

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

Выпуск 3 (43) 2014

Issue 3 (43) 2014

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
А.В. Брагин, д-р филос. наук, г. Иваново, 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
О.Б. Куликова, канд. филос. наук, г. Иваново, Россия
Л.М. Максимова, канд. филос. наук, г. Иваново, Россия
Б.В. Межуев, канд. филос. наук, г. Москва, Россия
В.И. Моисеев, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
С.Б. Роцинский, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
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:

Р. Гольдт, д-р философии, г. Майнц, Германия
Н.И. Димитрова, д-р филос. наук, г. София, Болгария
Э. Ван дер Зверде, д-р философии, г. Неймеген, Нидерланды
Я. Красицки, д-р филос. наук, г. Вроцлав, Польша
Б. Маршадье, д-р славяноведения, г. Париж, Франция

Адрес редакции:

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

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

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

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

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

Информация об опубликованных статьях предоставляется в систему РИНЦ согласно договору № 29-05/08 от 28 мая 2008 г. с ООО «Научная электронная библиотека». Журнал зарегистрирован в базе данных Ulrich's (США).

© М.В. Максимов, составление, 2014

© Авторы статей, 2014

© Ивановский государственный энергетический университет, 2014

СОДЕРЖАНИЕ

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА

Исследования

Резвых Т.Н. Идея Богочеловечества у В.С. Соловьева и С.Л. Франка.....	6
Думцев В.П. Этика идеала Вл. Соловьева versus этика долга Канта.....	19
Horowitz B. Vladimir Solov'ev and the Jews – A View from Today.....	32
Петрова Т.С. Образ воздушной дороги в диалогическом пространстве К. Бальмонта и Вл. Соловьева.....	50
Чижов Н.С. Эсхатологический миф в поэзии И. Ф. Жданова.....	58

Публикации

В.С. Соловьев. <Отрывки из воспоминаний об И.Д. Рабиновиче>. Публикация, комментарии и примечания Марка Смирнова.....	68
В.С. Соловьев. Приветственная речь, обращенная к М.М. Стасюлевичу в связи с 30-летием журнала «Вестник Европы». Публикация и примечания Марка Смирнова.....	76

К 140-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Н.А. БЕРДЯЕВА

Титаренко С.А., Чекер Н.В. Проблема смысла жизни в философии Николая Бердяева.....	78
Зимовец Л.Г., Пушкарь А.И. Теология культуры Н.А. Бердяева.....	111
Ермичев А.А. Заметки о «философском пароходе».....	120
Ерофеева К.Л. О понятиях организма и организации у Н.А. Бердяева (актуальные аспекты работы «Человек и машина»).....	139

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Роцинский С.Б. Людвиг Фейербах в России: социальный философ или «вдохновенный проповедник гуманизма»?.....	148
Мёдова А.А. Проблема ипостасности в учении П. Флоренского и русских христианских мыслителей.....	163
Курдыбайло Д.С. Ономатология А.Ф. Лосева в контексте византийского богословия имени.....	175

НАШИ АВТОРЫ.....	193
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	195
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	197
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТРОВ.....	197

Editorial Board:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

International Editorial Board:

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

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

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

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

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

Address:

Department of Philosophy,

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

Ivanovo State Power Engineering University

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

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

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

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

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

Information about published articles is sent to the Russian Science Citation Index by agreement with «Scientific Electronic Library» Ltd. No. 29-05/08 of May 20, 2008. The journal is registered in the foreign database Ulrich's Periodicals Directory.

- © M.V. Maksimov, preparation, 2014
- © Authors of Articles, 2014
- © Ivanovo State Power Engineering University, 2014

CONTENT

V.S. SOLOVYOV'S HERITAGE

Research

Rezyuh T.N. V.S. Solovyov and S.L. Frank's idea of god-manhood.....	6
Dumtsev V.P. Vl. Solovyov's ethics of ideal versus Kant's ethics of duty.....	19
Horowitz B. Vladimir Solov'ev and the jews – a view from today.....	32
Petrova T.S. An «airy road» image in K. Balmont's and Vl. Solovyov's dialogic space.....	50
Chizhov N.S. Eschatological myth in poetry J.F. Zhdanov.....	58

Publications

V.S. Soloviev. <Excerpts from the memoirs of an I.D. Rabinovitch>. Publication, comments and notes Mark Smirnov.....	68
V.S. Soloviev. Welcome speech, addressed to M.M. Stassiulevitch in connection with the 30th anniversary of the journal «Herald of Europe». Publication and notes Mark Smirnov.....	76

IN COMMEMORATION OF THE 140TH ANNIVERSARY OF N.A.BERDYAEV'S BIRTHDAY

Titarenko S.A., Cheker N.V. The problem of human life sense in berdyaev's philosophy.....	78
Zimovets L.G., Pushkar A.I. N.A. Berdyaev's theology of culture.....	111
Ermichyov A.A. Notes on the «philosophy ship».....	120
Erofeeva K.L. About the concepts of «organism» and «organization» in the works of N.A. Berdyaev (some actual aspects of the work «The human and the machine»).....	139

HISTORY OF PHILOSOPHY

Rotsinsky S.B. Ludwig Feuerbach in Russia: social philosopher or «an inspired preacher humanism»?.....	148
Medova A.A. Problem of hypostasis in the teachings of P. Florensky and Russian christian thinkers.....	163
Kurdybaylo D. S. A. F. Losev's onomatology in the context of byzantine theology of name.....	175
OUR AUTHORS.....	193
ON «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL.....	195
ON SUBSCRIPTION TO «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL.....	197
INFORMATION FOR AUTHORS.....	197

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА**ИССЛЕДОВАНИЯ**

УДК 111(470)

ББК 873(2)522-685

ИДЕЯ БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВА У В.С. СОЛОВЬЕВА И С.Л. ФРАНКА

Т.Н. РЕЗВЫХ

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
ул. Новокузнецкая, д. 23-б, г. Москва, 115184, Российская Федерация
E-mail: fdo@pstgu.ru

Дан сравнительный анализ концепций Богочеловечества у В.С. Соловьёва и С.Л. Франка. В настоящее время эта проблема остается специально не исследованной. Излагается способ обоснования идеи Богочеловечества у двух русских философов. Для исследования привлекаются ключевые тексты философов. Обосновываются общие положения: идея откровения Бога как Личности и всеединства бытия, божественность человеческой природы, богочеловеческий характер человеческого существа. Выявлено существенное различие между концепциями человека у Франка и у Соловьёва. Делается вывод, что и у Франка, и у Соловьёва единство личности обусловлено онтологической связью человека с человечеством и Богом, но у Франка эта связь обнаруживается во всяком человеческом опыте, онтологически обуславливая самоценность человеческой личности, а у Соловьёва эта связь осуществляется на уровне всего человечества.

Ключевые слова: Богочеловечество, откровение, всеединство, сущее, сущность, бытие, сознание, феноменология, непостижимое.

V.S. SOLOVYOV AND S.L. FRANK'S IDEA OF GOD-MANHOOD

T.N. REZVYH

St. Tichon's orthodox university
23b, Novokuznetskaya St., Moscow, 115184, Russian Federation
E-mail: fdo@pstgu.ru

Article is devoted to the comparison of V.S. Solovyov and S.L. Frank's concepts of God-manhooood. This problem hasn't been investigated yet. The article shows how the two Russian philosophers justify the idea of God-manhooood. For research the key texts of both philosophers are used. The article states Frank and Solovyov's common positions: idea of revelation of God as a Personality and all-unity, divinity of a human nature, divine character of the human being. The essential distinction between the two philosophers' concepts of the person is revealed. It is concluded that, both Frank and Solovyov determine the unity of the personality by ontologic communication of the person with mankind and God, but Frank finds this communication in any human experience, ontologically causing a worthiness of the human person, and as to Solovyov this communication is carried out at the level of all mankind.

Key words: *God-manhood, revelation, all-unity, matter, essens, being, consciousness, phenomenology, incomprehensible.*

Проблема идейной связи между Соловьевым и Франком уже привлекала внимание исследователей¹. В последней опубликованной при жизни статье «Духовное наследие Владимира Соловьева» (1950) С.Л. Франк писал: «Центральная идея его религиозной философии – идея *Богочеловечества* или – в более общей форме – *Богочеловечности*. <...> В учении о Богочеловечестве Соловьев первый в истории христианской мысли дает принципиальное, религиозно-догматическое обоснование тому, что можно назвать христианским гуманизмом» [2, с. 394–395]. Постановку и решение этой задачи Франк в последние годы жизни считал принципиально важной, и замысел своей итоговой книги «Реальность и человек» (опубл. в 1956 г. посмертно) философ определял именно как оправдание идеи Богочеловечности, «которая есть преодоление того рокового раздора между двумя верами – верой в Бога и верой в человека, который столь характерен для европейской духовной жизни последних веков и есть главный источник ее смуты и трагизма» [3, с. 8]. Тезис этот, признает Франк, «сходен с основной религиозно-философской интуицией Вл. Соловьева». Он пишет: «Я должен – к стыду моему – признаться, что это сродство уяснилось мне самому только после того, как изложенное в книге построение окончательно сложилось во мне. Влияние на меня мировоззрения Вл. Соловьева было, очевидно, бессознательным» [3, с. 8]. К концу жизни С.Л. Франк осознавал близость своего мировоззрения соловьевскому еще сильнее. Жена Франка, Татьяна Сергеевна Франк в последние месяцы его жизни вела записи его высказываний. Во фрагменте от 25 ноября 1950 г. умирающий Франк упоминает о своем новом взгляде на христианство и в качестве своего союзника называет именно Соловьева: «Я еще устал от ночных переживаний и под их впечатлением – это все вариации тех же переживаний. У меня была боль в груди, и я ее чувствовал как Христовы страдания, совершенно отчетливо понял соловьевское понимание христианства как Правды, сошедшей в мир для искупления. Правда – Христос, и я был с Ним в страданиях Его, все остальное – детали. Он судит мир, мы все стоим перед Судьей. Вот стихи Соловьева:

И над руинами позора векового
Глагол ее звучит, как похоронный звон.

Родился в мире Свет, и Свет отвергнут тьмою,
Но светит он во тьме, где грань добра и зла,
Не властью внешнею, а Правдою самой
Князь века осужден и все его дела [4, с. 95].

Это суть самой Правды, это суд Христов. Его скорбь о грехе мира – это есть одно и то же. Спасение на Его стороне, и в этом заключается спасение, все

¹ См.: Аляев Г.Е. С. Франк и Вл. Соловьёв: «пересмотр наследия» // Соловьёвские исследования. 2008. № 1(16). С. 205–217 [1].

остальное <пропуск в машинописи>. Моя боль в груди слилась со скорбью Христа о мировом грехе. Страдание есть приобщение ко Христу. Если бы я писал, я писал только так. Страдание – путь ко Христу. Если спросить – в чем отличие христианской религии от других – единственное различие – это признание страданий в таинственном и непостижимом рационально, и что путь к Совершенству, к Богу идет только через страдание» [5, Л. 11–12].

Основополагающим принципом онтологии Соловьева является принцип организма. Согласно закону его развития, элементы первоначально находятся в безразличном единстве, на втором этапе каждый из них стремится к исключительности и отрицает остальные, и лишь на третьем этапе наступает внутреннее примирение. С точки зрения Соловьева, все элементы в организме даны с самого начала его возникновения, в процессе развития происходит лишь рекомбинация и гармонизация элементов между собой. Этому закону развития подчиняется и христианская идея. Христианство, писал Соловьев в ранней статье «Вера, разум и опыт» (1874), которое «должно стать абсолютным всепримиряющим началом, в своем историческом проявлении приняло характер исключительности, стало одним из борющихся, страждущих начал в истории, вместо того, чтоб быть разрешителем и примирителем всякой вражды» [6, с. 123]. Но поскольку на современном этапе истории мы наблюдаем именно борьбу, следовательно, человечество находится на втором этапе развития: «умственное развитие в христианском мире прошло два необходимые момента всякого развития, состоящего в обособлении и исключительном самоутверждении различных элементов развивающегося организма, и должно вступить в третий окончательный и нормальный момент развития, состоящий в гармоническом соотношении или свободном взаимодействии этих различных элементов согласно их особым функциям» [6, с. 128]. Соловьев утверждает, что, несмотря на невозможность возникновения новых элементов, поскольку все они уже содержатся в изначальном единстве, новое единство не является простым повторением первоначального. Очевидно, речь идет о такой гармонизации, которая выводит начала на новый уровень.

Идея Богочеловечества открывается человечеству постепенно. Высшая степень религиозного развития «должна обладать наибольшей свободой ото всякой исключительности и односторонности»². Кроме того, она должна быть самой богатой по содержанию, самой цельной, т.е. наиболее общей и наиболее конкретной. Это будет религия, в свернутом виде содержащая в себе все религии. Исторически первая форма откровения – религия природы, в наивной форме утверждающая принцип, сформулированный во второй гипотезе платоновского диалога «Парменид»: Единое есть *все*. Следующая ступень является отрицанием предыдущей: Бог открывается как ничто из *всего*. Она выражена уже в буддизме и совпадает с первой гипотезой «Парменида». Эти две первые формы религии утверждают, что Абсолютное есть, с одной стороны,

² См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве / Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем. В 20 т. Т. 4. М., 2011. С. 40 [7].

подлинное сущее, абсолютный субъект, непостижимое, но, с другой стороны, субъект бытия и познаваемо в бытии³. Соловьев пишет: «Великая мысль, лежащая в корне всякой истины, состоит в признании, что в сущности все, что есть, есть *единое* и что это единое не есть какое-либо существование, или бытие, но что оно глубже всякого бытия» [8, с. 253]. Истинная религия должна соединить и примирить эти два стремления. По Соловьеву, таким образом открываются два полюса в Абсолютном. Первый полюс – положительное *ничто* (эн-соф), *сущее*, второй – *сущность*, или *materia prima*. Первый полюс есть Абсолютный Субъект, абсолютное подлежащее. Оно положительно-отрицательно, т. е. не исключает, а превосходит все остальное в качестве его источника. Второе Абсолютное представляет собой его актуализацию, развертывание *сущего*, поэтому все, в том числе и производимый Абсолютом мир, является божественным содержанием. Второе Абсолютное есть *другое* Первого Абсолютного.

Другое в Абсолюте есть его сущность, являющая собой единство идеального и реального. «Все» Бога должно находиться в сверхприродной области, в царстве идей, но, одновременно, обнимать собой все реальное. Поэтому у Соловьева появляется всеединство как организм субстанциализированных сил, понимаемых трояко – как атомы (реальное), идеи и монады (уникально-личностное). Силы эти располагаются в иерархическом порядке, образуя систему. Следовательно, иерархия должна завершаться всеединым, личностным, идеально-реальным существом. Для того, чтобы доказать, что онтологическим средоточием монад является верховная монада, Соловьев обращается к логическому закону обратного соотношения объема и содержания понятия. Этот закон действует только для понятий, но не для идей, поскольку, чем более общей является идея, тем она конкретнее, следовательно, чем больше объем, тем больше содержание. Организм идей-монад Соловьев связывает с объективной идеей Бога, а определяя верховную монаду как наиболее конкретное начало, стремится обосновать идею Бога как Личности. Бог есть Абсолютный Субъект, а организм сил является его абсолютной сущностью. Бог как *сущий* (Личность) имеет единство всего в качестве идеально-реального *содержания* (сущности), *бытие* же есть отношение сущего к содержанию.

Поскольку Первое Абсолютное есть сверхбытийственное *ничто*, в нем нельзя не видеть начала, близкого Единому у Плотина. Второе Абсолютное аналогично второй плотиновской ипостаси – единству во множественности (Ум). В таком случае соотношение между ними должно быть иерархично. Однако философ утверждает, что Первое Абсолютное и Второе Абсолютное суть полюса в Абсолютном, т.е. соотносительны, предполагают друг друга. Они равны и в этом качестве сходны с шеллинговскими потенциями. Последнее предположение подтверждается тем, что соотношение этих начал приобретает характер трех *положений* Бога, сближаемых Соловьевым с тремя этапами *откровения*. Соловьев, с одной стороны, говорит о вечном наличии в Абсолютном двух центров, а

³ См.: Соловьев В.С. Философские начала цельного знания / Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем. В 20 т. Т. 2. М., 2000. С. 252 [8].

с другой – о последовательном разворачивании Второго Абсолютного из Первого и его утверждении: «Абсолютное само в себе сущее (1) необходимо саморазличается (2) и, в этом различении оставаясь самим собою, утверждает себя как такое (3)» [8, с. 270]. В первом положении сущность существует в сущем лишь потенциально, а на первый план выступает собственно начало сущего, т.е. личностное начало. Во втором положении Бог утверждает сущность, противопоставляя ее себе. Сущее противопоставляет себя своему другому как своему содержанию. Возникновение бытия есть акт самоопределения Абсолютно сущего. Соловьев пишет: «В этом акте, с одной стороны, сущее противопоставляет или противопоставляет себя своему содержанию как своему другому или предмету – это есть акт саморазличия сущего на два полюса, из коих один выражает безусловное единство, а другой – все или множественность; с другой стороны, чрез свое самоопределение сущий получает некоторую действующую силу, становится энергией» [7, с. 84]. Бог осуществляет свое содержание, или сущность, – *все*. Т.е. идеально-реальное содержание, организм монад, выступает на первый план. В третьем положении Абсолютно сущее утверждает себя как законченное совершенное единство, сущность возвращается к единству с Абсолютом. Эти три вечных акта немислимы в одном субъекте и невозможны в качестве временной последовательности. Но если все три акта существуют разом, следовательно, необходимо предположить наличие трех субъектов: Отца (воля), Слова (разум) и Духа (чувство) (этот тройственный образ несовершенно содержит в себе и человеческий дух, однако в нем смена трех положений происходит во времени). Три субъекта конституируются разным отношением к сущности, к организму всего содержания бытия, всеединству.

