, далеко от истины. Мы обладаем определенным «априорным» предзнанием любви, и потому никто не может быть лишен того, от чего он не способен отказаться даже в том случае, если он это фактически еще не пережил. Итак, мы должны в первую очередь обратиться к нашему «предпониманию» [Vorbegriff] любви, данному вместе с нашей жизнью.

Исследуемый здесь феномен не исчерпывается областью эмпирически постигаемого. Он не может быть редуцирован и к чисто неврологическим инстинктивным импульсам. Как полное «лишение» любви «загадочности», так и ее романтическое приукрашивание не способствуют прояснению ее *основополагающей структуры*. Любовь будет рассмотрена нами как *первофеномен*, простирающийся за плоскость чувств, которая при этом остается неотмыслимой от него. Этот феномен находит свое выражение в любви к определенному человеку, к Богу, в эротической, в родительской любви, в дружбе, но также и в любви к Дальнему в той мере, в какой в ее основе лежит непосредственная духовная структура Я-Ты-бытия. Детальный феноменологический анализ этого

бытия предпринимает русский философ Семен Л. Франк в своей онтологии религиозного*.

1. Любовь как высшее выражение Я-Ты-бытия

Любовь устремлена напрямую к жизни, к [человеческой] экзистенции, и в ней же она берет свое начало. Раскрывая творческую мочь человеческого бытия, свершившаяся любовь не тематически дает ответ на вопрос о смысле человеческого существования. Тем самым она обнаруживает себя в качестве *основной формы исполнения человеческого бытия*, что не в последнюю очередь указывает на ее широкое философское и религиозное значение. У любви есть нечто общее с пониманием в том смысле, что и то и другое есть непосредственное знание, которое вслед за Семеном Франком можно назвать «живым знанием». Любовь как познание и как понимание не является предметным знанием. «В чистой связи Я и Ты в любви человеческая экзистенция становится откровением для Другого, а тем самым и для себя» [1, с. 12]. Любовь есть событие взаимного откровения различных Ты. *Она является высшей формой межчеловеческой встречи [«personale Begegnung»]: в ней в глубине Мы-бытия открывает себя изначальное единство Я и Ты.*

Утверждение, что любовь нацелена на нечто внешнее по отношению к ней, несостоятельно. Внешняя детерминация любви невозможна. Речь следует вести об имманентном смысле или творении [Werk]* любви, ибо целью любви является лишь сама любовь [2, с. 13]. Данность феномена любви в конкретном переживании всегда обладает большей значимостью для нас, чем те попытки ее описания, которые приписывают ей цель, внешнюю по отношению к ней. От них давно следует отказаться. Любовь выходит далеко за рамки ее понимания как простого «орудия эволюции». Осмысленная и плодотворная рефлексия о любви как тема философской дискуссии не может сводиться к тому, что феномен любви будет рассматриваться с точки зрения принципа сохранения видов и наследования генного материала. Еще одним заблуждением была бы попытка отождествления любви и сексуальности (как в объективно-биологическом, так и в субъективно-телесном смысле), в которой, скорее, следует усматривать лишь одну из возможных форм выражения духовного измерения любви. Истолкование эротической любви как простого «стремления к обладанию» Другим, превращающего последнего в объект моего распоряжения, противоречит ее духовной сущности. Дело обстоит по-иному: эротическое имеет своим источником *духовное* начало любви, в отрыве от которого оно моментально исчерпывает себя. Любовь как умерщвляющее, эгоистическое стремление завладеть Дру-

* Имеется в виду работа С.Л. Франка «Непостижимое». – прим. переводчика.

* Словосочетание «WerkderLiebe» может быть переведено при помощи терминологии Вл. Соловьева как «дело любви». Исходя из общего контекста статьи, «WerkderLiebe» следует понимать как проявление или результат действия творческой силы любви. – прим. переводчика.

гим, которую Марсель называет «amor possessif», в которой нет места торжеству подлинного двуединства и в которой Другой деперсонализируется, став объектом обладания, следует отличать от неотчуждающей, безусловной «amour oblatif»¹. Основанная на взаимопроникновении бескорыстная форма любви как взаимноепризнание является выражением ее подлинной, неискаженной сущности. В ней я осознаю «Ты-бытие» Другого в его безусловной значимости и в равной мере его безусловную значимость для меня. Истинная сущность любви находит свое выражение в глубокомысленном высказывании: «Хорошо, что ты есть».

Любовь – это творческое начало, напрямую связанное с «безусловным», с неисчерпаемой «святыней» личности. Она творит единство, которое вслед за Владимиром Соловьевым можно было бы назвать «абсолютной индивидуальностью». Это единство, согласно принципу «антиномистического монодуализма» Франка, не является ни простой внешней связью двух замкнутых в своей сущности индивидуумов, т. е. чистым дуализмом, ни единством, в котором растворено все единичное. Единение с Другим в любви выражает ее безусловную сущность, поскольку оно может быть осмыслено не как погашающее инаковость Другого, но как подтверждающее ее. Полное единение двух людей невозможно уже в эмпирической плоскости, как минимум по причине их онтологической единственности. И все же единство, данное в любви, актуальным образом объемлет любую «метафизическую изолированность» и возводит ее в состояние истинной наполненности, поскольку оно гарантирует единичному его подлинную экзистенциальную и онтологическую опору.

Отношение Я и Ты может быть истолковано, по примеру Франка, как трансрациональное единство, в котором откровение Другого в нашем актуальном переживании осуществляется двойственным образом – и как «mysterium tremendum», и как «mysterium fascinosum»*. Любая непосредственная встреча Я и Ты представляет собой «единство тайны страха и вражды с тайной любви» [3, с. 368]. В ней находит свое отражение общее начало – единство обособления и взаимного проникновения. В этом заключается тайна любовного единения: истинное взаимное проникновение в нем не только не уничтожает обособленность, но и объемлет ее, признавая при этом независимость Я и Ты. Индивидуальность и безусловная единственность Другого проявляют себя в ней совершенным образом. Именно на них направлен акт любви, в нем происходит их признание, подтверждение и поддержка.

Откровение непостижимой сущности Другого лежит в основе как его самобытия, так и моего, и в силу этого является связующим нас началом, доступным лишь «знающему незнанию». Более того, в основе любого уважения само-

¹Ср.: Janke, W. Existenzphilosophie, S. 146 исл.

*Термины, используемые Рудольфом Отто в его феноменологии религии. В переводе Франка: mysterium tremendum – «тайна страха», mysterium fascinosum – «тайна любви» (см.: Франк С.Л. Непостижимое. М., 1990. С. 368.) – прим. переводчика.

цели [Selbstzweck] человечества в каждой личности* лежит начало любви, истолкованное в широком смысле следующим образом: откровение бытийственной полноты Другого, прикосновение к глубине его личности делает очевидной безусловную «Святыню» Другого, а также обязанность ее признания. Это имеет в виду Левинас, когда говорит об этическом требовании перед обликом Иного².

Любовь, истолкованная в широком смысле слова, обнаруживает себя как основание для подлинного обнаружения Другого в его самобытии. В любовном отношении неисчерпаемая глубина личного бытия Другого любитя именно *ради него самого*, т. е. в ее своеобразной и конкретной жизненности. Однако Ты, подобно произведению искусства, ускользает от чисто предметного восприятия. *Как я могу тогда найти себя самого? В ком я могу тогда найти точку опоры вне меня самого?* Ситуация, когда страх подталкивает меня к тому, чтобы я ощутил свою свободу ограниченной, а Другого – не как равноценное самобытие, является лучшим примером «эгоизма вдвоем», не имеющим отношения к подлинному смыслу любви. Акт любви как высшая форма совместного бытия с Другим в его инаковости противостоит любому опредмечиванию, любой деградации Ты до модуса Он, Она или даже Оно. «Предметом» любви всегда является средоточие и целостность личного бытия.

2. Мистерия любви

Направленность акта любви на *средоточие* и *целостность* личности означает, что [любовь] обращена не к ограниченной области качеств, но к глубине личности, которая включает в себя как наличные качества, так и все возможности дальнейшего развития бытия личности. Настоящая любовь призывает нас любить в другом человеке не только избранные содержания его самобытия, но и целостность его личности. Это означает, что я люблю кого-то не *потому, что* у него красивые глаза. Я люблю в этом человеке, к примеру, и его взгляд, потому что в нем открывается глубина его личности. Любя кого-то по-настоящему, я люблю в нем и те его черты, которые, возможно, менее достойны любви. Разумеется, я люблю не эти негативные качества, как таковые, и даже наоборот, пытаюсь помочь ему преодолеть их, поскольку они противоречат его собственной сущности. Я люблю личность, «скрывающуюся за», – то, что открывается мне как *собственное самобытие* Другого.

Как было установлено Франком, отношение Я и Ты открывает трансакциональную глубину непосредственного самобытия Другого, причем открове-

* Автор имеет в виду категорический императив И. Канта: «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству». – *прим. переводчика*.

²См.: Lévinas E. Das Antlitz // Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo. Wien, 1996. S. 63–70; Lévinas E. Die Verantwortung für den Anderen // Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo. Wien, 1996. S. 71–77.

ние меня самого мне самому неразрывно коррелирует с моим откровением Другому. *Совершенная полнота живого взаимного откровения Я и Ты осуществляет себя в идеальном духовном бытии любви.* Трансцендирование к Ты происходит здесь в его наиболее актуальной форме.

В антиномистическом единстве любви остается неустраненной непреодолимая пропасть между различными сущностями как таковыми. Именно поэтому Франк ведет речь о «чуде», *таинстве* любви [3, с. 374]. Исполнение любви есть самотрансценденция «я есмь». Взятое само по себе, оно представляет собой абсолютно сущее, по отношению к которому все остальное оказывается лишь производным бытием, которое в этом своем чисто субъективном способе бытия никогда не простирается за свои собственные границы. В этом случае «обладание» Ты было бы всегда лишь *моим* обладанием Ты, а подлинное таинство Ты в его собственном самобытии, «Ты есть» оставалось бы чисто внешним по отношению ко мне. В любви мое «обладание» Ты совпадает и с открывающим мне себя непосредственно «Ты есть». Здесь впервые мне становится доступным «непостижимое чудо *другого, второго “я”*»: «Именно это чудо осуществляется, конституируется для меня в феномене *любви*, и именно поэтому сама любовь есть явление чудесное – некое *таинство*» [3, с. 374].

Желая Другого в любви, Я выходит за собственные границы и благодаря этому в подлинном смысле слова достигает подлинного себя. «Таинство Ты», сокрытая в себе сущая реальность «Ты есть», становится тем самым содержанием моей собственной жизни. В акте любви я трансцендирую к конкретной реальности Другого как Ты, в нем происходит «обретение» *«онтологической опорной точки для меня*. Недостижимое оказывается здесь осуществленным, здесь я действительно “вылезаю из своей собственной кожи”» [3, с. 374–375].

«Непосредственное самобытие, не теряя своего по существу единственного центра, становится все же подлинно двуцентричным – наряду с средоточием “я” непосредственное бытие обладает средоточием “ты” как своей *собственной* опорной точкой. “Ты” есть здесь не просто мое *достояние*, реальность лишь в *отношении ко мне*, – не есть реальность, находящаяся в моем владении и существенная лишь в пределах *моего* самобытия» [3, с. 375].

Любовь открывает глаза на «собственное самобытие». И потому выражение «любовь ослепляет» лишено смысла, если только под любовью не понимается простая охваченность чувствами. Как замечает Франк, любовь в лучшем случае может привести к неправильным оценивающим *суждениям*, ведь она не является рассудочно-прагматической ориентацией человека в мире. Открывая нам таинство личного бытия Другого, любовь делает нас не слепыми, но *видящими* «святыню» любой личности.

«Именно, впервые открывая нам “ты” в его реальном глубинном средоточии – “ты” как *личность*, любовь тем самым впервые делает нас доступными откровению *святыни* личности – святыни, которую мы не можем не любить благоговейно даже в самом преступном, извращенном, испорченном, озверелом человеке» [3, с. 375].

Эта «заповедь любви» применима и к тому более общему уровню, на котором осуществляется безусловное признание «святыни», внутреннего начала жизни в *каждом* человеке. Так, например, во исполнение этого требования не только любое убийство, но также и любая оплата убийства сторонним лицом не подлежит оправданию.

Любовь как реальное духовное трансцендирование к Ты следует отличать от любви как чувства. Несмотря на то, что она находит свое непосредственное выражение в эмоциональной душевной жизни, она выходит за рамки чувств и области психического как такового. Любовь не представляет собой одномоментное состояние чувств: будь это так, она сегодня была бы здесь, а завтра от нее не осталось бы и следа. Мы бы превратились в игрушку этого чувства, в объект его шуток. Охватывая нас зачастую помимо нашей воли, оно, тем не менее, требует нашего актуального участия и нашего ответа. Под «ответом» здесь следует понимать не «реакцию». Речь идет о состоянии спонтанной охваченности, из которого неустраним также и мой спонтанный ответ. Как охваченность, так и ответ на нее имеют одинаковое происхождение. По сути дела это исполнение одного и того же акта, рассмотренное с разных сторон.

Активная сторона любви открывает ее как *креативное, творческое* начало. И хотя она не зависит от моментальной смены чувств, но восходит к их [онтологической] первооснове, она не статична, но динамична. В этом смысле можно сказать, что исполнение любви как таковое не ограничено ни во времени, ни в пространстве и представляет собой вечное движение.

3. Любовь и сочувствие

Любовь осуществляется благодаря взаимной активности ее участников. Этот аспект отличает ее от сочувствия, как справедливо полагает Макс Шелер: «В согласии со своей сущностью сочувствие (основанное на вчувствовании) – как со-радость или как со-страдание – есть *«страдание»*, а не спонтанный акт; скорее *реакция*, а не *действие* [Aktion]» [4, с. 78].

Любовь нельзя трактовать как наиболее сложную форму со-сочувствия. Дело обстоит во многом по-иному: она обнаруживает себя как начало, обосновывающее сочувствие вплоть до самых обычных проявлений внимания до тех пор, пока они не становятся «приземленными», искажая тем самым свою подлинную сущность. Любой акт сочувствия хотя и является более дистанцированным, чем близость любви, но, в соответствии с Шелеровским «законом обоснования» [Fundierungsgesetz], всегда пребывает в «охватывающем акте любви» [4, с. 147 и сл.]. (Разумеется это не означает, что предмет нашего сочувствия мы еще и любим. Но если мы кого-то любим, мы, конечно же, *со-сочувствуем* ему.) Франк так описывает эту всеобъемлющую функцию любви:

«Всякое “сочувствие” – сострадание и сорадование, – как бы поверхностно и мимолетно оно ни было, и даже простая улыбка приветя – в конечном счете даже простая “вежливость”, поскольку она не есть внешняя, заученная

манера, а истекает из непосредственного “уважения” к человеческой личности, – есть проявление любви ...» [3, с. 377].

Предметом интенциональной направленности любви и в то же время ее истоком является абсолютное начало личности. Каков способ данности «предмета» любви в «интенциональном акте» любви? И как *понимается* Другой в этом акте? Именно в акте любви способ данности Другого отличается от способа данности объекта познания познающему субъекту. Другой в моей любви к нему не воспринимается мною лишь как субъект познания. Это с очевидностью следует из всего сказанного до сих пор. Другой понимается здесь как непостижимая глубина его самобытия [Dasein]. Как мы видели, «Ты» представляет собой реальность, которая не поддается исчерпывающему постижению и которая, тем не менее, открывается нашему непосредственному восприятию в ее таинственной непостижимости, в ее «святине» – в первую очередь и наиболее выразительно в любви. Как правило, мы воспринимаем Другого в определенном контексте, обращая особое внимание в нем на те или иные его качества и в сходных значениях. Мы воспроизводим структуры повседневного отношения к Другому. Но когда бытие-с-кем-то [Mit-Sein] трактуется в модусе обыденного бытия, в котором обычно «уже знают, с кем имеют дело», *подлинное межличностное отношение* и тем самым любое более глубокое истолкование любви становятся невозможными. Этот модус не является *подлинным* репрезентатом межлической встречи, и в первую очередь любви как ее высшей формы. Любовь призвана проявлять себя в повседневных структурах нашей жизни и творчески пронизывать их.

4. Взгляд на «Смысл любви» Вл. Соловьева. Бытие и долженствование

Говоря о «предмете» любви, следует отметить, что он представляет собой указанную «святину» *Другого* – его «центр», его «идеальное самобытие». Любовь является динамическим актом, который стремится засвидетельствовать «высшие ценности» *Другого* и способствовать их воплощению. Она не должна мыслиться таким образом, как будто я проецирую в *Другого* свои уже сложившиеся представления об идеале и ценностях и принимаю его за эту идеальную проекцию [моих представлений] или пытаюсь сделать его таковой. Это было бы насилием над личностью в ее самобытии и превращало бы ее в идола. Напротив, в акте любви становится доступным «идеальное самобытие» *Другого*. И потому исходной точкой для формирования идеала является исключительно собственное бытие *Другого*. Это означает, что я люблю *Другого* вместе с его ошибками. Ошибки, совершаемые им, не будут просто выноситься за скобки, но соотноситься с теми чертами в нем, которые обладают безусловной ценностью. *Другой* любит в своем идеальном самобытии вместе с его ошибками, и в этом впервые обнаруживает себя подлинная сущность любви. Я люблю не абстрактный идеал, но в силу направленности акта любви на конкретную личность как таковую мне открывается безусловная ценность самобы-

тия *Другого*. Человек является двуединым существом, «вторым абсолютном». Вместе с неоплатониками его сущность можно определить как «богочеловечество». Именно в этом состоит святость личности, которая находит свое подтверждение в любви. У Соловьева мы можем прочесть: «Мы знаем, что человек кроме своей животной материальной природы имеет еще идеальную, связывающую его с абсолютной истиной или Богом. Помимо материального или эмпирического содержания своей жизни каждый человек заключает в себе образ Божий, т. е. особую форму абсолютного содержания. Этот образ Божий теоретически и отвлеченно познается нами в разуме и через разум, а в любви он познается конкретно и жизненно» [5, с. 28].

Далее Соловьев уточняет, что «предмет» любви, эта целостность личности, двойственен в себе самом: «Предмет истинной любви не прост, а двойствен: мы любим, во-первых, [...] идеальное (не в смысле отвлеченном, а в смысле принадлежности к другой, высшей сфере бытия) существо, которое мы должны ввести в наш реальный мир, и, во-вторых, мы любим [...] природное человеческое существо [...]» [5, с. 44–45].

Любовь обращена к этой «идеальной сущности». Воспринимая ее, мы любим *Другого*, в том числе, и в «материальных формах его выражения». Любовь не делит предмет своей обращенности на его фактическое «есть» и на то, чем он должен стать в соответствии со своей сущностью, но пока не «стал», но воспринимает его как основополагающее живое единство. Именно акт любви открывает глаза на то, что может быть обозначено как связь между *самобытием* и *самостановлением*. Ведь исполнение любви является сверхвременным (но не вневременным) актом. Значение «материальной сущности» усиливается благодаря тому, что она стремится быть наилучшим выражением идеального содержания [этого акта]. Тем самым *Другой* возвышается до уровня своей идеальной, подлинной сферы, не оказываясь при этом «видоизмененным». (Здесь также обнаруживают себя возвышающий и принижающий аспекты любви, эроса и Агаре^{*}, которые всегда оказываются включенными в сущность любви.) И все же соответствие *Другого* его идеальному самобытию не может выступать в качестве условия моей любви, потому что любовь выше всяких «условий». Любое предписание, «ты должен быть таким», взятое как «условие» любви, разрушает ее сущность фундаментально.

Истинная любовь исполняет себя в *свободном принятии* особой двуединой сущности Другого, т. е. в его специфическом способе манифестировать Абсолютное. Тем самым утверждается, что сущность любви составляет ее исполнение в свободе. Я принимаю Другого *в его свободе* и происходит это в *творческом* акте моей свободы. Полное Мы-единение в любви может состояться лишь внутри пространства, в котором Я и Ты не ограничивают себя, но выходят за свои границы. Свобода Другого признается исключительно ради

^{*}ἀγάπη (др.-греч.) – одно из четырёх древнегреческих слов, переводимых на русский как «любовь». Здесь используется в значении «любовь к ближнему». – прим. переводчица.

него самого. Подобно тому, как смысл любви раскрывается глубже благодаря прояснению ее отношения к свободе, свобода проясняется в ее проекции на любовь: как способность желать что-то во имя него самого, т.е. любить.

«Подлинное принятие [Bejahung] может осуществиться лишь в акте свободы. Лишь таким образом человек в соответствии со своей сущностью проявляет себя. [...] Если спросить далее, что образует самость человека, то следует назвать именно эту его способность – принятие Другого» [2, с. 18 и сл.].

Любовь исполняется в свободном принятии Другого ради него самого, и в этом смысле также ради самой любви как таковой. Поэтому свершившаяся любовь никогда не может сделать нас несвободными. На этом же основании Янке вслед за Марселем формулирует утверждение, что «свобода раскрывает себя именно в согласии полностью откликнуться на призыв ближнего и предоставить ему возможность из состояния услышанного определиться в некое чистое Ты» [1, с. 152].

5. Преодоление эгоизма и «абсолютная индивидуальность» как творение [Werk] любви

Сущность любви становится очевидна в сравнении с противостоящим ей началом эгоизма. Любовь есть нечто совершенно иное, чем «лишь распространение эгоизма или [...] инстинкта самосохранения за границы своего Я за счет «включения» в него чужого Я» [4, с. 37 и сл.], как это весьма точно замечает Шелер. На этом следует остановиться особо, поскольку любовь в ее онтологической первооснове определяется как *реальное преодоление эгоизма*.

«Любовь в своей метафизической основе, как правило, совершенно не осознается и все же по отношению к любимому является инстинктивным и реальным преодолением эгоизма, и чем больше степень его преодоления, тем сильнее становится любовь» [4, с. 79].

Эгоизм представляет собой «обладание» эмпирической самостью и в то же время «стремление к ее обладанию». В акте любви я трансцендирую за границы моей эмпирической самости в ее эгоизме. В преодолении эгоизма я по-настоящему достигаю «центра» моей самости, который теперь лежит как «вне» меня, в Другом, через которого я впервые истинно прихожу к себе, так и «внутри» меня самого, когда я в любви впервые наталкиваюсь на подлинную глубину моего самобытия. Преодоление эгоизма в любви обозначается как онтологическое начало «обожения» человека.

Согласно Соловьеву, в основе эгоизма лежит основополагающее моральное заблуждение, которое лишает другую личность или себя самого абсолютной ценности [5, с. 17–18]. Чем глубже и менее эгоистичнее является отношение к другому, тем индивидуальнее и неповторимее становится безусловная ценность его личного бытия для нас и тем индивидуальнее и неповторимее становимся мы сами в этом акте. Здесь осуществляется актуализация бытия как жизни. Янке в духе философии Марселя формулирует это следующим образом:

«Истинное существование означает совместное существование с некоторым Ты в первооснове любви» [1, с. 146].

Принимая во внимание обсужденные здесь взаимосвязанные аспекты феномена любви, ее творение или ее цель может быть обозначена как «такое сочетание двух данных ограниченных существ, которое *создало бы из них одну абсолютную идеальную личность*» [5, с. 25] (курсив мой. – А.Ф.). Сфера абсолютной индивидуальности есть именно та сфера, в которой происходит наиболее полное осуществление Мы-бытия в согласии с принципом «антиномистического монодуализма» философии Франка. Это мыслимо лишь через преодоление эгоизма. Обобщение, которое мы можем сформулировать вслед за Соловьевым, таково: «Любовь, как действительное упразднение эгоизма, есть действительное оправдание и спасение индивидуальности. [...] Смысл человеческой любви вообще есть *оправдание и спасение индивидуальности чрез жертву эгоизма*» [5, с. 18].

Исполнение любви делает человека особенным и «живым отражением абсолютного целого» [5, с. 17]. В этом состоит основополагающая возможность *каждого* человека. Любой форме любви (в том числе и безответной) присуще стремление к выражению своей сущности. Любая форма любви ищет своего подтверждения: «Ей недостаточно чувствовать для себя безусловное значение любимого предмета, а нужно действительно дать или сообщить ему это значение, соединиться с ним в действительном создании абсолютной индивидуальности» [5, с. 27].

Будучи основной формой исполнения человеческого бытия, любовь представляет собой высшую его форму. Ее противоположностью, по мнению Соловьева, является распадение, уничтожение целостности самобытия, смерть. Будучи началом исполнения, противоположным началом уничтожения, любовь усматривает себя как обреченную на участие в напряженном отношении между жизнью и смертью. Здесь человек целиком и полностью находится в своей экзистенциальной раздвоенности между «Я» любви и «Нет» смерти. Иногда этот антагонизм кажется непреодолимым.

Однако благодаря своему соучастию в *бесконечном* движении любви (в котором находит свое выражение ее сущность) человек становится соучастником бесконечности. Лишь одна любовь как живое исполнение в состоянии охватить сущностную двойственность человека как антиномического единства конечного и бесконечного, безосновности и основы, страха перед смертью и воли к жизни. Поскольку в любви актуализирует себя абсолютная индивидуальность человека как «образа Божия», как «второго абсолюта», она открывает измерение, которое в определенном смысле простирается за пределы конечного. Соловьев полагает, что любовь – и только она – в состоянии преодолеть смерть, которую он интерпретирует как начало дезинтеграции и разделенности. Конечно же, Соловьев не отрицает существования фактической необходимости умирания и, по его мнению, связанного с ним зла «материальной отдельности», которое он определяет как «общее извращение» ми-

ра. Однако и страх смерти также был бы «гибелью любви» [5, с. 48]. Подлинное исполнение любви должно осуществляться с полным осознанием конечности человеческого бытия. Целостность личности, стремящейся стать истинным прообразом абсолютного целого, неизбежно включает в себя конечность и внутреннюю разорванность целостности ее наличного бытия [Dasein].

Любовь «спасает», «полагает в вечность» индивидуальность человека, поскольку она творит единство, которое в качестве сферы «абсолютной индивидуальности» может быть обозначена как единство индивидуальной различности и подлинного единения в двуединстве конечности и бесконечности. Здесь вновь обнаруживает себя «чудо» любви. Способность распространить воссоединяющую любовь как принятие на собственную конечность обнаруживает себя как основополагающая задача человека, которая ставится перед ним вместе с его наличным бытием [Dasein]. Любовь способна преодолеть непостижимость, закрытость и разделенность. Исполнение любви представляет собой «возрождение» в единении с Ты. Соловьев полагает: «Действительно спастись, т. е. возродить и увековечить свою индивидуальную жизнь в истинной любви, единичный человек может только сообща или вместе со всеми» [5, с. 48].

Для воплощения своего абсолютного, всеобъемлющего смысла – преодоления смерти – любовь должна быть засвидетельствованной со стороны всех [2, с. 135]. Рассмотренная в модусе фактичности, она оказывается в разряде невозможных вещей. И все же любовь возможна – как *витание*, как исполнение *вопреки* всей фактической разделенности и закрытости. В определенной мере она должна быть лишена основания, чтобы из «одиначества Я» вывести в реальное существование. Соловьев подчеркивает, что индивидуальный процесс «возрождения» в любви, становления абсолютной индивидуальности, не может быть отделен от ее универсального осуществления. В этом смысле любовь всегда «заранее» что-то отнимает. Ее единственное «защитное оружие» против любого рода замыкающегося в себе эгоизма, против всех слепых сил и против разделяющего начала фактичности есть *вечное терпение* – «терпение до конца», как это с пафосом подчеркивает Соловьев [5, с. 48].

Соловьев разъясняет универсальный, все-единый характер любви при помощи мыслительного эксперимента, согласно которому мог бы существовать человек, способный достичь абсолютной, вечной индивидуальности исключительно своими собственными силами. Однако он не мог бы быть по-настоящему счастлив, ведь ему не с кем было бы разделить это «бессмертие»: «Человек, достигший высшего совершенства, не может принять такого недостойного дара; если он не в состоянии вырвать у смерти всю ее добычу, он лучше откажется от бессмертия» [5, с. 50].

То же самое имеет силу и в отношении двоих, которые достигли бы этого за счет исключения всего остального. Сумей человечество когда-нибудь прийти к своему высшему состоянию «бессмертия», ему удалось бы это сделать за

счет утраты всего до сих пор существовавшего, всех предков и всей созданной ими культуры.

В этом смысле высший способ исполнения, равно как и «высшая исполненность» человека, состоит в безусловном принятии друг друга во всей конечности и незавершенности. Единство двоих, как и *образ единства всего* человеческого бытия, является *прообразом* всеединства самого бытия – в нем соисполняется реальность как «вечная жизнь». В качестве образа «вечной жизни» двуединство Я и Ты в любви вновь находится в двуедином отношении к тому, чьим прообразом оно является.

6. Любовь как живое свидетельство всеединства бытия «в Боге»

Тот факт, что наиболее совершенной формой исполнения любви является Я-Ты-бытие, означает, что в ней наилучшим образом обнаруживает себя всеединое начало бытия. Встреча Я и Ты в любви является тем модусом, в котором, говоря иными словами, в наиболее адекватной форме осуществляется откровение Абсолютного в единичном. Для человека, потенциально всегда обладающего Я-Ты-формой бытия, любовь может выступать как способ принятия и как свидетельство абсолютного бытия. Свободное принятие Другого в любви всегда коррелирует с принятием моего собственного бытия и в конечном счете находится в горизонте всеохватывающего принятия бытия. В заключение кратко проясним любовь в этом значении и тем самым в ее значении для религиозного сознания в узком его понимании.

Поскольку переживание делает очевидным, что бытие всего сущего, которое есть часть Всеединства, в конечном счете имеет Ты-характер (в широком смысле слова и в виде градуированных ступеней), и поскольку предпринимается попытка претворить это начало в жизнь, что находит свое выражение в уважительном отношении ко всякой жизни, находит свое подтверждение установка, которая с полным основанием может быть названа «религиозной». Религиозный настрой выражает себя через сознание внутренней принадлежности целому бытия как «царству духов» [3, с. 336], в котором каждая духовная индивидуальность является в то же время и центром. Религиозность в ее всеобщей форме является «благоговейно исполненная соборность богочеловеческого бытия» [6, с. 28].

В этом контексте может быть истолковано высказывание Игнатия Лойоллы «найти Бога во всех вещах». Здесь единичное сущее будет возлюблено «в Боге» и Бог возлюблен «во» всем сущем. Иначе говоря: Любовь к Богу исполняется всегда как любовь с Богом, если попытаться лучше прояснить суть Божьей любви. *Божья любовь* исполняется всегда *из него самого*, в любящем *соисполнении* его любви к творению. Подобно тому, как Другой может быть «дан» мне лишь в со-исполнении его актов, также и Бога я могу «воспринимать» лишь в со-исполнении его *творческого акта*, источником которого является любовь и который ничем не обусловлен. Творящая любовь Бога к миру

должна быть отождествлена с Божьим актом творения «из любви». Любовь является *творящей*, креативной – и в данном аспекте творящая сущность любви вновь обретает особое значение.

Таким образом, Божья любовь в собственном смысле слова может брать свое начало лишь в Боге. В живом со-исполнении любви Бога к миру она возвращается ко множественности в мире и тем самым подтверждает единство бытия как *единство во множественности*. В этом совершаемом вместе с Богом «снисхождении» вплоть до обыденной, несовершенной и тем самым неистинной плоскости мира мировая действительность возлюбляется в ее «собственной идеальности», которая неотделима от ее фактичности. Здесь «*amor ascendens*» и «*amor descendens*»^{*} приходят к их изначальному единству – так это соотношение вещей может быть сформулировано «тео-логически». Эта Божья любовь, которая в любой форме любви совоплощается с большей или меньшей степенью интенсивности, является поистине «спасающей», «исцеляющей» или «обо-жествляющей». В своей любви Бог забирает то, что противоположно его любви к себе, благодаря тому, что он этим (противоположным) еще и *является* – в качестве его основания и внутренней сущности. Это единение в любви двух [духовных сущностей], подтверждающее всеединство бытия (данное в переживании как святыня или как божественное), может быть обозначено как «религиозное». Полная, т. е. аутентичная, идентичность человека с самим собой осуществляется «в Боге» благодаря объединению с ним в глубинах двуединой сущности человека. Рассмотренная с этой точки зрения, любая форма любви есть ее *признание «в Боге»*. Лучшим тому примером является любовь к другому человеку.

Исполнение любви может быть обозначено как «религиозное», если «религиозное» будет при этом трактоваться не в конфессиональном, но в более широком смысле (инклюзивистски [*inklusive*])^{*} или плюралистически) как внутренняя уверенность в том, что бытие и мое собственное существование в конце концов не лишено смысла. Любовь исполняет себя на основании веры (или безусловного доверия), которая берет свое начало в самобытии человека и не является верой в определенное, зафиксированное содержание, но именно «в» безусловную ценность и осмысленность этой неисчерпаемой и невысказанной глубины личного бытия.

Подобно тому, как религиозно мотивированный человек не может удовлетворить «любопытство» предметного сознания, ответив на вопрос о том,

^{*} «*amor ascendens*» (лат.) – «любовь возвышающая», (лат.) «*amor descendens*» – «любовь унижающая». – прим. переводчика.

^{*} Это термин, используемый немецким философом и богословом Карлом Ранером (1904–1984) в его работе «Богословские исследования» (*Schriften zur Theologie*. Zürich, 1962, Bd. 5), в которой он разработал четыре тезиса, согласно которым не только отдельные нехристиане могут быть спасены, но что нехристианские религии в целом также могут иметь доступ к спасительной благодати Божьей во Христе. (Краткую биографическую справку о К. Ранере см.: <http://www.bogoslov.ru/persons/289483/index.html>). – прим. переводчика.

почему или для чего он поступает религиозно, искренне любящий не может назвать никакой внешней «причины» своей любви.

В заключение я хочу еще раз кратко сказать о том, что обнаружило себя в качестве основополагающей структуры любви. В любви происходит обнаружение изначального единства [бытия], и в то же время она является его манифестацией. В ней Я и Ты достигают своего подлинного единства, не теряя при этом своей индивидуальности. Единство любви представляет собой единство нашего собственного самобытия с самобытием Другого в его «особости», оба противостоят друг другу в событии взаимного откровения. То, что открывает себя в любви, является изначальным образом реальности в ее самой живой и конкретной форме. Проясим это еще раз, процитировав Франка: «Лишь в явлении любви обнаруживается конкретно-жизненно в своем глубочайшем существе совпадение противоположного, *coincidentia oppositorum*, – обнаруживается основное начало реальности как ее антиномистический *монодуализм*» [3, с. 377].

Любить и быть любимым – это то, чего человек желает больше всего и что в то же время является не поддающейся прояснению тайной, которая может открываться человеку. Любовь преобразует любящих в горизонте их бытия, она «обожеествляет» в реальном смысле этого слова.

В качестве величайшей загадки человеку предстает его собственное бытие. В любви ему открывается «загадка решения»: непостижимая тайна бытия и самой любви. В тайне любви наша беспокойная, стремящаяся к наполненности субъективность находит успокоенность в духовной, сверхличной или транссубъективной Мы-реальности. Мы-бытие в форме любви предоставляет человеку возможность встретить свою персональную трансцендентность, «святость» личности. *Что представляет собой подлинная святость, становится для меня очевидно именно в любви.*

Перевод с немецкого Оксаны Назаровой

Список литературы

1. Janke W. *Existenz philosophie*. Berlin [u.a.]: de Gruyter, 1982.
2. Wenzler L. *Einleitung // Solowjow W. Der Sinn der Liebe*. Hamburg: Meiner, 1985.
3. Франк С.Л. *Непостижимое*. М.: Правда, 1990.
4. Scheler M. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bern/München: Francke, 1973.
5. Соловьев Вл.С. *Смысллюбови*. Киев: «Лыбидь»-АСКИ, 1991.
6. Ehlen P. *Die Einleitung // Frank S. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft*. Freiburg/München: Karl Alber, 2002.

References

1. Janke W. *Existenz philosophie* [Existential philosophy]. Berlin [u.a.]: de Gruyter, 1982. 237 p.
2. Wenzler L. *Einleitung* [Introduction], in Solowjow W. *Der Sinn der Liebe* [The Meaning of Love]. Hamburg: Meiner, 1985. 109 p.

3. Frank S.L. *Nepostizhimoe* [The Unknowable]. Moscow: Pravda, 1990. 607 p.
4. Scheler M. *Wesen und Formen der Sympathie* [The Essence and Forms of Sympathy]. Bern/Munich: Francke, 1973. 372 p.
5. Solovyov Vl. S. *Smysl lyubvi* [The Meaning of Love]. Kiev: «Lybid'»-ASKI, 1991. 63 p.
6. Ehlen P. Die Einleitung [Introduction], in Frank S. *Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft* [The Spiritual Foundations of Society]. Freiburg/Munich: Karl Alber, 2002. 282 p.

Александр Фёрстер

Порог – переход

Преступая порог,
нащупать почву ногами,
устоять, научиться витать,
пребывая «между»,
не внутри, не снаружи,
в чистом исходе, будучи подчиненным обоим началам.
Подобно колонне, возможно ионической,
подобно канатоходцу, танцующему над пустотой,
стремиться к воплощению
состояния «между»
здесь и там,
отлив и прилив, вечность и время,
истина и видимость,
вожделая единства, третьего,
основы, на которой зиждется переход,
следуя предчувствию, раствориться в интенции без остатка.
Подобно дыханию – в и из,
здесь и тут, вперед и назад,
испробовать переход
до тех пор, пока все не станется,
до тех пор, пока не удастся пройти сквозь поток,
именно сейчас, но все же между
еще не и всегда уже.
Лишь это:
погрузиться в служение единству всего противоположного,
превосходя границы.

Я уже не могу вспомнить, когда было написано это стихотворение. Был это 2012 год? Или 2013? В 2016 году оно было немного переработано. Меня вдохновила тема «свободного витания», которую мы находим в разъяснениях С. Л. Франка касательно его трансрационального или металогического метода: «Напротив, здесь, в области умудренного, ведущего неведения, наша резиньция совершенно *сознательна* и опирается на усмотрение ее внутренней убедительности и правомерности. И дело идет здесь поэтому совсем не в беспомощном, бессильном *колебании* или *шатании*, а об – основанном на твердом решении и самоочевидно ясном

узрении – *свободном витании* в середине или в единстве двух познаний – о витании, которому как раз и открывается последняя истина» [1, с. 312–313]. Он также цитирует Николая Кузанского («Берилл», XXI): «Великое дело – быть в состоянии твердо укрепиться в единении противоположностей» [1, с. 313]. В другом месте можно прочесть: «Мы должны и здесь осознать неадекватность, “приблизительность” всех логических определений – в данном случае категорий “трансцендентности” и “имманентности” – и восчувствовать, в немом опыте *испытать* несказанное своеобразие этого отношения. И мы улавливаем его адекватно, лишь поскольку мы имеем смелость *витать* над обоими этими логическими определениями – в сфере здесь именно “не исключенного *третьего*”» [1, с. 404].

В 1999 году я нарисовал картину, сходным образом тематизировавшую трансрациональный «переход». Темная комната, подоконник. На этом подоконнике сидит маленький стилизованный человек, который (очевидно, устав от ожидания) держит в руках картину. На этой картине в картине изображена стрелка, указывающую наружу – по направлению к свету. Отчего же человек застыл в ожидании, держа в руках свою весть или свой призыв? Отчего он не решается сам переступить «порог» и шагнуть наружу...? Картина получила название «По направлению к свету».

Опыт, о котором здесь идет речь, есть опыт «срединности». И в этой «средине» проступает нечто, чье содержание нельзя выразить словами, но можно сделать очевидным. О нем знают поэты, мыслители, художники и, конечно же, мистики. Здесь идет речь об основании собственной души и о порыве, что подтверждают поэтические строки Оливера Тюра*: «Солнце клонится к закату / и остается без ответа вопрос / что мы потеряем или что останется с нами / вопрос об основе или / о витании [воспарении] / над поверхностью души».

Александр Фёрстер, г. Мюнхен, январь 2017 г.

Перевод с немецкого Оксаны Назаровой.

Список литературы

1. Франк С. Л. Непостижимое. М.: Правда, 1990. 607 с.

References

1. Frank S. *Nepostizhimoe* [The Unknowable]. Moscow: Pravda, 1990. 607 p.

*Oliver S.A. Тюр – вокалист группы «Faun» (основана в 2002 году в Мюнхене). Официальный сайт группы: http://www.faune.de/faun/pages/start_en.html – прим. переводчика.