Таким образом, в диалектике сущего, сущности и бытия порождаются Три Лица Троицы и в то же время осуществляется обособление, раскрытие божественной сущности и ее возвращение к единству с сущим. Эта концепция близка шеллинговской диалектике трех потенций в Абсолюте (в-себе-сущего (субъект), для-себя-сущего (объект), в-себе-и-для-себя-сущего (субъект-объект)), разворачивающейся в вечном времени, однако Соловьев настаивает на том, что диалектика Троицы осуществляется в вечности.

Итак, Второе Абсолютное, т.е. второе положение Абсолюта (противоположение сущности сущему), в своем осуществлении таково, что несет в себе возможность появления того, что в Боге есть не-Бог, но его иное. В этом втором положении сущность обособляется, высвобождается от Абсолюта, что приводит к обособлению, разделению идеального и реального принципов. Идеальное оказывается принципом единства как «действующего начала» (производящее единство, Логос), а реальное – принципом множественности, сведенной к единству (произведенное единство, София). Две стороны, образующие сущность, не удерживают единства, а распадаются на два отдельных начала, София отделяется от сущности. Произведенное единство, где преобладает реальное, и есть *человечество*. Т.о., у Соловьева нет концепции творения из ничего. Возникновение мира и человека связано с падением Софии, фактически предопределенным ее изначальной двойственностью. София падает, в результате чего во всеединстве появляется трещина, тем самым появляется мир и

время. Причиной зла не может быть «индивидуальное существо как физическое явление»⁴, она коренится в двойственности Софии как «единого» и «все-го», приводящей к освобождению Софии и обособлению существ богочеловеческого организма. Зло Соловьев понимает как самоутверждение человека в своей отдельности. Сама София не в состоянии вернуть элементы божественного организма к единству, для восстановления утраченного единства исключительное значение приобретает природное человечество как продукт ее отпадения. Именно оно, по Соловьеву, оказывается «естественным посредником между Богом и материальным бытием, проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность – устройтелем и организатором вселенной» [7, с. 140].

Нынешнее состояние человечества наглядно показывает, что оно находится в состоянии раздробленности, вражды, конфликтов между царствами и отдельными народами. Это значит, что христианские идеалы далеки от осуществления. Но человечество потенциально божественно и существует в двух планах: природном и божественном. Задача человечества состояла в том, чтобы «подчиниться Богу и подчинить себе природу, чтобы спасти ее»⁵, однако оно нарушило этот порядок. Поэтому в природном человечестве действуют законы природы. Наш мир «сложился вне Бога путем форм протяженности, времени и механической причинности»⁶. Жизнь божественная находится в вечности, жизнь природная – в природном времени, в котором будущее тотчас переходит в прошедшее, происходит «смена поколений без цели и смысла»⁷.

Для того, чтобы спасти человечество, в мир был послан Богочеловек Иисус Христос, «до Иисуса Христа человечество, лишенное реального центра, было лишь организмом в возможности»⁸. Но историческое дело Бога не окончено, мы должны продолжить дело Богочеловека, дело объединения. Кроме физического и личного единства нужно нравственное и социальное единение, осуществляемое в Церкви Христовой. Церковь – «человечество, воссоединенное с своим божественным началом чрез посредство Иисуса Христа»⁹. Однако Богочеловеческий союз не может быть «ограничен исключительно религиозной областью, но должен простирается на все общественные отношения людей, перерождать и преобразовывать их социальную и политическую жизнь» [9, с. 13]. Все человечество постепенно поднимается ко все большему совершенству для того, чтобы соединить земную природную действительность с Божественной жизнью. Подлинной формой этого соединения, с точки зрения Соловьева, является теократия, представляющая собой тройственную власть божественного (священство), человеческого (царство) и синтетического богочеловеческого

⁴ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 126.

⁵ См.: Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М., 1913. С. 370 [9].

⁶ Там же. С. 331.

⁷ См.: Соловьев В.С. История и будущность теократии / Соловьев В.С. Собрание сочинений / под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. Изд. 2-е. СПб., 1914. Т. IV. С. 258 [10].

⁸ См.: Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 374.

⁹ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 160.

го (пророчество). Эту троицу Соловьев называет социальной, определяя русскую идею как восстановление на земле образа Троицы¹⁰. Отсюда у Соловьева и идея христианской политики – перехода от дурной нынешней жизни к Царству Божию: «Царствие Божие есть *полная реализация божественного в природно-человеческом через Богочеловека-Христа, или другими словами – полнота естественной человеческой жизни, соединяемой через Христа с полнотой Божества*» [12, с. 331]. Оно может наступить только при полноте времен, с полным раскрытием богочеловеческого организма. Истинная вера должна быть уделом всего человечества, поэтому онтологический союз человека и Бога будет осуществлен во вселенской Церкви, «*всемирной организации истинной жизни*»¹¹. От этой идеи Соловьев не отказался и в «Трех разговорах», где содержится ясное указание на миллениум¹².

Итак, понимание Богочеловечества у Соловьева опирается на идею Софии как первообраза тварного бытия, идеального замысла о творении, воплощающегося в человечестве. Богочеловечество и есть София – единство человечества, долженствующее в конце истории соединиться с Богом во всей своей полноте. Правда о Боге хранится человечеством, постепенно раскрываясь в своей истине. Однако у Соловьева трудно различимы второе положение Абсолюта как этап его вечной диалектики и отпадение Софии, поскольку это второе положение есть обособление божественной сущности (идеально-реально), а София есть один из ее аспектов – реальное. Соответственно, третье положение Абсолюта (утверждение другого (Второго Абсолютного) в единстве с Первым Абсолютным) есть возвращение сущности к единству с сущим, от которого сложно отделить возвращение Софии к единству с Богом. Изложение Соловьева само по себе не дает ответа на вопрос, обладает ли София самостоятельным бытием или она есть момент божественной сущности. Диалектика Абсолюта слишком сблизена с богочеловеческим процессом, хотя Соловьев твердо настаивает на том, что Абсолют вечен, а время возникает не ранее грехопадения Софии. Приходится признать, что богочеловеческий процесс осуществляется в глубинах божественной сущности, самоопределение которой является причиной как падения, так и возвращения Софии. София оказывается моментом конкретизации божественной сущности, а вследствие этого граница между Абсолютом и миром становится трудно определенной.

В сущности, то же самое можно сказать и об онтологии Франка. Однако обоснование этого неразрывного единства Бога и человека Франк осуществляет иначе. Общим источником философствования для Соловьева и Франка является идея религиозного опыта, в котором человек постигает себя как существо, укорененное в Боге. Франк определяет религиозную жизнь как «интуитивное чувство связи человеческой души с абсолютным началом и абсолютным Единством. В религиозном сознании человек живет уже не внутри своего

¹⁰ См.: Соловьев В.С. Русская идея / Сочинения. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 246 [11].

¹¹ См.: Соловьев В.С. История и будущность теократии. С. 258.

¹² См.: Соловьев В.С. Письмо к Е. Тавернье. 1896 // Соловьев Вл. Письма / под ред. Э.Л. Радлова. Пб., 1923. Т. IV. С. 219–222 [13].

отдельного замкнутого существа, а именно своей связью с тем, в чем он укоренен и из чего к нему притекают духовные питательные силы; религиозное чувство есть чувство сопринадлежности или отношения к тому абсолютному началу, которое лежит в основе – вселенской соборности бытия» [14, с. 58]. Единство человечества у Франка означает выход его за пределы «эмпирической обособленности в таинственные глубины космического и сверхкосмического единства»¹³. Человечество «есть единый соборный организм Богочеловечества, единый великий вселенский Человек»¹⁴. Но концепция Богочеловечества у Соловьева описывается в терминах реального исторического откровения человечеству, а Франк сосредоточен на вневременной укорененности человека в Боге и данности Бога отдельному сознанию (Богочеловечности).

Франк берет на вооружение тот, восходящий к Ф. Шлейермахеру и В. Дильтею, подход к опыту, который категорически отказывается от установки на противопоставление окружающего мира и независимого от него бытия души, – «радикальный эмпиризм» Джемса и феноменологию Гуссерля. Именно с этой целью Гуссерль различил естественную и феноменологическую установки. В естественной установке субъект сосредоточен на реальном существовании предмета, но именно поэтому подлинное познание предмета оказывается невозможным. Для того, чтобы познать его, нужно перейти к феноменологической установке: сконцентрироваться на том, что дано в опыте¹⁵. Вслед за Гуссерлем Франк ставит ту же задачу¹⁶. При ее разрешении обнаруживается, что мир не противостоит сознанию, но, напротив, открыт ему.

Центральное понятие онтологии Франка – непостижимое сверхбытийственное Абсолютное, аналогичное Первому Абсолютному Соловьева и Единому Плотина. Это Абсолютное единство возвышается над всеми противоположностями, превосходит всякое утверждение и отрицание, оно есть *ни* «и то, и другое», *ни* «ни то, ни другое»; оно постижимо только как непостижимое. Оно есть полное отрицание бытия, Ничто, Божественный Мрак, но, одновременно, является источником бытия, отрицанием, сопровождаемым утверждением. Находясь за пределами бытия, оно порождает его и открывается в нем как его сверхлогическое бытийное основание. Первая форма его откровения – все то, что представляется противостоящим субъекту. Это бытие предметов и их смысловых содержаний: временное бытие (действительность) и вневременное (идеальное) бытие, т.е. идеально-реальное бытие. Основная мысль франковской теории познания, изложенной еще в «Предмете знания», состоит в том, что мы познаем это бытие именно в качестве непостижимого. Оно и является первой формой откровения непостижимого.

Но идеально-реальное бытие постижимо потому, что непостижимое открыто нам самим: «*мы сами есмы в этом бытии*, возникаем из него, погружены в него и сознаем себя самих лишь через его собственное самооткровение в

¹³ См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 59 [14].

¹⁴ См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 62.

¹⁵ См.: Гуссерль Э. Избранные работы. М., 2005. С. 245 [15].

¹⁶ См.: Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 206 [16].

нас», оно «соприсутствует в каждом акте нашего самосознания» [16, с. 285]. Франк солидарен с Августином: путь к непостижимому совпадает с путем в глубины субъективности. Поэтому непостижимое состоит в единстве «есть-есмы», т.е. единстве «бытия как такового с тем началом, для которого оно есть или которое его “имеет”» [16, с. 317]. Тем самым обнаруживается вторая форма откровения непостижимого – «непосредственное самобытие», душа, «я». Непосредственное самобытие есть, с одной стороны, самость, а с другой – рефлексия всеединства; каждая точка бытия есть стянутое всеединство. И поэтому реальность, открываемая в нашем внутреннем опыте, сродна нашему «я», т.е. имеет характер динамизма, процессуальности, изменчивости. Усмотрение «я» как откровения непостижимого дает возможность Франку построить неклассическую модель субстанции как абсолютного, вечного творчества (Соловьев же не выходит за пределы традиционного понимания субстанции).

Иметь самосознание – значит сознавать себя соучастником всеобъемлющего бытия¹⁷. Бытие «я» имеет форму монад, которые не только имеют окна, но целиком состоят из окон, трансцендируя не только во-внутри, но и во-вне. Это трансцендирование совпадает с откровением другого «я», т.е. «ты». В этой встрече с «ты» возникает и «я», т.е. непосредственное самобытие только и становится «я» при встрече с «ты». В отношении «я-ты» нам впервые открывается реальность как таковая, в которой все переплетено со всем, в нем открывается монодуалистическая природа всеединства. Каждое «я» связано с «ты», каждое «я» существует для и ради «ты», и в каждом из них содержится всеединство как целое. Речь идет не только об эротической, братской, материнской и других видах любви, но об онтологическом принципе совпадения противоположностей, лежащем в основе бытия. Чем больше я живу для другого, тем явнее становится реальность меня. По Франку, в раскрытости «я» другому «я» обнаруживается еще более глубокая форма откровения непостижимого – бытие «мы», на чем базируется как социальная философия, так и учение о Церкви, развитое ап. Павлом. Франк пишет: «Общество со всей громоздкостью, механичностью и внешней тяжеловесностью его строения и функционирования творится и приводится в движение скрытой силой некоего первичного духовного организма, лежащего в его основе. Этот первичный духовный организм есть богочеловечество, слитность человеческих душ в Боге. Такой духовный организм есть то, что разумеется – в самом глубоком и общем смысле – под именем церкви» [14, с. 93].

Посредством трансцендирования к «ты» человеку открывается еще более глубокий уровень реальности. Последнее трансцендирование непосредственного самобытия и, соответственно, самая глубочайшая форма откровения непостижимого – трансцендирование «во-внутри», к духовному бытию. Душа, «как бы выходя за пределы самой себя, соприкасается с чем-то иным, чем она сама, или что это «иное» проникает в нее и тем открывает себя ей. В этом и заключается трансцендирование во-внутри» [16, с. 391]. И наоборот, открывая са-

¹⁷ См.: Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956. С. 67 [3].

мый глубинный уровень своего бытия, человек обретает «ты». У С.Л. Франка читаем: «В “Добротолубии” есть прекрасный образ аввы Дорофея: подобно тому как точки разных радиусов – чем дальше от центра, тем дальше и друг от друга, и чем ближе к центру, тем ближе и друг другу, – так и люди постепенно сближаются по мере своего общего приближения к абсолютному средоточию бытия и жизни – к Богу» [16, с. 174]. По Франку, существуют два пути к Богу: через углубление в глубины духовной реальности и через любовь. Но два эти пути составляют одно. Человеческую душу, непосредственное самобытие Франк определяет как «медиум, среду для *истинного откровения*»¹⁸. Душа не только пространственно и временно безгранична, но в корне своем сверхвременна, соединена с духовным бытием. Бог и человек не существуют раздельно, а лишь в неразрывном единстве Богочеловечества. Франк писал Л. Бинсвангеру в июле 1942 года: «Вот моя точка зрения по этому поводу: поскольку человеческое в человеке есть богочеловеческое, то антропология по своей сущности есть тео-антропология» [17, с. 340]. Богочеловечность, по Франку, – это реальность Бога, проходящая через человеческое сердце. Это опыт присутствия Бога: «Человек не только знает Бога, причем это знание – религиозное сознание – есть его существенный отличительный признак, так что человека можно прямо определить как то тварное существо, которое имеет сознательную внутреннюю связь с Богом; но это знание есть вместе с тем как бы присутствие Бога в нем самом...» [14, с. 77]. «Вера есть не что иное, как полнота и актуальность жизненных сил духа – *самосознание, углубленное до восприятия последней глубины и абсолютной основы нашей внутренней жизни*» [14, с. 247].

Итак, и Франк и Соловьев исходят из идеи откровения Бога человеку. Бог открывается как всеединство бытия и как Личность. В этом вечном откровении человек раскрывается как существо Богочеловеческое. Оба философа настаивают на божественной природе человека, на богоподобии личности. Оба связывают с идеей Богочеловечества представление о должном, идеальном начале¹⁹. И для Франка, и для Соловьева быть «я» – значит быть связанным с Богом. В понимании Церкви оба мыслителя опираются на учение ап. Павла, опосредованное А.С. Хомяковым²⁰. Идее Церкви у Соловьева соответствует франковское учение о двуедином «мы». Вслед за Соловьевым Франк выступает против отождествления личности с субъектом сознания – абстрактной точкой, из которой направляется познавательный взор. Но для Соловьева отдельный человек не представляет собой никакой реальной единицы. Даже самосознание человека не конституирует его как единство, поскольку оно есть «только один из актов психической жизни – наше сознаваемое я есть произведенный, обусловленный длинным рядом процессов результат, а не реальное существо. Я, как только акт самосознания, лишено само по себе всякого содержания, есть только светлая точка в смутном потоке психических состояний» [7, с. 117]. Задолго до написания своей «Теоретической философии» Соловьев отрицал самотождество психичес-

¹⁸ См.: Франк С.Л. Сочинения. С. 394–395.

¹⁹ См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 79.

²⁰ См.: Соловьев В.С. История и будущность теократии. С. 252.

кой жизни человека, для того чтобы показать: единство человека обусловлено тем, что он есть элемент универсального человека.

Для Франка это означает, что нужно пересмотреть понятие о «я», увидеть в «я» прежде всего стянутое всеединство, средоточие божественной реальности, сферу, в которой реальность открывается богоподобному существу и «видит» в этом откровении саму себя. Франк, как и Августин, считает, что путь «во-внутрь» есть путь к объективной действительности и путь к непостижимому. Реальность мы обнаруживаем и познаем именно в глубинах духа.

Специфика франковского понимания «я» хорошо видна именно при сравнении с платиновским. Разграничение двух уровней сознания – одна из важнейших идей Плотина. Эмпирическое, внешнее Я – это уровень сознания, связанного с телом и живущего обыденной жизнью. На этом уровне жизнь человека обусловлена его телесностью, обуреваема желаниями и страстями. Чистое Я, или самосознание, есть глубинный уровень сознания, проистекающий из Единого. Оно открывается на пути самопознания, т.е. аскезы и любви, уподобления Богу. По Плотину, «тот, который поистине достоин нашей любви, тот, с которым легко можно войти в общение и союз, так как он не имеет на себе никакой телесной оболочки» [18, с. 290]. Чистое Я способно отрешиться от телесности и слиться с Единым как со своим источником. Плотин пишет: «Душа, устремленная к Богу и пришедшая к нему, ... от всего окружающего отвращается и отрешается, чтобы утвердить себя всецело в одном Боге и стать едино с ним» [18, с. 290]. Мудрец начинает видеть себя отрешенным от тела «чистым умопостигаемым светом», в полном безмолвии стоящим в Боге. В чистом Я «снимается антиномичность взаимосвязи индивидуализма и универсализма»²¹, оно индивидуально, всеобще и потенциально абсолютно. Душа приходит из этого источника жизни и должна вернуться к нему. Таким образом, жизнь души у Плотина описывается триадой «пребывание-исхождение-возвращение».

С одной стороны, различие Франком души и духа аналогично платиновскому различению чистого и эмпирического «я». С другой стороны, непосредственное самобытие Франка не тождественно платиновскому эмпирическому «я»: связь непосредственного самобытия с телом не мешает ему быть формой откровения непостижимого. К Богу можно прийти как через любовь к ближнему, так и через погружение в глубины духа, но оба эти пути проходят через сферу непосредственного самобытия, т.е. души, сферы, обнимающей собой бесконечность.

Соловьев говорит об откровении Бога человечеству, а Франк – человеку. У Соловьева монадный уровень бытия соответствует божественной сущности, иначе говоря, всеединству в его идеальной форме, до грехопадения, на уровне реального человечества личность уже является фикцией. Именно поэтому у него, как заметил еще Л.М. Лопатин, «спасение мира достигается не аскетическою праведностью и самоотречением отдельных лиц, а совокупными усилия-

²¹ См.: Гарнцев М.А. Проблема самосознания в античной и раннесредневековой европейской философии (Аристотель, Плотин, Августин) // Историко-философский ежегодник. М., 1986. С. 52 [19].

ми организованного общечеловеческого союза» [20, с. 358]. И у Франка, и у Соловьева единство личности обусловлено онтологической связью человека с человечеством и Богом, но у Франка эта связь обнаруживается во всяком человеческом опыте, онтологически обуславливая самоценность человеческой личности. Посредством «радикального эмпиризма» Франк обосновывает идущую от Кузанского идею совпадения абсолютного максимума и абсолютного минимума. Следствия из этой идеи Кузанского прекрасно разъяснил А.Ф. Лосев: «Всякая вещь становилась тем самым бесконечно ценной в качестве необходимого выражения божественного начала, причем эта ценность достигалась лишь тогда, когда вещь была именно сама собою и ничем другим, потому что только так она могла свидетельствовать о своем Творце» [21, с. 308]. Можно сделать вывод, что поскольку у Франка конечная точка репрезентирует весь универсум, то и бесконечное, в свою очередь, может быть выражено только в этой уникальной точке, монаде. Всеединство устроено таким образом, что в нем отсутствует множественное число. Слитность человека как самооткровения Абсолютного и самого Абсолютного не мешает сохранить уникальность каждого человека.

Список литературы

1. Аляев Г.Е. С. Франк и Вл. Соловьёв: «пересмотр наследия» // Соловьёвские исследования. 2008. № 1(16). С. 205–218.
2. Франк С.Л. Духовное наследие Владимира Соловьева // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 392–399.
3. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956. 413 с.
4. Соловьёв Вл. Ночь на Рождество // Соловьёв Вл. «Неподвижно лишь солнце любви...». М., 1990. С. 95.
5. Франк Т.С. Воспоминания, размышления С.Л. Франка // Архив Дома Русского Зарубежья имени Александра Солженицына. Ф. 4. Оп. 5. Ед. хр. 8.
6. Соловьёв В.С. Вера, разум и опыт // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 47–54.
7. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем. В 20 т. Т. 4. М., 2011. С. 8–168.
8. Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем. В 20 т. Т. 2. М., 2000. С. 185–308.
9. Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь. М., 1913. 447 с.
10. Соловьёв В.С. История и будущность теократии // Соловьёв В.С. Собрание сочинений / под ред. и с примеч. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. Изд. 2-е. СПб., 1914. Т. IV. С. 243–654.
11. Соловьёв В.С. Русская идея // Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 219–246.
12. Соловьёв В.С. О подделках // Собрание сочинений / под ред. и с примеч. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. Изд. 2-е. СПб., 1914. Т. VI. С. 327–339.
13. Соловьёв В.С. Письмо к Е. Тавернье. 1896 // Соловьёв Вл. Письма / под ред. Э.Л. Радлова. Пб., 1923. Т. IV. С. 219–222.
14. Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 13–146.
15. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I // Гуссерль Э. Избранные работы. М., 2005. С. 241–282.
16. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 183–559.

17. Франк С.Л. Письмо Л. Бинсвангеру. 12.VII. 42 // Франк С.Л. Непрочитанное. М., 2001. С. 336–341.
18. Плотин. Эннеады. VI. 9. 9 // Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах / сост. М. Солоповой. СПб., 1995. С. 288–290.
19. Гарнцев М.А. Проблема самосознания в античной и раннесредневековой европейской философии (Аристотель, Плотин, Августин) // Историко-философский ежегодник. М., 1986. С. 48–68.
20. Лопатин Л.М. В.С. Соловьев и князь Е.Н. Трубецкой // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 119. С. 65–100.
21. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1998. 624 с.

References

1. Alyaev, G.E. *Solov'evskie issledovaniya*, 2008, no. 1(16), pp. 205–218.
2. Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview], Saint-Petersburg, 1996, pp. 392–399.
3. Frank, S.L. *Real'nost' i chelovek. Metafizika chelovecheskogo bytiya* [Reality and person. Metaphysics of human life], Paris, 1956, 413 p.
4. Solov'ev, V.S. «*Nepodvizhno lish' solntse lyubvi*» [Only the sun of love is motionless], Moscow, 1990, 444 p.
5. Frank, T.S. *Vospominaniya, razmyshleniya S.L. Franka* [Memoirs, reflections of S. L. Frank], in *Arkhiv Doma Russkogo Zarubezh'ya imeni Aleksandra Solzhenitsyna* [Archive of the House of the Russian Abroad of a name of Alexander Solzhenitsyn]. F. 4. I. 5. S. U. 8.
6. Solov'ev, V.S. *Voprosy filosofii*, 1994, no. 1, pp. 47–54.
7. Solov'ev, V.S. *Chteniya o bogochelovechestve* [Readings on God-manhood], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 4* [Complete Works and Letters in 20 vol., vol. 4], Moscow, 2011, pp. 8–168.
8. Solov'ev, V.S. *Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya* [The philosophical principles of the whole knowledge], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 2* [Complete Works and Letters in 20 vol., vol. 2], Moscow, 2011, pp. 185–308.
9. Solov'ev, V.S. *Rossiya i Vselenskaya Tserkov'* [Russia and Universal church], Moscow, 1913, 447 p.
10. Solov'ev, V.S. *Istoriya i budushchnost' teokratii* [History and futurity of theocracy], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. IV* [Collected Works in 10 vol., vol. IV], Saint-Petersburg, 1914, pp. 243–654.
11. Solov'ev, V.S. *Russkaya ideya* [Russian idea], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow, 1989, pp. 219–246.
12. Solov'ev, V.S. *O poddelkakh* [About forgery], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. VI* [Collected Works in 10 vol., vol. VI], Saint-Petersburg, 1914, pp. 327–339.
13. Solov'ev, V.S. *Pis'mo k E. Tavern'e* [The letter to E. Tavernief], in Solov'ev, V.S. *Pis'ma* [Letters], Petersburg, 1923, vol. IV, pp. 219–222.
14. Frank, S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual bases of society], Moscow, 1992, pp. 13–146.
15. Gusserl', E. *Izbrannye raboty* [Chosen works], Moscow, 2005, pp. 241–282.
16. Frank, S.L. *Sochineniya* [Compositions], Moscow, 1990, pp. 183–559.
17. Frank, S.L. *Neprochitannoe* [The Unread], Moscow, 2001, pp. 336–341.
18. Plotin. *Enneady VI. 9. 9* [Enneades], in *Plotin v russkikh perevodakh* [Plotinus in Russian translations], Saint-Petersburg, 1995, pp. 288–290.
19. Garntsev, M.A. *Problema samosoznaniya v antichnoy i rannesrednevekovoy evropeyskoy filosofii (Aristotel', Plotin, Avgustin)* [Consciousness problem in ancient and early medieval European philosophy (Aristotle, Plotinus, Augustine)], in *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik* [Historico-philosophical Year-book], Moscow, 1986, pp. 48–68.
20. Lopatin, L.M. V.S. *Solov'ev i knyaz' E.N. Trubetskoy* [V.S. Solovyov and Prince E.N. Trubetsky], in *Voprosy filosofii i psikhologii* [Questions of philosophy and psychology], 1913, vol. 119, pp. 65–100.
21. Losev, A.F. *Estetika Vozrozhdeniya* [Aesthetics of Renaissance], Moscow, 1998, 624 p.

УДК 17
ББК 87.70

ЭТИКА ИДЕАЛА ВЛ. СОЛОВЬЕВА VERSUS ЭТИКА ДОЛГА КАНТА

В.П. ДУМЦЕВ

г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

E-mail: vadim_dumtsev@mail.ru

Проводится сравнительный типологический анализ этики Вл. Соловьева и этики Канта (а также этики ценностей М.Шелера) на материале «Оправдания добра» Вл. Соловьева, «Критики практического разума» и других этических сочинений Канта, работы М. Шелера «Формализм в этике и материальная этика ценностей». Определяется тип этики Вл. Соловьева как этика идеала. Выявляются «уязвимости» этики ценностей и этики долга Канта. Указывается на возможность преодоления антинормичного положения дел в области морали в рамках этики идеала. Дается моральное обоснование этики идеала. Делается вывод, что понятие морального идеала имплицитно располагается в основании этики долга Канта (как и этики ценностей). Выдвигается предположение, что со временем произойдет слияние различных типов этики в единую этику.

Ключевые слова: этика Вл. Соловьева, этика Канта, этика М. Шелера, типология, этика идеала, этика долга, этика ценностей, сравнительный типологический анализ.

VL. SOLOVYOV'S ETHICS OF IDEAL VERSUS KANT'S ETHICS OF DUTY

V.P. DUMTSEV

St. Petersburg, Russian Federation

E-mail: vadim_dumtsev@mail.ru

The article presents a comparative typological analysis of ethics of Vl. Solovyov and Kant (and M. Scheler's ethics of values) on the material of Vl. Solovyov's «The Justification of the Good», «Critique of Practical Reason» and Kant's other ethical works, M. Scheler's «Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values». The type of Solovyov's ethics is determined. It refers to a type of ethics of ideal. It reveals «weak sides» of ethics of values and Kant's ethics of duty, the overall antinomic status of morals. Ethics of ideal in this connection have the opportunity to overcome it. The moral foundation of ethics of ideal is given. The author concludes that concept of moral ideal implicitly underlies Kant's ethics of duty (and ethics of values), and that the appearance of unified ethics can be expected.

Key words: Vl. Solovyov's ethics, Kant's ethics, M. Scheler's ethics, typology, ethics of ideal, ethics of duty, ethics of values, comparative typological analysis.

Чтобы сразу перейти к делу, воспользуемся цитатой из работы М. Шелера «Формализм в этике и материальная этика ценностей», это позволит задать необходимое направление нашему исследованию. Во «Вводных замечаниях» Шелер пишет: «Как мне кажется, было бы большим заблуждением полагать, будто какое-то из послекантовских течений материальной [содержательной] этики опровергло кантовское учение. Я ..., напротив, считаю, что все эти новые направления ... представляли собой лишь примеры той предпосылки, окон-

чательное опровержение которой как раз и составляет высочайшую заслугу, строго говоря – даже единственную заслугу практической философии Канта. Ибо все эти формы материальной этики за малыми исключениями суть формы *этики благ и целей*. Однако я считаю, что всякую этику, которая исходит из вопроса: что есть высшее благо? или: какова конечная цель всех стремлений воли? – всякую такого рода этику Кант опроверг раз и навсегда» [1, с. 261]. Поскольку этика Вл. Соловьёва, по-видимому, относится к указанному типу – к этике высшего блага (и конечной цели), то этот критический заряд, обращенный назад, в прошлое, требует известной реакции и прояснения¹.

Этическая система Вл. Соловьёва, изложенная в «Оправдании добра», включает в себя несколько уровней и переходы с одного уровня на другой. Переход к основанию системы – «*безусловному началу нравственности*» – осуществляется на небольшом пространстве текста в конце первой части. Стоит внимательно рассмотреть этот фрагмент.

Непосредственным пунктом, отталкиваясь от которого совершается этот системный переход, является формальный принцип нравственности, выражаемый феноменом *долга* – феноменом, имеющим важнейшее значение в этике Канта. Соответственно, исходным пунктом *всей* системы Соловьёва являются факты иного уровня, называемые им «первичными данными нравственности»: *моральные чувства* «стыда, жалости и благоговения». В отмеченном месте Соловьёв пишет: нравственное сознание долга «не могло бы, конечно, возникнуть, если бы в природе человека не были уже прежде заложены» моральные чувства, но «после того как разум вывел в этих природных данных их внутреннее этическое содержание и утвердил его как должное, оно становится самостоятельным принципом нравственной деятельности, независимо от своих психологических основ» [12, с. 203]. Оставляя здесь без внимания вопрос: насколько вообще правомерно говорить о *природности, естественности*, а не скажем воспитанности, «искусственности», моральных чувств? – как вопрос *генезиса* морального сознания, а не его самораскрывающейся *данности*, обратимся лучше к тому, как Соловьёв вскрывает моральную *антиномию* (внутреннее противоречие), в которую с необходимостью впадает моральное сознание, если

¹ Вопрос о типологическом различии этики Соловьёва и этики Канта, где основанием типологии выбрана конститутивная форма (структура) морального сознания, *специально* ранее не рассматривался. В исследовательской литературе, посвященной философии Вл. Соловьёва, общим местом было указание на *гетерономный* (религиозный, теономный) характер этики Соловьёва в сравнении с *автономной* этикой Канта (см., например, Трубецкой Е.Н. [2], Соловьёв С.М. [3], Мочульский К. [4], Асмус В.Ф. [5], Лосев А.Ф. [6]; из современных авторов: Калинин Л.А. [7], Дмитриевская И.В. [8]). П.И. Новгородцев [9] выстраивает иной вид типологии, беря в качестве основания признак *полноты* моральной системы, и говорит о существовании двух типов этики: *кантовского* и *гегелевского* типов (этику Вл. Соловьёва он относит к последнему). Аналогичную классификацию можно встретить у В.В. Лазарева [10]. Исследование А. Буллера [11], посвященное *частному* вопросу – «понятию совести в нравственной философии Вл. Соловьёва», основывается на том виде типологического различия, который мы намерены рассмотреть, но его сентименталистская интерпретация этики Вл. Соловьёва, отнесение ее к этике *морального чувства*, вряд ли, представляется адекватной.

оно ограничивается только этими двумя формами – эмпирической (психологической) и чисто рациональной. Отметим как факт, что «без сознания долга все... естественные побуждения к нравственной деятельности не прочны и не имеют решающего значения при столкновении противоположных мотивов», тогда как человек, «добросовестно исполняющий свой долг», пусть «по природе» его морально-психологические качества и слабы, оказывается «более нравственным», Соловьев риторически спрашивает: «Но имеет ли такую решающую силу сознание» долга? И продолжает: если нравственность «по естественным склонностям есть явление *непрочное*», то нравственность из *чистого* сознания «долга есть явление в высшей степени *редкое*». Таким образом, понятие добра «оказывается лишенным в фактическом смысле признаков всеобщности и необходимости» [12, с. 204]. Приведенные слова и непосредственно следующие за ними есть ключевое место в «Оправдании добра» с точки зрения интересующей нас проблемы, точный анализ которого позволяет выяснить, в чем суть различия этических позиций Соловьева и Канта.

Преодоление той или иной моральной позиции будет, в свою очередь, иметь моральный смысл и ценность, если и только если до этого была обнаружена ее недостаточность, не из каких-либо посторонних соображений (метафизических, религиозных, социологических, психологических и т.д.), а с точки зрения самого морального сознания. В противном случае за видимостью «преодоления» будет скрываться попытка с помощью «хитрости разума» как-нибудь ее обойти. Так, этика чистого долга Канта имеет весомые аргументы перед этикой моральных чувств, указывая на их неопределенный состав и достоинство, случайность выбора, исходную «нечистоту» (в смысле примеси эгоистической склонности), определенный автоматизм проявления, а значит, несвободу выбора, которая моралью исключается в принципе². Правда, последующее развитие философской этики позволило во многом ослабить критические выпады Канта в адрес моральных чувств, а некоторые окончательно опровергнуть, имея в виду, прежде всего, «материальную этику ценностей» Шелера³. Шелер говорит не об эмпирической природе моральных чувств, а о наличии в них момента необходимости – *эмоциональном априори*⁴, задаваемом моральной *ценностью*, которая этим чувством лишь обнаруживается («переживание ценности»). Поэтому и среди чувственных данных имеются чистые, как слеза, моральные феномены, лишенные каких-либо намеков на эгоистическую самость, сопоставимые в этом с сознанием долга у Канта. Кстати сказать, тот же Кант дает пример *чувственного* и вместе с тем чисто морального феномена, а именно, чувство «*чистого уважения к... закону*» долга, «*саморожденное* понятием разума»⁵. Также Шелером делается

² Э.Ю. Соловьев считает, что Кант не столько отрицал моральные чувства, сколько «решительно не доверял» [13, с. 32]. Не доверять – это значит отказывать в *самостоятельной* моральной ценности, что без труда совместимо с *инструментальной* позитивной оценкой.

³ См.: Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 261–333 [1].