УДК 2-1(47)
ББК 87.3(2) 5-302

ЦЕРКОВЬ КАК ОСНОВАНИЕ И СУЩНОСТЬ ОБЩЕСТВА: К ПОНЯТИЮ «ЦЕРКОВЬ» В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ СЕМЕНА Л. ФРАНКА¹

ДЕННИС ШТАММЕР

Вестфальский университет им. Вильгельма
ул. Иоанна, 8-10, г. Мюнстер, 48143, Германия
E-mail: stammer@uni-muenster.de

Предлагается анализ содержания понятия «церковь» в социальной философии С.Л. Франка. Рассматривается социально-философский проект, который был сформулирован в работах русского мыслителя. Анализ содержания понятия «церковь» осуществляется при помощи обращения к различным его аспектам, а именно: церкви как «общественно эмпирическому явлению», которое подразумевает под собой объединение по внешнему, формальному признаку принадлежности к определенному институту ныне живущих верующих, прихожан; и церкви как «мистической богочеловеческой реальности», к которой относятся все последователи – живущие, жившие и те, которым только предстоит вступить на жизненный путь, – «истинной церкви», представляющей «сверхвременным органическим единством», определенным содержанием веры. Подобный анализ дает возможность эксплицировать «третий путь» в определении сущности церкви, по которому следует русский мыслитель и формулирует свое социально-философское понимание «церкви» как всякого человеческого единства, утвержденного в вере. Анализ понятия «церковь», с точки зрения различных смысловых взаимосвязей, возникающих в контексте философии С.Л. Франка, основан на рассмотрении и описании таких понятий франковской философии, как «соборность», «богочеловечество», «святыня» и «реальность».

Ключевые слова: русская религиозная философия, философия С.Л. Франка, социальная философия, церковь, соборность, богочеловечество.

CHURCH AS THE BASIS AND THE ESSENCE OF SOCIETY: ON THE CONCEPT OF «CHURCH» IN SEMYON L. FRANK'S SOCIAL PHILOSOPHY

DENNIS STAMMER

University of Münster
Johannisstr, 8-10, Münster, 48143, Germany
E-mail: stammer@uni-muenster.de

The main purposes of the article are to analyze the content of the «church» concept in S.L. Frank's social philosophy and via this analysis to disclose and describe the socio-philosophical project, which was developed by the Russian thinker. The content of the church concept, presented in

¹ Перевод выполнен канд. филос. наук, научным сотрудником сектора истории русской философии Института философии РАН А.С. Цыганковым по изданию: Stammer D. Kirche als Grundlage und Wesen der Gesellschaft. Zur Begriff der «Kirche» in der Sozialphilosophie Semen L. Frank. In: Kultur als Dialog und Medium. Beiträge zu Fedor A. Stepan (1884–1965) und Semen L. Frank (1877–1950). München: Verlag Otto Sagner, 2008. S. 147–163. Переводчик выражает свою искреннюю благодарность Деннису Штаммеру за разрешение на осуществление данного перевода.

S.L. Frank's philosophical heritage, has been analyzed by addressing different aspects of this concept. One of them is the church as a «social empirical phenomenon» that implies an association of the living church attendants based on the external and formal features of affiliation to a particular institution, called a parish. The other one is the church as a «mystical divine-human reality», including all of its followers – those who are living now, lived before and will only start their life – of the «veritable church», representing «a supra temporal organic unity», defined by the content of faith. Such analysis has allowed us to formulate the «third way» to define the essence of church, on which the Russian thinker based his social and philosophical comprehension of the church as any human unity confirmed in the faith. In order to analyze successfully the concept of the church presented in S.L. Frank's philosophy, and to clarify different semantic relationships arising from its context, considerable attention in this article has been paid to the description and analysis of Frank's philosophical concepts such as «sobornost», «Godmanhood», «holiness» and «reality».

Key words: *Russian religious philosophy, S.L. Frank's philosophy, social philosophy, church, sobornost, Godmanhood.*

Введение

Понятие «церковь» занимает центральное место в социальной философии С.Л. Франка. Однако то, по какой причине «церковь» и «общество» должны быть связаны друг с другом, не является самоочевидным в секуляризированную эпоху, и поэтому, следуя за одной из возможных линий мышления Франка, хотелось бы раскрыть содержание этих понятий и их взаимосвязь в его философии. При этом для надлежащего раскрытия мысли Франка необходимо расставить определенные акценты и пояснить их. Кроме того, для того чтобы охватить взглядом в целом всю линию и не потеряться в различных ответвлениях, необходимо прибегнуть к общим указаниям и обобщениям. Углубление во все творческое наследие русского мыслителя, без сомнения, было бы полезным для более полного понимания его рассуждений. Отдельного философского осмысления требуют понятия «бытие», «живоезнание», а также понятие «богочеловечество». Однако подобное рассмотрение не может быть полностью реализовано в рамках одной статьи (С.Л. Франк посвятил этому целую книгу). В предлагаемом тексте представлена лишь одна возможная линия, а именно экспликация понятия «церковь» в том виде, в котором его употребляет русский мыслитель.

Определение «церкви», которое предлагает С.Л. Франк, обозначает это понятие как «социально-философское», отделяя его тем самым от двух других концептов, которые также именуются «церковь»: социологического (социал-эмпирического) и теологического. Различие, существующее между ними, не снимает их взаимосвязи, но, напротив, открывает перспективу для более глубокого, философского осмысления, в котором эти понятия, сохраняя свое значение, возвышаются до понятия «единой церкви», которое, однако, включает в себя не только их содержание.

Чтобы раскрыть содержание понятия, используемого С.Л. Франком, необходимо разъяснить элементы приведенного определения: что такое «общество» и чем является лежащий в основе его принцип соборности? Что понимает Франк под «богочеловеческой жизнью», а что под «верой»? Предварительно необходимо отметить, что эти понятия берутся не в узко богословском аспекте, но в кон-

тексте франковских рассуждений, где они представляют собой философские термины, обладающие потенциалом для присоединения к христианской терминологии. Как отмечает Петер Элен², таким образом С.Л. Франк пытается показать, что христианское мировоззрение вполне соответствует общеполитическому (онтологическому и феноменологическому) рассмотрению реальности и благодаря этому относится к каждому человеку, а не только к христианину в собственном смысле слова.

В заключение будут рассмотрены два возможных способа ложной интерпретации замысла Франка: 1) понятие церкви не должно служить основанием для фанатичного претворения Царства небесного на земле и посредством этого лишения святости ее сути (опасность «утопизма»); 2) понятие церкви не должно давать основание для того, чтобы речь о небесном, вечном принципе всеохватывающей соборности как основании бытия была бы только простым мечтанием и романтической идеализацией. При помощи перспективы, предложенной С.Л. Франком, попробуем прояснить подобную двойственность и подняться над ней как над чистым противоречием.

1. Понятие церкви в социальной философии

Что понимает С.Л. Франк под «церковью»? С уверенностью можно сказать, что речь здесь не идет о строении, как правило, снабженном башней, где осуществляются религиозные службы, или о строении, которое приносит радость любителям туристического отдыха. Если же обратиться к этимологическому словарю, то там значение этого понятия распространяется на общину верующих. Франк выделяет два употребления понятия «церковь»³.

Церковь как «общественное эмпирическое явление» (1) подразумевает только «объединение верующих». В этом значении церковь понимается так же, как и любое другое объединение людей (к примеру, кинозрителей или парламентариев), и отличается от них лишь целью совместного пребывания и внешними рамками. Следовательно, «церковь» есть общее понятие, обозначающее присутствующих во времени и пространстве индивидов на основании внешнего критерия их взаимосвязи.

Иначе выглядит другое определение церкви, согласно которому она на теологический лад осмысливается как «мистическая богочеловеческая реальность» (2), иными словами, она посредством определенного вероисповедания охватывает представителей «истинной церкви», к которым относятся живые, мертвые и еще не рожденные. Понимание общины верующих здесь, в отличие от первого определения, расширено, оно выходит за границы актуально наличной группы. В

² См.: Ehlen P. Einführung // Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. Freiburg/München: Alber – Werke, 2002. Bd. 3. S. 40 [1]; Ehlen P. Zur Ontologie und Anthropologie Simon L. Franks // Eine Metaphysik des menschlichen Seins. Freiburg/München: Alber – Werke, 2004. Bd. 4. S. 84 [2].

³ Ср.: Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. Freiburg/München: Alber – Werke, 2002. Bd. 3. S. 196 [3].

этом смысле церковь понимается как *сверхвременное органическое единство*, определенное соответствующим вероисповеданием. До тех пор, пока это вероисповедание сохраняется, индивид принадлежит к конкретной церкви, которая отличается от прочих различных церквей благодаря определенному вероисповеданию (в качестве примера С.Л. Франк приводит православную и католическую церкви, хотя им не исключаются и прочие «мистические секты», которые сами в этом смысле могут понимать себя в качестве церквей). Отличие одной церкви от другой заключается в том, что быть «*истинной церковью*» имплицитно значит, что все прочие в большей или меньшей степени пребывают в заблуждении и, стало быть, обладают меньшим знанием, чем «*истинная церковь*».

Приведенные определения церкви не являются взаимоисключающими. Существует два способа рассмотрения одного и того же феномена: первый вопрошает о социально-эмпирической форме проявления, в то время как второй обращается к более глубокому, теологическому измерению и, таким образом, возвышается над конкретно-исторической формой. Со своей стороны С.Л. Франк хотел предложить третье, социально-философское определение понятия, которое бы не противоречило ни первому, ни второму, но исходя из второго стало бы значительно шире и глубже. Для этого он соотносит оба определения с патристическим учением о «видимой» и «невидимой церкви». Последняя охватывает не только актуальное единство верующих – «*видимую церковь*» (первая точка зрения ограничивается лишь актуально принадлежащими к христианскому вероисповеданию людьми), но и сверхвременное расширение (в духе второй точки зрения), а также «*богоизбранный народ Израиля*» и «*духовный мир античности*», потому как он являлся «детоводителем ко Христу». В других христианских конфессиях, так же, впрочем, как и в исламе, буддизме и, собственно говоря, во всех религиях, согласно определению Франка, имеется, по меньшей мере, «зачаток веры», и поэтому философ понимает их как «потенциально сопринадлежащими к ней»⁴. Это нужно С.Л. Франку для того, чтобы в своем социально-философском определении церкви преодолеть конфессиональные различия и получить возможность сформулировать его следующим образом: церковь есть «всякое единство человеческой жизни, утвержденное в вере, будучи – независимо от догматического содержания верований, от человеческих представлений о Боге – богочеловеческой жизнью, присутствием божественного начала в общественном объединении людей»⁵.

Подобное понимание порождает новые вопросы: что подразумевается под «*верой*», если она осознается независимой от догматического содержания того или иного верования? Что такое «*богочеловеческая жизнь*» и что есть «*боже-*

⁴ Ср.: Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. S. 196; cp. также: Ehlen P. Einführung // Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. S. 36.

⁵ См.: Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. S. 197. При переводе использовано русскоязычное издание: Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 93.

ственное начало» общества? И не в последнюю очередь возникает вопрос о том, что, собственно говоря, здесь имеется в виду под «обществом»?

2. Что такое общественное бытие?

Начнем разъяснение с последнего вопроса, а именно с уяснения того, что понимает С.Л. Франк под «обществом». «Общественное бытие», согласно мыслителю, не может быть сведено к материальным и психическим феноменам. Несмотря на то, что всякое общественное явление сопровождается материальными и психическими проявлениями (так, с одной стороны, они «материально» выражают себя в физическом скоплении людей на улицах и, с другой, «психически» – посредством эмоций, мотиваций и способа взаимоотношений отдельных личностей), они, однако, не объясняют того, что непосредственно образует «общественное бытие», и того, чем оно является.

Дальнейшее критическое рассмотрение двух позиций: а) физикализма и б) психологизма – должно отклонить ложные редукционистские толкования и на этой основе показать, что общество не может выступать лишь предметом эмпирических наук, но, напротив, воспринимается последними только поверхностно.

а) Против физического редукционизма

Что касается физического аспекта, то материальные феномены, согласно Франку, есть всего лишь «внешнее следствие и спутник», потому что определенное общественное явление (как, к примеру, дружба, брак или государство) как таковое, в его собственном значении, никогда не дано чисто материально, но его «можно узнать лишь через внутреннее духовное соучастие и сопереживание невидимой общественной действительности»⁶.

С.Л. Франк подчеркивает, что физическое событие само по себе, конечно, является *выражением* общества, чье значение, однако, совершенно ускользает от взгляда до тех пор, пока к нему применяют физический редукционизм. Значение физических событий заключается в том, что делает их общественными явлениями. События так же, как и подписи на листе или плакаты на афише, с физической точки зрения существенно ничем не отличаются друг от друга. Однако в то же время на уровне значения их различие, идет ли речь о подписанных бумагах мирового соглашения, объявлении войны, счете от молочника или тезисах Мартина Лютера, может оказаться для общества решающим.

При помощи этого аргумента русский мыслитель указывает на то, что физико-материальный редукционизм общества теряет из вида существенный аспект, согласно которому «общественная жизнь по самому существу своему духовна, а не материальна»⁷.

б) Против психического редукционизма

⁶ См.: Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. S. 157. При переводе использовано русскоязычное издание: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 66.

⁷ Там же.

При этом не стоит также полагать, что «общественное бытие» есть *лишь* психическое явление. Почему это не так? Как уже было сказано, общественная жизнь по своему существу носит духовный, а не физический характер. Не ведет ли это к заключению, согласно которому социальное относится к предметной, психической области? Деятельность человека, определяющая социальную жизнь, имеет своей причиной его волю, за которой стоит система желаний и убеждений. Она же, в свою очередь, есть предмет психологии. Подобное заключение никоим образом нельзя отрицать, однако при этом психические явления есть все же «не-что приуроченное к *отдельной* человеческой душе»⁸ (курсив мой. – Д.Ш.). Психические явления представляют собой эмоции, мотивации и манеру поведения отдельной личности, чья душевная жизнь может быть исследована посредством имеющихся психологических методов. Само же общество, несмотря на то, что оно находит отражение в различных психических репрезентациях своих членов, не может как таковое стать предметом психологического исследования, но всегда рассматривается лишь в опосредующей его инстанции (индивидуальной душевной жизни), представленной «в» отдельной личности.

Общество как «единство многих» по своей сути «сверхиндивидуально», иными словами, недостижимо посредством психологического наблюдения за одним единственным индивидуумом. Не решает проблемы и другой подход, при котором обращаются к душевной жизни многих людей и понимают общество в качестве «промежуточной инстанции», которая возникает на основании взаимоотношения индивидов. Под «промежуточным» здесь понимается «результат» или «следствие», которые выделяют общество и которые были либо (а) редуцированы к психическому отдельных индивидов и таким образом рационально объяснены, либо (б) сам феномен был отодвинут в «новую область», которая не является психологической. Основанием для последнего выступает различие между «индивидуальными» и «социально-психологическими процессами». Проблема отодвигается тогда, когда *оба* процесса, понимаемые как психические, исследуются на одном единственном индивиде, что вновь приводит к альтернативе между (а) и (б)⁹. Однако почему С.Л. Франк отклоняет первую возможность (а)? Философ приводит две причины:

(1) *Константность*, или известного рода *сверхвременность*: социальные феномены (к примеру, семья) не ограничены длиною человеческой жизни, они не исчезают даже тогда, когда отдельная личность умирает¹⁰.

(2) *Экстернальность* (*Externalität*): все психическое относится к «внутреннему миру» индивидуума, присутствует только «в» нем и воспринимается другими личностями лишь благодаря внешним проявлениям (язык, жесты, с

⁸ Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. S. 157. При переводе использовано русскоязычное издание: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 67.

⁹ Ср.: Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. S. 160.

¹⁰ Ср.: Ibid S. 161, 162.

недавнего времени электроэнцефалография), т.е. опосредованно, а не непосредственно, напрямую. Общественные явления, напротив, существуют «вне» личности, включают ее в себя и даже иногда могут подавлять ее¹¹. Они есть нечто большее, чем просто «комплекс чувств и настроений», и носят характер «объективной связи»¹².

Если подобные возражения принимаются и (а) отклоняется, что тогда будет являться альтернативой для (b)? Нечто иное, что не является психическим, теперь напрямую не отсылает нас вновь к физическому, против которого Франк уже привел свою аргументацию. Есть ли здесь третий путь? Нечто нефизическое и не-психическое одновременно, некая третья область бытия?

с) «Духовная жизнь»

Для начала философ указывает на абстрактное сущее, чтобы продемонстрировать, что наряду с психическими и физическими явлениями возможно мыслить также и другой способ существования. Подобный способ существования излагается С.Л. Франком в платонической традиции. Однако при этом он отклоняет ложную оценку платонизма, согласно которой абстрактное общее, также как и пространственно-индивидуальное сущее, отодвигается за «Great Line of Being» (где идея лошади «пасется на каком-то лугу»). Более того, универсалии есть одновременно *in rebus* и *ante res*¹³. Они являются «духовными (но не душевными) объективными содержаниями бытия», они также «нематериальны, но вместе с тем над-индивидуальны и сверхличны»¹⁴. Здесь они согласуются с одним из аспектов общественного бытия, потому что ему также свойственен «объективно-идеальный» характер. Иными словами, социальные феномены «есть цель человеческой воли, телеологическая сила, действующая на волю в форме того, что должно быть, что есть идеал»¹⁵.

В отличие от вневременно-абстрактного бытия логико-математических взаимосвязей, социальные феномены протекают все же *во времени*, они *конкретно жизненны*. Поскольку общественные явления длятся во времени, их необходимо *воспринимать* в качестве активных и подстраиваться под них. За-

¹¹Ср.: Ibid S. 159, а также Frank S.L. Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion. Freiburg/München: Alber – Orbis Phänomenologicus. 1995. S. 261 [4].

¹²Ср.: Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. S. 163.

¹³См.: Frank S.L. Realität und Mensch // Eine Metaphysik des menschlichen Seins. Freiburg/München: Alber – Werke, 2004. Bd. 4. S. 136 [5].

¹⁴«Мы должны будем тогда сказать, что общественное бытие, будучи нематериальным, вместе с тем над-индивидуально и сверхлично, отличаясь тем от бытия психического. Назовем такое объективное нематериальное бытие идей – конечно, не в субъективном смысле человеческой мысли, а в смысле, близком к значению платоновских "идей", в смысле духовного (но не душевного) объективного содержания бытия» [6, с. 136].

¹⁵«Ближайшим образом своеобразие объективно-идеального бытия общественного явления мы можем усмотреть в том, что оно есть образцовая идея, идея-образец, т. е. идея, самый смысл которой заключается в том, что она есть цель человеческой воли, телеологическая сила, действующая на волю в форме того, что должно быть, что есть идеал» [6, с. 139].

тронутое этим сущее так же, как и константа – сверхвременность, не является полностью независимым от способа поведения отдельной личности. Без попечения, осуществляемого членами общественного объединения, социальный феномен распадается.

Общественное бытие, в соответствие с этим, связано также с субъектом, зависимо от него и является конкретно жизненным постольку, поскольку оно «субъективно». В то же время оно в известной мере противостоит отдельному субъекту как самостоятельная инстанция, которая может проявляться независимо от чувств субъекта и претендовать на свое собственное значение. Оно существует не только в ограниченной области индивидуальной душевной жизни. В этом смысле общественное бытие возможно обозначить в качестве «объективного».

Парадоксальным образом можно сказать, что общественное бытие одновременно является «субъективным» и «объективным», но в то же время не является ни тем ни другим. С.Л. Франк называет подобное бытие, которое лежит в основании любого общественного явления, «духовной жизнью». Последняя, в свою очередь, совпадает с самой «реальностью»: «Под духовной жизнью понимается именно та область бытия, в которой объективная, над-индивидуальная реальность дана нам не в форме предметной действительности извне как объект, предстоящей нам и противостоящей как трансцендентная реальность нам самим, "субъекту" и его внутреннему миру, а в форме реальности, присутствующей в нас самих, изнутри с нами сращенной и нам раскрывающейся»¹⁶.

Положение, согласно которому эта «реальность» открывается «изнутри», может легко привести к ложному толкованию. Здесь по-прежнему не имеется в виду область психического, также, впрочем, как и любая другая «ограниченная область», которая наличествовала бы *только* во внутреннем измерении личности или противостояла бы ей как нечто предметное. Под «объективностью» здесь понимается характерная черта этой духовной реальности – ее неустранимость (Nicht-Ablehnbarkeit). «Объективность» в смысле чего-либо внешнего или данного, чего-то такого, что противостоит субъекту как «иное», здесь, напротив, опускается. Более того, отдельный индивидуум есть то место, где эта реальность себя непосредственно проявляет как то, что она есть, т.е. как «своеобразная бесконечность, как что-то, уходящее в неизмеримые бездонные глубины»¹⁷.

¹⁶См.: Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. S. 167. При переводе использовано русскоязычное издание: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 73. – *Прим. пер.*

Ср.: Frank S.L. Realität und Mensch. Eine Metaphysik des menschlichen Seins. S. 150.

¹⁷ См.: Frank S.L. Realität und Mensch // Eine Metaphysik des menschlichen Seins. S. 155. При переводе использовано русскоязычное издание: Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. М.: АСТ, 2007. С. 48. – *Прим. пер.* Ср. так же: Frank S.L. Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion. S. 283; Frank S.L. Der Gegenstand des Wissens. Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis. Freiburg/München: Alber – Werke, 2000. Bd. 1. S. 453 [7].

3. Бытие как принцип общности

а) Бытие как единство единства и многообразия

То, что С.Л. Франк обозначает здесь в качестве реальности, совпадает с традиционным понятием бытия. Вероятно, он предпочитает понятие «реальность» вслед за И.Г. Фихте¹⁸, по причине того, что стремится избежать ложного толкования бытия как «чистого в себе бытия»¹⁹, противопоставленного субъекту. Подобное противопоставление имело бы тенденцию к объективации, иными словами, к опредмечиванию непредметного, лежащего в основании любой предметности бытия.

Так же, как и понятие бытия, реальность выступает всеобъемлющим, единым основанием всякого отдельного сущего. Все, что *есть*, имеет свое бытие благодаря участию в самом бытии. Оно есть конкретное всеединство, которое принципиально не имеет ничего вне себя, но есть живое единство многообразия, потому что не растворяет многообразия в единстве, а, напротив, основывает всякое единичное. Всякое единичное есть лишь благодаря отличию от иного, т.е. единичное пребывает в отношении к иному единичному на фоне целого и посредством этого только и становится единичным. Оторванная изолированность единичных друг от друга и одновременно их полное несоответствие (*Disparität*) как таковые немыслимы, потому что уже само мышление различных друг от друга единичных ставит их в отношение друг к другу (отличное друг от друга есть «это, а не иное»). Все время, когда определенное единичное понятию схватывается как таковое, понятие берет свое основание в отграничении от иного. Определенность единичного, в принципе, состоит в том, что оно посредством различения выводится из целого²⁰.

Однако всеобщее отношение единичных друг к другу в этой особой форме единства – единства отношения единичного как к себе самому, так и к единству как таковому – известным образом, представляет собой показательный пример для единства многообразия, из которого также не исключено и (интер-)персональное бытие. Последнее, согласно С.Л. Франку, даже больше, чем Мы-бытие, есть «первоначало бытия»²¹.

б) «Мы» как основание Я-Ты-отношения

«Мы» здесь обозначает не только «сумму» многих отдельных индивидов, но и указывает на грамматическую форму множественного числа первого лица. «Я», согласно Франку, невозможно придать множественное число – оно принципиально неповторимо, как «неповторимое своеобразное внутреннее самообнару-

¹⁸ Ср.: Fichte J.G. Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804. Hamburg: Meiner, 1986. S. 96 [8].

¹⁹ Ср.: Frank S.L. Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion. S. 147.

²⁰ Ср.: Frank S.L. Der Gegenstand des Wissens. Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis. S. 276, а также Frank S.L. Realität und Mensch. Eine Metaphysik des menschlichen Seins. S. 158.

²¹ См.: Frank S.L. Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion. S. 249.

жение жизни и бытия»²². Если речь идет о «множестве Я», то возникает опасность превратить «Я» в «Он», иными словами, опредметить его и начать познавать в качестве чистого объекта. При этом живой характер «Я» будет потерян – выражаясь словами Фихте: «Я» будет «убито» по причине того, что оно будет превращено в чистую абстракцию, в мертвый объект, в то время как оно должно быть *живым* субъектом-личностью.

«Я» в полном смысле возникает только там, где оно пребывает в живом отношении к «Ты» (в отношении с равным ему носителем «духовной жизни»). Так же, как и единичный объект в качестве единичного конституируется только в отношении к иному, «Я» возникает в отношении к «Ты». Но при этом подобное отношение не является чисто внешним и предметным, каким выступает отношение к объектам. Не фактическое различие от иных «предметов» (от не-Я как всего того, чем «Я» не является²³) пробуждает «Я» в качестве личности (это было бы всего лишь различием между познающим субъектом и познаваемым объектом), а не просто пассивное, *динамически-жизненное* отношение к «Ты», которое открывается как равная «Я», безосновная реальность²⁴. В «коррелятивном трансцендировании» «Я» к «Ты» и *vice versa* одновременно открывается и сама реальность в ее индивидуальном выражении отдельно взятых личностей. Быть личностью значит активно превосходить себя по направлению к другой личности, быть собой в совместном бытии с другим. Это отношение не стоит понимать в качестве двух абстрактно противопоставленных друг другу объектов, как то иллюстрирует С.Л. Франк на примере поставленных друг против друга зеркал²⁵.

Представленная встреча «Я» и «Ты» при этом всегда происходит лишь на фоне «Мы». Ни «Я», ни «Ты» не возникают раньше «Мы» – впрочем, так же, как и «Мы» не предшествует им. Если я вступаю в отношение с «Ты» (не имеет значения, какого рода будут эти отношения, даже игнорирование другой личности является отношением), то *мы* пребываем в отношении друг к другу. Не «Мы» творит «Я» или «Ты», но «Я» и «Ты» и *есть* «Мы».

«Мы» обозначает не-внешнее, изначальное первоединство «категориально разнородного личного бытия», в котором «Я» и «Ты» или также «Вы» (Ihr) уже прибывают в отношении и вне его немыслимы. При этом речь здесь идет не о деривационном, но о корреляционном отношении, где ни «Я», ни «Ты» не предшествуют «Мы», но, напротив, все трое *изначально соразмерно*

²²См.: Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. S. 136. При переводе использовано русскоязычное издание: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 50. – *Прим. пер.*

²³Ср.: Frank S.L. Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion. S. 221.

²⁴Ср.: Ibid. S. 226.

²⁵Ср.: Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. S. 134.

(*gleichursprünglich*) прибывают в отношении друг к другу²⁶. «Мы» – есть «живое общение» между «Я» и «Ты»/«Вы».

с) *Бытие как «всеобъемлющее Мы»*

На этом пути С.Л. Франк совмещает онтологию и персоналистическую философию. «Мы» – это не только основополагающая категория социального бытия человека, но и бытие в целом: «Но вместе с тем “мы” в ином, высшем соединении может охватить и включить в себя всех “вы” и “они” – принципиально все сущее; в высшем, абсолютном смысле не только все люди, но все сущее вообще как бы предназначено стать соучастником всеобъемлющего “мы” и потому потенциально есть часть “мы”» [3, с. 136]²⁷.

Само бытие в известном смысле «лично», поскольку личностность может быть понята как «трансцендирование самой себя». Все сущее в той или иной степени способно к трансцендированию. Эту способность можно назвать «жизнью» – умением возрастая над самим собой, которое находит свою высшую степень развития в обоюдном самооткровении бытия в личностной встрече. (В этом же духе К. Ранер (1961 г.) интерпретировал эволюцию в качестве «дальнейшего развития» самораскрытия бытия.) Если существует отдельная личность, которая конституирована посредством живого трансцендирующего взаимоотношения, то основание для этого Франк видит в глубине бытия как принципа «абсолютного Мы», основание личностности, иными словами, есть сама жизненность.

Если бы сама личностность не была аспектом бытия, то она не имела бы в нем основания и, таким образом, *непосредственный опыт личности* (выраженный, к примеру, в знаменитых словах Августина и Декарта, которые говорили об абсолютной неизбежности созерцания собственного бытия) был бы чем-то отделенным от бытия и попросту невозможным²⁸. Поскольку опыт личности является непосредственным и всякая встречная аргументация против принципа *contra facta non valent argumenta* приводится в перформативное противоречие, то и последнее основание познающей личности является неизбежным в самом бытии. Принцип личностности так же, как и принцип отдельных личностей и конституирующее их единство «Мы», есть принцип всеединства или соборности.

Поскольку подобное бытие, следуя за традиционным понятием бытия (согласно схоластическому принципу «ens et bonum convertuntur»), в качестве блага само является основанием и целью всяких стремлений, то основание совпадает с должным. Это проявляет себя в качестве верховного «божественного принципа», который (нормативно) лежит в основании всякой определенной

²⁶ Ср.: Ibid. S. 137, а также: Frank S.L. Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion. S. 230.

²⁷ При переводе использовано русскоязычное издание: Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 51. – *Прим. пер.*

Ср.: Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. S. 194.

²⁸ Ср.: Frank S.L. Realität und Mensch. Eine Metaphysik des menschlichen Seins. S. 251.

формы общества. «Соборность» при этом не есть извне навязанное человеку, произвольное требование, но, напротив, реализация его собственной сущности – «Богочеловечности».

4. «Богочеловечность» – двуединство человеческой природы

а) Два момента человеческого бытия

Что подразумевается под понятием «богочеловечество»? С.Л. Франк указывает на то, что существует два аспекта человеческого бытия, которые не могут быть отделены друг от друга. Сам человек есть «двуединое существо», которому, с одной стороны, присущ эмпирический аспект, с другой, он обладает сверх-эмпирическим, трансрациональным моментом, который непосредственно связывает его с самим бытием²⁹.

(1) *Эмпирический* человек: всякий человек, вне всякого сомнения, есть «внешне телесный и вместе с тем рационально-предметный» индивидуум. Как и о всяком единичном, телесном организме, который «извне», «предметно» возможно встретить в качестве объекта, о человеке как существе, включенном в общественное бытие, можно сказать, что он есть физическое существо, как и иные, один объект среди прочего множества возможных объектов познания, который отличается от других объектов определенными свойствами или совпадает с ними. Сюда же относятся и психические аспекты человеческой душевной жизни, такие как человеческое настроение, *Trieb* et cetera, которые объективируются «Я» в качестве «я», отличного от себя самого, но при этом все-таки возникают из его глубины и могут им управлять.

(2) *Духовный* человек: с другой стороны, человек переживает «внутренне интуитивно» в своем непосредственном «живом единстве» с самим бытием, в котором он полностью укоренен, реальность во всей ее глубине. Более того, он *есть* непосредственное откровение этой реальности в неповторимой, особенной и конечной личности. Исходя из этого, «быть человеком» определяется тем, что он есть «существо самопреодолевающее, преобразующее себя самого»³⁰, т.е. существо *трансцендирующее*. «Духовное начало» в человеке ставит его в особое положение, потому что он воспринимает требование должного и благодаря этому может возвыситься над собой. Человек всегда есть нечто большее чем «эмпирическая природа».

Человечность человека находит свое выражение в том, что он может воплотить требование должного в себе самом и посредством этого стать больше, чем он есть. Это требование должного, говоря словами Николая Кузанского,

²⁹Ср.: Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. S. 142, 184.

³⁰См.: Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. S. 172. При переводе использовано русскоязычное издание: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 76. – *Прим. пер.*

См. также: Frank S.L. Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion. S. 258; Frank S.L. Realität und Mensch. Eine Metaphysik des menschlichen Seins. S. 259.

есть «обращение к бытию», т.е. осуществление всеединства посредством человека.

Таким образом, «слишком человеческой», как говорит С.Л. Франк, делая отсылку к Ницше, является не собственно сущность человека, но лишь «часть», от которой нет необходимости отрекаться. *Целиком* же человек есть только в связи этой «части» с духовным ядром – с тем, что делает человека *личностью*. То, что обе эти составляющие должны мыслиться в единстве, открывается в понятии «*богочеловечность*». Вершина этого единства – в личности Иисуса Христа, что было подчеркнуто Кузанцем³¹, а также и Франком³². Фактически человек – природное существо, которому Бог, как его творец, *трансцендентен*. Однако Бог не только является «первоисточником и центром реальности», но в то же время пронизывает реальность, «излучаясь по ее всеобъемлющей полноте», т.е. он является глубоко *имманентным* ей и тем самым человеку³³.

Так выглядит присутствие Бога в человеке, которое придает ему способность выходить за пределы своих собственных границ, быть личностью посредством трансцендирования. Именно в связи человека с Богом и покоится, стало быть, его собственная человечность. Следовательно, человек ведет «богочеловеческую жизнь» в той мере, в какой он может привести к выражению *должное* в своей *службе святыне*. Если же он, напротив, покоряется исключительно своей эмпирической природе, то он теряет свою собственную человечность и становится (недо-) зверем ((Un-)Tier)³⁴.

Исходя из подобного двуединства, С.Л. Франк различает «*соборность*» и «*общественность*». Их стоит понимать не как две отличающиеся друг от друга теории общества, но как два относящихся друг к другу момента общественного бытия, и потому редукция только к одному из этих моментов была бы недостаточной.

б) Общественность

Аналог а) (1) описывает «внешний» аспект «общественности», в котором принадлежащие к обществу люди понимаются в качестве «объектов», при этом не принимается во внимание их личностная сущность, как «Я и Ты» есть лишь «Они» – необходимая к осмыслению сумма многих объектов отдельных индивидуумов. Их отношение друг к другу с этой перспективы есть «лишь итог стихийного неумышленного скрещения ... единичных волей и сил», которые следуют лишь своей собственной цели и, таким образом, в лучшем случае в объединенном единой целью сообществе создают единый полюс отношений. Лишь там, где единичная воля видит свою цель совпадающей с целью другой единичной воли, образуется «союз по интересам».

³¹См.: Nikolaus von Kues. De docta ignorantia // Philosophisch-theologische Werke. Hamburg: Meiner, 2002. Bd. 1. Buch III [9].

³²См.: Frank S.L. Licht in der Finsternis. Versuch einer christlichen Ethik und Sozialphilosophie. Freiburg/München: Alber – Werke, 2008. Bd. 5. особенно Kap. 2 [10].

³³Ср.: Frank S.L. Realität und Mensch. Eine Metaphysik des menschlichen Seins. S. 260.

³⁴Ср.: Ibid. S. 282.

Подобное отношение часто лежит в основе общественных теорий, которые слишком избыточно опираются на эмпирические критерии. В качестве такой теории можно обозначить теорию общественного договора, согласно которой любой вид общественного единства образуется лишь благодаря тому, что отдельные люди (мыслимые в качестве социальных атомов) «свободно», т.е. абсолютно независимо от принуждающих условий или принципов, регулируют свои отношения посредством договора.

с) Соборность, лежащая в основании общественности

Подобный, как можно выразиться, трезвый способ рассмотрения общества, обозначенный выше, все-таки слишком сосредоточивается на «внешнем» аспекте и не учитывает лежащее в основании единство, в котором всякий отдельный человек изначально пребывает как личность, иными словами, он является «Мы». Особенно отчетливо это проявляется при наблюдении за тем, что руководимый чисто внешними критериями союз интересов (Zweckverbund) может быть прочным лишь до тех пор, пока его члены признают ценность *соборности*, т.е. ценность обоюдостороннего признания друг друга в качестве носителей духовной жизни, в качестве личностей на фоне единства «Мы». Например, если мы говорим о грабителях банка, то даже в их «единстве» минимальный уровень доверия между отдельными членами отношения является необходимым, хотя единственный «смысл» объединения, кажется, заключен в той цели (грабеже), которую они хотят достигнуть. Если бы между ними не было никакого доверия, то совместное предприятие все время находилось бы под угрозой сомнения, пребывая в котором один мог бы воткнуть нож в спину другому. Каким бы примитивным (defizient) ни было внешнее общественное явление, оно не может обойтись без признания личностности своих членов на основании изначального единства «Мы», потому что каждое целостное единство может существовать лишь в тех границах, где, с одной стороны, его части относятся к единству, а с другой – друг к другу. Этот принцип общности присутствует даже в самых примитивных (defizientesten) формах отношения (например, во вражде, направленной на уничтожение другого, где врагами все-таки всегда бываем «мы»³⁵).

Интересным является также то, что это признание лежит в основании даже такого внешнего акта, как заключение договора. «Значение» договора заключено в «акте свободного личностного признания»³⁶ – признания за партнером по договору того, что он, поставив подпись на листе бумаги, чувствует свою обязанность по отношению к заключенному этим договором союзу и признает за этим союзом в известном роде самостоятельную ценность. Другой аргумент, когда договор заключается по причине недоверия к партнеру, чтобы

³⁵ Ср.: Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. S. 137.

³⁶ Ср. также: понятие «значение» у Г. Крингса. У Франка ему соответствует соучастие в «правде», которая понимается в двойном смысле: как «правда-истина» и как «правда-справедливость» (или «правомерность»), и обозначает «значимость саму по себе» или «саму значимость».

таким образом получить юридическую страховку и посредством этого обеспечить выполнение обговоренного: человек предполагает значение договора в качестве объективной ценности, рассматривает его, однако, через «юридическую» защищенность и гарантирование выполнения договора, в крайнем случае, посредством исполнительного органа государства, которое публикует законы. Однако, что подвигнет эти личности к тому, чтобы соблюсти условия договора? Так же и здесь, в основании лежит признание морального принципа, *категорического* принципа соборности. Отрицание подобного принципа ведет к вопросу о том, кто будет заботиться о соблюдении личностями самого права?³⁷ Кроме того, подобное личностное признание между заключающими договор присутствует и тогда, когда они, с одной стороны, добровольно подчиняют себя договору (и, к примеру, не пытаются посредством произвола достичь своей цели за счет другого) и, с другой стороны, в случае невыполнения договора не прибегают к самосуду, но обращаются к государственной власти, чтобы обеспечить его выполнение.

Власть государства, которое охраняет эти законы, в конце концов, легитимирована тем, что она заботится о благе общества. При этом это не значит, что общество есть чисто внешнее объединение отдельных индивидуумов, которое посредством верховной цели удовлетворения индивидуальных потребностей обосновывает «взаимодействие» своих членов. Санкционирование партикуляристского эгоизма привело бы лишь к столкновению отдельных членов общества, что в итоге поставило бы под угрозу общественное единство³⁸. Полный отказ и изолирование отдельных людей от единства противоречит сущности человека, потому что это свело бы ее к эмпирической составляющей. Конечная цель – это всегда обеспечение возможности для здорового развития человека в целостности, которая, по существу, определена его личностью. Последняя находит свое основание в соборности, которая осуществляется только через свободное, личное признание людьми друг друга.

5. «Вера» как «служение святыне»

Этот акт «личностного признания» является «*верой*», т.е. обоюдосторонним самораскрытием объединенной на основании соборности внутренней, «духовной жизни» в «служении святыне». «Святыня» есть не что иное, как основание реальности, или первоначальный принцип. Все, что существует, происходит из этого основания. Из приведенных выше размышлений о богочеловечности становится очевидным, что наиболее интимную связь человека с этим основанием реальности можно увидеть в его личности. Здесь – в основании его собственной личности – человек достигает основания целого бытия и становит-

³⁷ Ср.: Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. S. 177.

³⁸ Ср.: Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. S. 225.

ся «нераздельно и неслиянно» единым с ним. Но все же отдельный человек является ограниченным индивидуумом, поэтому он не может охватить реальность во всей ее полноте. Святыня, таким образом, есть не только в нем, но в то же время пребывает и вне его (имманентно и трансцендентно).

Всякое отношение к реальности и к ее отдельному существу, в котором ее основание имманентно присутствует (находя свое наибольшее раскрытие в другой личности), одновременно есть и отношение к святыне. Всякий член «потенциально всеобъемлющего Мы» есть часть этой святыни и черпает свое существование, свою жизнь и свое бытие из нее. «Служение святыне» есть, следовательно, реализация бытия или соразмерного бытию отношения. Бытие, как правда, добро и жизнь, есть должная цель и задача для всякого отдельного существа. Это служение, согласно С.Л. Франку, есть «общее выражение онтологического существования человека» и потому «высшее нормативное начало общественной жизни»³⁹.

Отмеченный либерализмом принцип *свободы*, который выражает спонтанность и динамику духовной жизни личности, где святыня познается непосредственно⁴⁰, так же как и принцип *солидарности*, суть которого в изначальной соборности «Мы», лежащей в основе личностности⁴¹ и коммунитаризма, стремятся к получению абсолютного значения, но могут рассматриваться только в качестве «вторичных принципов». Оба изначально относятся друг к другу, как «Я» и «Мы», и не могут мыслиться друг без друга. Мы-единство, как было показано, не есть внешнее соединение (*Zusammenschmelzung*) не связанных между собой, изолированных друг от друга атомов, но, напротив, первоначальная форма сопринадлежности (*Zusammengehörigkeitsform*) отдельных личностей, которые в своем личностном бытии конституируются посредством единства отношения. Однако каждая такая личность в *то же время* есть изначальное и уникальное откровение духовной жизни, реальности, т.е. изначальной спонтанности, или, выражаясь иначе, личность есть сама «жизнь».