⁴ Там же. С. 382.

⁵ См.: Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч. в 4 т. Т. 3. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 81–85 [14].

попытка раскрыть определенную упорядоченность «космоса» ценностных чувств – «*ordo amoris*»⁶. Но, несмотря на значительность и важность всего, что вносит в моральную философию интуитивная этика ценностей Шелера, позиция кантовской императивной этики остается незыблемой. Долг есть долг, в сравнении с ним нравственные чувства, сколь бы чистыми и глубокими они ни были, будет отличать не устранимая никаким способом, никакими тренингами подвижность, неустойчивость, и именно потому, что это – *эмоции*, с их лабильной психологической природой. Необходимость, лежащая в их основе и пронизательно усмотренная Шелером, относится к их содержанию, переживаемой *ценности*, а не к самому переживанию.

Признавая прочность этической позиции Канта, обусловленную чистым сознанием долга (объективного нравственного закона, моральной необходимости), Соловьев вместе с тем обнаруживает в ней *уязвимость*, которая может оказаться решающей. Он говорит об отсутствии одного из признаков моральности – *всеобщности*, тогда как эту всеобщность несложно усмотреть в позиции этики морального чувства, ибо *невозможно* представить человека, совсем лишенного эмоциональной основы своей жизни и которому нельзя было бы привить моральное чувство. Правда, он допускает характерную неточность выражения (на этот недостаток стиля справедливо указывал Б.Н. Чичерин), говоря об отсутствии *фактической* всеобщности. Для этики Канта, как и любой другой релевантной этики, по определению расположенной на *нормативном* уровне – на уровне *должного*, а не *сущего*, это не аргумент из моральной логики. *Такой* всеобщностью не обладают и моральные чувства. Но если речь не идет о фактической всеобщности, то в чем ограниченность этики Канта, какой всеобщности ей недостает?

С одной стороны (объективной), *логическая* (по форме) всеобщность морального принципа предполагает его *распространение* на всех, на любого человека, в каком бы состоянии этот человек не находился. Этот принцип должен покрывать собой всю совокупность *возможного человеческого опыта*, поскольку мораль является одним из главных (если не самый главный) конститутивных моментов человеческой жизни, а значит, пределы «моральности» и «человечности» суть одно. Это *объективная* всеобщность морали. С другой стороны (субъективной), моральный принцип и внутренне должен быть представлен в субъекте в своем универсальном значении, для того чтобы его качество «моральности» не было утрачено – аспект, на котором особенно акцентирует внимание этика Канта, возводя его в правило *универсализации максим* (субъективных правил воли). Следовательно, речь идет о *субъективной* всеобщности морали. Вместе с тем работы Соловьева, Шелера, Н. Гартмана и других убедительно свидетельствуют, что кантовское требование универсальности, в *явных*, исключительно *рациональных* формах (в чем и состоит специфика феномена «сознания долга»), является избыточно строгим, оно верно лишь в известных границах. В действительности, возможны и другие формы субъективного отношения к всеобщим требо-

⁶ См.: Шелер М. Избранные произведения. С. 340–377.

ваниям морали, в которых момент универсальности актуально скрыт для субъекта и присутствует в нем неявно. В частности, моральные чувства, будучи непосредственной формой явленности в субъекте моральных ценностей, тем самым несут на себе их универсальные характеристики.

Сказанного достаточно, чтобы понять, каким образом этика долга Канта утрачивает момент всеобщности. Преобразовав универсальный моральный принцип (идею добра) в субъективную форму «долга», в *императив долга*, и посчитав ее *единственно* релевантной моральному сознанию вообще, а остальные феномены как не имеющие самостоятельной моральной ценности, императивная этика, конечно, добилась очевидного успеха в упрочении морального образа мыслей, в придании ему момента *осознанной необходимости*, большей строгости и, может быть впервые, сущностной ясности (чистоты), но при этом *непоправимо* потеряла универсальность равно в *объективном* и в *субъективном* значении. Мораль в форме *долга* не покрывает всю область *возможного человеческого опыта*, как это должно было бы быть, за ее границами остаются необозримые просторы состояний и поступков, которые также имеют моральную ценность (большую или меньшую), как и сам феномен морального долга. *Принципиально невозможно*, оставаясь в рамках кантовской этики, осуществить всеобщую морализацию индивидов, другими словами – очеловечить их природу, как *экстенсивно* (по объему), так и *интенсивно* (по качеству состояний), тем самым ею нарушен принцип всеобщей *укорененности* морали, точнее, возможности таковой⁷, поскольку: во-первых, существуют целые категории лиц, которые не могут быть *никаким образом* подведены под требование морального долга, осознаваемого ими непосредственно в качестве *рационального* требования, предъявляемого самому себе, – это малолетние дети, старики с атрофированной психикой, люди с врожденными или приобретенными психическими отклонениями, со сниженными интеллектуальными функциями и др. – все они при этом остаются людьми и не могут быть исключены из сферы действия нравственного закона, а поэтому руководствуются преимущественно моральным чувством как *интуитивной* формой сознания должного, формируемого в них и актуализируемого на наглядных образцах и собственным примером (отношением); во-вторых, это же касается большого количества классов наших внутренних состояний: сон, полудрема, отдохновенный покой, моральные навыки, доведенные до автоматизма (*быстроты* реакции), живое общение, экстремальные ситуации, наконец, восторг, вдохновение, жертвенная любовь и многое другое, которые не подлежат *непосредственному* самоконтролю со стороны долга (что не означает его *полное* отсутствие и наличие одного лишь произвола), напротив, рефлексивное сознание долга может только помешать и даже нанести вред, пытаясь вместо индивидуализирующей моральной интуиции или увлеченной моральной страсти педантично руководить этими состояниями, вооружившись предварительно готовым сводом

⁷ Нечто, оцениваемое как *невозможное*, не может стать *должным*, т.е. включенным в сферу морали. Если от кого-то требуют *невозможное* действие, то он и *не должен*.

абстрактных норм; наконец, существует особая категория лиц – творческие личности, подвижники духа, революционеры и др., к которым также не применима кантовская *рефлексивная* мораль, не в том смысле, что они утверждают за счет нарушения ее положительных (содержательных) принципов, что не исключено, как, впрочем, и в рамках ее самой, а, напротив, определив себя к добру и будучи предельно сконцентрированными на его идее, не нуждаются в *специально оформленном* самоконтроле (уровень *сверхсознания*). В этом смысле кантовская этика, которая стремится, как к своему пределу, установить не просто долг, а сознание *чистого* долга и, наряду с проявлениями эгоистической самости, отвергает и морально-ценные чувственные мотивы (симпатию, сострадание) как сами по себе, так и как ненужную «эмпирическую примесь» в сознании долга, еще более проблематизирует вопрос относительно собственной всеобщности. Позиция Канта (в ригористической версии) – это своего рода сингулярная функция на пространстве возможного нравственного опыта, ибо он признает в качестве единственно возможного чувственного мотива морально-го поступка «уважение к долгу» как результат действия рациональной рефлексии. Для Соловьева же, напротив, морально ценными признаются самые разные внутренние диспозиции морального субъекта, как это следует из его слов: «совесть обязывает нас относиться должным образом ко всему, а принимает ли это должное отношение форму отвлеченного сознания общих принципов, или прямо действует в виде непосредственного чувства, или – что всего лучше – соединяет и то, и другое, – это уже вопрос о степенях и формах нравственного развития, – вопрос очень важный сам по себе, но посторонний для совести и потому не имеющий решительного значения для общей оценки человеческих действий по их нравственному существу» [12, с. 42]. Стоит обратить внимание, что позиция Соловьева такова, что он равно признает правоту и императивной этики, и интуитивно-ценностной, включает в себя их чистые феномены – «долг» и «моральное чувство» – как частные формы морального сознания, а также допускает синтетический случай – ясное сознание долга (обязанности), совмещенное с мотивом симпатии.

Итак, мы действительно оказываемся в антиномичном положении⁸, когда нравственный принцип требует всеобщего и необходимого исполнения, а вместо этого этика морального чувства гарантирует всеобщность, но без необходимости, а этика долга – необходимость, но без всеобщности. Характеризуя во «Введении» идею добра как общую, изначально присущую человеческому разуму (в виде потенции), Соловьев далее утверждает, что человек в «своем росте постепенно сообщает этой формальной идее достойное ее содержание, стремясь установить такие нравственные требования и идеалы, которые были бы по существу всеобщими и необходимыми, выражали бы собственное развитие универсальной идеи добра» [12, с. 99]. В таком случае ни этика морального интуитивизма, ни этика долга не могут включить в себя все содержание универсальной идеи добра, а значит, по меньшей мере, должно существовать не-

⁸ Что не удивительно, если учесть, что противостояние эмпиризма и рационализма имело место на всем «философском фронте», не только в гносеологии.

что *третье*, некое третье начало с соответствующей моральной формой, к которому, по-видимому, и можно было бы приложить указанные признаки. На эту возможность намекает синтетическая позиция самого Соловьева, экспозиция которой была дана чуть выше, хотя и не исключено, что мы имеем дело с *эклехтикой* – вариантом, широко распространенным как раз в «аварийных» ситуациях *антиномий*. Поэтому важно установить, как осуществляется в анализируемом фрагменте «Оправдания добра» ввод нового содержания.

Преодоление противоречивого положения дел в области морали, по убеждению Соловьева, возможно только в том случае, если добро будет «представлять собою нечто не только должное, но и в высшей степени *желательное* само по себе» [12, с. 204], и потому необходимо определять поведение людей, распространяя свое *реальное* влияние на всех и каждого. Это переключение основной модальности с «должного» на «желательное» приводит к тому, что «добро понимается в смысле высшего блага» и решающим вопросом становится следующий: «существует ли и в чем заключается высшее благо (*summum bonum*), или то единое, чему необходимо подчиняются все прочие блага как безусловному мерилу (критерию) желательности вообще?» [12, с. 204]. Соловьев совершает здесь переход к *новой* форме морального сознания. Интересно знать – какой?

С одной стороны, в связи с апелляцией к высшему благу, очевиден ход к вполне традиционному типу – к этике высшего блага, о чем вскользь уже упоминалось выше. В таком случае говорить о новой форме морального сознания можно только в ироничном духе, заключив словечко «новое» в кавычки: это своего рода «консервативный ответ» на модернистские вызовы Запада, в частности, действительную новацию, введенную автономной этикой Канта⁹. Такая оценка недалека от истины, Соловьев действительно пытается решать современные коллизии с опорой на традицию, что во многом обусловлено его глубокой религиозностью, с той лишь поправкой, что мы имеем дело с романтическим консерватизмом, а не официозным, догматическим, охранительным. Но если в этом *весь* «ответ», тогда прав Шелер, считающий, что «было бы большим заблуждением полагать, будто какое-то из послекантовских течений материальной этики опровергло кантовское учение» [1, с. 261]. Следует, однако, обратить внимание на один любопытный пример в «Оправдании добра». Это краткий, но емкий по содержанию разбор различных случаев самопожертвования, когда кто-нибудь с риском для жизни спасает погибающего, – на этом примере хорошо видно своеобразие вводимого морального феномена. В числе возможных причин безусловно доброго поступка Соловьев приводит следующие: 1) в силу «природной доброты», «сострадательности» (спонтанной или как постоянной черты характера, о последних говорят, что у них «добрая натура»); 2) в силу «высокоразвитого сознания нравственного долга»; и наконец,

⁹ Ср.: «Кант основал учение нравственного *формализма* в противоположность с материальной ификой, которую мы находим, например, в древней философии и задача которой состоит в определении *верховного блага (summum bonum)*, которое и становится *последней целью и нормой* человеческой деятельности» [15, с. 116].

3) в силу нравственного (или религиозного, в данном случае неважно) вдохновения идеей (идеалом) – «эти мотивы вовсе не зависят от соображений пользы» [12, с. 219]. Очевидно, что здесь перечислены все три формы морального сознания, из которых первые две составляют предмет соответственно этики морального чувства и этики долга, но в таком случае третью форму правомерно соотносить с этикой самого Соловьева. Важно отметить, что *объективно* они оценивают один и тот же поступок как «добрый», а значит, имеют в виду одно и то же нравственное содержание (критерий), налицо же пока только различие во внутреннем самоопределении субъекта, точнее, в том, какая из этих возможных форм позиционируется как *норма*. Все сказанное дает нам право отнести первичную интуицию Соловьева в сфере возможных моральных форм к *воле, вдохновленной идеалом*, а его тип этики определить как *этика идеала*, а не просто *высшего блага*. В чем здесь тонкость, помогает выяснить сравнение с этикой Канта.

Как известно, Кант в рамках своей «стандартной» (формальной, деонтологической) этики не только допускал понятие высшего блага, но и считал, что «высшее благо есть необходимая высшая цель морально определенной воли, истинный объект практического разума»; оно есть синтез двух элементов: «нравственности» (добра) и «счастья» (благополучия в мире), причем синтез необходимый¹⁰. Только тогда всецело «добрая воля» находилась бы вместе с тем в состоянии «блаженства». Однако элементы эти крайне неоднородны, чужды друг другу и очень часто вступают в противоречие. Поэтому, чтобы высшее благо сохраняло нравственную ценность, необходимо именно за добром признавать определяющее основание воли, а счастье (блаженство) – только как его следствие. Нравственность должна быть «*верховным благом*», т.е. верховным, необходимым условием для достижения счастья. В этом отношении Кант определяет нравственность «как достоинство личности и ее достойности быть счастливой» [16, с. 583]. Собственно у Соловьева мы находим весьма близкое решение соотношения «добра» и «счастья» в сдвоенной структуре «высшего блага»¹¹. В рамках этики идеала под «благом» не понимается эмпирическая система «благ и целей», на которую критически указывал Шелер, ничего кроме идеи добра не мыслится в качестве определяющего содержания высшего блага, тогда как счастье, блаженство – это только результат ее полной осуществленности, и в этом смысле «идеал добра» Соловьева прямо соответствует «верховному благу» Канта. Этические начала ни того, ни другого не являются эвдемонистическими, но они и не ригористичны, так как не отрицают счастья, их можно отнести к типу этики *акцентуированного добра*, которая, не отрицая принципа счастья, требует его подчинения добру, как низшего принципа высшему.

¹⁰ См.: Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. в 4 т. Т. 3. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 590–591, 597 [16].

¹¹ Ср.: «По общему понятию добро и благо должны покрывать друг друга – второе должно бы быть прямым, всеобщим и необходимым следствием первого – представлять собою безусловную желательность и действительность добра» [12, с. 205].

Если в понимании высшего блага как идеала добра позиции философов близки, то остается неясным, каким образом они могли породить столь различные типы этических учений? Этот вопрос разрешится сам собой при решении другого вопроса. Как схематично было показано выше, переход к новому типу этического учения, к этике морального идеала, был обусловлен тем, что с нею связывалась возможность преодоления противоречия между эмпиризмом и рационализмом в этике, и тем, что именно ее принципы, может быть, более всего соответствуют идее добра, требованиям всеобщности и необходимости, которые она в себя включает. Пока это только декларация. Более того, все ранее сказанное свидетельствует отнюдь не в ее пользу. Если уже этика долга, прямо скажем, не блистала универсальностью своего *специфического* морального принципа, то этика идеала вообще выглядит неким «умопомешательством» на почве морали, и только фанатичная любовь к ее автору может заставить искренне верить в то, что «вдохновенная любовь к добру» – это и есть искомая универсальная субъективная позиция в морали (не говоря уже о том, что *необходимость* «моральной страсти» может оказаться не выражением моральной свободы с ее особым типом необходимости, а обыкновенным психологическим пленом, только лишь для видимости приукрашенным «поэзией души» или «мистикой»). Итак, выяснив характеристический *признак* этики идеала, отличающий ее от других типов, нам следует заняться *обоснованием* ее возможности, чего не удастся достичь, оставаясь верным «заветам» Вл. Соловьева, не преодолев метафизических предпосылок его этики и не пытаясь развивать ее дальше.

Представляется, что самый удобный способ *морального* обоснования¹² этики идеала – продемонстрировать, что ее принципы, следовательно, она сама, положены в основание – скрыто или полуявно – двух других типов, перенимая, таким образом, уже закрепленные за ними признаки всеобщности и необходимости. Что касается интуитивной этики ценностей, эта процедура, по-видимому, не составит большого труда. В самом деле, понятие ценности, *смысловое ядро* данной теории, не обладает необходимой для этого самостоятельностью, и именно в смысловом отношении, – *в силу самой его логической природы*. *Ценность* – категория *относительная*, она всегда предполагает *субъекта*, по отношению к которому и устанавливается значимость чего-либо, следовательно, она всегда есть «ценность-для-кого-то». Но этот «кто-то» должен быть уже заранее как-то определен, а в случае морали – самоопределен, чтобы ценностное отношение, т.е. соотнесение оцениваемого предмета с самим собой, могло состояться и разговор о ценностях стал бы осмысленным. Вместе с тем в этике ценностей «ценность» – *реляционное* понятие, выражающее определенное *отношение субъекта*, – превращается во вполне самостоятельное, довлеющее над субъектом и внеположное, или (если использовать лингвистическое понятие в нелингвистическом значении) *субстантивируется*, наделяется смысловой безотносительностью. Надо все еще пребывать в выпретенном состоянии

¹² Речь не идет, следовательно, об *онтологическом* обосновании этики, без чего ее принципы лишены *объективности*. Прежде нужно раскрыть сам предмет (мораль), в его изначально данной существенности, и уже затем заниматься поиском объективных оснований.

духа, чтобы с легкостью превращать наши собственные идеализации и абстракции в самосущие предметы, а до этого в *смысловые* «монады-субстанции».