Солидарность всегда есть *солидарность свободных индивидуумов*, в противном случае, она осталась бы «бездуховной», неживой, пустой формой. С другой стороны, настоящая свобода не есть произвольное самоуправство (негативная свобода), но верное собственной сущности – соразмерное бытию – творческое участие в бытии как изначальном всеединстве. Как принцип свободы, так и принцип солидарности находят свое настоящее значение и основание в подчинении высшему началу служения. Тогда становится понятным, что имеет в виду русский мыслитель, когда говорит: «Общество ... есть по самому существу своему обнаружение богочеловеческой природы человека. Лежащая в его

³⁹ См.: Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. S. 219, 221. При переводе использовано русскоязычное издание: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 107. – *Прим. пер.*

⁴⁰ Ср.: Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. S. 229.

⁴¹ Ср.: Ibid. S. 226.

основе соборность есть выражение любви как действия внутреннего сверхприродного и преодолевающего эмпирическую природу начала божественной правды ... необходимо выливается в любовь, во внутреннее всеединство человеческого бытия, вне которого невозможна сама совместность и согласованность жизни, эмпирически определяющая природу общества» [3, s. 196]⁴².

6. Опасность утопизма – двуединство церкви и мира

Чтобы избежать недопонимания, необходимо указать на то, что С.Л. Франк отчетливо понимает опасность того, что его размышления могут быть ложно интерпретированы как выражение «романтической идеализации»⁴³ или как призыв к фанатическому утопизму⁴⁴. Во избежание этого он постоянно подчеркивает «двуединство» человека и соответствующее ему «двуединство» соборности и общественности, или церкви и мира: «В пределах же эмпирии эта двойственность принципиально непреодолима – и все попытки внешнего, искусственного, механически-организационно осуществляемого поглощения “мира” ... церковью не только обречены на неудачу, но приводят к результату, прямо противоположному их цели: к обмирщению, т. е. искажению и омертвлению “церкви”, т. е. внутренней святости, которой живет общество» [3, s. 203]⁴⁵.

Человек является как эмпирическим, так и духовным существом (или, выражаясь словами К. Ранера, духом и миром). Точно так же и общественное бытие: с одной стороны, внешне оно видится в аспекте общественности; с другой, оно основывается и имеет свою собственную сущность в соборности. Это онтологическое различие (различие, не разрыв!) между «реальностью» и «объективной действительностью» невозможно устранить. Мир, а вместе с ним и человека, следует признать в их «мирском» качестве, но при этом в них также крепко удерживается как «зависимость от духовного», так и необходимость «окончательного преобразования» человека в процессе «обождения». Однако как можно представить себе подобное? Почему человек должен ориентироваться на эти «духовные ценности», если они все равно не смогут привести к усовершенствованию мира? Почему следует стремиться к цели, которая все равно не может быть достигнута?

В другой своей работе⁴⁶ Франк довольно отчетливо отвечает на эти вопросы. Эти «ценности» (соборность, свобода, правда, добро и т.д.) не есть просто нормы в том смысле, что они «еще» не имеют бытие и, стало быть, только

⁴² При переводе использовано русскоязычное издание: Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 92. – *Прим. пер.*

⁴³ См.: Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. S. 197.

⁴⁴ Ср.: Frank S.L. Licht in der Finsternis. Versuch einer christlichen Ethik und Sozialphilosophie. Kap. 3, 20.

⁴⁵ При переводе использовано русскоязычное издание: Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 97. – *Прим. пер.*

⁴⁶ См.: Frank S.L. Licht in der Finsternis. Versuch einer christlichen Ethik und Sozialphilosophie. Особоно Kap. 3.

должны быть реализованы. Они есть вечно сущие и непрерывно действуют в духе, но медленное время эмпирического мира еще «не объяло» дух (по аналогии с Ин. 1,5). Спасение мира произойдет не посредством преобразования мира изнутри самого мира, но благодаря новому творению в конце времен. Вплоть до этого времени сохраняется парадокс между «небом» и «миром». Однако почему же человек должен стремиться к этим ценностям? Ответом может быть лишь следующее: потому что они истинны.

Заключение

Так что же такое церковь? И почему вслед за Франком можно утверждать, что она есть фундамент и сущность общества? Вопросительная интенция социальной философии русского мыслителя была направлена на «онтологические основания» общества, т.е. на то, что является обязательным для социального бытия? Им было выяснено, что ядро и абсолютное основание общества находится в «святине». То, что творит все бытие, что в итоге является творческим началом общественного бытия. Однако «общество» все же не является *прямым* божественным творением, но есть изобретение человека. При рассмотрении сущности человека удалось установить, что человек способен к созиданию именно по причине своей богочеловечности, т.е. непосредственной связи своего личностного существа со святиней. Более того, созидание есть цель его собственного стремления, потому что сущность человека приходит к исполнению только в его богочеловечности. В жизни ради святости, которая является принципом соборности, бытие получает свое выражение.

Общественные явления как «живые отношения» между личностями есть не что иное, как способы откровения реальности как таковой. В зависимости от того, как личности относятся друг к другу и для какой цели было создано общественное единство, оно имеет свое существование во времени и свой собственный способ действия. Служение жизни, любви и посредством этого соборности есть такое служение святине, которое придает этому единству прочность и даже способствует созданию новой жизни. Поэтому С.Л. Франк обозначает семью как «основную ... ячейку, из которой складывается общество»⁴⁷. Всякий вид соборности, всякий вид общественного собрания ради служения святине, согласно Франку, и есть «церковь» (конечно, в различной степени, которая зависит от вида собрания и служения). Везде, где люди встречаются друг друга, чтобы служить святине, есть и свершается церковь. Лишь там, где эта соборность (пусть даже и в наименьшей степени) присутствует, может возникнуть общественность. И именно поэтому, согласно С.Л. Франку, необходимое основание и глубочайшую сущность общества следует видеть в церкви.

⁴⁷ См.: Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. S. 147. При переводе использовано русскоязычное издание: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 59. – *Прим. пер.*

Список литературы

1. Ehlen P. Einführung // Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. Freiburg/München: Alber – Werke, 2002. Bd. 3. S. 11–77.
2. Ehlen P. Zur Ontologie und Anthropologie Simon L. Franks // Eine Metaphysik des menschlichen Seins. Freiburg/München: Alber – Werke, 2004. Bd. 4. S. 11–121.
3. Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. Freiburg/München: Alber – Werke, 2002. Bd. 3. 280 s.
4. Frank S.L. Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion. Freiburg/München: Alber – Orbis Phänomenologicus, 1995. 484 s.
5. Frank S.L. Realität und Mensch // Eine Metaphysik des menschlichen Seins. Freiburg/München: Alber – Werke, 2004. Bd. 4. 398 s.
6. Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж: YMCA Press, 1930. 313 с.
7. Frank S.L. Der Gegenstand des Wissens. Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis. Freiburg/München: Alber – Werke, 2000. Bd. 1. 526 s.
8. Fichte J.G. Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804. Hamburg: Meiner. 1986. 314 s.
9. Nikolaus von Kues. De docta ignorantia // Philosophisch-theologische Werke. Hamburg: Meiner, 2002. Bd. 1. 208 s.
10. Frank S.L. Licht in der Finsternis. Versuch einer christlichen Ethik und Sozialphilosophie. Freiburg/München: Alber – Werke, 2008. Bd. 5. 306 s.
11. Rahner K. Die Hominisation als theologische Frage // P. Overhage / K. Rahner. Das Problem der Hominisation. Freiburg/Basel/Wien: Herder – Quaestiones disputatae, 1961. S. 13–90.
12. Krings H. Geltung // Görres-Gesellschaft (Hrsg.): Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft, Bd. 2. Freiburg. 1957–1963. S. 809–814.

References

1. Ehlen, P. Einführung, in Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. Freiburg/München: Alber – Werke, 2002, vol. 3, pp. 11–77.
2. Ehlen, P. Zur Ontologie und Anthropologie Simon L. Franks, in Eine Metaphysik des menschlichen Seins. Freiburg/München: Alber – Werke, 2004, vol. 4, pp. 11–121.
3. Frank, S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. Freiburg/München: Alber – Werke, 2002. vol. 3. 280 p.
4. Frank, S.L. Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion. Freiburg/München: Alber – Orbis Phänomenologicus, 1995. 484 p.
5. Frank, S.L. Realität und Mensch, in Eine Metaphysik des menschlichen Seins. Freiburg/München: Alber – Werke, 2004, vol. 4. 398 p.
6. Frank, S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva. Vvedenie v sotsial'nuyu filosofiyu* [Spiritual Foundations of Society: An Introduction to Social Philosophy]. Paris: YMCA Press, 1930. 313 p.
7. Frank, S.L. Der Gegenstand des Wissens. Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis. Freiburg/München: Alber – Werke, 2000, vol. 1. 526 p.
8. Fichte, J.G. Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804. Hamburg: Meiner, 1986. 314 p.
9. Nikolaus, von Kues. De docta ignorantia, in Philosophisch-theologische Werke. Hamburg: Meiner, 2002, vol. 1. 208 p.
10. Frank, S.L. Licht in der Finsternis. Versuch einer christlichen Ethik und Sozialphilosophie. Freiburg/München: Alber – Werke, 2008, vol. 5. 306 p.
11. Rahner, K. Die Hominisation als theologische Frage, in P. Overhage / K. Rahner. Das Problem der Hominisation. Freiburg/Basel/Wien: Herder – Quaestiones disputatae, 1961, pp. 13–90.
12. Krings, H. Geltung, in Görres-Gesellschaft (Hrsg.): Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft, vol. 2. Freiburg. 1957–1963, pp. 809–814.

ФИЛОСОФИЯ И ЛИТЕРАТУРА

УДК 11:82 (470:430)

ББК 87.3:83.3 (4ГЕМ:2Рос) 5

**ТРАГИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА НИЦШЕ:
ИДЕЯ ВЕЧНОГО ВОЗВРАЩЕНИЯ В ПОЭЗИИ К. БАЛЬМОНТА
И ВЯЧ. ИВАНОВА****С.Д. ТИТАРЕНКО**

Санкт-Петербургский государственный университет

Университетская набережная, д. 7/9, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация

E-mail: svet_titarenko@mail.ru

Исследуются проблемы влияния идеи вечного возвращения Фридриха Ницше на поэзию русского символизма. Учитывается, что феномен Ф. Ницше был воспринят мыслителями начала XX века (Д. Мережковским, Вяч. Ивановым, Л. Шестовым, Н. Бердяевым и др.) как проблема религиозная, вызванная кризисом христианского сознания в связи с выдвинутой Ницше идеей «смерти Бога». Объектом анализа являются сборники стихов Вяч. Иванова и К. Бальмонта 1900–1910-х гг. Рассматриваются античные истоки идеи вечного возвращения и прежде всего миф Платона о возвращении души в сакральное время и пространство. Анализируется мифопоэтический сюжет возвращения души к истинно сущему (Богу), который развивается В. Соловьёвым в его учении о Богочеловечестве и оказывается важным для Вяч. Иванова. Утверждается, что учение о вечном возвращении Ницше и его идея «смерти Бога» обусловили развитие мифопоэтических и религиозно-философских мотивов в поэзии К. Бальмонта и Вяч. Иванова. Обращается внимание на то, что мотивы утраченного рая и вечного возвращения становятся доминантными в творчестве К. Бальмонта, большую роль в котором играют архетип божественного ребенка, идилический и природно-космический топосы. В отличие от К. Бальмонта, у Вяч. Иванова преобладают мотивы возвращения души к сущему (Богу), ритуально-мифологические мотивы смерти и возрождения.

Ключевые слова: философия Ф. Ницше, русский символизм, идея смерти Бога, идея вечного возвращения, поэзия К. Бальмонта, поэзия Вяч. Иванова, мифология Платона, философия В. Соловьёва, архетип божественного ребенка, мифологические мотивы.

**NIETZSCHE'S TRAGIC METAPHYSICS: IDEA OF THE ETERNAL
RETURN IN K. BALMONT'S AND VYACH. IVANOV'S POETRY****S.D. TITARENKO**

Saint Petersburg State University

7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation.

E-mail: svet_titarenko@mail.ru

The author of the article analyzes the influence of Friedrich Nietzsche's idea of eternal return on the poetry of Russian symbolism. Philosophers of the early XX century (Dmitry Merezhkovsky, Vyach. Ivanov, Lev Shestov, Nikolai Berdyaev and others) considered Nietzsche's phenomenon to be a religious problem caused by the crisis of Christian consciousness associated with Nietzsche's idea of the death of God. The paper analyzes Vyach. Ivanov's and Konstantin Balmont's books of poems of the 1900–1910s

and antique sources of the idea of eternal return and, in the first place, Plato's myth of the soul returning to the sacred time and space. It also analyses the mythopoetic idea of the soul returning to the genuine existence (God) that is developed in Vladimir Solovyov's philosophy of Godmanhood and becomes important for Vyach. Ivanov. It is stated that Nietzsche's ideas of the eternal return and the death of God became the basis for development of the mythopoetic, and religious and philosophical motifs in Konstantin Balmont' and Vyach. Ivanov's poetry. It is revealed that the motifs of the lost paradise and eternal return dominate Konstantin Balmont's creative works in which an important role is played by the archetype of the divine child, idyllic, natural and cosmic toposes. In contrast to Konstantin Balmont's works, the dominant motifs of Vyach. Ivanov's writings are the soul's return to the existence (God), and the ritual and mythological motifs of death and resurrection.

Key words: *F. Nietzsche's philosophy, Russian Symbolism, idea of the death of God, idea of the eternal return, Balmont's poetry, Vyach. Ivanov's poetry, Plato's mythology, V. Solovyov's philosophy, archetype of the divine child, mythological motifs.*

Все уходит, все возвращается – вечно вращается колесо бытия. Все умирает, все вновь расцветает, вечно бежит год бытия. Все погибает, все вновь устроится, вечно строится тот же дом бытия.

Ф. Ницше. *Так говорил Заратустра*.¹

Вечное возвращение – это один из наиболее многозначных философских мотивов мировой поэзии, берущих начало в античных идеях циклизма и в ветхозаветных текстах, таких, например, как «Экклезиаст». Исследователи указывают и на другие источники, среди которых называются сочинения христианских мыслителей, гностиков и манихейцев.² Идея вечного возвращения развивается во многих сочинениях Ф. Ницше, среди которых можно назвать книги «Так говорил Заратустра» (1883–1885 гг.), «По ту сторону добра и зла» (1886 г.), «Веселая наука» (1882, 1887 г.), «Ессе Номо» (1888 г.) и др. Ницше открывает небывалое измерение этой идеи, согласно которой *нечто получает абсолютное бытие*, поэтому она является одной из самых загадочных и трагических в его философии, о чем писали многие мыслители, например Ж. Делез, М. Хайдеггер, К. Ясперс и др.³

В «Веселой науке» Ницше писал: «От этих врат Мгновенья уходит длинный, вечный путь *назад*: позади нас лежит вечность. Не должно ли было все, что *может* идти, уже однажды пройти этот путь? ... и не должны ли мы вернуться и пройти этот другой путь впереди нас, этот длинный жуткий путь, – не должны ли мы вечно возвращаться...» [1, с. 112–113]. Исследователи указывают на метафизическую природу идеи вечного возвращения Ницше и ее онтологизм. Например, М. Хайдеггер анализирует ее как основную метафизическую

¹ Цит. по: Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 158 [1].

² См., например: Бакусов В.М. «Вечное возвращение» и античность // Ницшевская философия вечного возвращения того же. М.: Культурная революция, 2016. С. 295–335 [2].

³ См., например: Делез Ж. Ницше. СПб.: Аксиома, 1997 [3]; Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007 [4]; Ясперс К. Ницше: Введение в понимание его философствования. СПб.: Владимир Даль, 2004 [5].

идею Ницше, которая соотносится с учением «о сущем в его целом», представленном в западноевропейской философии, но оно «проистекает из самого жесткого противоборства с платоническо-христианским способом мышления» и поэтому содержит в себе противоречия.⁴ В этом заключается трагизм метафизики Ницше. Хайдеггер пишет: «Круговорот времени в самом себе и, следовательно, “постоянное возвращение” всякого сущего – вот то, *как* существует сущее в целом: как вечное возвращение» [6].

М. Элиаде трактует вечное возвращение в космологическом и мифологическом плане как бесконечное повторение архетипа творения и как процесс возвращения к сакральному времени и пространству, символически значимый для сознания человека.⁵

Поэтому к идее вечного возвращения Ницше обращались многие поэты-символисты: Д. Мережковский, З. Гиппиус, К. Бальмонт, Ф. Сологуб, А. Белый, А. Блок, Вяч. Иванов, которые разрабатывают на ее основе индивидуально-авторские мифы и мифопоэтические сюжеты и мотивы. Например, Д.Е. Максимов писал о значимости этой идеи у символистов, которых ужасала бесконечность повторений земной жизни как круговорота.⁶ Он наметил аспекты мифопоэтического анализа этого мотива в развитии темы пути в творчестве Блока, показав, что у поэта это некий субъективный комплекс переживаний, воплотившихся в образах движения по кругу как «проклятие неподвижно-сти».⁷ А. Ханзен-Леве, исследуя систему мотивов русского символизма, также указывает, что модель вечного возвращения, основанная на архетипе круга, например в поэзии Бальмонта, Гиппиус или Сологуба, – это чаще всего «сим-вол диаволической “заключенности”», «пустого повторения» и «стояние на месте».⁸ Так, например, В.Т. Фаритовым вечное возвращение в поэзии А. Блока рассматривается и как вечное повторение, и как «незавершенное возвращение».⁹ На примере эволюции творчества Бальмонта мотив вечного возвращения изучался также Н.А. Молчановой, выявившей не только архетипические фигуры круга, кольца, змеи и некоторые другие в его сборнике «Только любовь» (1903 г.), но и возможности трансформации у поэта мотива замкнутого кружения.¹⁰

⁴ См.: Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 222–223.

⁵ См.: Элиаде М. Миф о вечном возвращении (Архетипы и повторение) // Элиаде М. Космос и история: Избранные работы. М.: Прогресс, 1987. С. 27–31 [7].

⁶ См.: Максимов Д.Е. Поэзия и проза А. Блока. Л.: Сов. писатель, 1981. С. 80–86 [8].

⁷ Там же. С. 87–92.

⁸ См.: Ханзен-Леве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Ранний символизм. СПб.: Академический проект, 1999. С. 104–105 [9].

⁹ См.: Фаритов В.Т. Поэтика и эстетика незавершенного возвращения в творчестве А. Блока // Филология: научные исследования. 2016. № 3. С. 284–290 [10].

¹⁰ См.: Молчанова Н.А. Мотив «возвращения» в книге К.Д. Бальмонта «Только любовь» // Константин Бальмонт, Марина Цветаева и художественные искания XX века: межвуз. сб. науч. тр. Иваново: Иван.гос. ун-т, 2002. Вып. 5. С. 15–23 [11].

Выявление концептуально значимых сюжетно-мотивных комплексов, связанных с трансформацией ницшеанской идеи вечного возвращения в поэзии Бальмонта и Вяч. Иванова и их сравнительно-сопоставительный анализ позволит показать не только специфику мифопоэтического развития этой философской идеи у двух поэтов, но и трагизм метафизики Ницше. Это обусловлено тем, что при рассмотрении идеи вечного возвращения важен не только мифопоэтический, но и религиозно-философский аспект, ведь феномен Ницше был воспринят символистами и мыслителями начала XX века (Д. Мережковским, Вяч. Ивановым, Л. Шестовым, Н. Бердяевым и др.) как *проблема религиозная*, вызванная кризисом христианского сознания.¹¹

Для понимания исканий Бальмонта и Вяч. Иванова важно понять связь идеи вечного возвращения Ницше в их поэзии с философией Платона и прежде всего с его учением об «идеях» как абсолютных сущностях и познании как припоминании («анамнесисе»), а также с мифом о душе (диалоги «Менон», «Федон», «Федр», «Государство» и др.). Важны также идеи Платона о бытии и его повторении, изложенные в его диалоге «Тимей»¹². Нас будет интересовать, прежде всего, аспект воплощения платоновской идеи возвращения души в сакральное время и пространство духовной прародины и аспект реализации платоновско-соловьевского мифопоэтического сюжета возврата души к истинно сущему (Богу). Именно эти аспекты дадут возможность понять онтологическую значимость метафизической идеи вечного возвращения Ницше для поэтов-символистов.

Прежде всего нужно разграничить вечное возвращение как движение по кругу и дублирование, «механическое повторение», как называет этот мотив А. Ханзен-Леве, и вечное возвращение как становление. Ханзен-Леве пишет, что движение по замкнутому кругу – это «даже не вечность “возвращения” (палингенезиса), а вечность чисто механического, банального повтора, бесконечности “зеркального удвоения” и тавтологии»¹³, что было характерно для символизма 1890-х гг. Для мифопоэтического символизма 1900-х годов вечное возвращение, по его мысли, это уже космогонический процесс непрерывного возрождения, замыкающегося в конечном итоге в кольцо вечности как творение.¹⁴ Выход из замкнутого круга непрерывного возвращения должен найти каждый – это бытие становления, о чем писал Ж. Делез, анализируя философию Ницше¹⁵. Кроме того, вечное возвращение Ницше трактуется и как воз-

¹¹ См. об этом: Бонецкая Н.К. Русский Ницше // Вопросы философии. 2013. № 7. С. 133–143 [12].

¹² См.: Платон. Тимей // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 1994. С. 495–587 [13].

¹³ См.: Ханзен-Леве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Ранний символизм. С. 389.

¹⁴ См.: Ханзен-Леве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм. Космическая символика. СПб.: Академический проект, 2003. С. 61 [14].

¹⁵ См.: Делез Ж. Ницше. СПб.: Аксиома, 1997. С. 51.

вращение «Того Же Самого»,¹⁶ и как возвращение «Иного»¹⁷ созидательной волей поэта, ощущающего себя сверхчеловеком и открывающего свою связь с Абсолютом¹⁸.

Пронизывающий все творчество Бальмонта мотив переживания утраченного рая связан с возвращением в идиллический мир детства и воссозданием бытия души божественного ребенка. Он развивается уже в первых его сборниках, например «Под северным небом» (1894 г.). Его углубление происходит в книгах «Будем как Солнце» (1903 г.), «Только любовь» (1903 г.), «Белый зодчий» (1914 г.), «Ясень. Видение древа» (1916 г.), «Марево» (1922 г.) и др. Вместе с тем нередко у поэта вечное возвращение – это возвращение «Того же самого» сакрального пространства и времени. Показателен, например, сборник «Под северным небом». В стихотворении «Молитва» звучат мотивы изгнания из рая и жажды возврата. Но, пожалуй, наиболее пронзительным является идиллический топос детства как исток божественности бытия человека в стихотворении «В столице»: «Свежий запах душистого сена мне напомнил далекие дни, /Невозвратного светлого детства предо мной загорелись огни;/ Предо мною воскресло то время, когда мир я безгрешно любил, /Когда не был еще человеком, но когда уже богом я был...»¹⁹. В стихотворении «Заклятие» из книги «Будем как Солнце» также есть строки о возвращении в мир вечного детства как пространство онтологической памяти: «Я был ребенком лет пяти, /И мне жилось легко. /И я не знал, что я в пути, /Что буду далеко. // <...> Зачем нельзя уйти назад/ И кончить жизнь в тиши?»²⁰ Бальмонт говорит о желании «уйти назад», о возвращении в «То же самое» мгновение как мгновение вечности. Время и пространство осмыслены им как движение по кругу и в стихотворении «Память»,²¹ и в стихотворении «Предопределение».²² Показательно также стихотворение «Великое Ничто» из сборника «Будем как Солнце», где есть строки: «Моя душа – глухой всебожный храм...»²³. На этом «всебожии» и основан миф возврата к утраченному бытию как поиск утраченного божественного центра.

Возвращение осуществляется как ритуальное возрождение утраченного мгновения в желании преодолеть травматический мир страдания. Поэтому путь Бальмонта – это движение по кругу «разрастания». Это одновременно и воз-

¹⁶ См. в кн.: Делез Ж. Ницше. С. 4–56. В.Т. Фаритов, анализируя вечное возвращение Ницше как возвращение «Того же самого», считает, что наряду с мифологией поэзия является одним из источников философской рефлексии идеи вечного возвращения» (см.: Фаритов В.Т. Идея вечного возвращения Ницше: между философией и поэзией // Философская мысль. 2017. № 4. С. 55–69) [15].

¹⁷ См.: Хайдеггер М. Ницше. Т. I. С. 400.

¹⁸ См.: Евлампиев И.И. Идея Ф. Ницше о «вечном возвращении» в фильме «Жертвоприношение» А. Тарковского // Соловьёвские исследования. 2012. № 3 (35). С. 28–38 [16].

¹⁹ Цит. по: Бальмонт К.Д. Память // Бальмонт К.Д. Светлый час. Стихотворения и переводы. М.: Республика, 1992. С. 36 [17].

²⁰ Бальмонт К.Д. Стихотворения. М.: Книга, 1989. С. 171 [18].

²¹ Там же. С. 206.

²² Там же. С. 217.

²³ Там же. С. 228.

врат к первоначалу – к «детскому раю», и его бесконечное слияние с миром природно-космическим – «бездонным, безбрежным», неким символическим платоновско-христианским образом «голубого» рая как места «предсуществования» души. Интересно в этом плане стихотворение «Возвращение» из книги «Только любовь», где также воспроизводится усадебный тоpos и священное время «голубого» рая детства: «Мне хочется снова дрожаний качели, / В той липовой роще, в деревне родной, / Где утром фиалки во мгле голубели, / Где мысли робели так странно весной. // Мне хочется снова быть кротким и нежным, / Быть снова ребенком, хотя бы в другом, / Но только б упиться бездонным, безбрежным, / В раю белоснежном, в раю голубом...»²⁴. Здесь и в стихотворном цикле «Ребенок» важен воссоздаваемый поэтом архетип ребенка, так как именно ребенок в поэтической системе Бальмонта является символом первозданной чистоты души и ее возрождения. Тема цикличности мировой жизни является одной из доминантных в сборнике «Только любовь». Неслучайно он завершается разделом «Мировое кольцо», в котором поэт возвращается к ценностям христианской религии, образам Христа и храма («Один из итогов», «Другие итоги»). Этим он преодолевает бесконечность повторения «пустого бытия», так как бытие души ребенка для него сакрально. В то же самое время здесь сказались и особенности таланта Бальмонта как лирического поэта, в центре внимания которого постоянно находится лирическое Я.

В статье «О лиризме Бальмонта» (1912 г.) Вяч. Иванов попытался понять трагическую природу таланта поэта, о котором он и его современники писали как об исчерпавшем себя и «перепевающим» одни и те же мотивы. По его мысли, Бальмонт-поэт, как мифологический герой Иксион, наказанный Зевсом за притязания к Гере, как бы прикован к вертящемуся с неимоверной быстротой огненному колесу своего лиризма, поэтому его лирическое Я как субъект сознания отражает все грани познаваемого им «бытия во всех его мимолетных красках и радугах».²⁵ И в этом, как считает он, трагедия сознания. Для Бальмонта, как пишет Иванов, страшен «ужас остановки» – *horror quietis*. Эту муку Заратустры, знал и Ницше. Ницше – Иксион, как и Бальмонт. Иванов приводит большую цитату из книги «Так говорил Заратустра», характеризуя близость Бальмонта-поэта ницшеанскому типу. Талант Бальмонта, как и у Ницше, по мысли Иванова, выражение страдания, это «горная вершина», с которой поэт переживает мир, и это страдание заключается в прозрении бездны. «В этих первых осознаниях себя самого и своего особенного рокового закона душою еще младенческой, – пишет Иванов, – есть беспомощное отчаяние сиротливой покинутости и внезапной горькой разлуки. Поэт на краю гибели, высшие силы спасают его, и – возвращенный к жизни – он собирает в одном фокусе всю свою жизнеутверждающую солнечность... Начинается круговращение Иксиона» [19, с. 39–40].

²⁴ Бальмонт К.Д. Стихотворения. М.: Книга, 1989. С. 426.

²⁵ См.: Иванов Вяч. О лиризме Бальмонта // Аполлон. 1912. № 3–4. С. 38–39 [19].

«Круговращение Иксиона» и осознание мира «душою еще младенческой» – вот формула воплощения идеи вечного возвращения у Бальмонта, по мысли Иванова, что делает его близким Ницше. Это возврат к самому себе и к своему идеальному состоянию, которое позволяет преодолеть страдание, одиночество и страх, – состоянию души божественного ребенка. В книге «Так говорил Заратустра» Ницше называет три превращения духа, одно из которых – превращение льва в ребенка. Он пишет: «Но скажите, братья мои, что может сделать ребенок, чего не мог бы даже лев? Почему хищный лев должен стать еще ребенком? Дитя есть невинность и забвение, новое начинание, игра, самокатящееся колесо, начальное движение, святое слово утверждения» [1, с. 19].

Божественный ребенок – один из важнейших архетипов аналитической психологии К.Г. Юнга. Юнг рассматривает его как важнейшую функцию сознания, заключающуюся в выражении состояний прошлого для изживания негативных представлений. Он считает, что архетип ребенка персонифицирует «невидимые корни сознания», «репрезентирует предсознательный аспект детства коллективной души»²⁶. Необходимость архетипа заключается, по его мысли, в том, что возникает потребность, как он пишет, «вновь и вновь наглядно показать сознанию образ детства и всего с ним связанного как раз для того, чтобы не оборвать связь с исходным условием»²⁷.

Поэзия Бальмонта, по мнению Иванова, блистательное бытие поэта, но бытие «сиротливой покинутости», бытие без становления, бытие гения с младенческой душой. Иванов же ценил больше всего вечный поиск самого себя как другого, то есть познание самого себя, как, например, в стихотворении «Самоискание» («Кормчие звезды», 1903 г.), через поиск в себе самом сущего (Бога), к идее которого он непрерывно возвращался. Здесь можно привести в качестве примера построенное на основе диалога с неким «Сущим» его стихотворение «Отзывы» («Прозрачность», 1904 г.). Иванов не принимает «круговращения Иксиона» у Бальмонта²⁸.

Вместе с тем архетип ребенка, по Юнгу, носит амбивалентный характер: он погружает сознание в то же самое бытие и подготавливает индивидуацию как возможность перерождения. В этом плане интересен сборник Бальмонта «Ясень. Видение древа» (1916 г.), рассматриваемый исследователями как воплощение космогонических архетипов творения. Он воплощает мотив пути к утраченному раю, а также мотив странствия души²⁹. В структуре сборника важное значение играет мотив возвращения к детскому идилическому и природно-космическому раю, например, в стихотворении «Звездная пляска» («Баю-баю-баю-баю...»). Воссоздается мир детства коллективной души чело-

²⁶ См.: Юнг К. Г. Божественный ребенок М.: Олимп, 1997. С. 356–357 [20].

²⁷ Там же. С. 359.

²⁸ См.: Иванов Вяч. О лиризме Бальмонта // Аполлон. 1912. № 3 – 4. С. 40.

²⁹ См.: Молчанова Н. А. Мифопоэтическая картина мира в книге К.Д. Бальмонта «Ясень. Видение древа» // Бальмонт К.Д. Ясень. Видение древа. Иваново; М.: Издатель Епишева О.В., 2015. С. 4 [21]; Петрова Т.С. «Путем ордалий» – в «Путь чудес» // Там же. С. 210–222 [22].

вечества, «когда все были дети» («Мед веков»), поэтому образ мирового древа является центральным, как, например, в стихотворении «Поющее дерево».³⁰ Сборник как бы воспроизводит теургический процесс творения как игру божественного ребенка – играющего духа, перевоплощающегося в природные стихии («Я играю берегами», «Ветви», «Водоворот», «Молчание», «Прозрение» и др.). Архетипический образ творения воссоздан и в стихотворении «Сад»: «В хрустальной глуби музыка улад, <...> Но счастлив тот, кто в детстве видел сад»³¹. Ключевым для книги является венок сонетов «Адам», в котором повторяются слова-зажатыя: «Клянусь опять найти дорогу к раю», «И в Отчий Дом возврат мне будет дан»³².

Для Бальмонта характерно также стремление преодолеть «пустые» круговращения в космогоническом мифе творения через погружение в мир древнейших культур. Например, в книге «Зовы древности. Гимны, песни и замыслы древних» (1908 г.) его волнует идея возвращения сознания человека и человечества в мифологию и культуру Египта, Мексики, Халдеи, Индии, Ирана, Китая и Японии. Культура понимается как зеркало лирического Я.

Для художественного мира Бальмонта важное значение имеет психологическая память, для Иванова – метафизическая, восходящая к античным теориям циклического и платоновскому понятию «анамнесис». Исследователи пишут, что «автобиографическая память Иванова как поэта превосходит частность индивидуальной человеческой судьбы, принимая более универсальный, общечеловеческий характер»³³.

Если обратиться к конспектам сочинений Платона, содержащимся в личном архиве Иванова, то можно понять ритуально-мифологическую природу понятия «вечное возвращение» в его философии как мыслительную универсалию³⁴. «Как бы то ни было, нам следует считать, – пишет Платон, – что причина, по которой бог изобрел и даровал нам зрение, именно эта: чтобы мы, наблюдая круговращения ума в небе, извлекли пользу для круговращения нашего мышления, которое сродни тем, небесным [круговоротам], хотя в отличие от их невозмутимости оно подвержено возмущению; а потому, уразумев и усвоив природную правильность рассуждений, мы должны, подражая безупречным круговращениям бога, упорядочить непостоянные круговращения внутри нас» («Тимей», 47 b–d) [13, с. 530]. В диалоге Платона «Тимей» фигура круга является архетипической для развития целого ряда философских тем и сюжетов. Например, интересен мифологический рассказ о телах, вращающихся

³⁰ Цит. по: Бальмонт К.Д. Ясень. Видение древа. Иваново; М.: Издатель Епишева О.В., 2015. С. 32 [23].

³¹ Там же. С. 72.

³² Там же. С. 200.

³³ См.: Benčić Živa. Категория памяти в творчестве Вяч. Иванова // Вячеслав Иванов и его время: материалы VII Международного симпозиума. Вена, 1998. С. 62 [24].

³⁴ См. недатированную выписку Вяч. Иванова на древнегреческом языке: Иванов Вяч. Выписка из «Тимея» // Рукописный отдел ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Ф. 607. № 128. Л. 1 [25].

по небесному своду вокруг земли. Когда они отклоняются от заданного кругового курса, то гибнет в огне все живое (22 d). Или рассказ о движении звезд (душ) по кругу, превращающемся в спираль как путь движения в вечности (39 b). По Платону, космос не завершен, его создает человек (41 e), а Мировая Душа – аналог души человека. Она распята на кресте, включенном в круг (36 c). Это один из ключевых образов в мифопоэтике Иванова.

В статье «Поэт и чернь» (1904 г.), считающейся одной из важнейших работ в самоопределении Иванова-символиста, говорится: «Поэт хочет быть одиноким и отрешенным, но его внутренняя свобода есть внутренняя необходимость возврата и приобщения к родимой стихии. Он изобретает новое – и обретает древнее. Все дальше влекут его марева неизведанных кругозоров; но, совершив круг, он уже приближается к родным местам»³⁵. Идея движения по кругу и возврата в родные места становится важной, например, для его стихотворения «Недвижное» из книги «Прозрачность»³⁶.

В философской поэзии Иванова личное воплощено не как индивидуальное, а как сверхличное, как показал еще М.М. Бахтин, через систему символов, которые взяты из контекста культур, поэтому интимным поэтом его считать нельзя³⁷. Для Иванова ценностью обладает не индивидуальная память, как для Бальмонта, а память «родового» человека – некоего библейского Адама как «блудного сына», как, например, в мелопее «Человек» (1915–1919 гг.). Поэтому важнейшим философским сюжетом, в рамках которого развивается в его поэзии идея вечного возвращения, становится у него сюжет о постижении душой сущего (Бога) и о возвращении человека как «блудного сына» к Богу. Архетип ребенка и топос детства присутствуют лишь в немногих его произведениях, среди которых можно назвать поэму «Младенчество» (1913–1919 гг.), отличающуюся «закодированностью» символического языка. Р. Берд считает, что есть явная перекличка между романом Бальмонта «Под новым серпом», воссоздающим «детский рай», и поэмой Иванова «Младенчество», где дано «видение детства как рая на земле»³⁸. Вместе с тем это совершенно различные модели «детского рая», к которому поэты возвращаются в своем сознании.

В поэме Иванова платоновский мотив возвращения души к сакральному времени («детскому раю») осложняется, показано восхождение просветленной души ребенка к божественному в образах матери как Вечной Женственности, дома как храма, Эдема. Образ матери может быть истолкован и как реальный, и как божественный, символический. Мать – это символ Девы-водительницы –

³⁵ См.: Иванов Вяч. Поэт и чернь // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971. С. 714 [26].

³⁶ Цит. по: Иванов Вяч. Недвижное // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. Брюссель, 1971. С. 771 [27].

³⁷ См.: Бахтин М. М. Вячеслав Иванов // Вячеслав Иванов: Proet Contra: Антология. Т. 2. СПб.: Изд-во РХГА, 2016. С. 11–12 [28].

³⁸ См.: Берд Р. Кукушка и соловей: Вячеслав Иванов и К.Д. Бальмонт // Europa Orientalis. 2000. Vol. XIX. P. 13–15 [29].

Марии-Софии на пути детской души к богопознанию. Поэтому главным становится не столько автобиографический, сколько посвятительный сюжет. Символические образы, которые сопровождают рассказ о посвящении души ребенка: лестница от земли до неба, два ангела («духа тьмы и духа божья») – свидетельство не младенческого состояния души, а ее «предсуществования». Душа человека, согласно мифу Платона, находясь в земном теле, «припоминает» «истинно сущее» бытие («Федон», 72e – 76e; «Менон», 81b – 86b; «Федр», 250 b-d), так как до своего воплощения она созерцала «идеи» и получила подлинное знание о сущем, которое «припоминает» в жизни земной. У Бальмонта душа припоминает «мгновения» бытия детской души, у Иванова – образы вечного бытия. Этот миф о припоминании как познании подкрепляется в поэме Иванова «Младенчество» видениями, знаменами и предзнаменованиями. Например, видением некоего Небесного Иерусалима, к которому устремлена душа ребенка: «Отец и мать, и с ними я, / У окон, в замкнутом покое, / В пространство темного-голубое / Уйдя душой, как в некий сон, / Далече осязали – звон...»³⁹. Преодоление идиллического состояния детства показано через гностические образы сознания – «духа света» и «духа тьмы»: «И два таинственных мира / Я научаюсь различать, / Приемлю от двоих печать».⁴⁰ Как пишет К.Г. Юнг, рассматривая архетип ребенка, «основное деяние героя – преодоление чудища тьмы: это чаемая и ожидаемая победа над бессознательным. День и свет – синонимы сознания, ночь и тьма – бессознательного. Осознание – ведь самое что ни на есть сильное древнее переживание, потому что вместе с ним возникает мир, о существовании которого прежде никто ничего не знал» [20, с. 364].

В поэме «Младенчество» автором дана картина вечного возвращения как радости становления познающей души. Неслучайно А. Архангельский, рассматривая поэму «Младенчество» в проекции на творчество Б. Пастернака, пишет, что почти вся поэма – это мир, недоступный для понимания ребенка, за исключением нескольких фрагментов⁴¹. Поэтому в поэме Иванова намечается мотив утраты детского рая: «... не умирай, / Мой детский, первобытный рай!»⁴² В сознании рассказчика сквозит образ «блудного сына», покинувшего родную Фиваиду: «Чтоб о родимой Фиваиде, / Кто в мир шагнул, за скитский тын, / И лика Божия отъиде, – / Воспомнил в день свой, блудный сын?...»⁴³. Поэтому главным в поэме «Младенчество» является архетип блудного сына, стремящегося через странствия своей души познать самого себя и сущее (Бога).

³⁹ См.: Иванов Вяч. Младенчество // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. Брюссель, 1971. С. 241 [30].

⁴⁰ Там же. С. 254.

⁴¹ См.: Архангельский А. «Младенчество» Вяч. Иванова и философия детства у Бориса Пастернака // Un maître de sagesse au XX siècle: Vjaceslav Ivanov et son temps. Paris, 1994. (Cahiers du Monde russe. 1994. Janv. – juin). P. 285 [31].

⁴² Иванов Вяч. Младенчество // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. С. 239.

⁴³ Там же. С. 249.