В действительности, ценность, а, как правило, это целый мир ценностей, имеет своей точкой отсчета прежде полагаемый идеал, которому как высшей ценности, или ценности *безусловной*, должны (в идеале) подчиняться все «блага и цели», вся система ценностей. Поэтому в зависимости от идеала формируется и соответствующая система ценностных ориентаций, исходно сориентированных благодаря идеально направленной воле, – как правило, неосознанно, и лишь по ценностным предпочтениям можно косвенно заключить, на какой *именно* идеал направлена данная воля. Такая роль идеала – в качестве предельной ценности, или *самоценного*, – обусловлена не тем, что он в свою очередь превращается в субстантивированное понятие, а тем, что с его полаганием связано внутреннее самоопределение субъекта, *определенность субъекта как такового*, еще до всяких частных его аспектов, – идеал здесь выступает замещающим сам субъект, его идеализированным самопредставлением, поэтому через идеал и посредством него самоопределившийся субъект получает возможность сориентироваться в мире (внешнем и внутреннем): что соответствует его *внутренней* заданности, то имеет *ценность*, что противоречит – *антиценно*, что безразлично, то *ценностно нейтрально* и может получить только *извне* относительную ценность как *полезное* средство. Если теперь поставить вопрос, насколько развиваемое нами понимание идеала как последнего основания ценностной системы, а значит, и этики ценностей, коррелирует с *возможным моральным опытом*, обеспечивается ли требуемая всеобщность, то достаточно будет сказать, что формирование *идеальной установки* – это вообще есть нечто *первичное* и *элементарное*, с чего начинается формирование человеческого индивида. Указанный выше эффект уникальности воли, вдохновленной идеей добра, как отличительный феномен этики идеала, объясняется тем, что одно дело иметь идеальную установку воли в качестве безотчетной фундаментальной интуиции добра¹³, а другое – ею *сознательно* руководствоваться в жизни. Речь должна идти о *реальном* субъекте в его отношении к *идеальной* самозаданности: если это отношение *пассивно*, то идеальная установка скрыта, не отрефлектирована и проявляет себя спонтанно, «по случаю», или как постоянная черта характера («добрая натура»); когда же отношение *активно* и она принимается *сознательно* и *всецело* как *жизненная*, притом с *полной самоотдачей*, тогда и возникает особая форма поведения, жизни, основанная на любви к добру.

Рассмотрим теперь с позиции морального идеала основания долга. Выше уже было отмечено, что Кант не отрицает объективную цель («высшее благо») для моральной воли как таковой, но при этом он не устает повторять, что «моральный закон есть единственное определяющее основание чистой воли ... основание к тому, чтобы сделать своим объектом высшее благо и его осуществление или содействие ему» [16, с. 579]. Вопрос, следовательно, в приоритете: что первично, что вторично – закон или идеал (высшее благо)? Если «до мо-

¹³ При условии, что это установка *добрая*, ибо она может быть и *злой*; ее *умаление* означает *низменное* состояние *обывателя* жизни, а полное *отсутствие* – это уже уровень *животности*.

рального закона считают какой-нибудь объект» под именем «благо определяющим основанием воли и затем выводят из него верховный... принцип, то это всегда приводит к гетерономии», но «если в понятие высшего блага уже включается... закон как первейшее условие», тогда закон «на самом деле определяет волю согласно принципу автономии» [16, с. 581].

Здесь роковым образом сказался *нормативизм* кантовской этики. К приведенному рассуждению о первичности закона и угрозе гетерономии в ином случае Кант добавляет: «Это напоминание в таком тонком вопросе, как определение нравственных принципов, где даже малейшее ложное толкование искажает настроение поступка, очень важно» [16, с. 579–581]. Вопрос действительно важный и тонкий, попытаемся в нем разобраться.

Нормативизм этики долга (морального закона) состоит в том, что *норма* (закон) – понятие само по себе относительное – *субстантивируется*, превращается в самостоятельное в смысловом отношении, аналогично тому, как обращаются с «ценностью» в интуитивной этике. Нормативное требование – это всегда предписание или запрет *чего-либо*, но от этого «чего-либо» зависит и смысл, и нормативная сила самой нормы. Нельзя же требовать, пусть и всеобщим образом, *ничего* не требуя, но требуя *что-либо*, *основание* нормативной силы дано именно в последнем. Таким образом, норма (закон), равно как сознание и принятие ее (долг), – это «норма-и-долг-в-отношении-чего-то». В случае моральной нормы, она обращена на сам субъект морали, причем *тотально*: одновременно во внешнем и внутреннем планах, с акцентом на последнем, и имеет *безусловно* обязывающий характер, что характерно именно для *этой* нормы. Раскрытие специфической структуры *морального закона* (и сознания долга) составляет бесспорную заслугу Канта. Требования морального императива таковы, что они должны быть исполнены несмотря ни на что, независимо от конъюнктуры ситуаций и поверх всех наших возможных эмпирических целей и видов на счастливое будущее. Отсюда название – *категорический императив*, в отличие от гипотетического и ассерторического. Но это ничего не меняет в *реляционной* природе закона (и долга). Источником его безусловной обязательности является то, что он от нас требует, а оно есть *таково, от чего мы не можем просто так отмахнуться, не утратив при этом человеческий облик*. Таким образом, «императивность» категорического императива обусловлена самим субъектом морали, взятым в своей *необходимой существенности и вытекающей отсюда всеобщности, т.е. необходимости, касающейся всех и каждого*. Если отрицать эту смысловую связь, что мы и наблюдаем в этике долга, то долг превращается в обязанность, навязанную некой высшей инстанцией (в том числе в нас самих), которую мы должны беспрекословно исполнять и не задавать лишних вопросов, в лучшем случае положившись на доверие (уважение) к воле неведомого для нас законодателя. Ясно, что здесь есть опасность выродиться в моральные атлетические упражнения, фарисейство, когда не закон для человека, а человек для закона. Кант – чистая душа и ум – менее всего заслуживает подобных упреков и подозрений, речь идет только о неадекватности его этических принципов.

Итак, для того чтобы категорический императив голосом совести мог обьязывать субъекта морали всей силой своих безусловных предписаний и запретов,

нужно, чтобы сам этот субъект был *заранее* определен в своей необходимой сущности и всеобщности. Причем такое самоопределение должно иметь *идеальный* характер, иначе было бы абсурдно требовать то, что уже *есть* само по себе, в силу своей природы (явно или скрыто), а это возможно только посредством морального идеала. Во-первых, его выбор *безусловно обязателен* для человека; во-вторых, он *безусловно запрещает* какие-либо способы действий, не вытекающие из его сущности; в-третьих, действие в соответствии с ним не превращается в *средство* для неморального *объекта*, и хотя как *бесконечная цель* он не достижим, но каждым своим моральным актом мы оказываемся у цели, частично реализуем этот идеал. Таким образом, помимо высшей *ценности*, идеал является носителем безусловной *нормативности* – это значит, что связанное с ним самоопределение человека имеет характер внутренней безусловной обязательности. Остается показать, что в основание этики долга положен идеал, и этим снять основное возражение против возможности этики идеала.

Если проанализировать вторую – *содержательную* – формулировку категорического императива¹⁴, то это «содержание», не выводимое, кстати сказать, из первого «формального» варианта императива¹⁵, есть не что иное, как *абстрактная* экспозиция морального идеала в структуре императива. В самом деле, требование относится к себе и к другому не только как к средству, но и как к *цели самой по себе*, имеет своей предпосылкой представление себя и другого в качестве *конечной цели*, т.е. как *идеала*: необходимо *первоначально* допустить процедуру идеализации в отношении человеческого субъекта, возвести его мысленно в идеал и этим утвердить сам моральный идеал, чтобы затем иметь возможность обязать к соответствующему поведению в отношении его потенциального и реального носителей. Итак, этика идеала действительно имплицитно располагается в основании этики долга, правда, более явно, чем в случае этики ценностей. При этом идеал первичен, ценности и нормы вторичны.

Кратко подводя итог, можно дать общую характеристику этическим позициям, нашедшим свое выражение в рассмотренных теориях, опираясь при этом на определенные психологические данные. Беря в качестве ключевого параметра «контроль», психологической наукой фиксируется три хорошо различимых устойчивых состояния субъекта: *доконтрольное* (эмоциональный уровень); *самоконтроль* (рациональная рефлексия, в пределе в системной форме); *постконтрольное* (уровень сверхсознания). Нетрудно заметить, что этот ряд состояний вполне коррелирует с базовыми моральными феноменами: моральным чувством, сознанием долга, вдохновенной любовью к идеалу, на которые опираются соответствующие этические теории: интуитивная этика ценности, рациональная этика долга, волюнтаристическая этика идеала. Но если наблюдается такая устойчивая корреляция этической типологии с независимыми научными данными из области психологии, то есть все основания предположить, что и

¹⁴ «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели» [14, с. 169].

¹⁵ «Поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом» [14, с. 143].

само различие указанных типов имеет по преимуществу психологическую природу, а не собственно моральную. Следовательно, со временем можно ожидать появление единой этической теории, сумевшей преодолеть все психологические (в том числе, социально-психологические, идеологически закреплённые) ограничения и не только, что, в свою очередь, напрямую связано с историческим морально-психологическим развитием отдельной личности, общества, в которое она включена, человечеством в целом: данные теории есть отдельные этапы, эпохи этого развития, выраженные в мыслях.

С подобным выражением исторического хода морального сознания мы встречаемся и в этике Вл. Соловьева. Поэтому его исходные этические интуиции заслуживают внимательного и вдумчивого к себе отношения. В частности, это касается его постоянной акцентуации роли *идеала добра* в моральном самоопределении человека и общества. Именно от этого идеала зависит осмысленность жизни, а в конечном счете и судьба. Может быть не все из нас согласятся с *формой* выражения, равно как и с *аргументацией*, в том числе *метафизического* свойства, но это затруднение не должно помешать, при известной настроенности, различить все то *ценное*, что некогда отозвалось в восприимчивой душе русского философа. Дело у нас общее – и судьба одна на всех.

Список литературы

1. Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. 490 с.
2. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьева: в 2 т. М.: Медиум, 1995. Т. 1. 606 с. Т. 2. 624 с.
3. Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. 431 с.
4. Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995. С. 63–216.
5. Асмус В.Ф. Вл. Соловьев. М.: Прогресс, 1994. 206 с.
6. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2000. 614 с.
7. Калинин Л.А. Вл. Соловьев и И. Кант: этические конвергенции и дивергенции // Материалы к сравнительному изучению западноевропейской и русской философии: Кант, Ницше, Соловьев. Калининград: КГУ, 2002. С. 34–74.
8. Дмитриевская И.В. Принцип системности в нравственной философии И. Канта и Вл. Соловьева // Соловьёвские исследования. 2007. Вып. 1(14). С. 226–260.
9. Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991. С. 526–539.
10. Лазарев В.В. Этическая мысль в Германии и России: Кант – Гегель – Вл. Соловьев. М.: ИФРАН, 1996. 305 с.
11. Буллер А. Понятие совести в нравственной философии Владимира Соловьева // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 2(22). С. 49–60.
12. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 47–580.
13. Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 416 с.
14. Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч. в 4 т. Т. 3. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–275.
15. Соловьев В.С. Кризис западной философии // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 3–138.
16. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. в 4 т. Т. 3. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 277–733.

References

1. Sheler, M. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works], Moscow: Gnozis, 1994, 490 p.
2. Trubetskoy, E.N. *Mirosozertsanie Vl.S. Solov'eva, v 2 t.* [Solovyov's Worldview, in 2 vol.], Moscow: Medium, 1995, vol. 1, 606 p., vol. 2, 624 p.
3. Solov'ev, S.M. *Vladimir Solov'ev: Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya* [Vladimir Soloviev: Life and Creative Evolution], Moscow: Respublica, 1997, 431 p.
4. Mochul'skiy, K.V. *Gogol'. Solov'ev. Dostoevskiy* [Gogol. Solovyov. Dostoevskiy], Moscow: Respublica, 1995, pp. 63–216.
5. Asmus, V.F. *Vl. Solov'ev* [Vladimir Solovyov], Moscow: Progress, 1994, 206 p.
6. Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremena* [Vladimir Solovyov and His Time], Moscow: Molodaya Gvardiya, 2000, 614 p.
7. Kalinnikov, L.A. Solov'ev i Kant: eticheskie konvergentsii i divergentsii [Soloviev and Kant: Ethical convergence and divergence], in *Materialy k sravnitel'nomu izucheniyu zapadnoevropeyskoy i russkoy filosofii: Kant, Nitszhe, Solov'ev* [Materials for the comparative study of Western European and Russian philosophy, Kant, Nietzsche, Soloviev], Kaliningrad: KGU, 2002, pp. 34–74.
8. Dmitrievskaya, I.V. *Solov'evskie issledovaniya*, 2007, issue 1(14), pp. 226–260.
9. Novgorodcev, P.I. *Ob obshchestvennom ideale* [About Social Ideal], Moscow: Pressa, 1991, pp. 526–539.
10. Lazarev, V.V. *Eticheskaya mysl' v Germanii i Rossii: Kant–Gegel–Vl. Solov'ev* [Ethical Thought in Germany and Russia: Kant–Hegel–Vl. Solov'ev], Moscow: IFRAN, 1996, 305 p.
11. Buller, A. *Solov'evskie issledovaniya*, 2009, issue 2(22), pp. 49–60.
12. Solov'ev, V.S. *Opravdanie dobra* [The Justification of the Good], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Mysl', 1990, pp. 47–580.
13. Solov'ev, E.Yu. *Kategoricheskiy imperativ nrvstvvennosti i prava* [Categorical Imperative of Morals and Right], Moscow: Progress-Traditsiya, 2005, 416 p.
14. Kant, I. *Osnovopolozhenie k metafizike нравов* [Foundations of the Metaphysics of Morals], in Kant, I. *Sochineniya v 4 t., t. 3* [Works in 4 vol., vol. 3], Moscow: Moskovskiy filosofskiy fond, 1997, pp. 39–275.
15. Solov'ev, V.S. *Krizis zapadnoy filosofii* [Crisis of Western Philosophy], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1990, pp. 3–138.
16. Kant, I. *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of Practical Reason], in Kant, I. *Sochineniya v 4 t., t. 3* [Works in 4 vol., vol. 3], Moscow: Moskovskiy filosofskiy fond, 1997, pp. 277–733.

УДК 94:27:26(470)

ББК 63.5:86.37:86.36(2)

VLADIMIR SOLOV'EV AND THE JEWS – A VIEW FROM TODAY

BRIAN HOROWITZ

Tulane University

7031 Freret St., New Orleans, LA 70118, USA

E-mail: horowitz@tulane.edu

Professor Brian Horowitz notes that Solov'ev has been considered a close friend of the Jews by a number of groups, Russian Jews of his day—the Jews of St. Petersburg and Jewish intellectuals—and scholars of our own time (Solov'ev scholars and Jewish scholars of religion). But Horowitz questions

whether this absolutely positive attitude is justified because Solov'ev desired in the end of days to have a Universal Church that would lead to the elimination the Jews as a separate ethnic group and Judaism as a religion. Horowitz examines Solov'ev's idea of Jewish conversion and studies the origins of Solov'ev's ideas on the Jews and the relationship of these ideas with Enlightenment thought. Horowitz concludes that a full understanding of Solov'ev acknowledges aspects of his thought that portray Jews negatively.

Keywords: Vladimir Solov'ev, Solov'ev and Jews, Jews in tsarist Russia, Russian thought, Jewish history, Jews and conversion, Jews and Russian Orthodox Christianity, Jews of St. Petersburg, anti-semitism in Russia, philo-semitism in Russia.

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И ЕВРЕИ: СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД

BRIAN HOROWITZ

Tulane University

7031 Freret St., New Orleans, LA 70118, USA

E-mail: horowitz@tulane.edu

Проф. Брайан Горовиц принимает во внимание то обстоятельство, что Соловьев считался близким другом различных групп еврейства его времени: евреев Санкт-Петербурга, еврейских интеллигентов. Это же обстоятельство подтверждается и учеными нашего времени (исследователями творчества Соловьева, еврейскими религиозными учеными). И всё же Горовиц ставит под вопрос безусловно-позитивную трактовку проблемы, ибо Соловьев полагал, что на исходе земной истории Вселенская Церковь должна поглотить евреев как обособленную этническую группу и самый иудаизм как религию. Горовиц анализирует соловьевскую идею грядущего обращения евреев и ее связь с идеями Просвещения. Он приходит к выводу, что всеохватное понимание идей Соловьева должно включать в себя и моменты его негативного отношения к еврейству.

Ключевые слова: Вл. Соловьев и евреи, евреи в царской России, русская мысль, еврейская история, евреи и преобразование, евреи и русское православное христианство, евреи Санкт-Петербурга, антисемитизм в России, филосемитизм в России.