Идея вечного возвращения Ницше близка у Иванова понятию «вечность» в истолковании В.С. Соловьева. Вечность у Соловьева подразумевает, с одной стороны, «вневременность», с другой – «бесконечную длительность» и «вечное возвращение данного бытия во времени»⁴⁴. У Иванова – первозданное бытие, его духовная прародина – это не идиллический топос детства, как у Бальмонта, а священный топос древнего Рима как сакральное бытие его души. Показательна его лирика от ранней поэмы «Laeta (А.М. Дмитриевскому)», относящейся к 1892 году, до «Римских сонетов» и «Римского дневника», написанных в 1930–1940-е гг. и вошедших в итоговый сборник стихов «Свет вечерний» (1962 г.), изданный посмертно. Поэма «Laeta» раскрывает образ Рима как «дивного предела», как «острова блаженных», как духовной прародины и свидетельствует об эстетизации темы римской истории и культуры, к которой поэт будет многократно возвращаться. Священное пространство Рима осознается как вечное с опорой на сакральный архетип духовной прародины, который обозначается платоновским понятием «идей бестелесных обитель»⁴⁵.

Будучи последователем Платона, Иванов воспринимает дионисийство и христианство как циклы развития религии и культуры. Его работы по античной религии и, прежде всего, книги «Эллинская религия страдающего бога» (1917 г.) и «Дионис и прадонисийство» (1923 г.) основаны на ритуальной идее смерти и возрождения страдающего бога Диониса как протоформы Христа. «Языческое мирозерцание и богопознание, – писал Иванов в наброске “О многобожии”, вошедшем в структуру «Эллинской религии...», – ограничено природным кругом явлений и является циклическим по существу: христианство возвестило человеку надежду. <...> Вечная надежда Диониса в вечное соединение с Отцом» [34, с. 38]. Иванов считал учение Ницше трагическим. Через Ницше, как показывают уже ранние наброски к «Эллинской религии...», он пытался сделать новое открытие центральной для него (ницшеанской) идеи «страдающего Бога» как идеи вечного возвращения. В статье «Ницше и Дионис» (1904 г.) он писал:

«Дух Ницше весь обращен к будущему; он весь в темнице времен. С трагическою силою повествует он, как открылась ему тайна круговорота жизни и вечного возврата вещей, этот догмат древней философии (Froehliche Wissenschaft, § 341): “Разве бы ты не бросился наземь и не скрежетал бы зубами, и не проклинал бы демона, нашептавшего тебе это познание?” Но его мощная душа, почти раздавленная бременем постижения, что ничего не будет нового в бесчисленных повторениях того же мира и того же индивидуума, ничего нового – “до этой самой паутины и этого лунного просвета в листве”, – воспрянув сверхчеловеческим усилием воли, собравшейся для своего конечного самоутверждения, кончает гимном и благодарением неотвратимому Року» [35, с. 724–725].

Поэтому для поэзии Иванова стали значимыми как мотивы возврата к самому себе, так и мотивы поиска утраченного Бога. Образ круга и кругооб-

⁴⁴ См.: Соловьев В.С. Вечность // Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов н/Д.: Феникс, 2000. С. 28 [32].

⁴⁵ Цит. по: Иванов Вяч. Laeta // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. Брюссель, 1971. С. 638 [33].

разного как символ блуждания и постижения сущего (Бога) становится доминантным в целом ряде его стихотворений. Поиски религий – движение по кругу («Неведомому Богу»), духовные поиски – блуждания и возврат («Пламенники»), рождение бога – «священный Ваххов полукруг» («Тризна Диониса»), искушения бабочки-души в поисках Эроса – священный круг блуждания («Психея»), возврат к Творцу и («Иов»). Образы сопрягаются и образуют мотивы круга и вечного возврата (стихотворение «Жертва»). Миф может повторять ритуальную архаическую модель, как в строках стихотворения «PIETA».

Таким образом, специфика воплощения философской идеи вечного возвращения Ницше в поэзии Бальмонта и Иванова заключается в разноприродности их художественных систем. У неоромантика Бальмонта мотив вечного возвращения основан преимущественно на развитии сюжетно-мотивного комплекса возврата, переживаемого человеком мгновения как всеединого природно-космического начала, становящегося источником творчества. О философии мгновения Ницше писал в книге «Так говорил Заратустра» как о красоте малого, делающего человека счастливым: «Ибо все самое малое, самое тихое, самое легкое, шорох ящерицы, дуновение, мгновение, миг – *малое*, вот что составляет качество *лучшего* счастья» [1, с. 200]. Красота мгновения, как он считал, позволяет человеку приобщиться к вечности: «Взгляни, – продолжал я, – на это Мгновение! От этих врат Мгновения уходит длинный, вечный путь назад: позади нас лежит вечность» [1, с. 112]. Для Бальмонта важно воскрешение пережитого изначального рая детства поэта-теурга, осознающего бренность и переходящесть бытия, и в его творческой эволюции вечное возвращение значимо как возможность осознания своего пути. Для Иванова возврат – это приобщение к вечности, и этим он близок к философским идеям Платона и Соловьева. Хайдеггер, анализируя учение Ницше о вечном возвращении, цитирует найденный в черновиках Ницше фрагмент его автобиографии: «И так вырастает человек из всего, что его некогда окружало; ему не надо разрывать оковы, ибо неожиданно, когда велит Бог, они падают; и где то кольцо, которое его еще объемлет? Быть может, это мир? Или Бог?» [4, с. 226]. В лирике Бальмонта «кольцо» или «круг» – это «*Я и Мир*», в лирике Иванова – «*Мир и Бог*».

Список литературы

1. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 5–237.
2. Бакусов В.М. Вечное возвращение» и античность // Ницшевская философия вечного возвращения того же. М.: Культурная революция, 2016. С. 295–335.
3. Делез Ж. Ницше. СПб.: Аксиома, 1997. 186 с.
4. Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007. 603 с.
5. Ясперс К. Ницше: Введение в понимание его философствования. СПб.: Владимир Даль, 2004. 628 с.
6. Хайдеггер М. Метафизическая концепция Ницше и её роль в европейском мышлении. Вечное возвращение равного. Лекции 1923–1944 гг. URL: <http://flatik.ru/metafizicheskaya-koncepciya-nicshe-i-ee-role-v-evropejskom-mis> (дата обращения: 4.09.2017).

7. Элиаде М. Миф о вечном возвращении (Архетипы и повторение). М.: Прогресс, 1987. С. 27–143.
8. Максимов Д.Е. Поэзия и проза Александра Блока. Л.: Сов. писатель, 1981. 552 с.
9. Ханзен-Леви А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Ранний символизм. СПб.: Академический проект, 1999. 512 с.
10. Фаритов В.Т. Поэтика и эстетика незавершенного возвращения в творчестве А. Блока // Филология: научные исследования. 2016. № 3. С. 284–290.
11. Молчанова Н.А. Мотив «возвращения» в книге К.Д. Бальмонта «Только любовь» // Константин Бальмонт, Марина Цветаева и художественные искания XX века: межвуз. сб. науч. тр. Иваново: Ивановский гос. ун-т, 2002. Вып. 5. С. 15–23.
12. Бонецкая Н.К. Русский Ницше // Вопросы философии. 2013. № 7. С. 133–143.
13. Платон. Тимей // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 1994. С. 495–587.
14. Ханзен-Леви А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм. Космическая символика. СПб.: Академический проект, 2003. 816 с.
15. Фаритов В.Т. Идея вечного возвращения Ницше: между философией и поэзией // Философская мысль. 2017. № 4. С. 55–69.
16. Евлампиев И.И. Идея Ф. Ницше о «вечном возвращении» в фильме «Жертвоприношение» А. Тарковского // Соловьёвские исследования. 2012. № 3(35). С. 28–38.
17. Бальмонт К.Д. Светлый час. Стихотворения и переводы. М.: Республика, 1992. 590 с.
18. Бальмонт К.Д. Стихотворения. М.: Книга, 1989. 553 с.
19. Иванов Вяч. О лиризме Бальмонта // Аполлон. 1912. № 3–4. С. 36–42.
20. Юнг К.Г. Божественный ребенок. М.: Олимп, 1997. 400 с.
21. Молчанова Н. А. Мифопоэтическая картина мира в книге К.Д. Бальмонта «Ясень. Видение древа» // Бальмонт К.Д. Ясень. Видение древа. Иваново; М.: Издатель Епишева О.В., 2015. С. 3–14.
22. Петрова Т.С. «Путем ордалий» – в «Путь чудес» // Бальмонт К.Д. Ясень. Видение древа. Иваново; М.: Издатель Епишева О. В., 2015. С. 210–222.
23. Бальмонт К.Д. Ясень. Видение древа. Иваново; М.: Издатель Епишева О.В., 2015. 263 с.
24. Benčić Živa. Категория памяти в творчестве Вяч. Иванова // Вячеслав Иванов и его время: материалы VII Международного симпозиума. Вена, 1998. С. 49–4.
25. Иванов Вяч. Выписка из «Тимей» // Рукописный отдел ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Ф. 607. № 128. Л. 1.
26. Иванов Вяч. Поэт и чернь // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971. С. 709–714.
27. Иванов Вяч. Недвижное // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971. С. 771.
28. Бахтин М.М. Вячеслав Иванов // Вячеслав Иванов: Pro et contra: Антология. Т. 2. СПб.: Изд-во РХГА, 2016. С. 9–18.
29. Берд Р. Кукушка и соловей: Вячеслав Иванов и К.Д. Бальмонт // Europa Orientalis. 2000. Vol. XIX. P. 1–15.
30. Иванов Вяч. Младенчество // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971. С. 229–254.
31. Архангельский А. «Младенчество» Вяч. Иванова и философия детства у Бориса Пастернака // Un maître de sagesse au XX siècle: Vjaceslav Ivanov et son temps. Paris, 1994 (Cahiers du Monde russe. 1994. Janv.–juin). P. 285–294.
32. Соловьёв В.С. Вечность // Философский словарь Владимира Соловьёва. Ростов н/Дону: Феникс, 2000. С. 28–29.
33. Иванов Вяч. Laeta // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971. С. 636–640.
34. Иванов Вяч. О многобожии // Новое литературное обозрение. 1994. № 10. С. 27–39.
35. Иванов Вяч. Ницше и Дионис // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971. С. 715–726.

References

1. Nietzsche, F. *Tak govoril Zaratustra* [Thus Spoke Zarathustra], in Nietzsche, F. *Sochineniyav 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 5–237.
2. Bakusev, V.M. «*Vechnoe vozvrashchenie*» I *antichnost'* [«Eternal Return» and Antiquity], in *Nitsshevskaya filosofiya vechnogo vozvrashcheniya togo zhe* [Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same]. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya, 2016, pp. 295–335.
3. Delez, Zh. *Nitsshe* [Nietzsche]. Saint-Petersburg: Aksioma, 1997. 186 p.
4. Khaydegger, M. *Nitsshe, t. 1* [Nietzsche, vol. 1]. Saint-Petersburg: Vladimir Dal', 2007. 603 p.
5. Yaspers, K. *Nitsshe: Vvedenie v ponimanie ego filosofstvovaniya* [Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity]. Saint-Petersburg: Vladimir Dal', 2004. 628 p.
6. Khaydegger, M. *Metafizicheskaya kontseptsiya Nitsshe i ee rol' v evropeyskom myshlenii. Vechnoe vozvrashchenie vechnogo vozvrashcheniya togo zhe* [Nietzsche's Metaphysical Concept and Its Role in the European Thinking. Eternal Recurrence of the Same. Lectures 1923–1944]. Available at: <http://flatik.ru/metafizicheskaya-koncepciya-nitshe-i-ee-role-v-evropejskom-mis> (data obrashcheniya: 4.09.2017).
7. Eliade, M. *Mif o vechnom vozvrashchenii* (Arkhetipy i povtorenie) [Myth of the Eternal Return (Archetypes and Repetition)]. Moscow: Progress, 1987, pp. 27–143.
8. Maksimov, D.E. *Poeziya i proza A. Bloka* [A. Blok's Poetry and Prose]. Leningrad: Sovetskiy pisatel', 1981. 552 p.
9. Khanzen-Leve, A. *Russkiy simvolizm. Sistema poeticheskikh motivov. Ranniy simvolizm* [Russian Symbolism. System of Poetic Motifs. Early Symbolism]. Saint-Petersburg: Akademicheskii proekt, 1999. 512 p.
10. Faritov, V.T. *Poetika i estetika nezavershennogo vozvrashcheniya v tvorchestve A. Bloka* [Poetics and Aesthetics of Incomplete Return in A. Blok's Works], in *Filologiya: nauchnye issledovaniya*, 2016, no. 3, pp. 284–290.
11. Molchanova, N.A. *Motiv «vozvrashcheniya» v knige K.D. Bal'monta «Tol'ko lyubov'»* [The Motif of the «Return» in K.D. Balmont's Book «Only Love»], in *Mezhvuzovskiy sbornik nauchnykh trudov «Konstantin Bal'mont, Marina Tsvetaeva i khudozhestvennye iskaniya XX veka»* [Inter-University Collection of Scientific Works «Konstantin Balmont, Marina Tsvetaeva and Artistic Explorations of the XX Century»]. Ivanovo: Ivanovskiy gosudarstvennyy universitet, 2002, issue 5, pp. 15–23.
12. Bonetskaya, N.K. *Russkiy Nitsshe* [Russian Nietzsche], in *Voprosy filosofii*, 2013, no. 7, pp. 133–143.
13. Plato. *Timey* [Timaeus], in *Plato. Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3(1)* [Collected Works in 4 vol., vol. 3(1)]. Moscow: Mysl', 1994, pp. 495–587.
14. Khanzen-Leve, A. *Russkiy simvolizm: Sistema poeticheskikh motivov: Mifopoeticheskiy simvolizm nachala veka* [Russian Symbolism: A System of Poetic Motifs: Mythopoetic Symbolism. of the Beginning of the Century]. Saint-Petersburg: Akademicheskyy proekt, 2003, 816 p.
15. Faritov, V.T. *Ideya vechnogo vozvrashcheniya Nitsshe: mezhdru filosofiei i poeziei* [Nietzsche's Idea of the Eternal Return: Between Philosophy and Poetry], in *Filosofskaya mysl'*, 2017, no. 4, pp. 55–69.
16. Evlampiev, I.I. *Ideya F. Nitsshe o «vechnom vozvrashchenii» v fil'me «Zhertvoprinoshenie» A. Tarkovskogo* [F. Nietzsche's Idea of the Eternal Return in A. Tarkovsky's film «Sacrifice»], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2012, no. 3(35), pp. 28–38.
17. Balmont, K.D. *Svetlyy chas. Stikhotvoreniya i perevody* [Lightened Hour. Poems and Translations]. Moscow: Respublika, 1992. 590 p.
18. Balmont, K.D. *Stikhotvoreniya* [Poems]. Moscow: Kniga, 1989. 553 p.
19. Ivanov, Vyach. *O lirizme Bal'monta* [On Balmont's Lyricism], in *Apollon*, 1912, no. 3–4, pp. 36–42.
20. Jung, C.G. *Bozhestvennyy rebenok* [Divine Child]. Moscow: Olimp, 1997. 400 p.
21. Molchanova, N.A. *Mifopoeticheskaya kartina mira v knige K.D. Bal'monta «Yasen'. Videnie dreva»* [Mythopoetic Picture of the World in K.D. Balmont's Book «The Ash Tree: Vision of a

Tree»], in Balmont, K.D. *Yasen'. Videnie dreva* [The Ash Tree: Vision of a Tree]. Ivanovo; Moscow: Izdatel' Episheva O.V., 2015, pp. 3–14.

22. Petrova, T.S. «Putem ordaliy» – v «Put' chudes» [From the «Trial by Ordeals» to the «Way of Miracles»], in Balmont, K.D. *Yasen'. Videnie dreva* [The Ash-Tree. Vision of a Tree]. Ivanovo; Moscow: Izdatel' Episheva O.V., 2015, pp. 210–222.

23. Balmont, K.D. *Yasen'. Videnie dreva* [The Ash-Tree. Vision of a Tree]. Ivanovo; Moscow: Izdatel' Episheva O.V., 2015. 263 p.

24. Benčić, Živa. Kategoriya pamyati v tvorchestve Vyach Ivanova [Category of Memory in Vyach. Ivanov's Works], in *Vyacheslav Ivanov i Ego Vremya. Materialy VII Mezhdunarodnogo Simpoziuma* [Vyacheslav Ivanov and His Time. Materials of the VII International Symposium]. Vena, 1998, pp. 49–64.

25. Ivanov, Vyach. Vypiska iz «Timeya» [Extract from «Timaeus»], in *Rukopisnyy otdel Instituta Russkoi literatury (Pushkinskiy dom) RAN* [Manuscript Department of the Russian Literature Institute (The Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences], fond 607, no. 128, list 1.

26. Ivanov, Vyach. Poet i chern' [The Poet and the Mob], in Ivanov, Vyach. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected Works in 4 vol., vol. 1]. Bryussel': Foyer Oriental Chrétien, 1971, pp. 709–714.

27. Ivanov, Vyach. Nedvizhnoe [The Motionless], in Ivanov, Vyach. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected Works in 4 vol., vol. 1]. Bryussel': Foyer Oriental Chrétien, 1971, p. 771.

28. Bakhtin, M.M. Vyacheslav Ivanov [Vyacheslav Ivanov], in *Vyacheslav Ivanov: Pro et Contra: Antologiya, t. 2* [Vyacheslav Ivanov: Pro et Contra: Anthology, vol. 2]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RKhGA, 2016, pp. 9–18.

29. Berd, R. Kukushka i solovey: Vyacheslav Ivanov i K.D. Bal'mont [Cuckoo and Nightingale: Vyacheslav Ivanov and K.D. Balmont], in *Europa Orientalis*, 2000, vol. XIX, pp. 1–15.

30. Ivanov, Vyach. Mladenchestvo [Infancy], in Ivanov, Vyach. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected Works in 4 vol., vol. 1]. Bryussel': Foyer Oriental Chrétien, 1971, pp. 229–254.

31. Arkhangelsky A. «Mladenchestvo» Vyach. Ivanova i filosofiya detstva u Borisa Pasternaka [Vyach. Ivanov's «Infancy» and Boris Pasternak's Philosophy of Childhood], in *Un maître de sagesse au XX siècle: Vyacheslav Ivanov et son temps*. Paris, 1994. (Cahiers du Monde russe, 1994, Janv.–juin), pp. 285–294.

32. Solovyov, V.S. Vechnost' [Eternity], in *Filosofskiy slovar' Vladimira Solov'eva* [Vladimir Solovyov's Philosophical Dictionary]. Rostov na Donu: Feniks, 2000, pp. 28–29.

33. Ivanov, Vyach. Laeta [Laeta], in Ivanov, Vyach. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected Works in 4 vol., vol. 1]. Bryussel': Foyer Oriental Chrétien, 1971, pp. 636–640.

34. Ivanov, Vyach. O mnogobozhii [On Polytheism], in *Novoe literaturnoe obozrenie*, 1994, no. 10, pp. 27–39.

35. Ivanov, Vyach. Nitshe i Dionis [Nietzsche and Dionysus], in Ivanov, Vyach. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected Works in 4 vol., vol. 1]. Bryussel': Foyer Oriental Chrétien, 1971, pp. 715–726.

УДК 13:82-1
ББК 83.3:87.815.2

ШУТОВСТВО КАК ФОРМА ВЫРАЖЕНИЯ ФИЛОСОФСКОГО СМЫСЛА

Ю.Б. МЕЛИХ

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

Рассматривается проводимое Ф. Ницше разделение духа на «совестливый», связанный с рациональным мышлением, и «кающийся», связанный с художественным творчеством и представленный фигурой шута-поэта – «Лишь шут! Лишь поэт!» Показывается, что шутовство раскрывает ход к особой форме объективной истины. Такой ход прослеживается в легенде о жонглере Богоматери Барнабе, во взглядах шута Божиего Франциска Ассизского, в философии С. Киркегора, Ф. Ницше и Л. П. Карсавина. Ирония рассматривается как критика обыденного сознания, как указание на способность и, далее, метод иррационального выхода к трансцендентному. Показано, что при осмыслении иронии, смеха, шутки в XIX и XX веках мыслители отталкиваются от теоретизации и определения иронии Ф. Шлегелем, который обосновывает положение о том, что ирония представлена именно в поэтическом творчестве и задача состоит в том, чтобы объединить философскую серьезность (науку) и поэтическую шутку (эстетику) и иронию как долг (этику), вознося поэзию к философии, создать «трансцендентальную поэзию». Отмечается, что в отечественной философии на смех как метафизическую характеристику человека и условие поэтического творчества указывает Вл. Соловьев, который видит в нем проявление свободы, при этом философски не углубляясь и не разрабатывая эту тему. В проведенном анализе выявляется, что Карсавин принимает значение иронии, шутки и смеха как способов выхода за пределы логики и морали, как это делает Ницше в «Веселой науке», за пределы логики, морали и языка, как это делает Киркегор в повторении, и даже за пределы богословского благополучия к глуму, а также как хода к объективной Божественной Истине. Придание Карсавиным шутке онтического значения позволяет ему преодолеть односторонности позиций Киркегора и Ницше.

Ключевые слова: онтическое значение шутки, иронии и серьезности, истина, жонглер Богоматери Барнабе, шут Божий Ф. Ассизский, романтический ироник Ф. Шлегель, волевой ироник С. Киркегор, филолог-шут Ф. Ницше, философ-шут Л. П. Карсавин

FOOLISHNESS AS A FORM OF EXPRESSING PHILOSOPHICAL SENSE

Yu. B. MELIKH

M.V. Lomonosov Moscow State University (MSU),
d. 27, corp. 4, Lomonosovsky Prospekt, Faculty of Philosophy, aud. G-527
(Uchebno-nauchny korp. Shuvalovsky), Moscow, GSP-1, 119991, Russian Federation
E-mail: yuliamelikh@yahoo.com

The article considers Nietzsche's division of the spirit into «the spiritually conscientious one», related to rational thinking, and «the penitent in spirit», related to artistic creativity and represented by the figure of the jester-poet – «Mere fool! Mere poet!» It is shown that foolishness opens up a particular form of objective truth. Such a move is manifest in the legend of Barnaby, the Juggler of Our Lady, in

the views of Francis of Assisi, God's Jester, in the philosophy of S. Kierkegaard, F. Nietzsche and L.P. Karsavin. Irony is discussed as a critique of the everyday consciousness, as a reference to the ability, as well as a method of an irrational exit to the transcendent. It is shown, that thinkers, when conceptualising irony, laughter, and joke in the 19th and 20th centuries, proceeded to build upon the theoretisation and definition of irony given by F. Schlegel, who justified the proposition that irony is represented in poetic creativity and the task is to unite philosophical seriousness (science) and poetic joke (aesthetics) and irony as duty (ethics), thus lifting poetics up to philosophy, and to create a «transcendental poetics». It is noted, that in Russian philosophy V.I. Solovyov points to laughter as a metaphysical characterisation of the human being and condition of poetic creativity, he recognises in laughter the manifestation of freedom, without going into philosophical details or developing this topic further. The conducted analysis indicates that Karsavin accepts the meaning of irony, joke, and laughter as ways of moving beyond the limits of logic and morals, as Nietzsche does in his «Joyful Wisdom», beyond the limits of logic, morals, and language, as Kierkegaard does in his «Repetition», and even beyond the limits of the theological well-being towards mockery, as well as a move towards the objective Truth of God. Attaching ontic meaning to the joke allows Karsavin to overcome the onesidedness of Kierkegaard's and Nietzsche's positions.

Key words: ontic meaning of joke, irony, and seriousness, truth, Barnaby, the Juggler of Our Lady, God's Jester F. of Assisi, romantic ironist F. Schlegel, volitional ironist S. Kierkegaard, philologist-fool F. Nietzsche, philosopher-fool L.P. Karsavin

*Так же, как философия с сомнения,
так и жизнь начинается, если она
может быть названа достойной че-
ловека, с иронии¹*

С. Киркегор

Тема «Шутовство как форма выражения философского смысла»: чем она вызвана и что может раскрыть? Предполагает ли она некую актуальность, указывающую на исчерпанность философского дискурса после его деконструкции постмодернизмом, на долю которого остался только смех? Или же она предполагает обновление популярного два десятилетия назад бахтинского карнавального дискурса? Возникновение всевозможных «нео» на философских путях и руинах не раз спасало ситуацию в истории идей. Так, последним наиболее популярным «нео» является «новый реализм», провозглашенный с немецкой точностью во время обеда в Неаполе 23 июня 2011 г. ок. 13.30 ч. в философском содружестве Германии и Италии – Маркусом Габриэлем и Маурицио Феррарисом². Наша задача скромнее: реконструировать возможный ход движения мысли к осознанию философского значения шутовства через таких персонажей и авторов, как философ-силен Сократ, жонглер Богоматери Барнабе, шут Божий Франциск Ассизский, иронический романтик Фридрих Шлегель, философы иронии Серен Киркегор и Фридрих Ницше. Эта рекон-

¹ В качестве эпиграфа взят XV тезис магистерской диссертации Киркегора «О понятии иронии с постоянной оглядкой на Сократа» (см.: Kierkegaard S. Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates. Übers. v. H. H. Schaefer. München-Berlin: R. Oldenbourg, 1929. 283 s., p. XI [1]). – Перевод цитат Киркегора на русский язык здесь и далее мой.

² См.: Gabriel M. Warum es die Welt nicht gibt. Berlin: Ullstein, 2013. S. 10 [2].

струкция поможет нам лучше понять, почему глубокомысленный, сложный философ Лев Платонович Карсавин свое последнее философское произведение делает поэмой, а последним ее героем – шута. Все последующие размышления для раскрытия темы шутовства как стиля мышления и стиля жизни в творчестве Карсавина можно свести к следующим составляющим: во-первых, симпатии к шуту Божьему Франциску Ассизскому, во-вторых, внутренней структуре мысли, близкой к ницшеанскому разделению духа на совестливый философский и кающийся поэтический.

Позиция Ф. Ницше отправляется от «романтической иронии» Ф. Шлегеля, призванной объединить философию и поэзию, но отличается тем, что поэтический дух у Ницше определяется как кающийся, выражая тем самым свою сопричастность религиозному. Религиозная трактовка кающегося духом сближает позицию Ницше с позицией С. Киркегора в отношении понимания иронии, встраиваемой последним в концепцию экзистенциальных сфер. Ницше предлагает характеристики кающегося духом, которые не сделают его *женихом истины*, а только тем, кто с ней заигрывает, лишь поэтом, лишь шутом в ее достижении. Карсавин видит в шутовстве не только поэтический прием, но и *онтическое* значение и возможность достижения высшей объективности истины: «Шутовство – необходимое свойство ,смешливого ада³. Оно облегчает невыносимую муку и утверждает человеческую свободу»³.

Рассмотрим более детально сформулированные выше положения.

Три характеристики иронии, открывающиеся при рассмотрении Сократа

С иронией в философии мы сталкиваемся анализируя мышление Сократа, в отношении которого Г.В.Ф. Гегель говорит о том, что ирония у него является субъективной формой диалектики, т.е. отрицания, которую он направляет, во-первых, «против обыденного сознания вообще»⁴. Используя иронию, Сократ преобразовывается и сам, принижая свои способности (неслучайно слово «эйрония» первоначально означало умышленное уменьшение своих доходов при уплате налогов) и исполняя роль шута. Современники признают за Сократом дерзкость и неоспоримое сходство со смешными силенами, особенно с сатиром Марсием, завораживающим своих слушателей флейтой. Сократ же завораживает речами, заставляя людей стыдиться неблагоприятных поступков. Во-вторых, отмечает Гегель, ирония у Сократа направлена «в особенности против софистов»⁵, в диалоге с которыми он приводил к признанию утверждения, противоположного их позиции. Последнее указывает на то, что ирония – это метод и риторический прием, а следовательно, относится к сфере творческих (произво-

³ См.: Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М.: Ренессанс, 1992. С. 289 [3].

⁴ См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики / отв. ред. Е.П. Ситковский. М.: Мысль, 1974. С. 207 [4].

⁵ Там же. С. 207.

дящих, продуктивных) наук, к искусству в классификации Аристотеля. Сократ не является поэтом, но преследует ту же задачу, которую Аристотель определил для поэта: «задача поэта – говорить не о том, что было, а о том, что могло бы быть, будучи возможно в силу вероятности или необходимости. ... Впрочем, даже если ему придется сочинять [действительно] случившееся, он все же останется сочинителем, ведь ничто не мешает тому, чтобы иные из случившихся событий были таковы, каковы они могли бы случиться по вероятности и возможности; в этом отношении он и будет их сочинителем (творцом. – Ю. М.)» [5, с. 655–656].

Из двух характеристик иронии у Сократа, которые выделяет Гегель для трактовки диалектики, в тени остается то, что для становления рациональной античной и гегелевской философии не имеет основополагающего значения. Сократ не только внешне напоминает фигурку смешного силена и «на первых порах речи его кажутся смешными ... и недалекий человек готов поднять его речи на смех»⁶, но и «внутри у него», так же как и у силенов, «оказываются изваяния богов»⁷ и речи его «божественны»⁸. Приоритетное значение иронии в античности состоит в том, что она признается методом мышления, поэтому третий момент иронии Сократа, связанный с его внутренней сопричастностью божественному, не ставится в центр диалогов.

Обоснование того, что ирония не только метод, но и жизненная установка и стиль жизни Сократа, становится темой диссертации С. Киркегора. Обращается внимание на то, что ирония – это стиль жизни и мысли именно тех, кто ближе к Богу, – шутов. Этот момент в дальнейшем приобретает основополагающее значение для понимания иронии и проявляется в эпоху средневековья.

Средневековье раскрывает и делает приоритетным не умозрение, а чувство и кардиогносию. Считается, что в средневековье было не до ироничной риторики в философии, но это не исключало возможности отрицания обыденного сознания и стиля жизни. Шутовство и карнавал – это проявления иронии средневековья в таких его смыслообразующих живых образах, как жонглер Богоматери Барнабе и шут Божий Франциск Ассизский. Гилберт К. Честертон (1874–1936) в своей работе «Святой Франциск Ассизский» делает отсылку к фигуре жонглера Богоматери Барнабе (предположительно XIII в.), отмечая, что без его образа нельзя понять культуры средневековой Франции. По всей вероятности, Честертон опирается на небольшую новеллу Анатоля Франса «Жонглер Богоматери» (1892 г.), вошедшую в сборник «Перламутровый ларец». Новелла передает легенду о том, что оказавшийся в монастыре искусный жонглер Барнабе, любя всем сердцем Богородицу, не мог соревноваться с братьями в ее восхвалении и сокрушался: «Увы! Увы! Я человек простой, неискушенный, нет

⁶ См.: Платон. Пир // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2 / под ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1993. С. 132 [6].

⁷ Там же. С. 126.

⁸ Там же. С. 132.

у меня для служения тебе, владычица, ни назидательных проповедей, ни трактатов, составленных по всем правилам, ни красивых картин, ни искусно высеченных статуй, ни разделенных на стопы складных стихов! Увы, нет у меня ничего!» [7, с. 704]⁹, – и это делало его печальным. Однажды он услышал от монахов историю об иноке, который знал и повторял только одну молитву «Богородица, дево, радуйся!» За *невежество* его все презирали. Но после смерти была возведена его святость, когда из его уст выросли пять роз, столько же, сколько и букв в имени Марии. И вот Барнабе с радостным чувством пошел в церковь и у алтаря пресвятой Девы начал проделывать фокусы, которые в прошлом вызывали похвалу и восторг. Наблюдавшие эту картину старшие братья недоумевали и не понимали, «что этот бесхитростный человек отдает пресвятой Деве все свое искусство и умение»¹⁰. Они сочли это за кошунство и помутнение ума и хотели «вывести его из часовни, как вдруг увидели, что пресвятая Дева сошла с амвона и вытирает полою своей голубой одежды пот, струящийся со лба жонглера. Тогда, распростершись на каменных плитах, настоятель возгласил: – Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят!»¹¹.

Фигура жонглера, шута наиболее ярко демонстрирует необъяснимость, абсурдность случающегося «вдруг», «однажды», которое неоднократно выражается А. Франсом словами «простодушие», «невежество», «неискушенность», «бесхитростность». Последнее в совокупности с неумением составлять назидательные проповеди и вести беседы отличает Барнабе от Сократа, который сознательно пользуется иронией как методом доведения собеседника до *осознания*сущности своего существования. Но и чистый сердцем Барнабе, и мудрый Сократ разрушают порядок повседневности: привычного стиля жизни, устоявшихся взглядов и ценностей, освобождая себя от них, тем самым демонстрируя, что и ирония и шутовство – это проявления свободы. Шутовство в средневековье выводит на первый план алогичность мышления, указывая на иррациональное, подкрепляя тем самым значение веры. Алогичность мышления была характерна и для античности, когда люди обращались к помощи оракулов и теургов, которым открывалось особое знание и которые считались избранными, они, так же как и шуты в средневековье, считались отмеченными богоизбранностью, что, однако, как уже отмечалось, не могло быть основополагающим для становления философии.

Наиболее же известной и значимой фигурой шута в средневековье является не жонглер Богоматери Барнабе, а шут Божий Франциск Ассизский, который привлек внимание и вызвал симпатию Льва Карсавина, что нашло отражение в его диссертации по средневековью, а позднее в его последней философско-литературной работе «Поэма о смерти». Видение Карсавиным фигуры

⁹ Далее приводится краткое содержание легенды со слов Франса.

¹⁰ См.: Франс А. Жонглер богоматери. Из сборника «Перламутровый ларец» // Франс А. Собр. соч. в 8 т. / под общ.ред. Е.А. Гунста, В.А. Дынник и Б.Г. Реизова. Т. 2. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1958. С. 705 [7].

¹¹ Там же. С. 705.

Франциска перекликается с трактовкой этого образа у Честертона, который пишет: «Где-то между высокой страстью трубадуров и дурачествами жонглеров, словно в притче, истина о святом Франциске»¹². Франциск так же, как и Барнабе, неискушен, склонен к простоте и отрицательно настроен против науки. Если искать его сходство с Сократом и его иронией, то найти его можно, прежде всего, в своеобразном понимании Франциском самоуменьшения, выражающегося в подлинном смирении. Он дурачок Христов и выбирает позу склоненной головы, подлинного смирения, которое выражает не отказ от обыденности, а устремление видения жизни в свете проявления в ней божественного начала. Не размышления над текстом евангелия, а охвативший его «религиозный порыв» приводит его к смирению: «Смирившись перед великим царем, он – homo simplex et idiota – как будто так и остался со склоненною головою, буквально и наивно поняв заповедь смирения» [9, с. 301–302], – пишет Карсавин. Честертон делает ударение на том, что Франциск был поэтом, более того, «вся его жизнь была поэмой», у него «все участвовало в действе», «он был не столько певцом, распеваящим свои песни, сколько автором пьесы, играющим главную роль. ... Путь его через жизнь состоял из сцен, и каждую из них ему удавалось довести до высшей точки. Разговоры об „искусстве жить“ звучат в наше время искусственно; но святой Франциск обратил свою жизнь в произведение искусства, хотя совсем об этом не думал» [8, с. 397–398]. Ирония как стиль жизни в средневековье открыто проявляется в шутовстве, достигая своего апогея в «святой дури», в наивном, детском восприятии действительности. Карсавин отмечает, что «биографу Франциска кажется, что в святом отце ожило райское состояние человека»¹³. Честертон говорит о небесах Франциска, «подобных детской»¹⁴, где оживают и «брат солнце», и «сестрица вода», и «брат огонь». Связь шута с поэтом, обоснование философского значения шутки, иронии, поэзии станет центральной проблемой немецкой романтики.

Теоретизация иронии, вознесение шутки в сферу трансцендентального

В немецкой философии проявляется особый интерес к иронии как философскому методу Сократа и осуществляется его дальнейшая теоретическая разработка. После размежевания Кантом сфер духовной деятельности на теоретическую, практическую и эстетическую, закрепляющих логическое (объективное) и чувственное (субъективное) постижение и выражение реальности, на философскую повестку дня выносятся поиск обоснования единства

¹² Честертон ссылается здесь на французскую легенду XIII века о «Жонглере Богоматери», которую передает Анатолий Франс. См.: Честертон Г.К. Святой Франциск Ассизский / пер. с англ. Н.Л. Трауберг // Цветочки святого Франциска Ассизского / сост. И. Стогов. СПб.: Амфора, 2006. С. 383 [8].

¹³ См.: Карсавин Л.П. Культура средних веков. Киев: Символ & AirLand, 1995. 147 с. [10].

¹⁴ См.: Честертон Г.К. Святой Франциск Ассизский / пер. с англ. Н.Л. Трауберг // Цветочки святого Франциска Ассизского. С. 399.

всех сфер, что и призвана осуществить ирония. Гегель оставляет за иронией только сферу эстетического, феноменального бытия и дает определение иронии в лекциях по эстетике как «бесконечной абсолютной отрицательности» (*unendliche absolute Negativität*)¹⁵, означающей принципиальную незавершенность создаваемых образов.

Основным теоретиком иронии является романтик Фридрих Шлегель, который придает иронии универсальное значение при воссоединении размежеванных Кантом сфер духовной деятельности философии и поэзии. Согласно Шлегелю, ирония находит свое выражение и представлена только в поэзии поэтами, но она владеет и объединяющим *рациональное* и *эстетическое* основанием: «Сократовская ирония является единственным вполне произвольным, и все же вполне благоразумным притворством. Ее одинаково невозможно ни симулировать (*erkünsteln*) ни предать. Кто ею не обладает, для того она остается даже после откровеннейшего признания загадкой. Она не должна никого вводить в заблуждение, кроме тех, кто считает ее заблуждением, при этом или радуясь великолепному проказничеству, потешаясь над всем миром, или злясь, догадываясь, что они возможно тоже подразумеваются. В ней все должно быть *шутка* и все должно быть *серьезно* (курсив мой. – Ю.М.), все должно быть доверчиво открыто и все должно быть глубоко притворно. Она вытекает из объединения эстетического вкуса к жизни и научного духа, из встречи завершенной натурфилософии и завершенной философии искусства. Она содержит и вызывает чувство неразрешимого противоборства безусловного и обусловленного, невозможности и необходимости полного сообщения. Она является наисвободнейшей из всех лицензий, ибо посредством ее превосходят самого себя; и в то же время также и самой законной, поскольку она безусловно необходима» [12, pp. 161–162]¹⁶. В шлегелевском определении иронии просматривается диалектика Гегеля, при этом основным мотивом Шлегеля является демонстрация того, что ирония представлена именно в поэтическом творчестве. Его задача – объединить философскую *серьезность* (*Ernst*) и поэтическую *шутку* (*Scherz*), вознести поэзию к философии, создавать «трансцендентальную поэзию» (*Transcendentalpoesie*)¹⁷, условием возможности которой и является ирония. Шлегель переносит иронию и в практическую сферу, провозглашая «ирония – это долг!»¹⁸, тем самым объединяя не только философию и эстетику, но и этику. Ирония – это также стиль жизни, и Шлегель называет себя романтическим ироником. Романтическим прагматистом или ироником называл себя

¹⁵ Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике / под ред. и с предисл. М. Лифшица; пер. с нем. Б.Г. Столпнера // Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 4 т. Т. 1. М.: Искусство, 1968. С. 74 [11].

¹⁶ [Фрагмент 108]. – Перевод цитат Шлегеля на русский язык здесь и далее мой.

¹⁷ [Фрагмент 238]. См.: Schlegel F. Fragmente [Mit Beiträgen von A.W. Schlegel, F. Schleiermacher und F. v. Hardenberg (Novalis)] // Athenaeum. Eine Zeitschrift von A.W. Schlegel und F. Schlegel. 1. Bd. 2. Stück. Berlin: F. Vieweg d. Ä., 1798. S. 64 [13].

¹⁸ [Фрагмент 481]. См.: Schlegel F. Literary Notebooks 1797–1801 / ed. H. Eichner. London: Athlone, 1957. 62p. [14]

Ричард Рорти¹⁹, но это отдельная тема. Шлегель указывает еще на некоторые характеристики иронии, которые приобретают значимость в ее дальнейшем осмыслении: «она является самой свободной». Он объясняет свое предпочтение поэзии, указывая на то, что есть «старые и современные стихотворения, которые постоянно в целом и повсюду дышат божественным дуновением иронии»²⁰. И в то же время он убежден в том, что искомое единство существует благодаря истинной иронии, при которой должно быть «не только стремление к бесконечности, но и обладание бесконечностью, которое связано с микрологической основательностью в ф[илософии] и п[оэзии]»²¹. Ирония пронизывает все, она принцип обоснования бесконечной незавершенности свободно творящихся поэтом художественных образов, использующих и бесконечные особенности языка, задавая одновременно и стиль жизни.

Интерес к понятийной разработке иронии в немецкой философии привлекает Киркегора, дает ему теоретическое обоснование его восстания против отца и общепринятой морали. Он защищает в 1841 г. диссертацию на тему: «О понятии иронии с постоянной оглядкой на Сократа». Киркегор – ученик Гегеля, он, как и его учитель, при построении своей концепции использует диалектику и видит в иронии «бесконечную абсолютную отрицательность», отрицание обыденности, повседневности, которое предотвращает успокоенность и застывание человечности в субстанциональной добродетельности и объективной науке. Киркегор обращается к Сократу, первым осознавшим универсальное значение иронии, через которую «вся данная действительность для него потеряла свою действительность, всей действительности субстанциальности он стал чужд. В этом одна сторона иронии...»²². Киркегор признает абсолютную негативность иронии, но, в отличие от Гегеля, видит в ней в первую очередь «наилегчайшее и наименее заметное обозначение субъективности»²³. Киркегору важны проявления субъективности, его цель – обосновать субъективность истины, неподчиненность индивида «анонимному духу». Он отстаивает индивидуальность и свободу индивида, сближаясь тем самым с романтиками, для которых действительность предстает как игровой материал для *свободной* от цели бесконечно заново созидющей и ставящей под вопрос каждое произведение фантазии. Ирония и есть проявление свободы, способности все ставить под вопрос. Но, освобождая, ирония в то же время делает человека *безопор-*

¹⁹ См.: Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М.: Русское феноменологическое общество, 1996 [15]. – Особенность понимания иронии Рорти состоит в том, что ее разрушительная отрицательность направлена на метафизику и религию и предшествует созданию нового философского словаря, чем собственно отличается весь постмодернизм.

²⁰[Фрагмент 42]. См.: Schlegel F. Kritische Fragmente // Lyceum der schönen Künste. 1. Bd. 2. Teil.Hrsg. v. J.F. Reichardt. Berlin: Unger, 1797. S. 144 [12].

²¹[Фрагмент 500].См.:Schlegel F. Literary Notebooks 1797–1801. 64 p.

²²См.: Kierkegaard S. Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates.Übers.v. H. H. Schaefer. S. 221.

²³ Там же. 221 s.

ным, являясь самоцелью, она сама себя извлекает из данной жизненной действительности.

Киркегор отмечает, что Сократ придавал значение иронии как способу разрушения повседневноности, «а с другой стороны, он пользовался иронией, тем самым уничтожая эллинизм; его поведение по отношению к нему было постоянно ироничным...»²⁴. Ирония превращается в жизненную установку, Киркегор пишет: «Сократ не только использовал иронию: а более того, он настолько предан был иронии, что сам становится ее жертвой»²⁵. Но почему жертвой? Ирония Сократа, по Киркегору, обеспечивает переход от эстетической, чувственной жизненной формы к осознанно-ответственному действию должного этической формы жизни, соединяя знание и действие отдельного человека и определяя характер всей эпохи: «эллинизм предписывает категорический императив разума»²⁶. Истина – это моральный взгляд, который должен пронизывать всю повседневную жизнь. Киркегор называет Сократа старым «ироником и моралистом», но существенно для Киркегора то, что Сократ *неосознает*, что ирония отрицает *силойвысокого*. Правильно понятая ирония, по Киркегору, опровергает все попытки человека посредством собственных духовных усилий придать своему существованию последний смысл, Сократ же только «свергнул действительность, взирал на идеальность издалека, прикасался к ней, но не захватил»²⁷. Таким образом, сократовская ирония проявляет себя только в двух сферах: эстетической или чувственной и этической. Сократ-силен не осознает то божественное, что находится внутри его самого и движет им, он остается моралистом, познающим истину как добродетель или добродетель как истину.

Пороком сократизма, по мнению Киркегора, «является отсутствие диалектической категории, позволявшей бы перейти от понимания к действию»²⁸, от мысли к воле, к существованию. В то самое мгновение, когда человек узнает правое, он не совершает его с необходимостью. Киркегор констатирует существующий в настоящее время разрыв между постигнутыми высшими истинами и «столь распространенной» виртуозностью «в умении их абстрактно развивать» и отсутствием их «всякого воздействия на жизнь людей, в которую не переходит ничего из того, что они поняли»²⁹. Этот разрыв вызывает уже не иронию, а смех и слезы. В эллинизме нет осознания этого разрыва, основание которого «состоит не в том, что не понимают правого, но в том, что его не же-

²⁴См.: Kierkegaard S. Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates. Übers. v. H. H. Schaefer. 1929. 221 s.

²⁵См.: Kierkegaard S. Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates. Übers. v. H. H. Schaefer. 1929. P. XI. 221 s.

²⁶См.: Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет: пер. с дат. М.: Республика, 1993. С. 315 [16].

²⁷См.: Kierkegaard S. Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates. Übers. v. H. H. Schaefer. P. XI. 221 s.

²⁸См.: Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. С. 318.

²⁹Там же. С. 316.

лают понять, не желают правого»³⁰. Если бы эллинизм это осознал, то не было бы необходимости в христианстве, считает Кьеркегор. Христианство же это осознает и видит в этом грех, который коренится не в сознании, а в воле. Реальность, таким образом, представляется греховной, и расхождение между высшей истиной и жизнью вызывает печаль и гротеск, а также и воспоминания о смехе старого ироника Сократа. Кьеркегор, в отличие от Сократа, понимает греховность реальности и значение смеха в осознании этой греховности. Карсавин, который также видит в греховности реальности проявление недостаточности, слабости воли и желания человека, определяет шутовство как необходимое свойство «смешливого» ада.

Истина – это проявление спекулятивного духа, тайна которого состоит в том, чтобы не затрагивать основы и никогда не завязывать нить узлом, а «шить бесконечно долго»³¹, то отрываясь, то приближаясь к действительности, ткать свое узорчатое покрывало. *Остановить бесконечность* спекуляции, «завязать узел» может только *парадокс*, выводящий за пределы разумного, к другому типу постижения, к откровению. Откровение не предполагает наличия диалектических категорий для перехода от истины к воле и действию, оно полагается единством веры и волевого акта. *Парадоксальность высшей истины* допускает различные пути ее постижения: как объективное рациональное осознание границ разума и безупрочности спекуляции, так и субъективное – смех, слезы, отчаяние.

Философия Кьеркегора во многом остается в плену гегелевской диалектики, он не увлекается поэзией, и его рефлексия субъективности также представляет диалектику чувств с их устремленностью к высшему отрицанию и снятию. В своей магистерской диссертации он проводит различие между сомнением, которое является свойством разума, философии, и иронией как необходимым условием человеческого существования, не затрагивая при этом сердце. В своей жизни Кьеркегор не смог соединить знание о парадоксальности высшей истины с волей и действительностью, он не становится рыцарем веры, а становится философом чувств, страстей, отчаяния, в его работах нет смеха, да и самого Кьеркегора нельзя принять за шута. Превознося старого ироника Сократа, Кьеркегор отдаляется от него. Для Кьеркегора ирония не становится «смеющимся адом» греховного мира, а остается приемом духа, необходимым для перехода от одной формы экзистенции к другой.

От романтической иронии как абсолютной отрицательности у Гегеля отталкивается и Ф. Ницше, принимая шлегелевское разделение человеческих способностей на сферы разума (философии) и чувства (поэзии), серьезности и иронии, вернее – шутки (что ближе по смыслу слову «Scherz», используемому Шлегелем), соединяющей обе сферы. Свою задачу Ницше видит не в том, чтобы объединить серьезность и шутку на микрологическом уровне, а в том, что-

³⁰ См.: Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. С. 319.

³¹ Там же. С. 318.

бы сделать саму науку шуткой. Философы, он пишет, «сами редко чувствовали себя друзьями мудрости, а скорее неприятными шутами..., нашли свое назначение ... в том, чтобы быть угрызением совести своего времени»³² в своих поисках нового пути к возвеличиванию человека. Ницше вносит существенные корректировки в предыдущие толкования иронии: у Сократа как неприятия повседневности, а у Гегеля, кроме того, и как начала логического отрицания. Существенным дополнением является введение Ницше временного измерения: «человек завтрашнего и послезавтрашнего дня, во всякое время находился и должен был находиться в разладе со своим „сегодня“»³³. Поясняя «все до сих пор случившееся и ценимое», сокращая «все длинное, даже „время“», можно «одолеть все прошлое»³⁴, можно справиться с грузом истории и традиции. Таким образом, ирония как абсолютная негативность не может определяться только как бесконечное отрицание мира, как у Гегеля, абсолютная негативность соприкасается и прерывается временем, а вернее, вечностью. Узел, который завязывает Ницше – это не парадокс, а вечное возвращение. На руинах отринутого мира творит не только бесконечность безопорного спекулятивного разума. Дурная бесконечность создаваемых форм может прерываться вечностью.

Старый ироник и моралист Сократ уступает место «старому филологу» Ницше, который работает со словом, его предмет – морфология, его метод – герменевтика. Он критикует диалектику, к которой переходят Сократ и Гегель после отрицания повседневности. Ницше не приемлет мышления, принуждаемого логикой и необходимостью, в которое (мышление) он опять же вводит временное измерение: «Они представляют себе каждую необходимость как нужду, как мучительное подчинение и принуждение, и даже мышление они считают чем-то медленным...» [17, с. 140]. Мысль всегда принимается за нечто серьезное, тем более философская мысль, которую романтические ироники хотя бы соединить с шуткой. Ницше же показывает, что мышление может быть «чем-то легким, божественным и близкородственным танцу и задору»³⁵. Философ, по Ницше, должен быть шутом, «настоящий философ ... живет „не философски“ и „не мудро“, а прежде всего неумно»³⁶. Мысль может быть, а для Ницше и должна быть, свободной и произвольной, *непринужденной*, краткой и сжатой, а не связанной логическими и нравственными обязательствами критического и практического разума. И Ницше сам предлагает такие философские тексты, которые не связаны логикой и доказательствами: это либо афоризмы, либо отрывки – лепестки мыслей.

Старый филолог Ницше работает со словами, он вводит в философию слово, возвращает ей Логос. Философия, по мнению Ницше, была сведена к

³² См.: Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего / пер. с нем. Е. Соколовой. СПб.: Азбука, 2015. С. 137 [17].

³³ Там же. С. 137.

³⁴ Там же. С. 136–137.

³⁵ Там же. С. 140.

³⁶ Там же. С. 123.

теории познания, а его цель – вернуть философии душу, поэтому все его философские понятия и категории получают психологическое, чувственно-эмоциональное измерение: злая и веселая наука, кающийся и совестливый духом и т. д. Ницше видит в поэте и чародее проявление кающегося духом, «обратившего наконец дух свой против себя самого, преображенного, который замерзает от своего плохого знания и от своей дурной совести»³⁷. Удел поэта, его моральный императив: «ты – *должен* обманывать... Слова твои всегда должны иметь два-три-четыре смысла!»³⁸. И, осознавая непреодолимость своего положения, дух поэта «пожинал отвращение как единственную истину свою»³⁹ и раскаивался. Все страсти поэта, выражающиеся в преображениях, – это тысячи масок или ларв, его удел истязать истину, не холодно, рассудительно сомневаться в истине, а истязать те чувства, которые вызываются истязанием истины: крик отчаяния, сострадание, слезы, гнев, томление. Поэт с горящим сердцем, искренне жаждет истины, но его истина не становится божьей колонной и не стоит как колонна перед Его храмом. Поэта Ницше называл «*истины* женихом», но «Бог мертв» и не стало узла, завязанного на дурной бесконечности спекулятивного духа парадоксом христианства, на который можно было опереться, остается лишь поэт, «который должен лгать»⁴⁰, «зная и волея» (курсив мой. – Ю.М.)⁴¹:

Вожделея добычи,
В расцвеченной ларве,
Сам себе ларва,
Сам себе добыча –
Это – истины жених?
Нет! Лишь шут! Лишь поэт!⁴²

Как филолог, Ницше смешивает формы, слова, символы, образы, методы познания, его цель – создать «смесь всех метров, как сделал Херемон в своем „Кентавре“, рапсодии из всех метров»⁴³. В «Песнях принца Фогельфрая» Ницше в самом названии указывает на шутовство, «Фогельфрай» до-

³⁷ См.: Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / пер. с нем. Ю.М. Антоновского. СПб.: Азбука-классика, 2008. 255 с. [18].

³⁸ Там же. 256 с.

³⁹ Там же. 256 с.

⁴⁰ Там же. 302 с.

⁴¹ Эта строка немецкого оригинала в переводе на русский язык опущена, для нашей статьи, однако, крайне важна. См.: Nietzsche F. Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Stuttgart: Reclam, 1994. 313 s. [19].

⁴² Используется собственный перевод, который, основываясь на переводе Ю.М. Антоновского (ср.: Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / пер. с нем. Ю.М. Антоновского. С. 302), дословно приближен к немецкому оригиналу в целях выявления содержательных философских нюансов, необходимых для данного исследования. См.: Nietzsche F. Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. 313 s.

⁴³ См.: Аристотель. Поэтика / пер. М.Л. Гаспарова // Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 4 / пер. с древнегреч.; общ. ред. А.И. Доватура. М.: Мысль, 1983. С. 647 [5].

словно означает «свободен как птица». Ницше призывает к вселенскому веселью, к снесению в пляске небесного трона и водружению на небесах венка из «лепестка любого»:

Лепесток с цветка любого
Мы срываем – прочь оковы –
И листочек для венка!
Вам, святые и блудницы,
Вам, Господь и Мир, не влиться
В эту пляску на века!

...

Мир оставив в дураках! [20, с. 349, 350].

Введение временной составляющей в образование слов, ценностей, идей, понятий и категорий позволяет Ницше отказаться от *постепенного* восхождения к всеобщему и идеальному миру по ступеням рассуждений и категорий, не принимать иерархии и не принимать дурной бесконечности равенства. Отрицание связано с отрицанием времени вечностью. Но его вечность не только прерывает временность и дурную бесконечность, она возвращается и завязывает узел в бесконечности. Ницше и здесь проявляет себя как старый филолог: конечная цель морфологии – указать путь к вечности, где завязывается узел и происходит *метаморфоза*, преобразование. Ницше стаптывает старый мир и сваливает небесный трон, все смешивая и сплетая цветной венок из лепестков, он не принимает жизнь такой, какой она есть, и постольку, поскольку она жизнь. В то же время у него нет идеи полного отрицания мира и его пересоздания. Введение времени, отрицание его и вечное *возвращение* делают возможным для Ницше говорить о *преображении* человека и мира. Безобразнейший человек преобразовывается, как и все остальные гости Заратустры.

«Вечное возвращение» Ницше перекликается с «повторением» у Киркегора. Как и у Ницше, человек Киркегора оказывается по ту сторону добра и зла, по ту сторону разума, логических понятий и категорий. Более того, Киркегор не старый филолог, его человек оказывается и по ту сторону слова, язык у Киркегора также бессилен осуществить метаморфозу. Человек Киркегора оказывается в полном отчаянии, он не может мыслить дальше, привести идею в движение и тем самым уйти от отчаяния и вернуться к себе. Это возможно только через становление в абсолютное отношение к абсолюту, оказавшись по ту сторону пространства и времени, иначе говоря, осознавая, что возможно все – тогда и совершится невозможное. Осознание за человеком права выбора, абсолютной свободы и делает возможным *повторение* – *обретение себя* обогащенным осознанием своей свободы. Для полного преобразования нужно поверить в чудо, стать рыцарем веры, на что Киркегор, как известно, оказался не способным.

Ницше сознательно ниспровергает небесный трон, поэтому его метаморфозы осуществляются в пределах языка. Однако он сохраняет христианскую лексику – его *кающийся* духом претерпевает метаморфозы, *преображается*.

Этот ход особенно явно присутствует в последних главах «Заратустры», в которых сохраняются все предыдущие ничтожные персонажи, преобразенные в высших людей. Романтическая ирония шута-поэта делает его формовщиком своих переживаний, творцом и смешивателем образов и символов, ирония же шута-философа прерывает время и превращает серьезную науку в веселую, преобразуя возвеличивающие человека ценности послезавтрашнего дня.

Личность Ницше – ниспровергателя всех ценностей, злобная, отрицающая все пошлое и привычное, как и в случае с Сократом, не всегда вызывала восторг, а зачастую – раздражение и ответную злость. Творчество Ницше до сих остается спорно, и мнения о нем неоднозначны. Но одно очевидно: он не оставляет равнодушным, а будоражит, как и старый моралист и ироник Сократ, наши мысли и совесть.

Л.П. Карсавин – шут Серебряного века?

В русской философии есть личность, которая объединяет в себе поэта, философа, богослова и шута. Личность, которая своей иронией, зачастую злой, раздражала, вызывала неуверенность и злопыхательство. Такой фигурой был Лев Платонович Карсавин, который сознательно хотел стать не просто шутком, а «стать Божьим шутом»⁴⁴. В его творчестве каждый исследуемый им персонаж воплощает ту или иную черту его собственной личности, как бы восполняя тем самым односторонности и недостатки других. Начиная с поэта уходящей Римской империи Аполлония Сидония, через средневекового поэта и шута Божия Франциска Ассизского и поэта-философа Возрождения Джордано Бруно он раскрывается сам как человек Серебряного века: поэт-богослов-философ-шут. Карсавин находит и метод, объединяющий все эти формы мышления, – метод всеединства. Метод задумывался Вл. Соловьевым как всеединство религии, науки и философии, эстетически решающее задачу пересоздания жизни «не в истине» искусством. Но Соловьеву, поэту-философу-богослову, не хватало шутовства, он мыслил себя не шутком, а поэтом-пророком, не преображающим, а пересоздающим мир. Осознавая всю греховность такого желания, Соловьев идентифицирует себя не с шутком, его последняя маска – ларва Антихриста.

С тем, что Вл. Соловьеву не хватало шутовства, некоторые могут не согласиться. М.В. Максимов отмечает, что тема смеха, юмора, иронии присутствует как у самого Соловьева, так и в литературе о нем. Более того, именно «феномен смеха», по определению Соловьева, «выявляет [природу] метафизический характер человека»⁴⁵ как существа свободного. Определение же юмора Соловьев связывает со способностью к игре поэтического сознания, в которой

⁴⁴ См.: Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. С. 290.

⁴⁵ См.: Соловьев В.С. София // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. Сочинения. Т. 2. М.: Наука, 2000. С. 13 [21].

проявляется и состоит поэтическая свобода. В специально выделенной главе «Юмор и смех» в книге «Владимир Соловьев и его время» А.Ф. Лосев пишет о «смехе» у Соловьева: «Это не смешок Сократа... И это не романтическая ирония, когда ... над всем бытием хохочет абсолют, который своим хохотом и создает бытие и его познает. ... И это уже, конечно, не комизм оперетты или смешного водевиля»⁴⁶. В смехе Соловьева Лосев не предполагает и «ничего сатанинского», поскольку Соловьев христианин. Но что это тогда? Сам Соловьев не мыслит себя шутом, а только поэтом и философом. При этом, в отличие от Карсавина, Соловьев, кроме замечаний, не дает развернутого ответа. И Лосев может только констатировать: «Смех Вл. Соловьева очень глубок по своему содержанию»⁴⁷, оставляя его поиски и трактовки исследователям творчества Соловьева. Карсавин же не только сам видит себя шутом, но и воспринимается так окружающими. Смех у Карсавина связывается не только со свободой человека и возможностью выхода за пределы повседневности, как в иронии Сократа, он имеет *онтическое* значение, делая умаленное бытие выносимым для человека.

В личности Льва Платоновича Карсавина проглядывает маска сократовского сатира, который, однако, *осознает* и свою внутреннюю сущность – сопричастность божественному. Выход на сцену Петербургского университета историка-медиевиста Карсавина сопровождается вошедшими в историю разбирательствами его отношений с учителем Иваном Михайловичем Гревсом, который пишет Карсавину: «...Вашу душу поднимает спор, опровержение, развенчание...»⁴⁸ Учитель осуждает его за пестроту стиля и за отказ от общепризнанных методов исторического познания. Н. Н. Платонова, супруга профессора истории С.Ф. Платонова, следующим образом описывает впечатления от докторского диспута Карсавина в 1916 году: «„Переоценка ценностей“ – его стихия. Пресняков, его большой приятель (в предисловии к своей книге К[арсави]н воздаёт благодарность только ему и – ещё большую – Оттокару), говорит – мудреный он человек и, во всяком случае, большой озорник»⁴⁹. Тот же А.Е. Пресняков в письме описывает празднование юбилея Гревса в 1910 г., на котором Гревс, сокрушаясь на то, что так мало успел сделать в науке, оправдывается воспитанием талантливых учеников, таких как Карсавин и Оттокар. При этом Пресняков замечает, что уже тогда было ясно, что они «отщепен-

⁴⁶ См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 649–650 [22].

⁴⁷ Там же. С. 649.

⁴⁸ См.: Гревс И.М. Письмо к Л.П. Карсавину. 21 августа 1915 г. // Российская историческая мысль. Из эпистолярного наследия Л.П. Карсавина: письма И. М. Гревсу (1906–1916). / отв. ред. А.Л. Ястребицкая; сост. А.К. Клементов, С.А. Клементова. М.: ИНИОН РАН, 1994. С. 104 [23].

⁴⁹ См.: Свешников А.В. Петербургская школа медиевистов начала XX века. Попытка антропологического анализа научного сообщества. Омск: Изд-во Омского государственного университета, 2010. С. 365 [24]. Записка Н. Н. Платоновой в дневнике 28 марта 1916 // ОР РНБ. Ф. 585. Оп. 2. Д. 5695. Л. 102–103.

цы»⁵⁰. Карсавин удостоится еще более злобной характеристики его евразийских взглядов. В споре с евразийцами его будут считать «ересиархом»⁵¹. Итак, Карсавин проявляет злость в науке, и его считают, безусловно, талантливым озорником. Что может сделать науку веселой? Для Карсавина – это то знание, которое несет шут Божий Франциск Ассизский.

Франциск, как и Сократ, начинает с неприятия повседневности. Биографы, на которых ссылается Карсавин, описывают историю разрыва святого с миром: «...он ведет ту же шумную жизнь и все еще царь веселой brigata»⁵². Новнутри „incipit transformari in virum perfectum et alter ex altero fieri“⁵³ [9, с. 291]. В первую очередь Карсавин обращает внимание на стремление Франциска к проживанию христианских идеалов: отказ от гордыни и смирение. Истинно смиренный понимает всю относительность своей добродетели, этого дара, ниспосланного Господом, который может превратить камни в детей своих. Только таким образом понятое «смирение может предохранить от гордыни и создать наивность восприятия действительности, „святую дурь“, столь любимую и развиваемую чувствующим весь ее прелестный юмор преданием» [9, с. 314]. Для Карсавина это не только теоретические вопросы. Создавая свою христианскую метафизику для раскрытия онтического движения личности, Карсавин вводит понятия «самоутверждение» и «самоотдача». О Франциске он пишет: «...не было и тени самоутверждения ... у Св. Франциска..., сожигаемого серафической любовью смиренного бедняка» [10, с. 146]. После выхода в свет его книги «О началах» Карсавин, утверждая неравноправность самоотдачи и самоутверждения, отдает приоритет первой.

Карсавин близок и созвучен Франциску, он также привносит в свое видение мира элементы иронии, а в жизнь – надрыв и клоунаду. Семен Франк, по доброму отзываясь о Карсавине, характеризует его как человека, который «вообще много куралесит»⁵⁴. В работе «Noctes Petropolitanae» особенно проявляется симпатия Карсавина к духовному облику Франциска, сумевшего соединить веру, жизнь и любовь. Попытка соединить веру, жизнь и любовь со своим учением и довести эту сцену до высшей точки Карсавину не удастся. Более того, неудачный роман с Ириной Чеславовой Скржинской (1894–1981) будет стоить ему очень многого и приведет к непреодолимому надрыву и покаянию. Одной из причин неудачи превращения своей жизни в произведение искусства, на которую обратят внимание его читатели, станет именно ее надуманность, что

⁵⁰ См.: там же. С. 375. – ОР РНБ. Ф. 585. Оп. 2. Д. 5695. Л. 112 об.

⁵¹ О том, что Карсавина представляли «ересиархом», пишет Хоружий, ссылаясь на эмигрантские круги (См.: Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Лев Платонович Карсавин/ под ред. С.С. Хоружего, Ю.Б. Мелих. М.: РОССПЭН, 2012. С. 47, 89 [25]).

⁵² (лат.) бригады (воен.)

⁵³ (лат.) «он начал превращаться в совершенного человека, полностью отличного от того, каким он был до того».

⁵⁴ См.: Письмо С.Л. Франка – прот. С. Булгакову. 27 июля 1926 г. // Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939 / сост. Н.А. Струве; подгот. текста и примеч. Н.А. Струве, Т.В. Емельяновой. М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2000. С. 234 [26].

было чуждо Франциску. Толкование же Карсавиным духовного облика и жизни Франциска разъясняет нам многое в самом Льве Платоновиче.

В своем последнем философском произведении «Поэма о смерти» Карсавин, так же как это любил делать и Киркегор, предстает в различных обликах-масках: метафизика, поэт и шута. Без предварительного обоснования, исходя из всеединства методов, Карсавин определяет взаимопроникновенность стилей: «Поэзия – смысл и система. Поэзия – метафизика, возносящая „мета“, „за“ пределы естества. Метафизика живет в поэзии; поэзия, раскрывая свой смысл, умирает в холодном свете метафизики» [3, с. 238]. При сравнении поэзии, метафизики и шутовства Карсавин также пользуется принятой в романтической иронии терминологией, сопоставляя серьезность и шутку. Принятие роли поэта позволяет Карсавину «шутить вполне свободно» и придавать «значимость и выразительность банальным словам» и, «поднявшись над собою, переводить возвышенные идеи на язык образов и чувств», поэзия позволяет возносить изложенное «на высокую ступень объективности и серьезности»⁵⁵. Но почему? Ответ вполне в духе злой шутки Льва Платоновича: «И бесам понятно, что поэтический прием в данном случае не более чем оболочка факта, который сам по себе обладает величайшим онтическим значением. Шутовство – необходимое свойство „смешливого“ ада. Оно облегчает невыносимую муку и утверждает человеческую свободу» [3, с. 289]. Именно свобода воли и объясняет недостаточность желания, а отсюда и греховность и умаленность сущего, то о чем писал Киркегор. Карсавин превращает иронию, поэтику в шутку и, наряду с различными характеристиками духа (совестливого и кающегося), придает ей, как литературному приему, онтическую значимость. Шутка, обращенная на уничтожение нечестия и лжи, на маску богословского благополучия, теряет свою легкость, она становится злой шуткой – глумлением. По Карсавину, «одна лишь Истина не боится адского глума»⁵⁶ и испытаний. Ницше говорит об истязании поэта неизвестным богом, заставляющим его мучиться и страдать в поисках его, божьей истины⁵⁷, Карсавин же – об испытании Истины «адскими жителями». И Ницше и Карсавин понимают, чтобы говорить об Истине и о Боге, нужны «подходящие слова», «но кто же, кроме шута, способен употреблять такие слова? – Шуту все дозволено»⁵⁸. А. Штейнберг в своих воспоминаниях о Карсавине пишет: «Лев Платонович читал лекции в русском Научном институте, в котором его почти бойкотировали за то, что он говорил что Бог на душу положит, как, например, „взять Бога за рога“» [27, с. 204]. В «Поэме...» Карсавин дает этому ранее приведенное объяснение: «...Истина не боится адского глума». А Штейнберг продолжает: «„Бог-то не обижается, –

⁵⁵ См.: Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. С. 289.

⁵⁶ Там же. С. 290.

⁵⁷ См.: Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 252–253.

⁵⁸ См.: Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. С. 290.

говорил Лев Платонович, – а вот за него обижаются и заступаются!“ Но несмотря на это, к нему очень часто приходила молодежь за советами, например, о переходе в православие» [27, с. 204].

Шуту все дозволено, он свободен как ветер, как «Фогельфрай». Когда он плачет, его слезам не верят, как и чародею, о котором пишет Ницше. «Когда он говорит серьезно, думают, что он паясничает, – пишет Карсавин, – и только смех его почему-то принимают всерьез» [3, с. 290]. Карсавин усматривает в этом необыкновенную «объективность: ничего шутовского, т. е. человечески тварного, – только Божественное!»⁵⁹. Истина шута сродни и наивной истине ребенка, но для Карсавина важнее показать, как шут связан с Богом: «Все его отвергли, все над ним глумятся, а он ... тайком прибежит к Богу, прижмется к Нему и плачет: и от горя, и от радости, – а Бог всякую слезу его оттирает». И насмешники понимают, что он, сокрытый ночью, беседует с Богом, а «зовут шута – приходящий в ночи Никодим»⁶⁰.

Карсавин принимает значение иронии, шутки и смеха как способов выхода за пределы логики и морали, как это делает Ницше в «веселой» науке; за пределы логики, морали и языка, как это делает Киркегор в «повторении»; и даже за пределы богословского благополучия к глуму, а также как хода к объективной Божественной Истине. Последнее возможно потому, что шутка имеет онтическое значение в несовершенном мире. Конечно же, шутка – это не единственный способ познания онтического состояния несовершенного мира у Карсавина, как это отмечалось ранее, в его философии метод познания и онтология совпадают – это всеединство. Но, в отличие от Вл. Соловьева, Карсавин не обосновывает пересоздание действительности, «смеющегося ада», а сохраняет «весь несовершенный мир, без которого и совершенному не быть»⁶¹, – здесь он солидарен с Ницше, с его вечным возвращением и приятием преображенных человека и мира.

Список литературы

1. Kierkegaard S. Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates. Übers. v. H.N. Schaefer. München-Berlin: R. Oldenbourg, 1929. 283 s.
2. Gabriel M. Warum es die Welt nicht gibt. Berlin: Ullstein, 2013. 272 s.
3. Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М.: Ренессанс, 1992. С. 233–305, 320–324.
4. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики / отв. ред. Е.П. Ситковский. М.: Мысль, 1974. С. 53–424.

⁵⁹ См.: Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. С. 290.

⁶⁰ Ср.: Ин. 3. (Евангелие от Иоанна, Глава 3). См.: Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. С. 290.

⁶¹ См.: Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. С. 291.

5. Аристотель. Поэтика / пер. М.Л. Гаспарова // Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 4 / пер. с древнегреч.; общ. ред. А.И. Доватура. М.: Мысль, 1983. С. 645–680.
6. Платон. Пир // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2 / под ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1993. С. 81–134.
7. Франс А. Жонглер богоматери. Из сборника «Перламутровый ларец» // Франс А. Собр. соч. в 8 т. / под общ. ред. Е.А. Гунста, В.А. Дынник и Б.Г. Реизова. Т. 2. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1958. С. 700–705.
8. Честертон Г.К. Святой Франциск Ассизский / пер. с англ. Н.Л. Трауберг // Цветочки святого Франциска Ассизского / сост. И. Стогов. СПб.: Амфора, 2006. С. 339–446.
9. Карсавин Л.П. Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII веков. СПб.: Тип. М.А. Александрова, 1912. XX, 843, 6, 21 с.
10. Карсавин Л.П. Культура средних веков. Киев: Символ & AirLand, 1995. 201 с.
11. Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике / под ред. и с предисл. М. Лифшица; пер. с нем. Б.Г. Столпнера // Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 4 т. Т. 1. М.: Искусство, 1968. С. 1–312.
12. Schlegel F. Kritische Fragmente // Lyceum der schönen Künste. 1. Bd. 2. Teil. Hrsg. v. J.F. Reichardt. Berlin: Unger, 1797. S. 133–169.
13. Schlegel F. Fragmente [Mit Beiträgen von A.W. Schlegel, F. Schleiermacher und F. v. Hardenberg (Novalis)] // Athenaeum. Eine Zeitschrift von A.W. Schlegel und F. Schlegel. 1. Bd. 2. Stück. Berlin: F. Vieweg d. Ä., 1798. S. 3–146.
14. Schlegel F. Literary Notebooks 1797–1801 / ed. H. Eichner. London: Athlone, 1957. 342 p.
15. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М.: Русское феноменологическое общество, 1996 / пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. 282 с.
16. Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет: пер. с дат. М.: Республика, 1993. С. 249–349, 377–380.
17. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего / пер. с нем. Е. Соколовой. СПб.: Азбука, 2015. С. 5–238.
18. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / пер. с нем. Ю.М. Антоновского. СПб.: Азбука-классика, 2008. 334 с.
19. Nietzsche F. Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Stuttgart: Reclam, 1994. 371 s.
20. Ницше Ф. Веселая наука / пер. с нем. М. Кореновой, С. Степанова, В. Топорова. СПб.: Азбука-классика, 2006. 352 с.
21. Соловьев В.С. София // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. Сочинения. Т. 2. М.: Наука, 2000. С. 9–161.
22. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 3–679.
23. Гревс И.М. Письмо к Л.П. Карсавину. 21 августа 1915 г. // Российская историческая мысль. Из эпистолярного наследия Л.П. Карсавина: письма И. М. Гревсу (1906–1916) / отв. ред. А.Л. Ястребицкая; сост. А.К. Клементов, С.А. Клементова. М.: ИНИОН РАН, 1994. С. 102–109.
24. Свешников А.В. Петербургская школа медиевистов начала XX века. Попытка антропологического анализа научного сообщества. Омск: Изд-во Омского государственного университета, 2010. 408 с.
25. Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Лев Платонович Карсавин / под ред. С.С. Хоружего, Ю.Б. Мелих. М.: РОССПЭН, 2012. С. 30–96.
26. Письмо С.Л. Франка – прот. С. Булгакову. 27 июля 1926 г. // Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939 / сост. Н.А. Струве; подгот. текста и примеч. Н.А. Струве, Т.В. Емельяновой. М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2000. С. 233–235.
27. Штейнберг А. Друзья моих ранних лет (1911–1928) / подгот. текста, послесл. и примеч. Ж. Нива. Париж: Синтаксис, 1991. 288 с.

References

1. Kierkegaard, S. *Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates. Übers. v. H.H. Schaefer*. München-Berlin: R. Oldenbourg, 1929. 283 p.
2. Gabriel, M. *Warum es die Welt nicht gibt*. Berlin: Ullstein, 2013. 272 p.
3. Karsavin, L.P. Poema o smerti [Poem about death], in Karsavin, L.P. *Religiozno-filosofskie sochineniya, t. 1* [Religious-philosophical works, vol. 1]. Moscow: Renessans, 1992, pp. 233–305, 320–324.
4. Gegel, G.V.F. *Entsiklopediya filosofskikh nauk, t. 1: Nauka logiki* [Encyclopedia of Philosophical Sciences, vol. 1: The science of logic]. Moscow: Mysl', 1974, pp. 53–424.
5. Aristotel, Poetika [Poetics], in Aristotel. *Sochineniya v 4 t., t. 4* [Works in 4 vol., vol. 4]. Moscow: Mysl', 1983, pp. 645–680.
6. Platon, Pir [Symposium], in Platon. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1993, pp. 81–134.
7. Frans, A. Zhongler bogomateri. Iz sbornika «Perlamutrovyy larets» [Our Lady's Juggler. From the collection «Mother of Pearl»], in Frans, A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 2* [Collected works in 8 vol., vol. 2]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury, 1958, pp. 700–705.
8. Chesterton, G.K. Svyatoy Frantsisk Assizskiy [St. Francis of Assisi], in *Tsvetochki svyatogo Frantsiska Assizskogo* [The flowers of St. Francis of Assisi]. Saint-Petersburg: Amfora, 2006, pp. 339–446.
9. Karsavin, L.P. *Ocherki religioznoy zhizni v Italii XII–XIII vekov* [Essays on the religious life in Italy in the XII–XIII centuries]. Saint-Petersburg: Tip. M.A. Aleksandrova, 1912, XX, 843, 6. 21 p.
10. Karsavin, L.P. *Kul'tura srednikh vekov* [The culture of the Middle Ages]. Kiev: Simvol & Air-Land, 1995. 201 p.
11. Hegel, G.V.F. Leksii po estetike [Lectures on aesthetics], in Hegel, G.V.F. *Estetika, v 4 t., t. 1* [Aesthetics, in 4 vol., vol. 1]. Moscow: Iskusstvo, 1968, pp. 1–312.
12. Schlegel, F. Kritische Fragmente, in *Lyceum der schönen Künste, 1. Bd. 2*. Berlin: Unger, 1797, pp. 133–169.
13. Schlegel, F. Fragmente [Mit Beiträgen von A.W. Schlegel, F. Schleiermacher und F. v. Hardenberg (Novalis)], in *Athenaeum. Eine Zeitschrift von A. W. Schlegel und F. Schlegel. 1. Bd. 2. Stück*. Berlin: F. Vieweg d. Ä., 1798, pp. 3–146.
14. Schlegel, F. *Literary Notebooks 1797–1801*. London: Athlone, 1957. 342 p.
15. Rorti, R. *Sluchaynost', ironiya i solidarnost'* [Contingency, irony, and solidarity]. Moscow: Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo, 1996. 282 p.
16. Kierkegaard, S. Bolezn' k smerti [The sickness unto death], in Kierkegaard, S. *Strakh i trepet* [Fear and trembling]. Moscow: Respublika, 1993, pp. 249–349, 377–380.
17. Nietzsche, F. *Po tu storonu dobra i zla. Preludiya k filosofii budushchego* [Beyond good and evil. Prelude to a philosophy of the future]. Saint-Petersburg: Azbuka, 2015, pp. 5–238.
18. Nietzsche, F. *Tak govoril Zarathustra. Kniga dlya vseh i ni dlya kogo* [Thus spoke Zarathustra. A book for all and none]. Saint-Petersburg: Azbuka-klassika, 2008. 334 p.
19. Nietzsche, F. *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. Stuttgart: Reclam, 1994. 371 p.
20. Nietzsche, F. *Veselaya nauka* [The joyful wisdom]. Saint-Petersburg: Azbuka-klassika, 2006. 352 p.
21. Solovyov, V.S. Sofiya [Sophia], in Solovyov, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 2* [Complete collection of works and letters in 20 vol., vol. 2]. Moscow: Nauka, 2000, pp. 9–161.
22. Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Solovyov and his time]. Moscow: Progress, 1990, pp. 3–679.
23. Grevs, I.M. Pis'mo k L.P. Karsavinu, 21 avgusta 1915 g. [Letter to L.P. Karsavin, August 21, 1915], in *Rossiyskaya istoricheskaya mysl'. Iz epistolyarnogo naslediya L.P. Karsavina: pis'ma I. M.*

Grevsu (1906–1916) [Russian historical thought. From the epistolary heritage of L.P. Karsavin: letters to I.M. Grevs (1906–1916)]. Moscow: INION RAN, 1994, pp. 102–109.

24. Sveshnikov, A.V. *Peterburgskaya shkola medievistov nachala XX veka. Popytka antropologicheskogo analiza nauchnogo soobshchestva* [The Petersburg school of medievalists at the beginning of the XX century. An attempt of an anthropological analysis of a scientific community]. Omsk: Izdatel'stvo Omskogo gosudarstvennogo universiteta, 2010. 408 p.

25. Khoruzhy, S.S. Zhizn' i uchenie L'va Karsavina [Life and doctrine of Lev Karsavin], in *Lev Platonovich Karsavin* [Lev Platonovich Karsavin]. Moscow: ROSSPEN, 2012, pp. 30–96.

26. Pis'mo S.L. Franka – prot. S. Bulgakovu. 27 iyulya 1926 g. [S.L. Frank's letter to archpriest S. Bulgakov, July 27, 1926], in *Bratstvo Svyatoy Sofii. Materialy i dokumenty. 1923–1939* [The Brotherhood of St. Sophia. Materials and documents. 1923–1939]. Moscow: Russkiy put'; Parizh: YMCA-Press, 2000, pp. 233–235.

27. Shteinberg A. *Druz'ya moikh rannikh let (1911–1928)* [Friends of my early years (1911–1928)], Parizh: Sintaksis, 1991. 288 p.

УДК 1:82-1(47)(092)
ББК 87.3(2)522-658

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

[Рец. на:] Митио МИКОСИБА Владимир Соловьев: визионер, поэт, философ. Токио: Изд-во Иванами, 2013, 336+X с. (“Урадзимиру Соровиёфу: генсиша, сидзин, тэцугакуша”, на японском языке)

Первый перевод работы Владимира Соловьева в Японии появился чуть более ста лет назад, в 1914 году. До окончания второй мировой войны различными переводчиками были переведены «Чтения о Богочеловечестве», «Оправдание добра» и другие его работы, прежде всего о войне и эстетике. Разумеется, нельзя сказать, что имя русского философа было хорошо знакомо читающей публике в тогдашней Японии. Но все-таки интерес к русской философской мысли в Японии имеет достаточно долгую историю, чтобы говорить о развитии и смене восприятия Соловьева.