The myth of Vladimir Solov'ev-friend of the Jews, popular among scholars of the Jews of Russia, deserves a reexamination to check whether it really stands up against the evidence. One encounters the oft-heard refrain: Solov'ev should be celebrated because of his love for Judaism and defense of the Jewish people. Dmitry Belkin, an expert on Solov'ev, sums up the position of a dozen scholars:

An absolute attitude of tolerance toward Judaism, a powerful campaign against anti-Semitism in the Russian press and politics, and most importantly, the conviction of a Christian that Christians and Christianity must think not about 'improving' the Jews, but occupy themselves with the search for their own religious, social, and cultural life corresponding to Evangelical principles – these represent that part of Solov'ev's legacy which one can 'transfer' into the twenty-first century without concern about the old-fashioned didacticism of a Russian moralist of the nineteenth century."ⁱ Expressing the conventional attitude toward Solov'ev, Belkin lists all the traits that

ⁱ D. Belkin. 'Evreiskii vopros' kak 'khristianskii vopros': k interpretatsii odnoj formuly V.S. Solov'eva // Solov'evskii sbornik (2001): 472–73. All translations are mine, except where noted.

numerous scholars have repeated: Solov'ev advocates tolerance, defends the Jewish people, and admonishes Christians to perfect themselves before they can think of improving the Jews.ⁱⁱ

In addition to a commitment to tolerance based on Christian self-perfection, Solov'ev also fosters another claim, that the enlightenment should be rejected because of its emphasis on rationalism. Critics therefore maintain that Solov'ev diverges from old Christian attitudes about Jews and also enlightenment conceptions. He is unique therefore in his attitude toward Jews because he does not despise them for denying Christ's mission and rejects the enlightenment because it cannot quell humanity's search for God. As far as the Jews are concerned, if a Jew becomes secular, he contradicts the special role Jews are supposed to play in Solov'ev's theology. Just as for other millenarians, for Solov'ev Jews have a function to set off the chain of events that will lead to the end of history.

If one reads Solov'ev's works, however, one realizes that his imperative regarding Christian self-realization contradicts the goal of tolerance. Solov'ev clearly asserts that, if Christians ever do attain self-perfection, the Jews would be obligated to convert to Christianity. He made no secret that he ultimately wished for Jewish conversion, giving this theme a central place in his teaching. Admittedly, Solov'ev did not view this act as conversion. His position was that humanity can only become Divine Humanity, if the universal church becomes truly universal, i.e. encompasses all people. Therefore, he wished for everybody's conversion. The conversion of the Jews would be a "symptom" of the fulfillment of humanity's task. Additionally, although Solov'ev defended Jews against attacks in Russia of his day, he was critical of them in the realm of theology. He was critical of their division from Christianity and viewed them as blind to the universal promise of perfected Christianity.

ⁱⁱ In the mountain of scholarship on Solov'ev and the Jews one finds a nearly exclusive view of Solov'ev as a philo-Semite. See D. Belkin. Vladimir Solov'ev und das Judentum: neue Fragen zu einem alten Thema Judaica: Beitrag zum Verständnis des jüdischen Schicksals in Vergangenheit und Gegenwart, 59, 3 (2003), 204–218; 60, 1 (2004): 21–36; E. Van der Zweerde, Vladimir Solov'ev and the Russian Christian Jewish Question // Journal of Eastern Christian Studies, 55, 3–4 (2003): 211–244; D. Belkin. 'Evreiskii vopros' kak 'khristianskii vopros': k interpretatsii odnoj formuly V.S. Solov'eva // Solov'evskii sbornik (2001): 467–474; J. Kornblatt. Vladimir Solovyov: Confronting Dostoevsky on the Jewish and Christian Questions // Journal of the American Academy of Religion, 68, 1 (2000): 69–98; Vladimir Solov'ev on Spiritual Nationhood, Russian and the Jews // Russian Review. Vol 56, No. 2, (1997): H. Mondry. Race and Stereotype: Soloviev, Rozanov and Jewish Sexuality // Jewish Affairs, 52, 3 (1997): 141–145; B. Dupuy. Les Juifs, l'histoire et la fin des temps selon Vladimir Soloviev // Istina, 37 (1992): 253–283; J. Kornblatt. Solov'ev's Androgynous Sophia and the Jewish Kabbalah // Slavic Review, 50, 3 (1991): 487–511; G. Podskalsky. Wladimir Solovyov und die Juden // Una Sancta, 22 (167): 203–211. See Judith Deutsch Kornblatt. Russian Religious Thought and the Jewish Kabbala, in Bernice Glazer Rosenthal, ed., The Occult in Russian and Soviet Culture. Ithaca, NY: 997, 75–95; Pamela Davidson. Vladimir Solov'ev and the Ideal of Prophecy // Soviet and East European Review 78, no 4, October (2000): 643–670; Paul Valliere. Solov'ev and Schelling's Philosophy of Revelation // Vladimir Solov'ev: Reconciler and Polemicist, ed. Wi van den Bercken, Manon de Courten and Evert van der Zweerde. Paris: Peeters, 2000, 119–129.

From the viewpoint of Jews, especially post-Holocaust, Solov'ev's plan has a different tonality. Considering that Jews have been forcibly converted by members of other religions generally and by Christians in particular (the Crusades, Spanish Inquisition), one can imagine that Jews of Solov'ev's time might fear that his perspective had similarities both with "old" Christian anti-Semitism and modern, enlightenment anti-Semitism. Both these two ideologies demanded of Jews that they renounce their differences and join the majority faith. Given the weight of history in which Jews had encountered attempts to convert them, including officially supported organizations under Tsars Alexander I and Nicholas I, and private independent groups in Solov'ev's own time, we would not be surprised if Jews viewed Solov'ev with caution. Indeed, there were voices of caution and anger (Moses Leib Lilienblum). However, the majority of Jews adored Solov'ev. In fact, several Jewish intellectuals, notably Semyon Dubnov, attributed to Solov'ev a source for thinking about Jewish nationalism.

In order to understand the absolutely positive way Solov'ev was perceived by Jews in his own day and to compare that with more negative viewpoints in some contemporary scholarship, I have set the following order. First we will describe the idea of conversion in European and Russian culture. Then we will present Solov'ev's conception of the role of Jews in his theology. After that, we will examine the way Jews in Russia described Solov'ev and I will look at Solov'ev's relations toward his followers who held more hostile positions toward Jews. Finally, I will present a few examples of strong criticism of Solov'ev in scholarship over the last century. Admittedly, this article does not treat Solov'ev's entire oeuvre, nor does it treat in detail Solov'ev's relationship with the Russian Orthodox Church.

My contribution to scholarship is not the claim to be the first to discover Solov'ev ambivalence toward Jews, but rather to reframe the context in order to consider why the Jews of Russia in Solov'ev's time adored him and why Western scholars have been loathe to criticize him. This article aims to give a fuller picture of Solov'ev and the Jews than is often presented in scholarly literature.

* * *

The case of Solov'ev may be unique because his conceptions emerge from ideas of humanity, love, and tolerance, but in a number of ways his attitude toward Jews was shaped by a particular discourse that reigned in the early Enlightenment. So-called Enlightenment "friends of the Jews," such as Abb? Gregoire and Wilhelm Dohm, expressed as their ultimate goal the conversion of Jews to Christianity. Johann Caspar Lavater's request in 1769, that Moses Mendelsohn justify publicly why he would not convert reflected a general attitude among Christians of the time, although admittedly German "society" feigned reproaching Lavater for making it.ⁱⁱⁱ In some places (for example in England) the Enlightenment project was accompanied by

ⁱⁱⁱ Shmuel Feiner, *The Jewish Enlightenment*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004. 116–119; A Arkush, *Moses Mendelsohn and the Enlightenment*. Albany: State University of New York Press, 1994. 134.

demands for Jewish conversion.^{iv} Rational principles upheld the notion that humanity was essentially good and religious difference (just as any other defect) was society's fault and therefore should not prevent Jews from joining Christian society or from being accepted by Christians.^v Many leading thinkers in Western Europe of the eighteenth century maintained that punitive methods had not succeeded in bringing Jews into the Christian fold, it was believed that a kinder approach would succeed more effectively.^{vi}

While in Western Europe proselytizers used for the most part subtle methods, the Russian government had a mixed approach using stick and carrot. Alexander I established and helped fund the Society of Israel Christians, which offered money to *conversos*, while Tsar Nicholas I recruited young Jewish boys into the army as a means to assimilate Jews into Russian society. Some officers and clergy viewed their role as promoting the conversion of the Jewish population into the Christian fold.^{vii} During the reign of Alexander II, state policy entered a period of reform. Government policies aimed to integrate Jews into the public fabric. New laws even permitted a small number to live outside the Pale of Settlement and to become educated professionals, lawyers, doctors, and engineers.^{viii} These "privileged" Jews were supposed to serve as examples to others of what they should strive to achieve.

Paradoxically, at the same time that the government provided incentives to integration, it did not interfere with anti-Semitism in society. In the 1870s journalists and others began to vilify Jews as an unredeemable enemy of the Russian state and people. By the early 1880s, anti-Semitic attitudes in society were codified in government edicts, beginning with the so-called "May Laws" of 1882, that were intended to isolate Jews from rural society and badly damaged Jewish economic interests. Racial anti-Semitism, which dominated anti-Jewish discourse in Western Europe in the last quarter of the nineteenth century was often heard in Russia too, especially in the government-subsidized newspaper, *Novoe Vremia*.^{ix} During the last decades of the nineteenth century, the campaign against Jews, which culminated in the trial for ritual murder of Mendel Beilis, was dominated by government officials, theologians, and religious philosophers, including, among others, Pavel Florensky and Vasily Rozanov. Solov'ev was different from his followers because of his sensitivity

^{iv} T. M. Endelman. *Radical Assimilation in English Jewish History, 1656–1945*. Bloomington: Indiana University Press, 1990, 41–44.

^v Feiner, *The Jewish Enlightenment*, 58–67.

^{vi} Abbé Grégoire provides good example of this approach. See *The Jewish in The Modern World*, ed. P. Mendes-Flohr & J. Reinharz, 2nd ed. New York: Oxford University Press, 1995. 49–55.

^{vii} M. Stanislawski. *Jewish Apostasy in Russia: A Tentative Typology*, *Jewish Apostasy in the Modern World*, ed. Todd M. Endelman. New York/London: Holmes & Meier, 1987. 190; M. Stanislawski. *Tsar Nicholas I and the Jews: The Transformation of Jewish Society in Russia, 1825–1855*. Philadelphia, 1983. 13–34. On proselytes in the Russian Empire, see Sh. Ginzburg, *Meshumodim in Tsarische Russland*. New York, 1946.

^{viii} B. Nathans. *Beyond the Pale: The Jewish Encounter with Late Imperial Russia* Berkeley: University of California Press, 2002. 45–82.

^{ix} For an in-depth discussion of *Novoe Vremia*, see A. E. Kaufman, *Druz'ia I vregi evreev*, vol. 3, A. S. Suvorin ('*Novoe Vremia*'). St. Petersburg: Pravda, 1908.

to Jews in Russia of his time, but his theology indisputably shared commonalities with their thinking.

* * *

Vladimir Solov'ev (1853–1900) was born in Moscow, the son of the historian, Sergei Solov'ev. Although early in his life Solov'ev had renounced Russian Orthodoxy, turning his energies to the study of philosophy, during his university years he regained his Christian faith. While on a fellowship abroad, he had a mystical experience, seeing the divine Sophia in the reading room of the British Library and in the Sinai desert in Egypt.^x After returning to Russia in the mid-1870s, Solov'ev finished his dissertation, and during the next two decades, published his major philosophical works, *The Meaning of Love* (1892–1894), *The Justification of the Good* (1897), *Russia and the Universal Church* (1911), *The National Question in Russia* (1911–1913).

What makes Solov'ev unusual is that previously Russian Orthodox Christian leaders tended to align themselves with the political right. Some even identified with the most anti-Jewish elements in society and the state bureaucracy. The writer, Fyodor Dostoevsky, the ober-prokurur the Holy Synod, Konstantin Pobedonotsev, and the Minister of Justice under Nicholas II, I.G. Shcheglovitov, are examples. Solov'ev, however, would not countenance the use of force; he counseled that the Jews should join the Church only by their own volition and only when the Church had become the University Church.^{xi}

Personally Solov'ev took a strong interest in Judaism as a religious doctrine and the Jews as members of an ethnic and religious group. He was so inspired that during the 1880s, he studied Hebrew with Faivel Getz, a journalist and intellectual from Vilna, in order to read the Tanach and Talmud in the original. He also socialized with the Jewish elite of the capital, attending Passover Seders at Baron Horace Gintsburg's home and participating in the Society for the Promotion of Enlightenment among the Jews of Russia, an organization established in St. Petersburg to spreading secular knowledge among Russia's Jews.^{xii}

Solov'ev became recognized as a friend of the Jews, publicly objecting to anti-Semitic attacks from the government, the press, and society. It is impossible to

^xA. F. Losev. *Vladimir Solov'ev: Zhizn' zamechatel'nykh liudei*, Moscow: Molodaia gvardiia, 2000, 47–48.

^{xi}Solov'ev held that Jews should refrain from joining any of the actually existing Christian churches, the Russian Orthodox Church included. As long as Christians do not succeed in overcoming their division, they cannot make any claim with respect to others.

^{xii}Jean Halperin writes, "My mother had a very clear memory of the fervent enthusiasm with which Soloviev participated in the Passover meal (seder) in the home of her grandfather, Baron Horace de Gunzburg. During the meal, he followed the text of the account of the redemption from slavery in Egypt in the original Hebrew." "Vladimir Soloviev Listen to Israel: the Christian Question," *Imanu'el*, 26–27, (1994): 200. For a discussion of the Society for the Promotion of Enlightenment among the Jews of Russia at this time, see B. Horowitz, "The Society for the Promotion of Enlightenment among the Jews of Russia, and the Evolution of the St. Petersburg Russian-Jewish *Intelligentsia* 1893–1905" *Jews and the State: Dangerous Alliances and the Perils of Privilege*, Studies in Contemporary Jewry, 19, ed. Ezra Mendelsohn, 2004, 195–213.

exaggerate the importance of this activity. One needs to remember that anti-Semitism was rampant in certain government circles – especially among the tsar and his closest ministers – and in society and therefore it was a courageous act to stand up and defend Jews. In 1890, for example, he organized a petition to protest the treatment of Jews in Russia and was able to get Leo Tolstoy to sign it.^{xiii} In addition, he helped Faivel Gets write a book about anti-Semitism in the country, which unfortunately was never distributed because the police confiscated it in 1892.^{xiv} It is alleged that on his deathbed Solov'ev told his wife that he had to pray for the Jews and began praying loudly in Hebrew.^{xv}

In fact, meditations on Jews and Judaism occupied a good deal of his philosophical energies. In such writings as “The Jews and the Christian Question” (1884), “New Testament Israeli” (1885) “The Talmud and the Newest Polemical Literature about It in Austria and Germany” (1886), “When Did the Prophets Live?” (1896), and “Jews, Their Belief and Teachings” (1891), Solov'ev gave the Jews a central place in his ideas about the world, God's plan, and Christianity.^{xvi} Regarding this intellectual legacy, Judith Deutsch Kornblatt has written, “Solov'ev's interest in the Jews goes well beyond the ‘Jewish question’ and anti-Semitism... and corresponds to his most central philosophical categories.”^{xvii}

In contrast to philo-Semites from the Enlightenment, Solov'ev's positive attitude toward the Jews emerges not from a vision of reordering society on rational principles, but from a theocratic ideal. Solov'ev hoped to bring about a Christian world, a theocracy that would comprise all individuals, nations and religions. The realization of a unified Christianity depended on the attainment of Christian ideals in thought and action. To articulate his ideas, Solov'ev made a distinction between Christ's appearance in the world – the visitation of God's son as a sign of the ultimate achievement of the Christian ideal, and the achievement of Christianity itself, which had to be completed by humanity. All individuals were asked to emulate Christ and take upon themselves the task of realizing the divine plan, becoming an instrument of Christian utopia-building.^{xviii}

Although Solov'ev tells us far more about how to accomplish a theocracy than about what it would look like when it was finished, we can deduce from his writings

^{xiii} It has appeared in several places as “Tekst Protesta protiv antisemiticheskogo dvizheniia v pečati,” in Vl. Solov'ev, *O evreiskom narode*, 96–97. For more on it, see Walter G. Moss, “Vladimir Soloviev and the Jews in Russia,” *Russian Review*, 29 (April 1970): 190.

^{xiv} F. Gets, *Slovo podsudimomu! S pis'mami grafa L.N. Tolstogo, B.N. Chicherina, Vladimira Sergeevicha Solov'eva I V.G. Korolenko*. St. Petersburg, 1891. See “Pis'ma V. Solov'evu k F. Getsu” in *Pis'ma Vladimira Sergeevicha Solov'eva*, ed. E. Radlov, 4 vols. St. Petersburg: Obshchestvennaia pol'za, 1909. 2: 163–166. Apparently Gets was able to save one copy for himself.

^{xv} H. Sliozberg, *Baron Horace de Gunzburg: sa vie, son oeuvre* (Paris, 1933), 57.

^{xvi} “Talmud i noveishaia polemicheskaia literature o nem v Avstrii i Germanii,” *Russkaia mysl'*, 8, (1886). These works can be found in Vladimir Solov'ev's *Collected Works in Ten Volumes* in vol. xxx.

^{xvii} J. Kornblatt, *Vladimir Solov'ev on Spiritual Nationhood, Russian and the Jews* // *Russian Review*. Vol. 56. No. 2 (1997): 158.