Митио Микосиба написал первую работу по изучению мысли Соловьева в качестве дипломной работы в университете Васэда под руководством профессора Тацуо Курода в 1968 году в то время, когда японское исследование русской мысли склонялось либо к изучению мыслителей преимущественно революционно-демократического толка либо к изучению мысли, отраженной в художественной литературе. В 1970 году Микосиба выпустил свои переводы сочинений Соловьева «Смысл любви» и «Три речи в память Достоевского». Вслед за ними им переведены и опубликованы в качестве части планировавшегося тогда шеститомного собрания сочинений философа «Чтения о Богочеловечестве», «Духовные основы жизни», «Три разговора» и «Кризис западной философии (против позитивистов)». В 1982 году Микосиба выпустил двухтомный биографический очерк о Соловьеве «Соловьев и его время», который был удостоен японской литературной премии Кентаро Икеда.

В качестве еще одной монографии Микосибы, связанной с Соловьевым, также следует упомянуть исследовательское эссе «Куда идет русский дух?», в котором он запечатлел свои размышления во время длительной научной командировки в Москву в 1992 году. Микосиба считается пионером, открывшим дорогу для научного исследования Соловьева и русской религиозной философии в Японии. Им написана монография «История русской религиозной мысли», прослеживающая развитие религиозной мысли России до XIX века. В России он известен несколькими статьями на русском языке, в частности «О пометках К. Леонтьева на полях брошюры Вл. Соловьева “Три речи в память Достоевско”» (Соловьёвские исследования. 2004. Вып. 8. С. 32–54), «Эсхатология Вл. Соловьева» (Владимир Соловьев и культура Серебряного века: сборник к 150-летию Вл. Соловьева и 110-летию А.Ф. Лосева. М., 2005. С. 221–225).

Книга «Владимир Соловьев: визионер, поэт, философ», опубликованная в

Японии на японском языке, подводит итог почти полувекового изучения Микосибой наследия русского философа. Смело можно сказать, что она является одним из высших достижений японского исследования русской мысли, которая могла быть написана только давно созревшим исследователем. С точки зрения методологической конструкции представляет интерес разделение содержания этой книги на две части, в чем отчасти отражен его подход. Название этих частей – «В этом мире» и «В другом мире». Используя воспоминания и письма самого философа и сообщения современников, Микосиба в первой части пытается в ней разгадать живые интересы и убеждения философа, обнаруживаемые в его общественной жизни или в отношении к текущим общественным событиям. Вторая часть посвящена изучению внутренней, в том числе, душевной жизни, нашедшей отражение в произведениях Соловьева, в его переписке и сообщениях современников.

Как Микосиба поясняет сам в послесловии, настоящая книга не нацелена на чисто теоретическое исследование мысли Соловьева. Автор не предпринимает активные попытки сравнивать теоретическую мысль философа с другими философскими или религиозно-философскими системами. Скорее Микосиба как бы ведет диалог с Соловьевым и пытается разгадать внутренние убеждения русского философа, нашедшие выражения в его философской мысли, жизненных решениях и поступках. Автор стремится бросить свет на самые сокровенные мысли Соловьева о жизни и вере, которые можно обнаружить только путем личностно-субъективного погружения исследователя в материал. И, как следствие этого подхода, Микосиба не боится оставить за рамками анализа определенную часть теоретической философской конструкции Соловьева, которая с точки зрения автора не особо затрагивает жизненные убеждения философа. И наоборот, автор останавливается иногда даже чересчур подробно на тех моментах биографии философа, рассматривая, например, любовные или дружеские отношения, если они, по мнению автора, касались живых убеждений философа или вызывали внутренние противоречия в его душе и тем самым повлияли на принятие определенных жизненных решений или выбор мировоззренческой позиции. Кропотливое изучение любовных и дружеских отношений, которое на первый взгляд могло бы показаться необязательным, опускающимся на уровень копания в скрытой личной жизни философа, проведено в этой книге лишь с той целью, чтобы лучше понять предмет исследования. Именно подобный подход придает этому научному труду большую глубину, приближает исследователя к изучаемому объекту.

Поскольку эта книга написана на японском языке и недоступна для чтения на русском, хотя, вероятно, вызвала бы большой интерес со стороны российских исследователей творчества Соловьева, попытаемся насколько возможно подробно, резюмируя главу за главой, изложить ее содержание в данном очерке.

Как сам автор признается в послесловии, первая часть повторяет, по своему исходному замыслу, опубликованный им же в 1982 году биографический очерк о Соловьеве, однако на этот раз автор не ставит перед собой задачу

воссоздать дух времени, в котором жил философ. Здесь Микосиба больше сосредоточивает свое внимание на том, как воспринимал и реагировал Соловьев на конкретные социальные перемены общества. Автор стремится проследить, каким образом философом пережита его же философская позиция на фоне конкретных общественных событий.

Первая глава первой части, названная «Рассвет», посвящена 50–60-м годам XIX в. Опираясь на цитаты из автобиографических записок Владимира Соловьева, приводимые в книге его племянника Сергея Соловьева, на исследование Сергея Лукьянова, на сообщения Льва Лопатина, а также на воспоминания о «времени отца», запечатленные в соловьевской статье о Чернышевском и других материалах, Микосиба прослеживает отражение и преломление идейных течений шестидесятников в мысли и поступках Соловьева. Автор показывает, что юного Соловьева привлекали не столько идеи Чернышевского, Писарева или других их современников, сколько их идейные европейские истоки, т.е. идеи Дарвина, Лассара и т.д.

Во второй главе «Утренняя заря» автор анализирует жизнь философа в 70-е годы. В начале главы автор подробно реконструирует процесс принятия философа на преподавательскую работу в Московский университет. Микосиба восстанавливает реакцию профессорского собрания во время приема философа на работу, с некоторой долей сочувствия описывает, как после поступления на должность философ поддерживал проправительственного профессора по физике Николая Любимова. Затем, передавая содержание споров с позитивистом Владимиром Лесевичем и реакцию Константина Кавелина, Микосиба изучает значение сочинения «Кризис западной философии». «Кризис…» анализируется с точки зрения критики позитивизма, рассмотренного как одно из главных течений академической философии того времени. С точки зрения общего разделения критики ограничения западной философии со славянофилами автор пытается установить место позиции Соловьева в отношении Киреевского и Хомякова. Идейный диалог философа с современниками-славянофилами Микосиба реконструирует на основе незавершенного эссе «Из воспоминаний. Аксаковы», статьи «Три силы» и других статей.

В третьей главе Микосиба рассматривает жизнь философа в 80-е годы, выделив три основные для соловьевского творчества в данный период темы – воссоединение церквей, еврейский вопрос и национальный вопрос, таившие в себе потенциал перерасти в серьезную критику государственной политики России того времени. Автор начинает свой анализ с рассмотрения соловьевского выступления после убийства Александра II и реакции общества на это выступление. Приводятся просительные обращения философа к губернатору и новому царю. Борьба с преследованием евреев анализируется путем рассмотрения таких статей, как «Еврейство и христианский вопрос», содержащей интересный фактический анализ ситуации того времени, соловьевского предисловия к конфискованной цензурой книге Ф.Б. Геца «Слово подсудимому» и других работ философа. Критика политического и церковного национализма изучается на основе таких материалов,

как первая часть сочинения «Великий спор и христианская политика», статья «О народности и народных делах России», в которой русская православная церковь обвиняется в самоизоляции по отношению к западному христианству. Автор реконструирует полемику Соловьева с славянофилами, приводя опубликованное против соловьевской статьи в газете «Русь» возражение Ивана Аксакова, ответную статью самого философа «Любовь к народу и русский народный идеал (открытое письмо к И.С. Аксакову)». Рассматриваются также опубликованные в «Руси» соловьевские статьи «Как пробудить наши церковные силы?», «Государственная философия в программе министерства народного просвещения» и другие. Отметив, что призыв философа к воссоединению церквей совпадает по времени с церковно-политической активностью папы Льва XIII, выдвинувшего экуменический идеал и активно обращавшегося к славянскому Востоку, и, соответственно, с нарастанием напряжения русского правительства по этому вопросу, Микосиба анализирует место соловьевского вызова. В качестве материалов для этого анализа берутся письмо философа о воссоединении церквей для папы и вторая книга «Церковная монархия основания Иисусом Христом» из сочинения «Россия и Вселенская Церковь». По мнению автора, соловьевская идея воссоединения церквей во главе с папой римским, наследником апостола Петра, представляет собой как бы логический вывод из соловьевской же идеи теократии и богочеловеческого процесса: и раз приняв эту идею, философ сохранял ее всю свою жизнь. Однако, как считает автор, соловьевский образ папы и Римской церкви отличается от реальной исторической католической церкви именно тем, что Римская церковь в идеале Соловьева лишена своих внешних властей.

Четвертую главу книги – «Закат», посвященную жизни философа в 90-е годы, Микосиба начинает с анализа пяти публицистических статей, посвященных большому голоду 1891–1892 годов. Затем автор обращает внимание на соловьевский взгляд на Китай и Японию и выделяет вопрос о формировании у философа образа угрозы с Востока. Микосиба реконструирует соловьевский образ внешней агрессии, основываясь на сочинении «Три разговора», статье «Из последних событий» и письмах. А образ внутренней агрессии со стороны Азии автор ищет в восприятии философом теософии Елены Блаватской. Автор останавливается на обнаруживаемом в соловьевских очерках о Японии и теософии утверждении, что за популярностью «необуддизма» скрывается некое более сильное тайное движение. По мнению автора, такой образ необуддизма также просматривается в его описании фальшивого христианства в «Трех разговорах». Соловьевская критика настроения отчаяния, солипсизма, исключительного эстетизма русской литературы конца XIX века изучается автором путем рассмотрения соловьевских критических статей об Арсении Голенищеве-Кутузове, Николае Минском и символизме. Автор показывает, как эти критические размышления находят отражение в формировавшейся в это время собственной эстетической теории философа. Микосиба также рассматривает отношение русского философа к Ницше и видит особое соловьевское восприятие немецкого философа в представлении о том, что

истинный сверхчеловек должен победителем над смертью. В конце главы автор рассматривает взгляды Соловьева на «женский вопрос». Микосиба видит особый характерный эсхатологизм в его идее о том, что женская душа, взволнованная политической агитацией, обожествлением естественных наук, декадентством, отражает в большей степени, чем у мужчины, стремление вырваться из старого, окаменевшего принципа жизни и свидетельствует о близком приближении истинного Слова.

Вторая часть книги, в которой автор рассматривает соловьевское философское мировоззрение путем проверки на прочность его связи с внутренней верой, личной жизнью и живым ощущением жизни самого философа, представляет еще больший интерес. Микосиба живо рисует портрет философа, восстанавливает личность философа, собирая по крупицам свидетельства людей из его близкого круга, и таким образом приближает нас к внутренним убеждениям философа. В первой главе «Вера» Микосиба сначала почти детективным методом приближается к внутренней вере философа. Автор приводит в качестве посторонних внешних свидетельств о вере философа юных лет воспоминания сестры философа Марии Сергеевны и близкой знакомой Екатерины Баратынской, а также другие материалы, а его поздних лет – воспоминания и оценки Василия Величко и Сергея Трубецкого. Автор выделяет общую между ними оценку веры философа как «странную». В принципе согласившись с мнением Трубецкого, что именно широта веры, пронизывающая жизнь философа, иногда вызывала недоумение и удивление у окружающих, Микосиба выделяет в качестве одной из причин такой оценки именно соловьевское отношение к церковной жизни. Автор обращает внимание на своего рода соловьевское объявление веры, обнаруживаемое в трех письмах 1873 года к Екатерине Романовой, и выделяет пять элементов этой веры, которые, по мнению автора, сохранялись у философа на протяжении всей жизни. Перечислим их: 1) ощущение, что мир лежит во зле; 2) нынешнее христианство находится в ложном состоянии и требует своей настоящей формы; 3) стремление не индивидуальному, а к всеобщему спасению; 4) необходимость активного участия людей в деле строительства божьего царства; 5) связь внутреннего и внешнего миров в деле преобразования мира. По мнению автора, идея активного участия людей сохранилась даже после его отказа от идеи теократии. Для разъяснения содержания веры философа Микосиба обращается также к сочинениям «Чтения о Богочеловечестве» и «Философские начала цельного знания» и анализирует их в двух аспектах: постепенное развитие отношений между Богом и человечеством и саморазвитие Божества. Остановившись на обнаруживаемом в этих работах представлении Троицы, автор видит совпадение с ортодоксальной христианской догмой в идее философа о том, что Бог имеет различное отношение к Своей сущности в зависимости от трех Ипостасей. Однако, по мнению автора, главное отклонение в том, что эти отношения рассматриваются философом как три модуса и представляются как Дух, Ум и Душа. Микосиба, однако, отмечает, что, согласно этим произведениям, Святой Дух все же находится на стороне

Божественного Сущего и этим его философское строение отличается от позиции Оригена, отождествлявшего Софию или Мировую Душу со Святым Духом. После анализа этих работ Микосиба переходит к рассмотрению соловьевского понимания зла и греха по сочинению Соловьева «Духовные основы жизни», в котором исследователь отмечает ощущение зла, пронизывающего весь мир. Он утверждает, что в данном произведении граница между злом и грехом размыта, и в целом из-за заимствования мифологемы падения Мировой Души зло представлено как начало, укореняющееся в бытии глубже, чем грех. Данное отношение, по мнению Микосибы, отражено в соловьевском понимании первородного греха и грех представлен им именно как принцип, владеющий человеком, невзирая на человеческую волю, и в результате понятие первородного греха у философа сливается с понятием зла. Микосиба утверждает, что в соловьевском понимании христовой смерти на кресте понятие искупления отражается слабо, а Христос как спаситель воспринимается Соловьевым, прежде всего, как победитель над злом или нравственный образец. Следует считать, что Микосиба имеет в виду именно этот момент понимания греха, когда он отмечает, что, вопреки позиции Сергея Трубецкого, соловьевское понимание Христа отличается от протестантского понимания.

Вторая глава «София», посвященная изучению соловьевского сокровенного образа Софии, начинается с поиска замысла и возможного содержания знаменитой соловьевской египетской поездки в 1873 году. Микосиба берет в качестве материалов поэму «Три свидания», соловьевские письма к матери, написанные во время поездки, лукьяновские биографические заметки, воспоминания Веры Пыпиной-Ляцкой, шуточную пьесу Федора Соллогуба на тему этой поездки «Соловьев в Фиваиде» и другие материалы. Как замечает автор, граф Соллогуб и князь Дмитрий Цертелев могли знать больше, чем известно об этой поездке нам сейчас. Затем автор обращается за поиском образа «Вечной Подруги» к упоминаниям философа о ней и берет написанные близко по времени к египетской поездке стихи 1876 года «У царицы моей есть высокий дворец...», стихотворение поздних лет «Das Ewig-Weibliche» и подвергает их детальному рассмотрению. Микосиба констатирует, что образ в стихах 1876 года довольно сильно созвучен традиционному представлению о Богородице, в частности католическому и ветхозаветному образу Премудрости Божьей, но почти лишен гностических элементов. Стихотворение «Das Ewig-Weibliche», как считает автор, отражает влияние текста гётевского «Фауста» (конца второй части) и носит ярко выраженный эсхатологический характер. Женский образ в нем, по мнению Микосибы, связан с апокалиптическим образом Жены, облеченной в солнце. Микосиба обращает внимание также на философские образы Софии и Мировой Души в «Чтениях о Богочеловечестве» и в работе «Россия и Вселенская Церковь» и разъясняет их различие. По мнению Микосибы, хотя и нет достаточных оснований для полного отождествления образа «Вечной Подруги» из соловьевских стихов с теоретическими образами Софии, которые мы находим в его философских работах, в этих стихах в определенной степени нашли

отражение такие характерные черты этой философской Софии, как всеединство в Боге, соединение Бога и его Другого, победа над хаосом, ангел-хранитель Земли, воплощение в Богородице и Церкви.

Третью главу «Эрос» следует оценивать как поиск места эроса в интимной жизни философа. Автор знакомит читателей с образом любви, усматриваемой в известной соловьевской повести «На заре туманной юности...». Затем автор рассматривает любовно-романтические отношения философа с различными женщинами – Екатериной Романовой, Сусанной Лапшиной, Натальей Сологуб, Елизаветой Поливановой и другими, основываясь на письмах и посвященных им стихах. Микосиба видит в них сублимированные через идеализм эротические отношения между мужчиной и женщиной. А в отношениях с Софией Хитрово и Софией Мартыновой автор находит несколько другие тона. Используя вывод, полученный в результате анализа конкретных романтических отношений, Микосиба подвергает анализу соловьевские теоретические работы об эросе – «Смысл любви», «Жизненная драма Платона» и другие. Микосиба усматривает в них постепенное формирование теоретизированных конкретных отношений эротической сублимации. Как отмечает автор, образ «вечной женственности», представленный в сочинении «Смысл любви», близок к образу в «Чтениях о Богочеловечестве» именно подчеркиванием в нём пассивности и женственности Другого для Бога, но в то же время отличен от образа в работе «Россия и Вселенская Церковь», где общее подчеркивается внутреннее единство этого Другого и единства с Богом. Микосиба показывает схватку Соловьева с эросом, проявленную в той трудной попытке отождествить земные женские существа с «вечной женственностью», являющейся для Бога уже осуществленным реальным существом, тем самым Соловьев стремится к личностному совершенству и бессмертию. Автор приходит к заключению, что соловьевская система пронизана ощущением мира, лежащего во зле, и не избегает хаоса. В этом смысле, по мнению автора, она отличается от других религиозных или философских систем, спешащих ставить во главе всего гармонию, и непосредственно соединена с духовной и душевной жизнью самого философа.

Если говорить в целом, то особый подход позволяет автору данной книги хорошо уловить специфический характер соловьевской мысли, убедительно представить то, что романтическая любовь, вера и другие моменты интимной жизни, часто отделяющиеся от идейной жизни у других философов и общественных мыслителей, у Соловьева тесно связаны с его теоретическими идеями именно в силу его специфического сильного стремления к всеобщему единству. Эта книга помогает читателю понять, что именно поэтому мысль Соловьева как бы постоянно подвергалась проверке со стороны самого философа и развивалась. Следует отметить также и то, что в настоящее издание включены виртуозные переводы на японский язык соловьевских стихов, сделанные самим автором, что нельзя не назвать еще одним безусловным достоинством этой книги.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

УДК 1(061.3)(470)
ББК 87.3:72.5(2Рос)

ВСЕРОССИЙСКАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «РАЗНОЛИКОСТЬ И ЕДИНСТВО РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ»¹

19 октября 2017 г. на философском факультете МГУ имени М.В. Ломоносова состоялась Всероссийская научная конференция «Разноликость и единство русской философии». На конференции прозвучали доклады, посвященные следующим темам: историография, методология и источниковедение русской философии; историко-философское россиеведение; университетская и духовно-академическая философия; зарубежная историография русской философии. В рамках конференции состоялась презентация монографии заведующего кафедрой истории русской философии доктора философских наук, профессора М.А. Маслина «Разноликость и единство русской философии» (СПб.: Изд-во РХГА, 2017). Монография посвящена рассмотрению русской философской мысли с позиций концепции «разноликости и единства». Автор учитывает все интегральные формы русской мысли. Они анализируются как связанные единой цивилизационной общностью и исторической судьбой.

Маслин М.А., д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва

Концепция разноликости и единства русской философии

Разноликость и единство – ключевые слова, которые представляются предельно общими определениями своеобразия предметной области русской философии. Они отражают сложившуюся в течение многих лет научную концепцию, которая выразилась в прочитанных автором курсах лекций в МГУ, РУДН, МФТИ, МАИ, а также за рубежом – в США, ФРГ, КНР, в выступлениях в научной печати и на теоретических конференциях. Порядок расположения этих слов не случаен. На первое место поставлено славянское (сербское) слово «разноликость», которое является эквивалентом распространенного русского слова «многообразие», особенно часто используемого в бинарных связках «единство в многообразии» или «многообразие в единстве». Однако сербское слово «разноликость» представляется более образным и содержательным по отношению к той культурно-исторической духовной реальности, которую олицетворяет русская философия. Своеобразным и, возможно, неповторимым качеством русской философской мысли является именно ее разноликость, то есть

¹ Публикуются тезисы докладов участников Всероссийской научной конференции «Разноликость и единство русской философии», состоявшейся в Московском государственном университете имени М.В. Ломоносова 19 октября 2017 г.

чрезвычайное разнообразие смысловых преломлений при сохранении общего лика, его целостности и единства. Понятие единства здесь стоит на втором плане, ибо разные лики единого целого русской философской мысли являлись продуктами разных исторических и философских эпох. Отсюда понятно, что не существует равной самой себе русской философской мысли, основные теоретические качества которой сводились бы к неизменному воспроизведению антропоцентризма, историософичности, социальной приверженности или иных особенностей, которые часто фигурируют в научной литературе в качестве штампов, усредняющих и нивелирующих разноликость философии. Предмет, жанровые особенности и проблемы русской философии претерпевали изменения в разные эпохи ее существования, и разноликость является ее фундаментальной характеристикой. Концепция разноликости и единства раскрывается автором в очерке истории русской философии как научной дисциплины и рассматривается как презентация большого научного проекта энциклопедии «Русская философия», коллектив которого насчитывает несколько десятков исполнителей, проект реализуется начиная с 90-х годов прошлого столетия до настоящего времени. Автор стремился открыть разные лики философского «лица России» на примерах интеллектуальных портретов русских мыслителей разных эпох и направлений, с XVIII в. до наших дней: от М.В. Ломоносова до И.В. Киреевского, А.И. Герцена, К.Н. Леонтьева, Н.П. Огарева, Д.И. Писарева, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, Г.П. Федотова, И.А. Ильина, Г.В. Флоровского, М.М. Бахтина, А.С. Панарина. Такой взгляд предполагает рассмотрение идей русских философов различных направлений, религиозных и нерелигиозных, как преемственного процесса полифонического диалога идей внутри отечественной философской мысли. Такой подход несовместим с господствовавшим в советское время монологическим «классовым подходом» и принципом партийности, который навязывал рассмотрение историко-философского процесса сквозь призму борьбы «всех против всех»: консерваторы, революционеры, либералы рассматривались как враждующие и непримиримые идеологические группировки, не связанные никакой идейной общностью. Очень важно также ознакомление читателя с зарубежной литературой о русской философии, сведения о которой до сих пор распространяются в России отрывочно и несистематично. Знание этой литературы обязательно для научной истории русской философии. Труды А. Валицкого, В. Гёрдта, Ф. Коплстона, Л. Мюллера, Т. Шпидлика, Дж. Клайна, Дж. Скэнлана, М. Денн и других зарубежных знатоков России так же важны для изучения, как и работы русских классиков. Однако до сих пор существует некавалифицированное мнение о том, что русская философия мало кому интересна за рубежом и что она существует главным образом лишь для «внутреннего употребления». Между тем зарубежная историография русской философии имеет более чем столетнюю историю: первое исследование на эту тему было опубликовано в 1913 г., оно принадлежало Т. Масарику, чеху по этническому происхождению, впоследствии первому президенту Чехословакии. Сегодня интерес к русской философии за рубежом

сохраняется и расширяется, захватывая не только Запад, но и Восток, в том числе Китай. Это укрепляет убеждение в том, что тяга к духовной культуре России будет развиваться и далее, выполняя роль «мягкой силы» против русофобии. Наглядное подтверждение этого сегодня наблюдается за рубежом. Вот почему на историках русской мысли лежит особая ответственность за правдивое и непредвзятое освещение отечественной интеллектуальной истории.

Ермичев А.А., д-р филос. наук, проф. Русской христианской гуманитарной академии, г. Санкт-Петербург

О содержательной особенности нашей философии (о книге М.А. Маслина «Разноликость и единство русской философии». СПб.: Изд-во РХГА, 2017)

Название книги М.А. Маслина будто рама для картины А. Пластова «Сенокос» с ее сочным разнотравьем и разноцветьем, говорящими о русском просторе, обещающими какое-то радостное исповедание. В книге – вступительная заметка к статье В.В. Зеньковского «Идея православной культуры», очерки о М.В. Ломоносове, А.И. Герцене, Н.П. Огареве и Д.И. Писареве, о В.В. Розанове, К.Н. Леонтьеве, Ф.М. Достоевском, об И.А. Ильине, Г.П. Федотове, М.М. Бахтине. Представлены изыскания автора о философских аспектах книг патриарха Кирилла «Семь слов о русском мире» и «Слово о философии в современном мире», изложение концепции энциклопедии «Русская философия», а также интервью, которое автор дал по случаю 70-летия кафедры истории русской философии МГУ. Великолепен последний раздел «Русская философия за рубежом» с превосходным очерком об А. Валицком, о славистических исследованиях в США в годы холодной войны и их состоянии сейчас – вплоть до материала об освоении русской философии в современном Китае. Автор привязан к своему предмету, любит своих персонажей, внушает читателю интерес и уважение к русской философии – носителнице духовно-нравственных ценностей, значимых для любого из нас; перед нами апология родной нам русской мысли. Таков эмоциональный тембр книги. Автор – веховец, разумеется, в культурно-духовном значении этого слова (очерк «Вехи» против «нищеты духа»). Он – государственник (очерки о К. Леонтьеве и И. Ильине), патриот и, наконец, евразиец, симпатизирующий А.С. Панарину (статья «Классическое евразийство и его современные трансформации»). Он заявляет о себе как о стороннике цивилизационного подхода к истории философии, когда последняя рассматривается в исторически сложившемся культурном контексте, в атмосфере мировоззрений изучаемой эпохи (с. 368, 29, 78, 80, 125, 459). С его точки зрения, сущностью названного культурного контекста была «русская идея» – сложная, неоднозначная, многогранная и многоаспектная, отразившая драматизм и многовариантность исторического пути России, но всегда сохранявшая «всемирную отзывчивость, готовность к самоограничению и даже самопожертвованию, служению миру» (с. 63, 71). Сама наука об истории русской философии называется «историко-философским россиеведением», «историко-философским по-

знанием России» (с. 80 и др.). Есть в книге и дискуссионные положения: о соотношении понятий «самобытность» и «национальное своеобразие» русской мысли; об авторской трактовке концепции «онтологизма» русской мысли; о статусе бинарной связки «разноликость» и «единство» в истолковании особенностей отечественной философии и др. *(Более подробную информацию о трактовке этих дискуссионных положений можно получить из моей рецензии на книгу, принятой к печати в журнале «Вопросы философии».)*

Кувакин В.А., д-р филос. наук, проф. кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва

Аспекты методологии истории русской философии как науки

Когда в 1986 г. я волею обстоятельств стал заведующим кафедрой истории философии народов СССР, я попытался сформулировать тот объект исследования, который соответствовал бы названию кафедры. Признáюсь честно: меня ожидала неудача. После многочисленных попыток представить себе историю философии народов СССР (16 союзных республик, 60 титульных национальностей) в качестве единого целостного объекта, который конституировал бы предмет этой области научного знания, я не смог обнаружить такового. Как хронологически и структурно свести воедино историю философской мысли, скажем, Армении и Киргизии, Грузии и Молдавии?.. Приходилось принимать это словосочетание как продукт «политической целесообразности».

Была трудность и иного порядка. Меня все больше угнетало чувство, что, формально говоря, русская философия завершила свою историю. Она прекратилась с того времени, когда в СССР победила марксистско-ленинская философия, обычно называвшаяся советской философией. Предполагалось, что марксизм, воплотивший в себя все высшие достижения мысли, как бы упразднил и сделал невозможным дальнейшее развитие любых философских и других культурных традиций. Западная философия XX в. рассматривалась как история перманентного кризиса буржуазной мысли. Но если она все-таки была и «кризисно» развивалась, то русская философия как культурно-историческая традиция попросту исчезла в СССР. Спор между «материализмом» и «идеализмом» завершился победой материалистической диалектики, но завершился он с помощью административных мер. Большая часть философов оказалась в эмиграции, остальные либо меняли профессию, либо исчезали в лагерях ГУЛАГА. При этом то, что создавалось в эмиграции русскими философами, власть тщательно игнорировала, в картотеках библиотек СССР нельзя было найти ни одной философской работы, изданной за границей после 1917 г. Неужели история русской философии стала «мертвым языком» подобно латинскому? Это была во всех отношениях великая историческая несправедливость. К счастью, вскоре наступила перестройка и другие глубокие перемены, кафедра была переименована сначала в кафедру истории отечественной философии (1988 г.), а с 1991 г. стала кафедрой истории русской философии. История русской философии в

полном смысле этого слова ожила, стала продолжаться, получила свое настоящее и будущее, а знания о ней снова стали знанием о живом процессе, который был, есть и будет в нашей стране.

Сегодня русская философия находит себя в совершенно новой социальной, психологической и интеллектуальной атмосфере. Если дать краткое определение этой ситуации, то она может быть передана словами «свобода» и «плюрализм». Никогда прежде исследования не были столь свободными от политического, государственного, религиозного или идеологического диктата. Никогда прежде авторские установки и оценки в философской литературе не были столь разнообразны, свободны и персоналистичны. Очевидным положительным достижением стало беспрецедентно большое число публикаций первоисточников и существенное расширение области историко-философских исследований национальной философской традиции. И хотя возникают некоторые флуктуации или «боковые ветры», идущие от некоторых институций, в частности религиозных, они для историко-философских исследований и оценок русской мысли не приобретают критического характера. Словосочетание «история русской философии» имеет несколько значений. Во-первых, это объективный процесс зарождения и развития философии, бытования её в нашей стране в качестве существенного компонента отечественной культуры. Русская философия была, есть и будет независимо от каждого из нас. И в этом состоит манифестация ее историко-онтологической субстанциальности. Во-вторых, это область знания, актуально существующая здесь-и-сейчас, всегда для настоящего, для людей, живущих как в России, так и далеко за ее пределами. В своем гносеологическом аспекте она предстает как познание, отражение и переживание русским философским сознанием вечных философских тем, глубинных метафизических и историософских тем – отношения России к себе самой и к миру в целом. Кроме того, история русской философии – яркий феномен мировой культуры, ее уникальная ценность. И в этом её аксиологический смысл. Для россиян русская философия – ценность экзистенциальная, поскольку она входит в сознание через язык, литературу, политику, историю, психологию и быт. Она незаметно выбирает, формирует, влияет на нас в меру нашей образованности и культурных запросов. Работая над изданным в США двухтомником «История русской философии», я особенно ясно осознал персонализм и дух свободы русской мысли. Постфактум мы вправе строить самые разные концепции истории русской философии, различать в ней борьбу классов или формирование идейных направлений, членить ее на различные исторические периоды, выделять в ней детерминанты развития и т.д. Но на первом плане для исследователя не может не быть сама философия и ее творец, движимый свободой и любовью к истине. Она персоналистична по своей энергии и исходной точке зарождения, свободна в своем интеллектуальном порыве. Она – выражение свободного духа, обитающего и выражающего себя в России как уникальной цивилизации. Персоналистичность свободного духа порождает плюрализм русской философии, в котором бурлит энергия мысли, страсти, любви и служе-

ния. В СССР мы много говорили о классовой и партийной борьбе в философии. Это была выдумка, следствие экстраполяции диамата на русскую философию. Видна большая условность даже в разделении философии в России на крупные направления. Сами её творцы никогда не стремились строго придерживаться школьных рамок, им было тесно в них, они философствовали от ума и сердца. Столь же плюральны и формы институционального бытования философии в России: от домашней и приватной до духовно-академической и университетской. Столь же разнообразны и формы ее выражения: от философских систем до афоризмов и поэзии.

Я поддерживаю концепцию истории русской философии М.А. Маслина. Возможно, я выражаюсь другими словами, но ведь персоналистический характер отечественного историко-философского процесса и есть то, что можно назвать личностным или ипостасным характером этого культурного и человеческого процесса. Многоликость создает яркий ансамбль многоцветия, придавая ландшафту русской культуры особую глубину, простор, красоту и привлекательность.

Громов М.Н., д-р филос. наук, главный научный сотрудник Института философии РАН, г. Москва

Русская философия: единство в многообразии

Фундаментальный подход в изучении отечественной философии подразумевает рассмотрение всех форм её существования и всех стадий эволюции. Тогда можно выстроить идентичную схему её развития, установить связь с другими видами творческой деятельности и вписать в культурно-исторический контекст. Начинать рассмотрение нужно с наиболее раннего периода, затем проследить по всем последующим векам вплоть до нашего времени. Должны быть учтены все источники, в которых отразилась философская мысль, как вербальные, так и невербальные, как в концентрированном, так и в рассеянном виде. Желательно иметь в виде некой идеальной проекции общую модель бытования философии на отечественной почве. Разнообразие источников и методологических приёмов создаёт феномен многообразия, характерный для русской мысли и русской культуры в целом. Рассмотрение её в целостном историко-культурном контексте подчёркивает её единство. Единство и многообразие суть константы, параметры, границы, в рамках которых существовала и существует русская мысль, и одновременно они предстают в качестве принципиальных установок для её исследования. Всегда будут различные точки зрения в изучении отечественной мысли, где крайними являются, с одной стороны, неумеренное её восхваление и, с другой, нигилистическое отрицание. Диапазон более взвешенных оценок находится между ними. Занимая в этом диапазоне собственную позицию, не будем отрицать иные либо игнорировать их. Русская мысль тесно связана с литературой, они имеют мировое значение в качестве неперменного компонента мировой культуры.

Козырев А.П., канд. филос. наук, доц. кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва

Русский немец в Японии: случай Рафаила фон Кёбера.

Публикация серии материалов, посвященных Рафаилу фон Кёберу (1848–1923 гг.), русскому немцу из Нижнего Новгорода, оставившему след в германской философии и фактически основавшему традицию преподавания европейской философии в Японии, открыла новую страницу в истории русской философии, которая, как не устают повторять М.А. Маслин, существует и развивается на различных языках. Подробный очерк биографии Р. Кёбера на русском языке был дан японским исследователем Р. Ханья. В журнале «Сократ» (сентябрь 2016 г.) были опубликованы статьи А.Е. Куланова, Х. Хироюки (Япония), перевод воспоминаний Нацумэ Сосэки, а также мною впервые опубликованы пять писем Р. Кёбера к П.И. Чайковскому (они хранятся в архиве П.И. Чайковского в г. Клин) 1869 (1870?) – 1891 гг. Судя по «научному отчету», приведенному в последнем письме Чайковскому, философская карьера Кёбера состоялась. Он защитил докторскую диссертацию, издал две монографии «Shopenhauers Erlösungslehre» и Die Grundprinzipiender Shelling'schen Naturphilosophie». Однако примечательно то, что Кёбер оставит свой след прежде всего преподаванием философии в Токийском императорском университете, куда отправится в возрасте 45 лет. В Японии он проработает 21 год, получив звание почетного профессора. Кроме философской школы, Р. Кёбер создает японскую фортепианную школу. Исследование таких фигур обогащает наше представление о многоликости русской философии.

Троицкий В.П., старший научный сотрудник Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Loseва», г. Москва

Образы многоликости и единства в русской философии: «логизм» и философия множественности

Тему разноликости и единства мы раскроем в двух: отпираясь на язык или логос русской философии и отпираясь на интегральное представление о «единстве-множественности». Центральная роль языка и слова в русской философской мысли стала особенно очевидной после трудов С.Н. Трубецкого и В.Ф. Эрн, задавших тему русского «логизма», а также после появления серии работ по философии языка, получивших толчок от «имяславских» споров, – работы В.Ф. Эрн, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, А.Ф. Loseва, арх. Евфимия (Вендт). Философские построения появлялись на полисемантической почве слова-логоса, захватывающей громадный диапазон смыслов – от Логоса – второго лица Троицы (христоцентризм) через слово как претворенное понятие до логоса как действенной силы. «Живая дубрава» философской речи взрастала на этой плодотворной почве. Разноликое единство философской мысли само по себе было предметом изучения и обобщения: от первых попыток обозначить «цветущую сложность» у К. Леонтьева или в «соборности» славянофилов до

прямого изучения и описания феномена в эволюционной монадологии Н.В. Бугаева, антиномике П.А. Флоренского и А.Ф. Лосева, философии множественности В.Н. Муравьева и морфологии В.Н. Ильина. Эта линия продолжается вплоть до традиции школы философской системологии, сконцентрированной вокруг серии изданий «Системных исследований».

Ширинянц А.А., д-р полит. наук, проф., зав. кафедрой истории социально-политических учений факультета политологии МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва

М.А. Маслин и «относительное единство политической культуры русской интеллигенции»

Идея М.А. Маслина об относительном единстве политической культуры русской интеллигенции XIX в. обладает эвристической ценностью, позволяет вести речь о единстве интеллигенции как социальной, культурной общности, имеющей политическую культуру (важнейшими признаками которой являются оппозиционность власти, народолюбие, профетизм), отличную и от официальной политической культуры власти, и от традиционной политической культуры «народных низов». В ее сознании сочетались индивидуалистские и коммунистские, этатистские и антиэтатистские, либерально-демократические, реформистские и революционаристские, радикально-нигилистические и охранительные стремления и тенденции, космополитизм и самобытность. Понимание этого дает возможность показать всю сложность этого феномена, признать, что предназначение русской интеллигенции – не «провокативные» заявления и действия политического характера, не продажа чего-либо, включая «образовательные услуги», не бюрократическое функционирование, а формирование и сохранение духовных, культурных ценностей – то, что М.А. Маслин называет «хранительством». Одним из таких «хранителей» является и сам профессор М.А. Маслин – русский интеллигент, патриот России.

Мошелков Е.Н., д-р полит. наук, проф., зав. кафедрой философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва

Дихотомии русской политической мысли

Важной характеристикой русской политической мысли является ее полемичность, ее развитие – непрекращающийся идейный спор. В русском средневековом эпосе и мифологии мы встречаемся (у других народов этого нет) с образом развилки, пограничного камня, стоящего на пересечении дорог. Здесь нет оптимального выбора, поворот в любую сторону связан с трудностями, риском. Россия на своем пути периодически упирается в такой пограничный камень: куда ни пойдешь – везде опасность и неизвестность. Политическая мысль в России тоже развивается как дихотомический дискурс. *Первая дихотомия* основывается на понимании сути и статуса государства, с одной стороны, и всех остальных сфер общественной жизни (гражданское общество, церковь и др.), с другой.

Вторая относится к проблеме эволюции государства. Идея об органичном саморазвитии существующих государственных форм и политических отношений сталкивается с идеей радикального слома старых порядков. Промежуточные проекты консервативной или умеренной реформации оказываются невостребованными или мало результативными. *Третья дихотомия* строится на истолковании роли России в системе международных взаимосвязей: исключительности ее судьбы или необходимости слияния с общемировым потоком социального прогресса. В реальном дискурсе эти дихотомии переплетались, но полярность подходов никогда не ослабевала и не сглаживалась.

Павлов А.Т., д-р филос. наук, проф. кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва

Л.М. Лопатин о космической природе идеального

Интерес к человеческому сознанию, т.е. к идеальному в человеческой жизни, всегда был в центре философских размышлений. В XVIII в. французские философы выдвинули формулу: сознание есть свойство человеческого мозга. В XIX в. было доказано, что конкретные участки мозга отвечают за проявления сознания, что, влияя на них, можно изменять ощущения и даже мышление. Казалось, идеи французских мыслителей получили подтверждение. Но Л.М. Лопатин показал несостоятельность точки зрения на идеальное как свойство материи. Можно ли сказать, что идеальное существует только в нашем мозге, является сущностью нашего сознания и больше нигде во Вселенной не встречается? Мне трудно признать мысль об уникальности нашего сознания. Во Вселенной мы наблюдаем явления, которые во многом имеют такие же свойства, как сознание. Как о сознании других можно судить по внешним проявлениям, так и во Вселенной мы находим явления, которые обнаруживают себя в материальных процессах – в движении планет, в магнетизме, в явлениях света и т.п. Изучая эти процессы, человечество обнаруживает в них то скрытое содержание, которое получило название «закон». Закон, как и наше сознание, идеален, но проявляет себя в материальных процессах. Материальное и идеальное не существуют друг без друга, это единый мир, а значит, и говорить о первичности или вторичности того или иного бессмысленно.

Кротов А.А., д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва

Соловьев и Мальбранш

В мышлении Соловьева усматривается очевидный интерес к наследию французского философа Мальбранша. Он помещает его систему в контекст истории французской философии, указывая, что даже философы XIX в. не смогли превзойти «умозрения, установленные Декартом и Мальбраншем», и вся последующая история стала «бесплодным эклектизмом». Начиная с французской

революции обозначился характер западной философии как попытки построить здание вселенской культуры на мирских, внешних началах. В.С. Соловьев признает оригинальность философии Мальбранша, связывая ее с видоизменением метода Декарта, рассматривая ее в качестве переходного этапа к спинозизму и берклианству. Ключом к раскрытию причины интереса Соловьева к наследию Мальбранша может служить лекция «Исторические дела философии», где он связывает развитие западной мысли «от Декарта до Гегеля» с освобождением «разумного человеческого начала». Мальбранш предстает одним из тех философов, которые служили делу развития «свободно-разумной личности», а значит, торжеству христианской истины.

Ванчугов В.В., д-р филос. наук, проф. кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва

**О препятствующих познанию внутренних и внешних факторах:
сравнительный анализ двух «Слов» профессора Московского университета
Д.С. Аничкова (1770 г., 1774 г.).**

Гносеологический и политический подтексты

В 1770 г. в «Слове о свойствах познания человеческого и о средствах, предохраняющих ум смертного от разных заблуждений» Д.С. Аничков выступает против теории врожденных идей, дабы уберечь людей от «предрассуждений», препятствующих познанию. Опытное знание, основанное на разуме, ведет к истинному познанию, согласно которому природа и человек есть творение Божие. В 1774 г. он предлагает «Слово о разных причинах, но малое препятствие причиняющих в продолжении познания человеческого», подводящее итог очищению познания от препятствий. Вместо «предрассуждения» («предрассудка») он использует термин «помешательство» в значении «препятствие, затруднение». Выявляя весь спектр помех, он добавляет новые аспекты: «самолюбие (philautia)», «честолюбие и сребролюбие». К внешним причинам, препятствующим познанию, он относит «худое воспитание». Особого внимания заслуживает «обращение с простым народом». Простые люди, будучи рабами своего воображения, причиняют зло себе и другим. В этом пассаже можно усмотреть реакцию на «чумной бунт» в Москве 1771 г., когда беспорядки показали всю глубину невежества народа и сделали очевидным тот факт, что образование в России затрагивает лишь узкий круг людей. Так в завуалированной форме Д.С. Аничков указывает на необходимость просвещения всех слоев населения империи.

Болдырев А.И., канд. филос. наук, доц. кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва

Кардинал Томаш Шпидлик как историк русской мысли

Свой взгляд на русскую интеллектуальную традицию Т. Шпидлик выразил в книге «Русская идея: иное видение человека». Она написана с большой

симпатией к нашей культуре. Главная цель работы – найти на славянском Востоке те начала, которых недостает духовной жизни Западной Европы. У русских, полагает Т. Шпидлик, иная модель человека и особый взгляд на Бога и мир, более адекватные реальности, чем на Западе. Материал, на основе которого он делает такой вывод, колоссален по объёму и в основном является богословско-философским по содержанию. Складывается впечатление, что ему не всегда удобно акцентировать нашу особость, и он сбивается на отстранённый пересказ-популяризацию идей мыслителей. Анализ русской культуры ведётся по многим позициям, из которых выделяется учение о человеке. Бердяевской идеей существования как страдания Т. Шпидлик демонстрирует важнейшее отличие русских. Если на Западе нужно доказывать существование в «ясных и отчётливых понятиях», исходя из разума, то в России исходят из целостного существования, показывая его преимущественно как страдание. Это не означает, что западный человек не чувствует того же, просто он под влиянием своего культурного кода переключается с этого глубинного переживания на привычное и респектабельное мышление. Предметные следствия этого положения таковы: русский человек в принципе непредсказуем для самого себя, готов сам себя превзойти и удивить.

Караев Т.М., д-р филос. наук, проф. кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва

Русская философия в культуре народов Кавказа

«Многоликость» русской философии означает не только многоаспектность проблематики, но и способ её трансляции в мир. Поясним этот тезис на примере кавказоведения. Сведения о Кавказе и его народах стары как мир, но в научном плане он становится известным благодаря российскому кавказоведению. Еще декабристы высказали идею, что Кавказ – это научная лаборатория под открытым небом. Это множественность языков, верований, традиций, укладов жизни, архитектуры, искусства. По инициативе РАН были организованы экспедиции, заложившие основы образования целой школы востоковедов. Труды М. Казембека по изучению ислама, Корана, восточных социальных движений являются и в наше время классическими. Ш. Ногмов, К. Хетагуров, А. Гассиев, Н. Николадзе, И. Чавчавадзе, А. Церители, А. Пурциладзе, М. Ахундов, Г. Зардаби, М. Налбандян выбирали в русской философии то, что их волновало. Идея «многоликости» для меня символична тем, что в трудные времена постсоветского периода кафедра истории русской философии сохранила кавказоведение как исследовательское и учебное направление, и в этом также выразилась «всемирная отзывчивость» русской культуры.

Попов А.А., канд. филос. наук, ст. преп. кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва

Разноликость

М.А. Маслин разрушает многие стереотипы, существующие в работах по истории русской мысли. Исходя из своих научных интересов, обратимся к статье о И.В. Киреевском. Автор обращает внимание на активное взаимодействие И.В. Киреевского с широким кругом современников. П.Я. Чаадаев никогда не прерывал своих отношений со славянофилами. Он был фактическим автором письма Киреевского к Бенкендорфу (1833 г.), а в 1845 г. посвятил ему «Письмо из Ардатова в Париж». И.В. Киреевский никогда не скрывал своего уважительного отношения к Грановскому. В то же время по целому ряду вопросов он активно дискутировал с Хомяковым. Название его работы «В ответ Хомякову» говорит о существовании разногласий между ними, а работа «Московским друзьям» (1847 г.) подтверждает их принципиальный характер. М.А. Маслин разрушает еще один «славянофильский миф», основанный на «Записках А.И. Коселева», опираясь на который многие исследователи преувеличивают влияние жены Киреевского на своего мужа. Процесс приобщения Киреевского к этому течению мысли носил длительный характер и продолжался с 1836 до 1839 г.

Пономарев В.Н., канд. филос. наук, доц. кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва

Русская философия: к вопросу о «единстве»

Вынесенное в заголовок книги сочетание слов «разноликость» и «единство» приковывает внимание. Сербское понятие «разноликость» в русском языке употребляется редко. Его эквивалентом являются термины «разнородность», «неоднородность», «пестрота», однако по своему образному значению они уступают ему. Оно подчеркивает наличие в русской философии различных течений, каждое из которых по праву занимает свое место. Автор замечает, что в изучении русской философии не должно быть воспроизведения истории одних и тех же течений. В нынешних учебниках для студентов в основном излагается история религиозной философии. Работы пишутся в соответствии со стандартом, в котором преподаванию русской философии, по существу, нет места. Следует понимать, что русская философия – это ядро национальной культуры, а потому нужно дать целостное видение всей ее истории, не принимая тех или иных этапов ее становления. «Перекося» может обернуться препятствием для развития философской мысли в целом.

Герасимов Н.И., канд. филос. наук, старший научный сотрудник Дома русского зарубежья им. А. Солженицына, г. Москва

«Бульвар Монпарнас, д. 10» в истории русской философии

В сложный период трансформации Российской империи в СССР, когда одно государство создавалось путём уничтожения другого, возникла проблема территориальной локализации самой русской философской мысли. Философия русского зарубежья не смогла бы состояться без своей материальной основы – финансирования, социальной организации. По адресу «Париж, Бульвар Монпарнас, д. 10» располагался один из центров развития русской философии во Франции. В этом особняке, который арендовала YMCA в пользу сообщества русских эмигрантов в 1920–1930 гг., существовала сложная система организаций, которая в эпоху «русского Монпарнаса» преследовала цель сохранить хрупкую целостность эмигрантского сообщества путём создания новой духовной культуры русского зарубежья. Организации выполняли разные по своей специфике функции. Они занимались издательской и научно-просветительской деятельностью (YMCA-Press, журналы «Путь» и «Вестник РСХД»), научно-образовательной и педагогической (Религиозно-педагогический кабинет, Воскресно-четверговая школа), общественной и научно-координирующей (РСХД и РФА) и непосредственно духовной (Церковь Введения во Храм Пресвятой Богородицы). Ведущую роль играли Н.А. Бердяев и В.В. Зеньковский. Вместе с Б.П. Вышеславцевым, В.Н. Ильиным, А.В. Карташёвым и другими они создали уникальный «организм» русской философии в Париже. Некоторые из организаций существуют и по сей день (РХД и Церковь Введения во Храм Пресвятой Богородицы). Сохранившееся здание сейчас лишь напоминает о временах, когда русская философия была неотъемлемой частью культуры довоенного Монпарнаса.

Калитин П. В., д-р филос. наук, проф. НИЯУ (МИФИ), г. Москва

Наш ответ религиозно-философскому возрождению начала XX века

Этот ответ заключается в многократном издании сначала словаря, а потом энциклопедии «Русская философия», где впервые в отечественной мысли были собраны практически все её ключевые персоналии и понятия, причём с точки зрения настоящего академического ракурса, свободного от идеологических влияний. Жанр словаря/ энциклопедии оказался удачным, и его с цивилизованным удовольствием воспроизвели в Сербии и во Франции. Безусловно, главная заслуга в выходе в свет этого уникального издания принадлежит М.А. Маслину, который, без преувеличения, стал «Иваном Калитой» русской мысли в деле её полновесного собирания и действительно адекватного постижения вплоть до всесторонней конкретизации её достижений и слабостей. Первое издание словаря «Русская философия» вышло в свет в 1995 г., когда советский период в развитии отечественной мысли третировался, так что главному

редактору потребовались не только научная добросовестность и порядочность, но и экзистенциальное мужество.

Кусенко О.И., канд. филос. наук, младший научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии РАН, г. Москва

Итальянской философской русистике 100 лет

Столетний путь итальянских исследований русской мысли представляет собой важную страницу зарубежного философского руссиеведения. В 2017 г. в Болонье, Милане, Риме, Турине, Падуе, Флоренции прошли конференции, посвященные истории идей в России. Благодаря нескольким поколениям исследователей (В. Джусти, Ф. Вентури, В. Страда, Дж. Пиовесана) русская интеллектуальная традиция стала фактом итальянского сознания. Оформились два направления изучения русской мысли: университетское (светское) и теологическое. Различные по своим ориентирам, дополняя друг друга, они совокупно отражают «разноликость и единство» философской культуры. Интерес к русской мысли расширяется, вбирая в себя новые сюжеты из её истории. Русская философия для итальянских исследователей – «открытое произведение» (У. Эко), из которого можно черпать актуальные смыслы. Это особо подчеркивается в двух обширных монографических исследованиях последних лет: С. Тальягамбе «Дивергенция в революции. Философия, наука и техника в России (1920–1940 гг.)» и Д. Читати «Страсти по Евразии». Тяга к русской духовной культуре и стремление к актуализации идей русских философов на Западе – ключевые черты итальянской философской русистики.

Коцюба В.И., д-р филос. наук, доц. департамента философии МФТИ (Государственного университета), г. Москва

Духовно-академическая философия как одно из направлений русской философской мысли

Духовные академии в России неизменно содержали в своих учебных программах философские дисциплины. Став наряду с университетами важной частью истории становления профессионального философского образования, они дали русской философии в лице своих преподавателей особое направление. Во-первых, они ставили задачу систематического обоснования религиозного мировоззрения: бытия Бога, бессмертия души, апологии христианства посредством критического анализа антирелигиозных учений. В большинстве случаев философия духовных академий дифференцировала себя от богословия, изучающего Божественное Откровение. Во-вторых, внимательно изучались европейские труды по преподаваемым дисциплинам. Этим объясняется типологическое сходство наследия духовно-академической философии с сочинениями представителей европейской философии. Знакомство с наследием Ф.А. Голубинского, В.Д. Кудрявцева-Платонова, М.И. Каринского и др. расширит и обогатит представления о мире русской философии.

М.Г. Ганопольский, д-р филос. наук, проф., главный научный сотрудник Института проблем освоения севера СО РАН, г. Москва

От калейдоскопа к мозаике: новый взгляд на историю русской философии

Монография М.А. Маслина представляется ценной не только за счет фактографического материала, но и, прежде всего, за счет оригинальности авторской оптики. Если классический взгляд на историю событий и на историю мысли обладает свойством калейдоскопичности, то неклассический и тем более постнеклассический подходы – мозаичны. Как известно, гармоничность картинки, представленной в калейдоскопе, создается не расположением смальты, а системой зеркал. Но постнеклассическая оптика – это «разбитый» калейдоскоп. Рассыпалась не только разноцветная смальта, разлетелись осколки создававших симметрию зеркал. Собрать все это в репрезентативную мозаику, противопоставить ее хаотичности распада – именно такую задачу поставил перед собой и успешно выполнил автор. Он не просто учитывает как сквозные, так и интегрирующие формы русской мысли, а выстраивает разноликость этой мысли в увлекательный мозаичный сюжет. При этом они органично обрамляются историографическими очерками.

Разин А.В., д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой этики философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва

Русские философы о морали и праве

Тема морали и права была центральной для многих мыслителей: В.С. Соловьева, И.А. Ильина, А.И. Введенского, Б.Н. Чичерина, К.Д. Кавелина и др. Большинство философов поддерживали теорию, законным в которой считается то, что соответствует естественному праву. П.И. Новгородцев полагал, что традиция сдерживает крайности субъективного произвола, смягчает противоречия, проявляющие себя в условиях перемен. Многие считали, что в случае конфликта между правовыми нормами надо ориентироваться именно на принципы естественного права. Особую ценность представляют рассуждения о развитии человеческих союзов. Б.Н. Чичерин отмечал, что развитие личности и совершенствование союзов есть обоюдный процесс. Он вел дискуссию с Вл. Соловьевым, который считал, что с помощью права можно обеспечить минимум добра, допуская при этом неизбежное зло. Мы полагаем, что данный спор может быть разрешен, если учесть современные тенденции развития публичной морали. Она допускает минимальное зло ради обеспечения возможно большего добра. Русская философия на рубеже веков вышла за пределы узкого понимания этики как отношения одного лица к другому и стала рассматривать проблемы в широком общественном контексте.

Сенчихина Ю.Б., канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва

Образы истории русской мысли

История русской философии – это отражение самосознания и исторической судьбы России, в ее историографии даны образы этого отражения, представлены попытки осмыслить русскую философию в целом, предложить ее концепцию. Критерии, по которым она вырабатывается, разделяются на философские и не философские. В первом случае авторы акцентируют имманентную сущность объекта, рассматривают философию изнутри как спонтанный творческий процесс, развивающийся по своей внутренней логике. Этих авторов можно назвать интерналистами (арх. Гавриил, В.В. Зеньковский). «Экстерналисты» представляют философию как продукт экономических или политических отношений. Так, у Ленина философская традиция превращалась в форму борьбы политических партий и идеологий. Другим критерием построения концепции русской философии является структурно-тематический подход, при котором философские идеи мыслителя реконструируются по определенной схеме: онтология, гносеология и т.д. Особенность этой структуры оказывается зависимой от предпочтений историка русской мысли. Еще одним критерием является поиск тематических и психологических детерминант в истории философии России. Так, Н.А. Бердяев стремился постигнуть смысл русской мысли в зависимости от «географии русской души» или ее психологии. Считаю целесообразным при реконструкции мировоззрения мыслителей минимально привлекать для оценок внефилософские факторы, будь то особенности личной жизни мыслителя или его политические симпатии.

Никандров А.В., канд. полит. наук, доц. кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва

Марксизм и советское государство

Духовным стержнем, скрепляющим фактором советского государства являлось учение Маркса и Энгельса в его развитии Лениным и «идейной канонизации» Сталиным. Сталинская политическая догматика, «сумма политики», – это свод положений о советском государстве, его идеале и цели, месте в мировой политике, носящих непререкаемый, установочный характер. Если в отношении теорий, концепций, любого рода политических утверждений можно и нужно ставить вопрос о «соответствии истине», то в отношении догматики – нет, так как она и считается истиной. Максимум теории считаются фундаментальными по отношению к советскому государственному и партийному строительству, им придается статус догм. Необходимо исходить из понимания взаимосвязанности марксизма и советского государства (развитие марксизма – дело государственное, а уже затем – дело ученых и исследователей).

Мелих Ю.Б., д-р филос. наук, проф. кафедры философии естественных факультетов философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва

Разноликость и единство русской философии в оценке В. Гердта и М.А. Маслина

В работе «Русская философия. Подходы и прозрения» (1984 г.) В. Гердт отмечает, что русская философия «является серьезным партнером» в философском дискурсе. Труд М.А. Маслина также призван показать значение и присутствие русской философии за рубежом и дать ей сущностное определение, хотя ее и нельзя определить через сведение к единому смыслообразующему основанию. Маслин приводит известное утверждение, что русская философия антропоцентрична, историософична, нравственно напряжена. Указывается и на мнение исследователей, что ее своеобразие составляет особая национально-русская терминология. Вывод о том, что не существует абсолютно самобытной русской философии, дополняется положением о предлагаемых ею своеобразных способах решения философских проблем. В концепции Гердта дается определение русской философии как «мышления единства и многообразия» и подчеркивается главный ее принцип – «открытость». Исходным пунктом зарождения русской философии является «многообразие основания», поскольку русские мыслители подходят к своему времени с особенными вопросами. В определении сущностной характеристики русской философии через многоликое единство М.А. Маслин, безусловно, своеобразен, и в современном осмыслении русской философии ему удастся закрепить этот термин за собой.

Сытин А.Г., канд. филос. наук, доц. кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва

Разноликость и единство русской философии политики и права (на примере идей П.И. Новгородцева и мыслителей его школы)

Идею о разноликости и единстве можно отнести и к русской философии политики и права. В работах П.И. Новгородцева и мыслителей школы возрожденного естественного права И.А. Ильина и Н.Н. Алексеева очевидно единство философии политики и философии права. Согласно терминологии начала XX в. они называли себя философами права. Однако проблемы, которые они разрабатывали (правосознания, общественных идеалов, предпосылок демократии, подлинного успеха в политике, смысла власти как служения и др.), относились и к проблемам политической сферы. Можно говорить и о единстве их идей. Это тем более важно, что Новгородцев был либералом, Ильин консерватором, а Алексеев стал одним из теоретиков евразийства. Однако, несмотря на разнообразие их взглядов, были позиции, которые их объединяли. Для каждого из них Россия была безусловной ценностью, смыслом их идейных исканий, каждый считал критерием подлинного успеха в политике расцвет народной жизни. Это общее составляло некую единую культурную матрицу русской философии политики и права, основу ее ценностей.

Соловьев А.В., канд. филос. наук, доцент кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва

Русская «философия войны»: разноликость и единство

Данная тема объединяет мыслителей России, сделавших войну объектом своей философской рефлексии. Эта проблематика явилась попыткой теоретического осмысления причин возникновения войны в неразрывной связи с историей человечества. Точки зрения мыслителей различались, что способствовало многостороннему рассмотрению темы, созданию соответствующего национального дискурса. Голландский автор С.Р. Штейнметц в своем исследовании «Философия войны» упоминает, наряду с западными мыслителями, имена М.И. Драгомирова, Л.Н. Толстого. Однако к данной традиции следует отнести Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева, Е.Н. Трубецкого, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, В.Ф. Эрн и др. Французский философ А. Филоненко в работе «Эссе о философии войны» три главы посвящает Л.Н. Толстому. В советский период эта проблематика получила осмысление в труде А.Е. Снесарева и в работах представителей русского зарубежья А.А. Керсновского, А.Л. Мариюшкина, А.К. Баиова, П.И. Залесского, Е.Э. Месснера и др.

Бобылёва Д.Ю., асп. философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва

Анджей Валицкий и его взгляд на русскую философию

Анджей Валицкий – автор обширного фундаментального труда по истории русской философии «The Flow of Ideas: Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance», охватывающего период от русского Просвещения до «религиозно-философского Возрождения», а также более 400 публикаций. Он один из основателей Варшавской школы истории идей (наряду с Л. Колаковским, Б. Бачко, Е. Шацким и др.), специалист по истории либерализма и философии права. В 50-е годы, благодаря переосмыслению господствовавшего в науке тех лет марксистского подхода к изучению истории идей, сформировались основные принципы историко-философского подхода А. Валицкого. Он рассматривает русскую философию как равнозначную часть европейской философии, единый в своем многообразии «поток идей», подчеркивая при этом интеллектуальную преемственность, проводя параллели между разными периодами ее развития и подтверждая постоянство существования одних и тех же идейных содержаний в изменяющихся контекстах и формах.

Шпаковский М.В., студент философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва

Философские корни мистического опыта Елеазара Анзерского и протопопа Аввакума

Для древнерусской культуры XVII век стал завершающим. На него приходится расцвет традиции видений и визионерства. Елеазар Анзерский и протопоп Аввакум Петров составили жизнеописания и переживали мистические видения, представив их в свете древнерусской богословской традиции. В своем «Свитке» Елеазар излагает открывшиеся ему явления горного мира. Особое место занимает видение Троицы, соответствующее изводу «Новозаветной Троицы» с отдельными престолами, восходящей к иосифлянкой триадологии. Еще один важный текст для понимания этой традиции – поучение об Иисусовой молитве. Аввакум также излагает свой опыт единения с космосом. Аскетические подвиги привели его к тому, что он вырос до размеров земли и понял, что Бог вместил в него небо и весь мир. За верность истине и страдания ему покоряется небо и земля, тогда как царь владеет только своим уделом на земле. Мистический опыт Аввакума четко коррелирует с «Книгой Еноха», что уникально: это единственный в древнерусской книжности случай, когда древняя иудейская апокалиптическая традиция Шиур Кома (Божественного тела) имеет столь яркую рецепцию. Различные предания этой традиции повествуют о вселенском размере тела, которое приписывается то Богу, то Адаму, то возносящемуся Еноху. Аввакум описал свой опыт в русле традиции Шиур Кома через комбинацию различных мистических образов и символов, почерпнутых из апокрифов.

Костенко-Баранова Е.В., аспирантка философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва

В поисках универсальных особенностей русской философии

Выявление особенностей русской философии возможно на пути сведения воедино многообразия её организующих принципов – «первоэлементов», принимаемых в качестве таковых творцами её основных концепций: В.Ф. Эрном, Б.В. Яковенко, Г.Г. Шпетом, В.В. Зеньковским, Н.О. Лосским. Предмет русской философии изначально обретает черты, связанные с особенностями характера русского народа, с попыткой фиксации его необъятного диапазона. Кажущееся желанным освобождение русской ментальности от наслоений видится или в отрицании одного из её модусов, или в фиксации дихотомии (В.В. Зеньковский). Историософичность мысли находит оформление в «русской идее». «Вечные вопросы» решаются в пространстве символа с «рассредоточением во всём контексте культуры». Правомочность «примирительного» подхода коренится в сплаве «субстанциальности» русской философии и «русской идеи» вплоть до обретения полной свободы и вхождения в «неисторическое восприятие мира» с его отказом от национального своеобразия ради обретения «мистического средоточия» (Флоровский). На камне этой философии

перерастания себя как нации и ориентации на вступление во вселенское человечество сходятся различные пути русского философствования.

Пеньяфлор Расторгуева Н.В., сотрудник философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва

Между двух революций: Эллис-Кобылинский в контексте противостояния символистских книгоиздательств

Л.Л. Кобылинский (псевдоним Эллис) принадлежал к младшему поколению символистов России. Символизм часто трактуют как сугубо литературное движение. Мы предлагаем взглянуть на него как на поиск путей преобразования мира и человека сквозь призму искусства. В этом смысле русских символистов следует признать неявными участниками революционного движения в России. Неприязнь «бывших» символистов к большевистскому строю была острой, и это была не только горечь от чувства утерянной родины, но и ненависть к победившим политическим противникам, поскольку долгое время они надеялись на то, что им удастся возглавить процесс политического и религиозного обновления страны. Большинство символистов считали необходимым вести преобразования религиозно-мистическим путем, однако еще во время революции 1905–1907 гг. стало ясно, что единый взгляд на то, как должны осуществляться подобные практики, отсутствует. Полемика Эллиса с В. Ивановым, А. Белым, Э. Метнером отражает борьбу идей за преобразование и преобразование мира, так и не получивших практического осуществления.

Ни один ученый не может охватить своим взором весь объем богатейшего культурного материала, который преподносит русская история. Конференция еще раз выявила – как бы в противовес монолитному идеологизму советских времен – и разность теоретико-методологических позиций, и политических пристрастий исследователей истории русской философии, и общую увлеченность поиском незаслуженно забытых имен, переосмыслением традиционно сложившихся оценок и штампов. Было отмечено, что только творческое взаимодействие, совместная работа по изучению культурного наследия, – будет ли оно названо философией или интеллектуальной традицией – является условием объективности исследований. Круг читателей, не просто интересующихся историей и культурой, но разбирающихся в тонкостях философского дискурса, значительно превышает профессиональную аудиторию. И именно это делает перспективными многие разработки в области истории философии и объясняет тот факт, что в истории культуры неожиданно обретают современное звучание произведения и идеи независимо от времени появления оригиналов.

Л.Р. Авдеева,

канд. филос. наук, ст. науч. сотрудник кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва

УДК 1:051:02(470)

ББК 87.3:78(2Рос)

**ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ» –
БИБЛИОТЕКАМ РОССИИ:
К 165-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ В.С. СОЛОВЬЕВА**

М.В. МАКСИМОВ, Л.М. МАКСИМОВА

Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина

ул. Рабфаковская, д. 34, г. Иваново, 153003, Российская Федерация

E-mail: mvmaximov@yandex.ru

Представлен информационно-аналитический материал, характеризующий научные и культурные мероприятия Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьева – Соловьевского семинара, посвященные 165-летию со дня рождения В.С. Соловьева. Дана характеристика программы научно-просветительской акции «Журнал “Соловьевские исследования” – библиотекам России», проведенной в областных научных библиотеках городов Кострома, Ярославль и Нижний Новгород. Выявлены основные показатели публикационной деятельности журнала «Соловьевские исследования» – соотношение кандидатов и докторов наук, российских и зарубежных авторов журнала, география публикуемых авторов. Приведены данные, характеризующие место издания в существующих рейтингах, представленных в РИНЦ и исследованиях НИУ Высшая школа экономики (г. Москва). Особое внимание уделено характеристике содержания рубрик и тематических блоков журнала. Подчеркнуто первостепенное значение соловьевских материалов для журнала и вместе с тем отмечено, что существенное место в журнале занимают статьи, посвященные исследованию творчества других русских философов и актуальных проблем русской философии и культуры. Дан анализ культурных проектов Соловьевского семинара – «Забытый Соловьев. Поэзия В.С. Соловьева в русской музыке» и «Владимир Сергеевич Соловьев в русском изобразительном искусстве». Представлен обзор выступлений участников соловьевских мероприятий, в которых были поставлены актуальные для современной российской гуманитарной культуры вопросы, среди которых особое значение имеет издание Полного собрания сочинений В.С. Соловьева, решение проблемы установки памятника философу, упорядочение деятельности редакций и редколлегий вузовских научных журналов, испытывающих серьезные трудности в связи с отсутствием документов, регламентирующих нормы времени по различным видам предпечатной подготовки изданий.

Ключевые слова: Соловьевский семинар, журнал «Соловьевские исследования», юбилей В.С. Соловьева, соловьевские научно-просветительские мероприятия в библиотеках Костромы, Ярославля и Нижнего Новгорода, тематика публикаций журнала «Соловьевские исследования», рейтинг журнала, культурные проекты Соловьевского семинара, поэзия В.С. Соловьева в русской музыке, образ В.С. Соловьева в русском изобразительном искусстве, проблемы университетских научных журналов.

**JOURNAL «SOLOVYOV STUDIES» – LIBRARY OF RUSSIA:
IN COMMEMORATION OF THE 165TH ANNIVERSARY OF VLADIMIR
SOLOVYOV'S BIRTH**

M.V. MAKSIMOV, L.M. MAKSIMOVA

Ivanovo State Power Engineering University named after V.I. Lenin

No. 34, Rabfakovskaya St., Ivanovo, 153003, Russian Federation

E-mail: mvmaximov@yandex.ru

The paper presents information and analytical materials about the scientific and cultural events of the Inter-Regional Research and Educational Center of V.S. Solovyov's Heritage Studies (Solovyov's Seminar) commemorating the 165th anniversary of Vladimir Solovyov's birth. It also characterizes the program of the scientific and educational event «The Journal "Solovyov Studies" to the Libraries of Russia» arranged in the regional scientific libraries of the cities of Kostroma, Yaroslavl and Nizhny Novgorod. The paper identifies the main publication indicators of the journal «Solovyov Studies»: the ratio of Candidates of Sciences and Doctors of Sciences, the ratio of the Russian and foreign authors, the geographical spread of the authors. It also presents the data on the journal position in the ratings of the Russian Science Citation Index (RSCI) and the National Research University «Higher School of Economics» (Moscow). Special attention is paid to the content characteristics of the journal divisions and thematic sections. It is emphasized that Solovyov-related materials are of primary importance to the journal. However, it is noted that a significant place in the journal is occupied by papers studying the works of other Russian philosophers and the urgent problems of Russian Philosophy and culture. The paper analyzes the cultural projects of the «Solovyov Seminar» – «Forgotten Solovyov. V.S. Solovyov's Poetry in Russian Music» and «Vladimir Sergeyevich Solovyov in Russian Fine Art». It presents a review of the Solovyov-related events participants' papers, in which they raised questions relevant to the modern Russian humanitarian culture. The most important among such questions are: the publication of the Complete Collection of V.S. Solovyov's Works, the problem of installing a monument to commemorate the philosopher, ordering of the activities of editorial staff and editorial boards of university scientific journals facing serious problems as there are no documents regulating the time rates for different types of activities required for journal preparation for printing.

Key words: *Solovyov's seminar, journal «Solovyov Studies», V.S. Solovyov's jubilee, Solovyov's scientific and educational event in the libraries of Kostroma, Yaroslavl and Nizhny Novgorod, subject matters of the journal «Solovyov Studies», journal rating, cultural projects of the Solovyov's seminar, V.S. Solovyov's poetry in Russian music, V.S. Solovyov's image in Russian Fine Art, problems of university scientific journals.*

О юбилейной акции

Юбилейные даты принято отмечать даже в том случае, если речь идет о человеке, чье имя, труд и жизнь являются предметом ежедневного внимания. Для Соловьёвского семинара¹ и журнала «Соловьёвские исследования»² такими являются юбилейные даты выдающегося русского философа Владимира Сергеевича Соловьёва.

В 2018 г. 165-летие со дня рождения философа мы отмечаем необычной акцией – серией научно-просветительских мероприятий под общим названием «Журнал “Соловьёвские исследования” – библиотекам России». Смысл этой акции не только в том, чтобы пополнить библиотечные фонды областных научных и университетских библиотек выпусками журнала последних лет, но также в том, чтобы встретиться с коллегами – преподавателями, аспирантами и студентами российских городов, познакомить их с новыми журнальными пуб-

¹ Соловьёвский семинар – Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва. Образован в 1999 г. в Ивановском государственном энергетическом университете имени В.И. Ленина.

² Журнал «Соловьёвские исследования» издаётся с 2001 г. в Ивановском государственном энергетическом университете имени В.И. Ленина (см.: Максимов М.В. «Соловьёвские исследования» – журнал русской философии // Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 50. С. 12–26 [1]).

ликациями, обсудить ситуацию с наследием В.С. Соловьева в современной России, обменяться мнениями по вопросам преподавания русской философии в университетах.

На наше предложение провести такие совместные научно-просветительские мероприятия в феврале 2018 года откликнулись Костромская областная универсальная научная библиотека, Ярославская областная универсальная научная библиотека имени Н.А. Некрасова и Нижегородская государственная областная универсальная научная библиотека имени В.И. Ленина. В весенние месяцы мы планируем проведение таких встреч еще в нескольких городах. Акция продлится и в последующие месяцы, поскольку она рассчитана на весь 2018 год, и мы приглашаем к сотрудничеству все заинтересованные региональные и университетские библиотеки.

Идея проведения такой акции возникла летом 2017 года в ходе нашей поездки во Францию по приглашению знаменитого парижского издательства «YMCA-Press». наших французских коллег интересовали вопросы, связанные с издательской деятельностью журнала «Соловьевские исследования» и культурными проектами Соловьевского семинара, в частности – публикацией CD с программой вокальных произведений русских композиторов на стихи В.С. Соловьева, а также выпуском фильма «Владимир Сергеевич Соловьев в русском изобразительном искусстве». Мы договорились о проведении соловьевского вечера, который и состоялся 12 июня 2017 г. в Париже³.

Следует отметить, что зарубежные коллеги – исследователи наследия В.С. Соловьева, русской философии и культуры проявляют значительный интерес к журналу «Соловьевские исследования». Об этом свидетельствует то, что презентации журнала состоялись в ряде европейских университетских и культурных центров в Болгарии, Франции, Германии, Италии, Украины⁴.

В России постоянными площадками для знакомства с деятельностью Соловьевского семинара и журналом «Соловьевские исследования» на протяжении многих лет являются философские факультеты МГУ имени М.В. Ломоносова и Санкт-Петербургского государственного университета, а также Библиотека истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева» в Москве и «Дом-музей М.А. Волошина» в Коктебеле.

³ Подробно об этом событии см. нашу публикацию «В самом сердце Латинского квартала: о встрече в YMCA-Press французских и русских исследователей поэтического наследия В.С. Соловьева» (<http://ispu.ru/node/16052>) [2]

⁴ Презентации журнала «Соловьевские исследования» состоялись в Болгарии (г. София, Софийский университет имени Климента Охридского), во Франции (г. Париж, Национальный институт восточных языков и культур; Лион, Университет Лион-3 имени Жана Мулена, Библиотека Дени Дидро; г. Бордо, Университет Бордо III имени Мишеля Монтеня), в Германии (г. Бохум, Рурский университет г. Бохума), в Италии (Монастырь Бозе), в Украине (г. Киев, Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киевская Духовная академия; Одесса, Одесский национальный университет им. И. И. Мечникова; Полтава, Полтавский национальный технический университет имени Юрия Кондратюка; Львов, Украинский католический университет).

В нынешнем юбилейном году мы значительно расширяем пространство деятельности нашего научного центра, организуя соловьевские мероприятия в областных городах России. Как мы уже отметили, в феврале 2018 г. они состоялись в Костроме, Ярославле и Нижнем Новгороде.

Программы этих мероприятий включали открытие книжных выставок, посвященных В.С. Соловьёву, презентацию журнала «Соловьёвские исследования» и доклад проф. М.В. Максимова «Журнал “Соловьёвские исследования” в интеллектуальной жизни современной России», представление проекта «Забытый Соловьёв: поэзия Владимира Соловьёва в русской музыке» и презентация CD-диска с программой вокальных сочинений на стихи В.С. Соловьёва, а также просмотр фильма «Владимир Сергеевич Соловьёв в русском изобразительном искусстве».

Отметим лишь внешнюю схожесть программ этих трех состоявшихся встреч: каждая из них была своеобразной и отразила понимание и восприятие ее соорганизаторами и участниками наследия В.С. Соловьёва и его современного значения.

В Костромской областной универсальной научной библиотеке нашим непосредственным партнером был главный библиотекарь отдела читальных залов Мария Михайловна Голованова, подготовившая книжно-иллюстративную выставку «Владимир Соловьёв и его философия в XXI веке» и заведующий сектором краеведческой литературы Павел Борисович Корнилов, представивший обзор литературы, посвященной В.С. Соловьёву.

Поездка в Ярославль готовилась как выездное заседание Соловьёвского семинара. Так это было обозначено и в афише: «Соловьёвский семинар в Ярославле». Открывая заседание, Нина Николаевна Солодилова, главный библиотекарь Ярославской областной универсальной научной библиотеки имени Н.А. Некрасова, отметила значение наследия В.С. Соловьёва для отечественной культуры и представила книжную выставку «“И это все о нем: пророк, философ, публицист...” К 165-летию Владимира Сергеевича Соловьёва».

Книжные выставки и в Костромской, и в Ярославской библиотеках включали как сочинения В.С. Соловьёва, так и современную исследовательскую литературу, в том числе журнал «Соловьёвские исследования».

Исключительно богатой, включающей прижизненные и современные издания сочинений В.С. Соловьёва, а также книги и статьи авторов XIX, XX и XXI веков, посвященные его творчеству, была книжная выставка в Нижегородской государственной областной универсальной научной библиотеке имени В.И. Ленина. Доклад и презентацию, посвященные творчеству В.С. Соловьёва и характеристике изданий, хранящихся в фондах библиотеки, среди которых книга «Право и нравственность» с автографом философа, представил кандидат политических наук, главный библиотекарь отдела читальных залов Сергей Николаевич Царевский.

О журнале

Наши выступления на соловьевских мероприятиях были посвящены, как мы уже отметили, анализу публикационной деятельности журнала «Соловьевские исследования» и некоторым культурным проектам Соловьевского семинара.

Главный редактор журнала М.В. Максимов в своем докладе «Журнал “Соловьевские исследования” в интеллектуальной жизни современной России», представив участникам встреч общую характеристику издания, отметил, что в составе его редколлегии пятнадцать российских и восемь зарубежных специалистов по истории русской философии, литературы и культуры. Среди них четыре человека, представляющие два ивановских университета – Ивановский государственный энергетический университет и Ивановский государственный химико-технологический университет; восемь членов редколлегии представляют московские научные центры: МГУ имени М.В. Ломоносова, Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН, РГГУ, Государственный университет управления, Российскую академию народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Московский государственный медико-стоматологический университет имени А.И. Евдокимова; два члена редколлегии представляют Санкт-Петербургский государственный университет и один – Костромской государственный университет.

Зарубежные члены редколлегии – авторитетные ученые из Болгарской Академии наук, Лондонского университета, Майнцского университета имени Иоганна Гутенберга, Университета Неймегена, Вроцлавского университета, Нью-Йоркского университета, Полтавского национального технического университета имени Юрия Кондратюка, Института славянских исследований в Париже.

Характеризуя состав авторского коллектива «Соловьевских исследований», М.В. Максимов привел следующие показатели за два последние года:

	2016 г.	2017 г.
- доктора наук	68,6%	65,2%
- кандидаты наук	21,9%	24,2%
- аспиранты	6,8%	7,6%
- российские авторы	78,6%	60,6%
- зарубежные авторы	21,4%	39,4%

Эти показатели свидетельствуют о признании высокого научного статуса журнала не только российским, но и зарубежным научным сообществом.

Авторы журнала «Соловьевские исследования» представляют более пятидесяти регионов Российской Федерации, что, как подчеркнул докладчик, свидетельствует о его общероссийском статусе.

Наряду с российскими авторами в журнале публикуются специалисты из 19 стран Европы, Азии и Америки: Украины, Польши, Болгарии, Италии,

Франции, Японии, Германии, Великобритании, Беларуси, Соединенных Штатов Америки, Эстонии, Литвы, Сербии, Китая, Греции, Израиля, Швеции, Словакии, Чехии. В целом зарубежные авторы представляют 47 регионов мира.

По количеству авторов и опубликованных ими материалов в «Соловьёвских исследованиях» лидирующие позиции занимают Украина, Польша, Болгария, Италия, Франция, Япония и Германия.

Приведенные данные, по мнению докладчика, свидетельствуют о том, что, несмотря на нестабильность университетской жизни, отсутствие должного финансирования и прочие трудности, журнал в целом успешно прошел 17-летний путь.

Основной фактор успеха, как отметил М.В. Максимов, состоит в том, что журнал возник как печатный орган Соловьёвского семинара – научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва⁵.

В самом начале своей деятельности Соловьёвский семинар был поддержан Российским гуманитарным научным фондом и Российским фондом фундаментальных исследований, что, безусловно, оказало огромное позитивное влияние на существование и развитие всего проекта соловьёвских исследований. Эта поддержка, продолжавшаяся целое десятилетие, позволила организовать и провести на высоком научном уровне несколько десятков международных и российских конференций, посвященных важнейшим проблемам философского и литературно-критического наследия В.С. Соловьёва – метафизике, теории познания, социальной философии и историософии, нравственной философии, философии культуры, этики, эстетики, литературной критики.

Многолетняя интенсивная деятельность Соловьёвского семинара сформировала и продолжает формировать солидный научный коллектив, в работе которого принимают участие многие российские и зарубежные ученые – исследователи наследия В.С. Соловьёва и русской культуры. Как отмечает Н.В. Мотрошилова, Соловьёвский семинар – это «замечательное начинание, которое теперь уже стало одной из современных российских духовных традиций»⁶.

В многосторонней системной деятельности семинара, «подпитывающей» «соловьёвское пространство» современной отечественной культуры, решаются фундаментальные проблемы сохранения и развития профессиональной философской культуры, наследования традиций соборного мышления, бережного и

⁵ С 1999 г. – Постоянно действующий научный семинар по изучению философского наследия В.С. Соловьёва; с 2005 г. – Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва (см.: Русская философия: Энциклопедия. 2-е изд. дораб. и доп. / под общ. ред. М.А. Маслина; сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков. М.: Книжный Клуб Книговек, 2014. С. 359) [3]; с 2008 г. – Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва – Соловьёвский семинар (Приказ ректора ИГЭУ № 424 от 29.12.2008 г.).