^{xviii} See M. Vainshtein, “Ob izbranicherstve evreiskogo naroda” in Vl. Solov'ev, *O evreiskom narode*. Jerusalem: Institute of Russian Jewry, 1987. 3–10.

that a state's institutions and social groups, the government, Church, clergy, farmers, city-dwellers, and intellectuals would be transformed. Their economic and social interactions would be guided by Christian ethics as opposed to secular-oriented laws. Thus, for example, the goal of economic relations would not be the accumulation of wealth, but the spiritual wellbeing of all. Similarly, egoism, materialism and aggressiveness would also cease. The Catholic Church would stop serving only Catholics, antagonism between the Russian Orthodox, Protestant and Catholic Churches would end. The majority of the Jews, the best Jews, Solov'ev insists, would join the Christian world as Christians, leaving only a small minority of hardened "nay-sayers" outside the fold. But even these few would ultimately return to Christianity, since, as Solov'ev quotes from Paul, "The word of the apostle is firm, all Israel will be saved."^{xix}

Jewish interaction with Christianity over centuries, a cooperation Solov'ev calls a "wonderful circumstance" ("zamechatel'noe obstoiatel'stvo") is based on the two people's ideological closeness. In truth, Christ's emergence in the past serves as a precedent for Jewish conversion. Christ came from the Jews, who were already moving along a theocratic path during the period of Roman rule in Palestine. Christ's coming was not a break from Jewish development, but rather its culmination. Solov'ev writes:

The principle of religious power and useful wisdom, which the Sadducees held and abused, was not rejected by Christ, but received from Him a higher illumination and confirmation ('all power was given to me,' 'be wise like snakes,' etc...); in the same way the pharisaic principle of law and justice through deeds was fully confirmed in the doctrine of Christ, who came not to destroy the law, but to fulfill it, and demanded real examples of true belief from his disciplines. Therefore, what was true for the Sadducees and Pharisees is similar to the Evangelical way, and what the Essences announced as the aim of the path – God's kingdom and His truth – is again the same.^{xx}

Christ, in Solov'ev's view united in himself the three strands of Jewish thought and therefore incorporated all of Judaism into Christianity. Moreover, the emergence of Christ at that particular historical moment meant that the Jews of that time attained their ideal state of development. It follows that Solov'ev considers how Jews acted in Christ's time as a model of their future relations with Christendom. Having once converted to Christianity, under the right circumstances, Jews would do so again.^{xxi}

^{xix} V. Solov'ev, "Evreistvo i khristianskii vopros," in *Taina Izraila*, ed. V. Boikov, St. Petersburg: Sofia, 1993, 79; first publication 1884. The internal reviewer of this article, Evert van der Zwerde, made many brilliant observations. Among them is this: he warns us to recall that "one can read Solov'ev as saying that these 'nay-sayers' are in a way right in being 'stubborn,' because the Christian church has to be 'worth' their joining it."

^{xx} V. Solov'ev, "Talmud i polemicheskaia literatura o nem v Avstrii i Germanii," 126.

^{xxi} "As the reader of this article for publication noted, 'The 'right circumstances' are, precisely the point: few things were farther removed from those 'right circumstances,' in his view, than the tsarist regime and the Russian Orthodox church of his days.' From the review of this article for Solov'evskie issledovaniia.

Solov'ev explains: "The blood-thirty crowd that collected at Golgotha consisted of Jews; but Jews also made up that three thousand and then five thousand people who became baptized according to Peter's lead and composed the original Christian Church. Anna and Caiafus were Jews, Joseph and Nikodim were too. Judas, who traitorously gave Jesus to be crucified, belonged to the same nation. And what is more important, He Himself, betrayed and killed by the Jews, the God-man Christ, He Himself, was in flesh and human spirit fully a Jew."^{xxii}

Christ's Jewish origins are central for Solov'ev, since these underscore his view of Jews as a theocratic people. As Solov'ev conceives it, Jews have the opportunity to rectify the error of earlier days, when they rejected Christ. Of course Jews should only cross over to Christianity when Christians realize true Christianity in the world. But were that feat to be accomplished, the Jews would be morally obligated to join the theocratic utopia, just as Christians would be morally obliged to accept them. He writes, "We should be united with the Israelites, not rejecting Christianity and not in spite of Christianity, but in the name of and in the strength of Christianity. We are broken off from the Israelites because we are not fully Christians and they are divided from us because they are not fully Jews. The fullness of Christianity embraces Judaism and the fullness of Judaism is Christianity."^{xxiii}

In "Judaism and the Christian Question" Solov'ev suggests unifying the churches as a way of strengthening Christianity. In Solov'ev's view, separate peoples, nations, and churches bring differing, but essential qualities to a theocracy. The three central functions in a truly Christian world would be government, clergy, and prophesy. These roles must be balanced. The fall of Byzantium, in Solov'ev's view, was caused by an imbalance; politics dominated over clergy and prophesy, while the victory of Protestantism was caused by too much prophesy as opposed to the power of the government and clergy. Protestantism emerged due to an unhealthy focus on rationalism, since Protestants rationalize the doctrine, creating multiple interpretations of Christ's message.

Luckily for Europe, the Slavs still retain a deep commitment to Christian unification. In particular, Russia will play a major role in leading humanity back onto the right path, since it has preserved the appropriate governing structure, the institution of the tsar, whose power has divine legitimization. From their side, the Latin Church will supply the priests, and the Jews and Protestants will contribute prophesy. About the Jews, Solov'ev writes, "And when Jews will enter Christian theocracy, they will bring their strengths. In the past the prophets represented the best in Judaism; prophesy offered the first appearance of a free and purposeful individual."^{xxiv}

The role of the Jews as contributors to prophesy emerges from their experience after the fall of the Second Temple. Although they formed the first clergy, their stateless

^{xxii} Solov'ev. *Evreistvo i khristianskij vopros*, 36.

^{xxiii} *Ibid.*, 35. Two American scholars, Judith Kornblatt and Gary Rosenschild, view Solov'ev's appeal to a Jewish-Christian pact as part of Solov'ev's polemic with Fyodor Dostoevsky. Dostoevsky held that the Jews represented a material force that threatened the very basis of European civilization and which ultimately would lead to the defeat of Christian Europe and the victory of Judaism. J. Kornblatt & G. Rosenschild, "Vladimir Solov'ev: Confronting Dostoevsky on the Jewish and Christian Question," *Journal of the American Academy of Religion*, 68 (1), March, (2000), 70.

^{xxiv} Solov'ev. *Evreistvo i khristianskii vopros*, 79.

existence has weakened their ability to create a clergy or develop modern political institutions. As compensation, the Jews concentrated their energies on interpretation and study of their sacred texts, which resulted in the Talmud. Nevertheless, Solov'ev claims, the Talmud is a flawed venture, since it reflects an attempt “to build a fence around the laws” and has led to the creation of “a real labyrinth in which the Jews themselves find it hard to discover the path of true life.”^{xxv}

Solov'ev believed there was a reason, albeit still unknown, why at the end of the nineteenth century the majority of the world's Jews found themselves in the Russian Empire. He declared in his article on the Talmud, “Experiencing the whole of human history from its beginnings to our day, Judaism serves as the axle, as it were, of universal history (one cannot say the same for any other nation).”^{xxvi} Such mystical views about the Jews are not entirely unique among Russian intellectuals of the time, since we find Boris Chicherin expressing a similar conception. In a letter to Solov'ev he writes, “From the Greeks we received secular education, but the Greeks disappeared, and the Jews, despite unheard-of persecutions and being dispersed throughout the world, have preserved their inalienable national identity and faith. In this one feels the promise of a great mission.”^{xxvii}

* * *

The image of Solov'ev-friend of the Jews emerged in his own day. Among Solov'ev's Jewish friends, one can point to the richest bankers, such as Baron Horace Gintsburg and his son, David, a scholar of Near Eastern languages who amassed one of the best libraries of Judaica in Europe, the rabbi of St. Petersburg, Abraham Drabkin, the journalist Faivel Gets, and the scholar, Nikolai Bakst.^{xxviii} Among his admirers were also such early Zionists as Shmaryahu Levin and Nahum Syrkin, and the nationalist historian, Shimon Dubnov.

The reception of Solov'ev by the Jews of his time was nearly uniformly positive. In the days after his death, two members of the Society for the Promotion of Enlightenment among the Jews of Russia, a liberal organization devoted to the proliferation of secular knowledge, paid tribute to Solov'ev's memory in public speeches.^{xxix} Nikolai Bakst and Mikhail Kulisher emphasized the philosopher's moral purity. Describing Solov'ev, Bakst recalled Rabbi Eliezer Ben Zakkai, who asked five students to define the quality that best leads a person to righteousness. One student answered, “A kind attitude,” another said, “A good friend,” but the fifth and last, Rabbi Eliezer ben Arach, said a good heart. Rabbi Ben Zakkai noted that the

^{xxv} Ibid. 58.

^{xxvi} Solov'ev, Talmud, 135.

^{xxvii} B. Chicherin to V. Solov'ev, quoted in a letter from Solov'ev to F. Gets, around 1891, published in F. Gets, *Ob otnoshenii Vl. S. Solov'eva k evreiskomu voprosu s prilozheniem*, 2 ed. Moscow, 1902. 35; parts of this work was originally published in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 56, (1901).

^{xxviii} At the time of Solov'ev's death and in his memory, Gintsburg funded four scholarships for Jewish students in Petersburg. *Otchet Obshchestva dlia rasprostraneniia prosveshcheniia za 1900*, St. Petersburg, 1901, 40. Dmitryi Belkin has made a diagram of all of Solov'ev's Jewish acquaintances. See “Vladimir Solov'ev und das Judentum: neue Fragen zu einem alten Thema” 217.

^{xxix} Bakst's speech was republished: N. Bakst, “Pamiati Vl. Solov'eva” *Voskhod*, 11, (1900), 84–93).

last was the superior answer because a good heart combines all the others. Vladimir Sergeevich [Solov'ev] possessed "the best guiding light in a man's life to a superlative degree, and his infinitely good heart could not but make him realize the abyss of evil and pain which people have created and create because of religious intolerance."^{xxx}

The journalist, Mikhail Kulisher, took note of Solov'ev's love for Christianity, insisting that the philosopher wanted Jews to feel the same toward Judaism. Kulisher interpreted Solov'ev as calling for Jews to renew their commitment to Judaism. "V. S. Solov'ev was our defender not only in our struggle with our external enemies. We found support and direction from him in our struggle with our internal enemy, with indifference and the disappearance of faith in ourselves."^{xxxi} When referring to Solov'ev's philosophical ideas, both men focused on his expression of tolerance, emphasizing Solov'ev's imperative that Christians needed to transform themselves.^{xxxii}

Faivel Gets expressed a related perspective, showing his appreciation of Solov'ev's love of Judaism.^{xxxiii} In his book, Gets described how he and Solov'ev together "opened new horizons" with their study of the Tanach (Jewish Bible). "With his characteristic sensitivity and quick penetration, Vl[adimir] S[olov'ev] correctly grasped the central governing ideas of Judea in the last centuries of the pre-Christian era, the religious movements and ideological differences between the Sadducees, Pharisees, and Essenes. He understood the spiritual link of the three sects with the origins of Christianity and the intellectual similarity between Christianity and Judaism."^{xxxiv}

Even in the Hebrew-language sources, which clearly address a Jewish reader, Zionist-leaning authors do not treat the issue of Jewish conversion. In his 1895 article on nationalism published in the Hebrew-language daily, *Ha-Meliz*, Shemaryahu Halevi-Levin lauded Solov'ev's idea that each nation should treat the other as it would want to be treated.^{xxxv} Nonetheless, Levin noted that these ideas were already contained in Judaism, in the moral of Hillel.^{xxxvi} In a long article from 1902, Nahum Syrkin looked to Solov'ev as a mystic who concentrated on realizing the inner life rather than changing the external world. Although he was to become the spokesman for a synthesis of Zionism and Socialism, at this time Syrkin saw the potential for the spiritual growth of the individual through a religious inward orientation.^{xxxvii}

Solov'ev apparently also influenced Shimon Dubnov's formulation of Jewish nationalism.^{xxxviii} Writing in *Letters on Old and New Jewry*, Dubnov acknowledged his debt: "The formula of the Christian humanist Vladimir Solov'ev – 'Love all other

^{xxx} N. Bakst, "Pamiati V. S. Solov'eva" *Otchet Obshchestva dlia rasprostraneniia prosveshcheniia za 1900*. St. Petersburg, 1901. 44.

^{xxxi} M. Kulisher, "Rech'," *Otchet Obshchestva dlia rasprostraneniia prosveshcheniia za 1900*, 52.

^{xxxii} *Ibid.* 53.

^{xxxiii} F. Gets, *Ob otnoshenii Vl. S. Solov'eva k evreiskomu voprosu*, 42.

^{xxxiv} *Ibid.* 10.

^{xxxv} S. Halevi-Levin, "Me-Olam Ha-sifrut: Ha-leumiot me-ha-hashkafa ha mussarit" [From the World of Literature: Nationality from the Moral Point of View]. *Ha-Melitz*, 32, (February 7), 1895, 5–6.

^{xxxvi} *Ibid.* 6.

^{xxxvii} N. Syrkin, "V. Solov'ev ve-yihusso lisheelat ha-Yehudim" [V. Solov'ev's Attitude to the Jewish Question]. *Sefer Ha-shana*, 3, (1902): 71–80.

^{xxxviii} *Ibid.* 374–379.

nations as your own' – I modified this way: respect each person's national character as your own. In the second half of the '[First] Letter' I evaluated various movements in Jewry from an ethical viewpoint. I took note of the servile attitude of assimilators, excluding from this group only such idealists as [Gabriel] Riesser, [Abraham] Geiger and [Morris] Lazarus."^{xxxix} In his philosophy of nationalism Dubnov builds on the ideas of Solov'ev, attributing to the Jews the highest category, spiritual nationalism.^{xl}

The only exception came from Moses Leib Lilienblum, the maskil and then Zionist, who attacked Solov'ev, connecting him with the hostility of the Christian world generally. Lilienblum noted that, although the Enlightenment gave the appearance that Christians had changed, "the wolves had only changed their skin, but not their nature."^{xli} In Lilienblum's view modern Christians were no better than their medieval forefathers, engaging in atavistic acts, such as hunting and violence. The pogroms of 1881–1882 left a deep scar on Lilienblum who concluded that the Christian world had not learned "true civilization."^{xlii}

How are we to understand the positive attitudes toward Solov'ev among the Jews of his time? For the Israeli scholar, Hamutal Bar-Josef, the fascination with Solov'ev can be explained by several factors, including the epoch's general attraction to spiritual experimentation and curiosity about different religious practices.^{xliii} In addition, many Jews were interested in the reevaluation of the biographical Jesus and focus on his Jewish dimension that was taking place at this time.^{xliv} Finally, as Jews acculturated to Russian society, many encountered Christians and Christianity and inevitably looked for positive elements that they could identify with.

Solov'ev's Jewish friends doubtlessly rejoiced about the philosopher's public defense of Jewish rights. After all, in Alexander III and Nicholas II's Russia, government officials often had to show their anti-Semitic credentials in order to advance their careers.^{xlv} In this context the number of philo-Semites was likely small, the majority of Russians were either indifferent to or supported the many restrictions on Jewish economic and social mobility. At the same time the issue of conversion probably did not give the Jews of St. Petersburg much worry since they understood that a theocratic utopia was far from imminent. In addition, among this group there were Jews who already sympathized with Christianity and these individuals may even have felt that they would join the Church if Christians really did advocate full tolerance. In any case,

^{xxxix} S. Dubnov, *Kniga zhizni: materially dlia istorii moego vremeni, vospominaniia i razmyshleniia*, Jerusalem. Moscow: Gesharim, 2004. 228.

^{xl} S. Dubnov, *Pis'ma o starom I novom evreistve (1897–1907)*. 2nd ed. St. Petersburg, 1907. 1–15.

^{xli} Iggorot M. L. Lilienblum Le Y. L. Gordon [M. Lilienblum's Letters to L. Gordon]. Jerusalem, 1968. 200.

^{xlii} *Ibid.*

^{xliii} H. Bar-Yosef, "The Jewish Reception of Vladimir Solov'ev," *Vladimir Solov'ev: Reconciler and Polemicist*, ed. Wi van den Bercken, Manon de Courten and Evert van der Zweerde. Paris: Peeters, 2000. 380.

^{xliv} For a summary of these issues, see H. McLean, "Tolstoy and Jesus," *Christianity and the Eastern Slavs*, vol II: *Russian Culture in Modern Times*, ed. R. P. Hughes and I. Paperno. Berkeley: University of California Press, 1994, 103–123.

^{xlv} H. Rogger, *Jewish Policies and Right Wing Politics in Imperial Russia*. Berkeley, University of California Press, 1976, 56–112.

in the anti-Semitic atmosphere that reigned in late tsarist Russia, Jews were heartened by Solov'ev and acknowledged his unique heroism. Rare was the Russian who came from among the elite and did not adopt the conventional prejudices of his class, but promoted tolerance and equal rights for the national minorities.

One should note, however, that the Jews of his time interpreted Solov'ev, as a friend and an enlightener, while downplaying his Christian theology. For example, describing Solov'ev, Faivel Gets compared him with other well-known Judeophiles: "In general one can infallibly attest to the fact that since Lessing's death there had not been a Christian scholar and writer who had such honor and charm, such wide popularity and such true love among Jews as Vladimir Solov'ev. One can predict that in the future, among noble Christian defenders of Judaism, together with the names of Lessing, Abbé Gregoire, Mirabeau and Macaulay, the Jewish people will utter with reverence, love and gratitude the glorified name of Vladimir Solov'ev."^{xlvi}

Certainly this list of philo-Semites is unremarkable – Theodore Lessing, Abbé Gregoire, Honoré Comte de Mirabeau and Thomas Macauley – and yet it is extremely revealing. Gets connects Solov'ev, a figure from the end of the nineteenth century, to a group of earlier individuals from the eighteenth and early nineteenth centuries, individuals associated primarily with the Enlightenment. However, the comparison is not random. Modern Jews lauded those who advocated Jewish integration and equal rights. Nonetheless, one realizes that Gets was wrong to connect Solov'ev with those "liberal" heroes whom he mentions. Solov'ev was no liberal who rejoiced in national diversity for its own sake. Rather, Solov'ev saw any social, religious, or national/ ethnic division as a symptom of how far surrounding reality was from his theocratic goals.^{xlvii}

The one dissenting voice, Moses Leib Lilienblum, offers tough criticism. Lilienblum refuses to accept the premise in all of Solov'ev's work on Jews that present-day Christians are not truly Christian because they have not become perfected. He calls Solov'ev out and asks him to take responsibility for the anti-Jewish hatred widespread in contemporary Europe. Although one can exonerate Solov'ev, one can see Lilienblum's side; it does seem facile to deny any responsibility for the actions of Christianity of his day. Of course Solov'ev did not support anti-Jewish prejudice of any kind and distanced himself from the Christianity of his own day, maintaining that perfection belongs only in the future and only in the end of days.