⁶ Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьёв, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М.: Республика; Культурная революция, 2006. С. 133 [4].

терпеливого формирования «сферы разговора» (Г. Шпет) как способа бытия отечественной философии⁷.

Важнейшим направлением деятельности Соловьевского семинара было и остается издание журнала «Соловьевские исследования». Как отмечалось выше, замысел его создания был связан с деятельностью Соловьевского семинара и необходимостью публикации материалов его заседаний – статей, написанных на основе докладов и выступлений, представленных участниками на этих заседаниях, конференциях и «круглых столах». Однако уже первые выпуски периодического сборника научных трудов – такой подзаголовок носил несколько лет журнал «Соловьевские исследования» – вызвал столь широкий интерес у специалистов – исследователей русской философии, литературоведов и культурологов, что редколлегия отказалась от первоначальных планов публикации статей только непосредственных участников научных проектов Соловьевского семинара и приняла решение сделать журнал открытым всем специалистам, чьи научные интересы идут в русле его тематики. Так был сделан первый шаг в направлении создания общероссийского журнала по русской философии⁸. Приоритетной, тем не менее, оставалась и остается соловьевская проблематика. Нам дорог этот профиль журнала, единственный не только в России, но и в мире. Именно исследования наследия В.С. Соловьева на протяжении первых десяти лет существования журнала занимают ведущие позиции в статистике публикаций. За это время в журнале сложились постоянные рубрики: «Наследие В.С. Соловьева: исследования и публикации», «В.С. Соловьев и русская философия», «Наследие В.С. Соловьева в контексте русской и мировой философии», «Метафизика Вл. Соловьева», «Нравственная философия В.С. Соловьева», «Социальная философия и историософия В.С. Соловьева», «Философская публицистика В.С. Соловьева», «В.С. Соловьев и эстетическая мысль», «В.С. Соловьев и русская литература», «Философская антропология В.С. Соловьева» и др.

По существу, эти рубрики отражали тематику поступавших в редакцию статей и вместе с тем выражали преобладающие научные интересы исследователей наследия В.С. Соловьева. Действительно, значительное количество статей, опубликованных в журнале, посвящены личности В.С. Соловьева как мыслителя, его месту и роли в отечественной и мировой философии, различным аспектам его философии: учению о Софии и Богочеловечестве, этике и философской антропологии, аксиологии, гносеологии и методологии социального познания, социальной философии и историософии, проблеме общественного идеала, русской идее и национальному вопросу, теократическому учению, проблеме единства христианских церквей, философии права, эстетике и филосо-

⁷ См.: Максимов М.В., Щедрина Т.Г. Соловьевские чтения: поиск новых методологических ориентиров // Вопросы философии. 2003. № 10. С. 170–174 [5].

⁸ См.: Ермичев А.А. «Соловьевские исследования» за 2013 год. Издание Ивановского энергетического университета // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 1. С. 342–344 [6].

фии культуры. Значительное количество публикаций посвящены поэтическому творчеству и литературной критике В.С. Соловьева.

Вместе с тем следует отметить, что «соловьёвские» материалы составляют лишь третью часть от объема всех публикаций. Существенное место в журнале занимают статьи, посвященные исследованию творчества русских философов и актуальных проблем русской философии и культуры. Это статьи, посвященные творчеству Г.С. Сковороды, А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, Ю.Ф. Самарина, А.И. Герцена, Ф.М. Достоевского, К.Н. Леонтьева, Н.Г. Чернышевского, Н.Я. Данилевского, Н.Н. Страхова, К.Д. Кавелина, Б.Н. Чичерина, Н.Ф. Федорова, П.А. Флоренского, В.В. Розанова, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, П.И. Новгородцева, В.Ф. Эрн, Е.Н. Трубецкого, Г.В. Флоровского, Л.И. Шестова, С.Л. Франка, И.А. Ильина, Л.П. Карсавина, Д.Л. Андреева, А.Ф. Лосева и других русских философов.

По существу, как отметил известный историк русской философии А.А. Ермищев, журнал «Соловьёвские исследования» является «первым в истории России журналом по истории отечественной мысли»⁹. Многие исследователи отмечают большое значение его деятельности в развитии историко-философской отрасли знания¹⁰.

В центре внимания редакции журнала – весь историко-философский контекст творчества В.С. Соловьева. Так, значительное количество статей посвящены наследию Платона и его рецепции в России. Это неслучайно: Соловьев – платоник. Мы публикуем статьи, посвященные западным философам, чьи труды оказали влияние на Соловьева. Это статьи, посвященные Иоакиму Флорскому, Б. Спинозе, Ф. Шеллингу, И. Канту, Г. Гегелю, Л. Фейербаху, О. Конту, А. Шопенгауэру, Э. фон Гартману. Значительная часть публикаций посвящена восприятию наследия В.С. Соловьева в современной европейской философии, сопоставительному анализу учений русского мыслителя и взглядов Ф. Ницше, Т. де Шардена, Ж. Маритена, К.Г. Юнга, Э. Гуссерля, М. Мерло-Понти, М. Хайдеггера, К. Уилбера, рассмотрению концептуальных связей гносеологии В.С. Соловьева и учений представителей эволюционной эпистемологии конца XX века – К. Лоренца, К. Поппера, Г. Фоллмера, К. Хахлвега, Э. Эзера.

Значительный интерес представляют публикации, посвященные анализу творчества русских писателей и поэтов, входивших в круг чтения В.С. Соловьева или испытавших влияние его философско-эстетических концепций. Это статьи, посвященные творчеству Ф.М. Тютчева, Ф.М. Достоевского, К. Бальмонта, А. Белого, А. Блока, М. Волошина, М. Пришвина, Вяч. Иванова. Оpub-

⁹ См.: Ермищев А.А. «Соловьёвские исследования» за 2013 год. Издание Ивановского энергетического университета // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 1. С. 344.

¹⁰ См.: Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. С. 89–90 [7]; Koryčánková S. Лексико-семантическое оформление философски значимых образов в поэзии В.С. Соловьева. Brno: Masarykova univerzita, 2013. S. 7 [8].

ликованы подборки статей, посвященные М.Ю. Лермонтову Д.С. Мережковскому, А.Ф. Лосеву.

В 2015 году мы опубликовали большую подборку – 8 статей, посвященных теме «Утопия, антиутопия и творчество идеала в русской мысли XX–XXI веков». Авторы – ученые-филологи ИМЛИ им. А.М. Горького РАН.

Редакционный портфель «Соловьевских исследований» достаточно активно пополняется благодаря участию журнала в качестве соорганизатора в российских и международных научных конференциях. На постоянной основе мы сотрудничаем с философским факультетом МГУ имени М.В. Ломоносова, Санкт-Петербургским государственным университетом, Библиотекой истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева», «Домом-Музеем М.А. Волошина» в Коктебеле.

В 2011 г. журнал принял участие в мероприятиях перекрестного Года итальянской культуры в России и русской культуры в Италии. В одном из выпусков журнала в рубрике «Российская философия на рубеже XX и XXI веков: взгляд из Италии» были опубликованы статьи, подготовленные итальянскими и российскими авторами на основе докладов, представленных на Международной конференции «Другой взгляд на современность. Русская философия сегодня» (г. Генуя, Италия, 19 мая 2011 г.).

В 2016 г. журнал выступил соорганизатором международной конференции «Российско-японский философский диалог», материалы которой опубликованы в вып. 2(54) за 2017 год.

Нам интересны связи русской и зарубежной литератур. В 2016 г. журнал откликнулся на 195-летний юбилей Шарля Бодлера публикацией замечательной подборки статей под общим названием «Шарль Бодлер в России».

Редакцией журнала планомерно реализуются издательские проекты, направленные на ознакомление российских читателей с исследованиями наследия В.С. Соловьева и русской философии в целом в европейских странах – Болгарии (17 публикаций), Германии (9 публикаций), Италии (10 публикаций), Польше (23 публикации), Украине (27 публикаций), Франции (10 публикаций).

Журнал откликнулся на 100-летний юбилей Великой русской революции 1917 г., опубликовав в вып. 3(55) подборку статей «Идея революции в истории русской мысли и современных дискуссиях». Презентация этого выпуска журнала состоялась в Лионе на международной конференции «Перекрестный взгляд на память о русской революции в изгнании (1917–2017)».

Говоря об издательских планах на 2018 год, главный редактор «Соловьевских исследований» отметил, что в центре внимания будет публикация исследований наследия В.С. Соловьева. Журнал откликнется на юбилейные даты выдающихся деятелей русской культуры – Н.И. Новикова, Н.Г. Чернышевского, М.Н. Каткова, Б.Н. Чичерина, К.Д. Кавелина, Л.Н. Толстого, Е.Н. Трубецкого, Г.В. Флоровского. Предполагается публикация серии статей «Наследие В.С. Соловьева в собраниях Религиозно-философского общества памяти Владимира Сергеевича Соловьева (к 100-летию прекращения собраний)», подборки

статей, посвященных 100-летию публикации сочинения В.В. Розанова «Апокалипсис нашего времени». Мы готовим также публикацию исследований современных тенденций и перспектив развития русской философии всеединства.

Завершая выступление, М.В. Максимов привел еще несколько показателей, характеризующих место журнала «Соловьёвские исследования» в российской научной периодике. Он отметил, что, по результатам экспертной оценки российских научных журналов, проведенной Управлением академической экспертизы НИУ Высшая школа экономики (г. Москва) с февраля 2014 по январь 2015 г., журнал «Соловьёвские исследования» вошел в группу из 30 лучших российских периодических изданий по философским наукам наряду с такими авторитетными изданиями, как «Вестник Московского университета. Серия 7: Философия», «Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17: Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение», «Кантовский сборник», «Логос», «Общественные науки и современность» и рядом других журналов.

Другой важный показатель – данные РИНЦ. По итогам 2016 года они таковы:

- рейтинг SCIENCE INDEX – 0,139
- рейтинг по результатам общественной экспертизы – 2,667
- двухлетний импакт-фактор РИНЦ – 0,290

Это вполне достойные показатели, характеризующие журнал «Соловьёвские исследования» как высокопрофессиональное академическое издание, что подтверждается высоким уровнем читательского интереса, проявляемого к журналу. О востребованности журнала свидетельствует количество скачиваний журнала с университетского сайта. На 24 февраля 2018 г. количество скачиваний выпусков журнала 2017 года следующее:

Вып. 1(53) – 1341; Вып. 2(54) – 1849; Вып. 3(55) – 680; Вып. 4(56) – 380.

Полнотекстовые версии журнала бесплатно доступны не только на сайте Ивановского государственного энергетического университета¹¹, но и в Научной электронной библиотеке eLIBRARY.RU¹², на портале THE ERGO JOURNAL (Калининград)¹³, а также на портале «Родон» (Санкт-Петербург)¹⁴.

Забытый Соловьёв

Участникам соловьёвских встреч, состоявшихся в Костроме, Ярославле и Нижнем Новгороде, был представлен доклад проф. Михаила Максимова «Забытый Соловьёв: поэзия Соловьёва в русской музыке» и презентация CD «Только имя моё назовёшь...» с программой вокальных сочинений на стихи В.С. Соловьёва. В исполнении солистки Ивановской государственной филар-

¹¹См.: <http://ispu.ru/node/6623>

¹²См.: <https://elibrary.ru>

¹³См.: <http://www.ergojournal.ru/?p=685>

¹⁴См.: <http://www.rodon.org/other/si.htm>

монии Елены Лихачевой (фортепиано Валерия Сабурова) прозвучали произведения российских композиторов А. Аренского, А. Таскина, А. Гречанинова, М. Остроглазова, А. Спендиарова, Э. Купера, Н. Ленца, Г. Катуара, Р. Глиэра, создание которых было вдохновлено поэтическим творчеством В.С. Соловьева.

М. Максимов рассказал участникам вечера об истории создания этих произведений, их забвении в советское время и возвращении к жизни благодаря проекту «Забытый Соловьев: поэзия Соловьева в русской музыке»¹⁵. Важным итогом работы над этим проектом явились републикация музыкальных произведений в журнале «Соловьевские исследования»¹⁶ и запись их профессионального исполнения на CD¹⁷. Презентации этого поистине уникального диска состоялись в Москве¹⁸, Санкт-Петербурге, Париже, Лионе, Бордо и в других городах России и Европы. «Библиография музыкальных произведений на стихи В.С. Соловьева» также опубликована в журнале «Соловьевские исследования»¹⁹.

Как подчеркнул М.В. Максимов, вокальные произведения на стихи выдающегося философа и поэта В.С. Соловьева – значительный по масштабам и уникальный феномен русской культуры. Но как ни удивительно, этот культурный феномен сегодня практически забыт. Отдельные указания на интерес русских композиторов к поэзии Соловьева встречаются у историков музыки и исследователей поэзии В.С. Соловьева – И. Глебова, Б.В. Асафьева²⁰, Г.К. Иванова²¹, З.Г. Минц²², на страницах специализированных Интернет-ресурсов²³. К сожалению

¹⁵ В нотографических отделах Российской государственной библиотеки (г. Москва) и Российской национальной библиотеки (г. Санкт-Петербург) мной были найдены первые издания 23 произведений на стихи В.С. Соловьева (см.: Максимов М.В. Библиография музыкальных произведений на стихи В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2010. Вып. 3 (27). С. 132–133 [9]).

¹⁶ Максимов М.В. Забытый Соловьев: поэзия В.С. Соловьева в русской музыке. Ч. 1. / вступ. Ст. и публ. М.В. Максимова // Соловьевские исследования. 2010. Вып. 3(27). С. 101–131 [10]; Ч. 2. Соловьевские исследования. 2010. Вып. 4(28). С. 109–155 [11]; Ч. 3. Соловьевские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 117–135 [12].

¹⁷ CD «Только имя мое назовешь...». Сборник вокальных сочинений на стихи В.С. Соловьева / сост., руководитель проекта Михаил Максимов; солистка Елена Лихачева; концертмейстер Валерия Сабурова. Иваново: Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьева [б.г.].

¹⁸ О презентации диска в «Доме А.Ф. Лосева» (см.: Яковлева Е. Царственное слово. Как нужно праздновать Дни славянской письменности и культуры. Беседа с доктором филологических наук Еленой Тахо-Годи // Российская газета. 24.05.2011. № 5485 (109) [13]).

¹⁹ Максимов М.В. Библиография музыкальных произведений на стихи В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2010. Вып. 3 (27). С. 132–133.

²⁰ Глебов Игорь. Русская поэзия в русской музыке. Пг., 1921. С. 111; см. также второе издание этой работы (Пг., 1922).

²¹ Иванов Г.К. Русская поэзия в отечественной музыке (до 1917 года). Справочник. Вып. 1. М. 1966. С. 328.

²² См. примечания З.Г. Минц к стихотворениям В.С. Соловьева в кн.: Владимир Соловьев. Стихотворения и шуточные пьесы / вступ. ст., сост. и прим. З.Г. Минц.; Библиотека поэта. Большая серия. Второе издание. Л.: Изд-во «Сов. писатель», 1974 [14].

²³ См., напр.: <http://imslp.org/> (International Music Score Library Project (IMSLP)).

нию, очень скупо представлен в современных публикациях нотографический материал, и совсем уж бедно – аудиозаписи исполнения вокальных сочинений на стихи В.С. Соловьёва. К примеру, в четырёхтомной CD-«Антологии русского романса» представлено только одно произведение («Весной» (А. Аренский – Вл. Соловьёв)) в исполнении Елены Катульской (сопрано) – русской и советской оперной и камерной певицы, и Б. Юртайкина (фортепиано).

Как отметил Михаил Максимов, вокальные сочинения русских композиторов, связанные с поэтическим творчеством В.С. Соловьёва, безусловно, заслуживают возвращения к жизни. В них обнаруживается гениальное соответствие глубоко философичной поэзии и ее музыкальной репрезентации. В этом убедились участники вечера, с огромным интересом и вниманием отнесшиеся к их исполнению. И это неудивительно: Владимир

Соловьёв широко известен и в России, и на Западе как выдающийся философ и поэт, но мало кто знает о том, что его стихи были положены на музыку выдающимися русскими композиторами.

Участники встречи с большим вниманием прослушали вокальные произведения русских композиторов на стихи В.С. Соловьёва.

Образ Соловьёва

Л.М. Максимова предложила вниманию участников соловьёвских встреч фильм «Владимир Сергеевич Соловьёв в русском изобразительном искусстве»²⁴, в котором рассказывается о художественных портретах Соловьёва, созданных русскими живописцами – Иваном Николаевичем Крамским (1837–1887), Николаем Александровичем Ярошенко (1846–1898), Михаилом Васильевичем Нестеровым (1862–1942) и скульптором Ильей Яковлевичем Гинцбургом (1859–1939).

Фильм создан творческим коллективом студентов Ивановского государственного энергетического университета в Студии студенческого телевидения в 2010 году. Это один из пятнадцати фильмов, посвященных русским философам и деятельности Соловьёвского семинара.

Л.М. Максимова отметила, что создание документальных фильмов является одним из направлений деятельности научно-образовательного центра – Соловьёвского семинара.

Участники творческого коллектива, работавшие над фильмом, – студентка кафедры связей с общественностью, посещавшие курс проф. М.В. Максимова по истории русской философии, который и предложил им изучить тему «Образ Владимира Соловьёва в русском изобразительном искусстве». Итогом работы студентов стал этот фильм.

²⁴DVD «Владимир Сергеевич Соловьёв в изобразительном искусстве» / Михаил Викторович Максимов; Студия студенческого телевидения ИГЭУ. Иваново: Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва, 2010.

Этот фильм регулярно демонстрируется студентам Ивановского государственного энергетического университета и участникам конференций, посвященных творчеству В.С. Соловьева.

Завершая выступления, М.В. Максимов и Л.М. Максимова передали CD «Только имя мое назовешь...» с программой вокальных произведений на стихи В.С. Соловьева и DVD «Владимир Сергеевич Соловьев в русском изобразительном искусстве» в дар Костромской, Ярославской и Нижегородской областными научными библиотекам.

Библиотекам были также подарены выпуски журнала «Соловьевские исследования» последних лет, отсутствующие в их фондах.

Вопросы и проблемы

Выступления докладчиков и участников соловьевских встреч продемонстрировали глубокий интерес к творческому наследию В.С. Соловьева и деятельности Соловьевского семинара – Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьева, а также к журналу «Соловьевские исследования», выпуски которого были представлены на этих встречах.

Участники встреч – преподаватели, аспиранты и студенты университетов Костромы, Ярославля и Нижнего Новгорода. Среди них были и те, кто на протяжении уже многих лет сотрудничает с Соловьевским семинаром и принимает участие в его научных проектах, и авторы журнала «Соловьевские исследования». Но было много и тех, кто впервые знакомился с нашей деятельностью.

Важно отметить проблемы и вопросы, сформулированные и прозвучавшие в докладах и выступлениях. Прежде всего, это ситуация с изданием 20-ти томного Полного собрания сочинений В.С. Соловьева. Первый том собрания вышел в свет в 2001 году. За прошедшие 16 лет опубликованы еще только три тома. Почему так медленно реализуется этот проект? Отсутствует финансирование или нет специалистов? Любое академическое издание – это не только издательский, но и серьезнейший научный проект. Почему ход реализации этого проекта, порученного Институту философии РАН, не освещается в научной периодике, в том числе в «Соловьевских исследованиях»?

Важность вопросов, связанных с изданием философского и литературного наследия В.С. Соловьева, очевидна: это – вопросы не только обеспечения качества и достоверности публикаций, посвященных его творчеству, но и достойного отношения к памяти великого русского философа. В вопросе сохранения памяти о В.С. Соловьеве как выдающемся деятеле отечественной культуры современная Россия застыла на уровне 1918 года, когда Совет народных комиссаров РСФСР, председателем которого был В.И. Ленин, рассмотрев подготовленный наркомом просвещения документ с названием «Список лиц, коим предположено поставить монументы в г. Москве и других городах Рос. Соц. Фед. Сов. Республики», постановил: исключить из списка Владимира Соловьева. Так росчерком пера из памяти было изъято имя достойнейшего сына Рос-

сии. До настоящего времени ни в одном из городов России нет памятника Владимиру Сергеевичу Соловьёву, его имя не увековечено в названиях ни пароходов, ни самолетов, даже крест на надгробии могилы философа на Новодевичьем кладбище не восстановлен.

Наследие В.С. Соловьёва, как и других выдающихся русских философов, – предмет не только научных изысканий. Ценность этого национального достояния такова, что оно должно быть включено в учебные программы курсов философии, читаемых в университетах, но как это сделать в рамках тех скудных часов, которые определяются современными учебными планами, когда отсутствуют реальные возможности чтения спецкурсов по русской философии студентам нефилософских специальностей?

Один из важных вопросов, обсуждавшихся на встречах, – вопрос об условиях существования вузовских журналов, в которых публикуются результаты научных исследований преподавателей. Критерии качества, предъявляемые к изданиям со стороны ВАК РФ, РИНЦ, Роскомнадзора, не говоря уже о таких международных библиографических и реферативных баз данных, как Scopus или Web of Science, столь значительны и серьезны, что соответствие им предполагает затрату членами редколлегий таких объемов рабочего времени, которые несовместимы с существующими нормами учебной нагрузки, составляющими в разных вузах от 700 до 900 часов. Почему эти вопросы, имеющие общероссийский характер, не решаются на уровне Министерства образования и науки РФ? Когда будут определены нормы времени на виды работ, выполняемых главным редактором, научным редактором, выпускающим редактором, ответственным секретарем редколлегии, членами редколлегии, обеспечивающими рецензирование поступающих в редакцию материалов? Не показная, а реальная забота о развитии вузовской науки требует решения этих вопросов.

На соловьёвских встречах, прошедших в трех российских городах, состоялся важный разговор об исследованиях наследия В.С. Соловьёва и отношении к нему в современном российском обществе, о проблемах преподавания философии, общероссийском журнале по русской философии. В дар библиотекам были переданы отсутствующие в их фондах выпуски журнала за последние годы, а также компакт-диски: CD «Только имя мое назовешь...» с программой вокальных произведений на стихи В.С. Соловьёва и DVD «Владимир Сергеевич Соловьёв в русском изобразительном искусстве».

Мы благодарны нашим соорганизаторам соловьёвских встреч, обеспечившим все необходимые условия для их успешного проведения: директору Костромской областной универсальной научной библиотеки Галине Вадимовне Зыковой, сотрудникам библиотеки Марии Михайловне Головановой и Павлу Борисовичу Корнилову; директору Ярославской областной универсальной научной библиотеки имени Н.А. Некрасова Елене Альбертовне Кузнецовой, заместителю директора Ольге Розыкулыевне Халлыевой, главному библиотекарю Универсального читального зала Нине Николаевне Солодиловой, заведующей Организационно-массовым отделом Смирновой Виктории Валерьевне;

в Нижегородской государственная областная универсальная научная библиотека имени В.И. Ленина – директору Ольге Николаевне Лисятниковой, заместителю директора по научной и библиотечной работе Ольге Александровне Кузнецовой, главному библиотекарю Сергею Николаевичу Царевскому, сотрудникам библиотеки Вере Ивановне Косолаповой, Татьяне Николаевне Любушкиной, Ольге Сергеевне Самылиной.

Отметим также эффективную информационную поддержку акции «Журнал “Соловьевские исследования” – библиотекам России». Пресс-релизы и отчеты о соловьевских встречах²⁵ были размещены на сайтах библиотек²⁶, сайте Департамента культуры Костромской области²⁷, портале «Наш регион 44»²⁸, на «Информационном портале СМИ44»²⁹, в социальных сетях «ВКонтакте»³⁰ и «Одноклассники»³¹, на сайте Министерства культуры Нижегородской области³², на «Городском портале Нижнего Новгорода»³³, на гуманитарном просветительском портале «Культура.РФ»³⁴, порталах «Город зовет. Афиша мероприятий города»³⁵, «Нижегородские новости»³⁶ и др.

Акция «Журнал “Соловьевские исследования” – библиотекам России» продлится весь 2018 год, и мы приглашаем к сотрудничеству все заинтересованные региональные и университетские научные библиотеки.

Список литературы

1. Максимов М.В. «Соловьевские исследования» – журнал русской философии // Соловьевские исследования. 2016. Вып. 50. С. 12 – 26.

2. Максимов М.В., Максимова Л.М. В самом сердце Латинского квартала: о встрече в УМСА-Press французских и русских исследователей поэтического наследия В.С. Соловьева. [Электронный док.]. Режим доступа: <http://ispu.ru/node/16052>

3. Русская философия: Энциклопедия. 2-е изд. дораб. и доп. / под общ. ред. М.А. Маслина; сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков. М.: Книжный Клуб Книговек, 2014. 832 с.

²⁵ См.: Смирнова В.В. Соловьевский семинар в Ярославле // Электронный документ. Режим доступа: http://www.rlib.yar.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=3068&Itemid=430 [15].

²⁶ См. www.nounb.sci-nnov.ru

²⁷ См.: <http://www.dkko.ru/news/1.1826>

²⁸ См.: <http://www.nashregion44.ru/17-fevralya-v-kostrome-proydet-vecher-pamyati-filosofa-i-poeta-vladimira-solov-eva/>

²⁹ См.: <http://smi44.ru/news/culture/17-fevralya-v-kostrome-proydet-vecher-pamyati-filosofa-i-poeta-vladimira-soloveva/>

³⁰ См.: <https://vk.com/club60896546>

³¹ См.: <https://ok.ru/otdelkul/topics>

³² См.: <http://minkultnn.ru/index.php/featured-item/k2-category/item/2586-26-fevralya-2018-g-v-15-30-na-vecher-posvyashchjonnij-165-letiyu-so-dnya-rozhdeniya-vladimira-sergeevicha-solovjova>

³³ См.: <http://gorodskoyportal.ru/nizhny/afisha/poster/289717/>

³⁴ См.: <https://www.culture.ru/events/278757/vecher-posvyashenniy-165-letiyu-filosofa-i-poeta-v-s-soloveva>

³⁵ См.: <https://gorodzovet.ru/novgorod/vecher-posvyashchenniy-let-event6496480>

³⁶ См.: <https://nnov-online.ru/26-fevralia-2018-g-v-15-30-na-vecher-posvyashchenniy-165-letiyu-so-dnya-rozhdeniya-vladimira-sergeevicha-soloveva.html>

4. Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М.: Республика; Культурная революция, 2006. 447 с.
5. Максимов М.В., Щедрина Т.Г. Соловьёвские чтения: поиск новых методологических ориентиров // Вопросы философии. 2003. № 10. С. 170–174.
6. Ермичев А.А. «Соловьёвские исследования» за 2013 год. Издание Ивановского энергетического университета // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 1. С. 342–344.
7. Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. 360 с.
8. Koryčánková S. Лексико-семантическое оформление философски значимых образов в поэзии В.С. Соловьёва. Brno: Masarykova univerzita, 2013. 202 s.
9. Максимов М.В. Библиография музыкальных произведений на стихи В.С. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 3 (27). С. 132–133.
10. Максимов М.В. Забытый Соловьёв: поэзия В.С. Соловьёва в русской музыке. Ч. 1. / Вступ. ст. и публ. М.В. Максимова // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 3(27). С. 101–131.
11. Максимов М.В. Забытый Соловьёв: поэзия В.С. Соловьёва в русской музыке. Ч. 2. / Вступ. ст. и публ. М.В. Максимова // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 4(28). С. 109–155.
12. Максимов М.В. Забытый Соловьёв: поэзия В.С. Соловьёва в русской музыке. Ч. 3. / Вступ. ст. и публ. М.В. Максимова // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 117–135.
13. Яковлева Е. Царственное слово. Как нужно праздновать Дни славянской письменности и культуры. Беседа с доктором филологических наук Еленой Тахо-Годи // Российская газета. 24. 05. 2011. № 5485 (109).
14. Владимир Соловьёв. Стихотворения и шуточные пьесы / Вступит. ст., сост. и примеч. 3.Г. Минц. Библиотека поэта. Большая серия. Второе издание. Л.: Изд-во «Сов. писатель», 1974. 351 с.
15. Смирнова В.В. Соловьёвский семинар в Ярославле // Электронный документ. Режим доступа: http://www.rlib.yar.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=3068&Itemid=430

References

1. Maksimov, M.V. «Solov'evskie issledovaniya» – zhurnal russkoy filosofii [«Solovyov Studies» – a Journal of Russian Philosophy], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2016, issue 50, pp. 12–26.
2. Maksimov, M.V., Maksimova, L.M. *V samom serdtse Latinskogo kvartala: o vstreche v YMCA-Press frantsuzskikh i russkikh issledovateley poeticheskogo naslediya V.S. Solov'eva* [In the Very Heart of the Latin Quarter: about the Meeting of French and Russian Scientists Studying V.S. Solovyov's Poetic Heritage at the YMCA-Press Publishing House]. Available at: <http://ispu.ru/node/16052>
3. Apryshko, P.P., Polyakov, A.P. *Russkaya filosofiya: Entsiklopediya* [Russian Philosophy: an Encyclopedia]. Moscow: Knizhnyy Klub Knigovek, 2014. 832 p.
4. Motroshilova, N.V. *Mysliteli Rossii i filosofiya Zapada (V. Solov'ev, N. Berdyayev, S. Frank, L. Shestov)* [Russian Thinkers and Western Philosophy]. Moscow: Respublika; Kul'turnaya revolyutsiya, 2006. 447 p.
5. Maksimov, M.V., Shchedrina, T.G. *Solov'evskie chteniya: poisk novykh metodologicheskikh orientirov* [Solovyov Readings: a Search for New Methodological Markers], in *Voprosy filosofii*, 2003, no. 10, pp. 170–174.
6. Ermichev, A.A. «Solov'evskie issledovaniya» za 2013 god. Izdanie Ivanovskogo energeticheskogo universiteta [“Solovyov Studies” of the Year 2013. A Journal of Ivanovo State Power Engineering University], in *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii*, 2014, vol. 15, issue 1, pp. 342–344.
7. Antonov, K.M. *Filosofiya religii v russkoy metafizike XIX – nachala XXveka* [Philosophy of Religion in the Russian Metaphysics of the XIX – Early XX centuries]. Moscow: Izdatel'stvo PSTGU, 2008. 360 p.

8. Koryčánková, S. *Leksiko-semanticke oformlenie filosofski znachimyykh obrazov v poezii V.S. Solov'eva* [Lexico-Semantic Means of Expressing Philosophically Relevant Images in V.S. Solovyov's Poetry]. Brno: Masarykova univerzita, 2013. 202 p.

9. Maksimov, M.V. Bibliografiya muzykal'nykh proizvedeniy na stikhi V.S. Solov'eva [A Bibliography of Musical Compositions to V.S. Solovyov's Poems], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2010, issue 3(27), pp. 132–133.

10. Maksimov, M.V. Zabytyy Solov'ev: poeziya V.S. Solov'eva v russkoy muzyke. Ch. 1 [Forgotten Solovyov: V.S. Solovyov's Poetry in Russian Music. Part 1], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2010, issue 3(27), pp. 101–131.

11. Maksimov, M.V. Zabytyy Solov'ev: poeziya V.S. Solov'eva v russkoy muzyke. Ch. 2 [Forgotten Solovyov: V.S. Solovyov's Poetry in Russian Music. Part 2], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2010, issue 4(28), pp. 109–155.

12. Maksimov, M.V. Zabytyy Solov'ev: poeziya V.S. Solov'eva v russkoy muzyke. Ch. 3 [Forgotten Solovyov: V.S. Solovyov's Poetry in Russian Music. Part 3], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2011, issue 1(29), pp. 117–135.

13. Yakovleva, E. Tsarstvennoe slovo. Kak nuzhno prazdnovat' Dni slavyanskoy pis'mennosti i kul'tury. Beseda s doktorom filologicheskikh nauk Elenoy Takho-Godi [The Royal Word. How Days of Slavic Written Language and Culture Should be Celebrated. A Conversation with Doctor of Philology Elena Takho-Godi], in *Rossiyskaya gazeta*, 24. 05. 2011, no. 5485(109).

14. Vladimir Solovyov. *Stikhotvoreniya i shutochnye p'esy. Biblioteka poeta. Bol'shaya seriya* [Poems and Comic Plays. A Poet's Library. A Large Series]. Leningrad: Izdatel'stvo «Sovetskiy pisatel'», 1974. 351 p.

15. Smirnova, V.V. *Solov'evskiy seminar v Yaroslavle* [Solovyov's Seminar in Yaroslavl]. Available at: http://www.rlib.yar.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=3068&Itemid=430

НАШИ АВТОРЫ

Малинов

Алексей Валерьевич

д-р филос. наук, профессор, профессор кафедры русской философии и культуры Санкт-Петербургского государственного университета,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: a.v.malinov@gmail.com

Серова

Наталья Викторовна

канд. филос. наук, доцент, доцент кафедры истории и философии Морской государственной академии имени адмирала Ф.Ф. Ушакова, г. Новороссийск, Российская Федерация.
E-mail: nserova1@rambler.ru

Миронов

Дмитрий Геннадьевич

канд. филос. наук, асс. кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: d-21312556@yandex.ru

Беседин

Артем Петрович

канд. филос. наук, асс. кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: a.besedin@hardproblem.ru

Логинов

Евгений Владимирович

канд. филос. наук, мл. науч. сотр. аналитической службы МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: loginovlosmar@gmail.com

Евлампиев

Игорь Иванович

д-р филос. наук, профессор, профессор кафедры русской философии и культуры Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: yevlampiev@mail.ru

Черемисина

Ольга Анатольевна

канд. хим. наук, доцент, доцент кафедры гостиничного и ресторанного бизнеса Санкт-Петербургского государственного экономического университета,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация
E-mail: o_cherem@mail.ru

Назарова

Оксана Александровна

доктор философии, доцент Института персонального тренинга и консультирования, г. Мюнхен, Германия.
E-mail: ap-image@mail.ru

- Штаммер Деннис**
канд. филос. наук, науч. сотр. семинара фундаментальной теологии и религиозной философии католического богословского факультета Вестфальского университета имени Вильгельма, г. Мюнстер, Германия.
E-mail: stammer@uni-muenster.de
- Титаренко**
Светлана Дмитриевна
д-р филол. наук, доцент, профессор кафедры истории русской литературы филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: svet_titarenko@mail.ru
- Мелих**
Юлия Бияловна
д-р филос. наук, профессор, профессор кафедры философии естественных факультетов философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: yuliamelikh@yahoo.com
- Хориэ Хироюки**
магистр религиоведения, редактор журнала «Eurasia view», Япония.
E-mail: hiroyukiho@mail.ru
- Авдеева**
Людмила Ростиславовна
канд. филос. наук, ст. науч. сотр. кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: alrlot@yandex.ru
- Максимов**
Михаил Викторович
д-р филос. наук, профессор, профессор кафедры истории и философии Ивановского государственного энергетического университета имени В.И. Ленина, гл. редактор журнала «Соловьёвские исследования», г. Иваново, Российская Федерация.
E-mail: mvmaximov@yandex.ru
- Максимова**
Лариса Михайловна
канд. филос. наук, доцент, доцент кафедры истории и философии Ивановского государственного энергетического университета имени В.И. Ленина, отв. секретарь редколлегии журнала «Соловьёвские исследования», г. Иваново, Российская Федерация.
E-mail: mvmaximov@yandex.ru

О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

О журнале «Соловьёвские исследования»

“Solov’evskie issledovaniya” (ISSN 2076-9210)

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных учёных. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издаётся с 2001 г., в состав его редколлегии входят специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Нидерландов, Польши, Болгарии, Украины, Соединённых Штатов Америки.

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 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 по следующим группам специальностей: 09.00.00 – философские науки; 10.01.00 – литературоведение; 10.02.00 – языкознание; 24.00.00 – культурология.

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,
Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва

(Соловьёвский семинар)

т. (4932) 26-97-70, 26-98-57

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-studies.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

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, Максимову М.В., или по E-mail: taximov@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 taximov@philosophy.ispu.ru (файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора). Шрифт Times New Roman, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см; нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см; высота – 23,5 см.

2. *Структура статьи* должна быть следующей:

– в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;

– через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, прописными (заглавными) буквами, шрифт полужирный, кегль 11, перенос запрещен (на русском языке);

– через 1.0 интервал ФИО автора/авторов (инициалы ставятся перед фамилией) по центру, прописными (заглавными) буквами, без указания степени и звания, кегль 11, (на русском языке); ниже строчными буквами указывается полное название организации, ее адрес с почтовым индексом, страна (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;

– через 1.0 интервал печатается аннотация (от 200 до 250 слов (1500–1800 знаков без пробелов)), кегль 9, курсивом (на русском языке);

- через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсивом (на русском языке);
- через 1.0 интервал на английском языке печатаются: название статьи, автор/авторы (с указанием полного названия организации, ее адреса, страны и адреса электронной почты автора), аннотация и ключевые слова – в той же последовательности и в соответствии с теми же требованиями, что и на русском языке;
- через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, межстрочный интервал по всему тексту – одинарный, отступ абзаца – 1 см (5 знаков), автоматический перенос слов включён, кавычки по всему тексту *только* угловые;
- через 1.0 интервал печатается библиографический список на русском языке (название «Список литературы») и список литературы на латинице (название References) (включают использованную литературу; в библиографическом описании указываются все авторы).

3. Содержание и структура аннотации.

Аннотация должна отражать основное смысловое содержание статьи и её характеристику (с использованием глагольных форм и словосочетаний следующего типа: рассматриваются..., излагаются..., утверждается..., предлагается..., обосновывается...; используются методы..., обосновываются положения (концепции, идеи)..., дается обзор ...; рассмотрены..., изложены..., выявлены..., предложены...; дан анализ..., сделан вывод..., изложена теория (концепция)... и т. п.).

В связи с подготовкой журнала к индексированию в Международной информационной аналитической системе Sciverse Scopus редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.

4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). Нумерация Списка литературы и ссылки на нее в тексте выполняются **без применения автоматической расстановки ссылок**.

В библиографическом описании в разделе References заглавия статей из журналов и сборников опускаются (при сохранении заглавий статей необходимо включать в описание их перевод на английский язык); оригинальные названия книжных изданий (монографии, сборники, материалы конференций), изданных на кириллице, даются в транслитерации (курсивом) и на английском языке (в квадратных скобках); выходные данные (город (для книжных изданий), том (vol.), номер (no.), страницы (pp., p.)) переводятся на английский язык. Обязательные выходные данные: для статей из журналов – год, том, номер, страницы; для книжных изданий – место издания, год, количество страниц. Если «Список литературы» содержит все ссылки только на латинице, то раздел References может отсутствовать.

Применяется одна система транслитерации, которая доступна по адресу <http://translit.ru> (в раскрывающемся списке «Варианты» выбираем вариант BGN). Примеры оформления библиографических описаний в разделах «Список литературы» и References размещены на сайте журнала: <http://solovyov-studies.ispu.ru> и на странице журнала на сайте ИГЭУ: <http://www.ispu.ru/node/6623>

5. *Оформление ссылок.* Ссылки на цитируемую литературу оформляются в тексте при использовании прямого цитирования (если цитата представляет собой развернутое, законченное высказывание) в квадратных скобках. Цитата обязательно должна вводиться в текст статьи, т.е. сопровождаться словами автора с указанием источника цитирования, например: В работе «Диалектика мифа» (1930 г.) А.Ф. Лосев пишет:

«Текстцитаты»» [1, с. 15] (первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника). Если используются приемы непрямого цитирования или частичное цитирование (т.е. отдельные слова, словосочетания, обороты речи), то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте – верхним индексом; внизу страницы – под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9, дается библиографическое описание цитируемого источника, например: ¹См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 15–25 [1]). Так же, как подстрочная ссылка (верхним индексом), оформляются и авторские примечания.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объемом 4500 знаков без пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

- Ф.И.О. полностью;
- ученая степень и ученое звание;
- должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;
- название организации (полное) / места работы;
- почтовый индекс и адрес организации / места работы;
- почтовый индекс и адрес для переписки;
- телефон;
- E-mail.

Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей.

При отклонении материалов рукописи не возвращаются.

Гл. редактор, профессор Михаил Максимов

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru ; mvmaximov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2018. Вып. 1(57)

Редактор С.М. Коткова
Компьютерная верстка и макетирование
М.А. Баркова

Обложка А. Лебедев

Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-64667 от 22.01.16 г.

Подписано в печать 23.03.2018. Дата выхода в свет 31.03.2018.
Формат 70х100 1/16. Печать плоская. Усл. печ. л. 16,90. Уч.-изд. л. 17,57.
Тираж 150 экз. Цена свободная. Заказ №

Адрес редакции и издателя:
ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»,
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

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