* * *

Part of Solov'ev's characterization of the Jews is connected with the distinct needs of his theocracy, but part comes from an incomplete intellectual position. For example, he lauds events that occurred before Christ's appearance, such as the patriarch Abraham's communication with God, Moses, and the exodus from Egypt, David's

^{xlvi} Gets, *Ob otnoshenii Vl. S. Solov'eva k evreiskomu voprosu*, 8.

^{xlvii} That may be one reason why he also developed a more "realistic" conception in *Opravdanie dobra* (The Justification of the Good) and other texts; here still offered a case of "ideal theory" but much less utopian.

strengthening of the kingdom, and Solomon's aptitude for justice, because they reflect in his mind a preparation for Christ's appearance. Not surprisingly, Solov'ev neglects those events of Jewish history that occur after Christ's death. One finds little comment about the diaspora after the fall of the Second Temple, and when Solov'ev does deal with Jewish oppression, he condemns it as an example of Christian deficiency rather than praising Jews for their fortitude.

From viewpoint of a Jew today, such as this writer, events that occurred after Christ's death have singular importance for internal Jewish life and need not be viewed in terms of goals outside of Judaism. Jews established communities with their own autonomous political institutions, displayed a commitment to the study of religious texts, and in many cases tenaciously defended their right to religious difference. However, Solov'ev viewed post-Second-Temple Jewish culture as flawed, in particular contemning the Talmud as a flaw caused by an overzealous attachment to legality and absence of revelation.^{xlviii}

It should be noted that Solov'ev's utopia is absolutely modern, connected with modern ideas of freedom and individuality, despite its ancient character. The modern aspect of Solov'ev's perspective can be seen in the common elements that he shares with such secular utopian thinkers as Saint Simon, August Comte and Nikolai Chernyshevsky.^{xlix} Like them, Solov'ev emphasized the role of human volition in the "divine process." In addition, like these thinkers, Solov'ev held that Jews, and other relics of corporate and religious entities, were supposed to disintegrate with the formation of a Christian theocracy. In a word, for Solov'ev, as for these thinkers, there was no Jewish problem at all, the Jews were supposed to disappear as a separate group.

Since the realization of Solov'ev's unity of the churches depended on the essential cooperation of the Jews, it is worthwhile to raise the hypothetical question of how he would react if he discovered that Jews, despite the best and irresistibly compelling reasons in the world, refused to surrender their religion and become Christians. In that case, it is inevitable that Jews would become, what they were before, the nay-sayers, the enemies of Christ and Christianity, with whom Christians are obligated to struggle.

As was mentioned, Solov'ev himself did not believe in physical coercion, but some of his followers took a more hostile position vis-à-vis Jews and their intransigence. The negative attitudes of Vasilii Rozanov and Pavel Florensky are legendary. The question of Solov'ev's responsibility (if one can put it that way) for the philosophical positions of his ideological children is complicated. The negative genetic transfer from Solov'ev to his followers (philo-Semitism to anti-Semitism) is explained well by Evert van de Zweede who notes that the problem is connected with "essentialism." He writes that the "common ground of philo-Semitism and anti-Semitism is the idea that there is something like a 'Jewish idea' similar to a 'Russian idea.' It is "not that which Russian think about themselves in time, but what God thinks about Russia in eternity."¹ For a

^{xlviii} It is of course a conventional attitude to condemn the Talmud among individuals one might characterize as anti-Semitic.

^{xlix} This is Andrzej Walicki's viewpoint. See *Legal Philosophies of Russian Liberalism*. New York: Oxford University Press, 1987. 158.

¹ Evert van de Zweede from his review of this article for *Solov'evskie Issledovaniia*.

number of Solov'ev's followers the Jewish idea or mission interferes with the Russian idea. Since one cannot turn to empiricism to disprove this argument, one merely has to acknowledge its existence. In this case, Solov'ev bears no guilt.

However, in terms of the general idea of Jewish incompleteness, flawed Jewry, Solov'ev's thinking resembles the viewpoint of some philosophers who are very antagonistic toward Jews. In this context, a number of scholars have detected a Solov'ev who is decidedly negative about Jews. For example, in his article, "Vladimir Solov'ev and Sergej Nilus: Apocalypticism and Judeophobia" Michael Hagemester describes the influence of anti-Semitic thinkers on Solov'ev's last work, "The Short Tale of the Antichrist," which the philosopher included in his book, *Three Conversations*.^{li} Sergei Nilus, who first published the *Protocols of the Elders of Zion*, was deeply impressed by Solov'ev's last work.^{lii} "In Nilus' understanding Solov'ev's depiction of the Antichrist, who gains world power with the help of the 'mighty brotherhood of the Freemasons' and the *Comité permanent universel*, – which in Judeophobic reading would stand for the *Alliance israélite universelle* – was a visionary revelation of the satanic 'Judeo-masonic world conspiracy' and its goals."^{liii} According to Hagemester, these ideas gained full currency in the *Protocols of the Elders of Zion*, which were likely written with Nilus' involvement. Although not directly responsible for Nilus' treatment, Solov'ev himself is not entirely innocent of anti-Jewish sentiment. Hagemester judiciously, and I would say, generously, evaluates Solov'ev: "[...] In his depiction of the Antichrist as a freemason and one who would complete the erection of a socialist society, he shared the political reactionary fears stirred by Russia's autocratic government among his contemporaries. [...] The question whether Solov'ev – who himself, as should be emphasized, was by no means a Judeophobe – was nonetheless inspired in his depiction of the Antichrist by the anti-Jewish and anti-masonic pamphlets of the likes of Gougenot des Mousseaux, would merit a thorough investigation of its own."^{liv}

Hagemester is not a lonely voice. Earlier scholars have also noticed similar issues in Solov'ev's theology. In 1947, Paul Berline offered this insight, "In Solov'ev's opinion, the Jewish people constitute an example of national fallacy and blind men. They stopped short before the most important step in their history; they did not understand the voice of God, and thus they laid open the way to their tragedy. Christianity came to complete the great task of Judaism and was thus its crowning point."^{lv} Berline also noted that, "Solov'ev wrote many harsh words about the Jews of his time and about some of their unsympathetic qualities."^{lvi} Similarly in 1981,

^{li} Evert van de Zweede reminds us that "we should also beware of a literal reading of the *Kratkaia povest'* because is an extremely complex text that can also be read in a more ironical way.

^{lii} Hagemester, 287.

^{liii} *Ibid.*, 289-90. The *Alliance israélite universelle* was a target of Russian anti-Semites and especially Jacob Brafman, the author of the *Book of the Kahal* (1867).

^{liv} *Ibid.*, 294. Henri-Roger Gougenot des Mousseaux was a French writer who propagated the idea of a Jewish conspiracy in France.

^{lv} Paul Berline, "Russian Religious Philosophers and the Jews" // *Jewish Social Studies*, 9 (1947): 281.

^{lvi} *Ibid.*, 272.

Walter Moss asserted: “Solov’ev could not ...be considered a blind Judeophile. In the first place, he shared the belief of many... that the mission of the Jews had been to prepare the way for Christianity and that once Christ appeared, their refusal to follow Him was a betrayal of this mission.”^{lvii} Moss, too, saw Jews entering into a new, reformed, revitalized Christianity as the end goal of Solov’ev’s theological formulations.^{lviii}

It is a fact that Solov’ev’s end goal, the ultimate disappearance of Judaism, had already been highlighted in English-language scholarship sixty years ago. In the light of these studies it is impossible to claim that critical reception of Solov’ev has refused to acknowledge his blemishes. At the same time, it would be wrong not to note that the majority of studies on Solov’ev and the Jews emphasize the positive interactions of Judaism and Solov’ev’s Christian theology.^{lix}

One has to conclude that, although Solov’ev rejected most of the elements of enlightened secularism, he adopted at least one aspect of Enlightenment thinking regarding Jews, the emancipation exchange. A central part of the Enlightenment paradigm was the idea of “transformation.” Jews were asked to reject traditional life and modify their dress, language, forms of education, and religious rituals, and these changes were set as conditions. But this conditional principle brought unintended consequences. By accepting Jews conditionally, modern European society, however, set a dangerous paradigm. Others, not Jews themselves, had the right to judge whether Jews had become transformed and were now worthy of emancipation. Just as the answer could be positive, so too, it could be negative, i.e., Jews had not made sufficient strides and could not be given equality.^{lx} This is important concerning Solov’ev. Despite all his love for Jews and Judaism, he ultimately envisioned Jews as transforming themselves into something other than they were and fulfilling a role that he assigned to them.

My goal here has not been to raise unfounded suspicions about Solov’ev, but rather to show that his attitude toward the Jews is far more complicated than previously thought. Although I am not prepared to treat in-depth the question of why, with a small number of exceptions, scholars in our own day have refrained from treating Solov’ev’s attitude toward Jewish conversion, it may be worth noting that, while there are numerous cases of anti-Semitism in the history of Russian culture, the examples of philo-Semitism are few. Therefore, scholars have understandably mined the possibilities to depict Christian-Jewish synthesis in Solov’ev. Additionally, Solov’ev’s public defense of Jews is real and worthy of enormous esteem (scholarship has dutifully acknowledged Solov’ev’s service in this area). However painful it may be, it behooves us to see the whole picture, including those aspects of Solov’ev’s theology that may invite objections, such as aspects of his treatment of Jews in his theology.

^{lvii} Walter Moss, “Vladimir Soloviev and the Jews in Russia” // *Russian Review*. V. 29, 2 (1970): 186.

^{lviii} I have taken this entire paragraph from an anonymous reviewer of this article for another journal in 2007.

^{lix} See note ii.

^{lx} Russian officials in the nineteenth century used such arguments to deny Jews civic rights. J. Klier, *Imperial Russia’s Jewish Question, 1855–1881*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 46–57.

Abstract

Professor Brian Horowitz presents a study of Solov'ev and the Jews from the viewpoint of Jewish deficiency and conversion to Christianity. Although Horowitz understands well that Solov'ev wanted Jews to convert to Christianity only when the Christian Church became truly a Universal Church encompassing all people everywhere, nonetheless Solov'ev appears to ask of Jews what all Christian missionaries demand: conversion to Christianity. Professor Horowitz describes the positive stimulus for Jewish conversion among such Enlightenment thinkers as Abbé Gregoire and Christian Wilhelm Dohm and among missionaries in Russia

Horowitz then describes Solov'ev's writings on Jews, especially in such works as "Evreistvo i khristianskii vopros" and "Talmud i polemicheskaia literatura o nem v Avstrii i Germanii". Professor Horowitz shows how Jews are asked to change in order to fit into Solov'ev's theocracy.

In the next section Professor Horowitz describes the attitudes toward Solov'ev by Russian Jews, especially the wealthy St. Petersburg Jewish elite and Jewish intellectuals associated with Jewish nationalism. Neither group was critical of Solov'ev nor paid attention to the fact that his philosophy had negative aspects in religion to Jews. The wealthy conservatives lauded Solov'ev for his public condemnation of tsarist anti-Jewish policies and the hostility toward Jews by some representatives of the government and Russian Orthodox Church. Semyon Dubnov viewed Solov'ev as an intellectual inspiration for Jewish nationalism! The one exception was Moses Leib Lilienblum who wondered aloud how Solov'ev could dream about a perfected Christianity when the perpetrators of the pogroms of 1881-82 acted in Christianity's name and the Church's very leaders encouraged violence.

Professor Horowitz then provides his own critique of Solov'ev's ideas regarding Jews and presents examples of critics in scholarship over the last century. He also analyses the relationship between Solov'ev and some of his followers regarding anti-Semitism. Horowitz's point is not to blacken the great philosopher's reputation, but to reassert caution. Solov'ev was not the simple philo-Semitic thinker that some have claimed. He was complicated, had many sides, and the needs of his thinking clash with conceptions of Jewish national and religious separatism.

Реферат

В статье проф. Брайан Горовиц анализирует отношение Соловьева к иудаизму и к евреям.

Соловьев известен как один из искренних защитников российского еврейства. Его мужество тем более очевидно, что он диагностировал высокий уровень антисемитизма в русском обществе и, в особенности, в правящих его кругах. Выступая в защиту еврейского народа, Соловьев едва ли добивался серьезных личных преимуществ: скорее, несомненен был личный ущерб. Да и воззрения представителей еврейства на миссию Соловьева были неоднозначны. В России отношение к Соловьеву и его миссии также различно: среди зажиточных людей и столичной элиты (например, барон Горадий Гинцбург) Соловьева

ценили за его вклад в еврейскую филантропию; среди еврейской национально ориентированной интеллигенции (сионистов и др.) Соловьев воспринимался как вдохновитель или как некая путеводная звезда в решении национальных и космополитических проблем; была и резко критическая точка зрения (например, Мозес Лейб Лилиенблюм, который позволял себе открытое недоумение: можно ли было провозглашать облагороженное христианство, когда как раз во имя христианства и с одобрения церковных властей осуществлялись погромы 1881–1882 гг.?).

Касаясь вопроса об отношении Соловьева к иудаизму, Горовиц настаивает, что среди целей соловьевского замысла Вселенской Церкви было и обращение евреев в христианство. Вполне понимая, что Соловьев желал христианского обращения лишь в том случае, если Христианская Церковь сможет стать Церковью воистину Вселенской, т. е. повсеместно охватывающей все народы, проф. Горовиц всё же отмечает, что, в конечном счете, Соловьев добивался от евреев того же самого, что и христианские миссионеры. В этом плане проф. Горовиц сравнивает Соловьева с мыслителями Просвещения, настаивавшими именно на позитивных стимулах для христианского обращения евреев. Такова была позиция аббата Грегуара, Христиана Вильгельма фон Доома (Dohm), а также и ряда российских миссионеров.

В понимании позиций Соловьева в отношении иудаизма Горовиц исходит из таких трудов русского философа, как «Еврейство и христианский вопрос» и «Талмуд и полемическая литература о нем в Австрии и Германии». Проф. Горовиц развивает свою собственную критическую концепцию в вопросе отношения Соловьева к еврейскому народу, во многом опираясь на труды мыслителей прошлого столетия.

В России были мыслители, немало заимствовавшие из утопических идей Соловьева о способности Церкви к духовному преображению мира. Таковы были, например, о. Сергей Булгаков, Николай Бердяев или Алексей Лосев. Но были и другие, такие как Василий Розанов или Павел Флоренский, во многом отталкивавшиеся от соловьевских воззрений в отношении еврейства: их взгляды на сей предмет были куда более негативными, нежели у Соловьева. Кроме того, не следует забывать и о влиянии на Соловьева (включая и поздние его писания) традиций западноевропейского антисемитизма.

Проф. Горовиц обнаруживает, по крайней мере, двух исследователей, высказывавших на протяжении последних пятидесяти-шестидесяти лет аналогичные воззрения. Кроме того, в его задачу не входило очернение наследия великого философа, он лишь указывает на неоднозначность отношения Соловьева к еврейской проблематике и на сложность его трудов. Во всяком случае, проф. Горовиц настаивает, что Соловьев – мыслитель сложный, многосторонний, что его философия находится в конфликте с принципом еврейского национально-религиозного обособления. Кроме того, Горовиц настаивает и на важности понимания той интеллектуальной среды (и прежде всего общего круга ее понятий о евреях и иудаизме), в контексте которой Соловьеву выпало дышать и трудиться.

УДК 82-1:11(470)
ББК 83.01:873(2)522

ОБРАЗ ВОЗДУШНОЙ ДОРОГИ В ДИАЛОГИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ К. БАЛЬМОНТА И В.С. СОЛОВЬЁВА

Т.С. ПЕТРОВА

Шуйский филиал Ивановского государственного университета,
ул. Кооперативная, д. 22, г. Шуя, 155908, Российская Федерация
E-mail: kit1949@yandex.ru

Развёртывается тема творческого и мировоззренческого взаимодействия К.Д. Бальмонта и Вл.С. Соловьёва, затронутая в публикации М.В. Максимова¹. Исследование отражает генезис образа воздушной дороги и его характер в художественном пространстве лирики К. Бальмонта и Вл. Соловьёва. Выявлены поэтические соответствия на основании сопоставительного анализа избранных стихотворений и сделан вывод о специфике индивидуально-авторской концепции в связи с развитием образа воздушной дороги. Обосновывается связь ключевых образов стихотворений К. Бальмонта и Вл. Соловьёва с лирикой А. Фета и рассматриваются контекстуальные условия актуализации символических значений, формирующие смысл заглавного образа. Мотивирована концепция диалогизма, обуславливающего взаимосвязь рассматриваемых стихотворений как репрезентантов авторского мировидения. Утверждается мысль о том, что символический язык Вл. Соловьёва непосредственно отражается и творчески развивается в бальмонтском поэтическом тексте.

Ключевые слова: художественный образ, мифопоэтика, диалог, прецедентный текст, субъектная организация, поэтическая модальность, символизм, романтизм, семантика, контекст, перифраза, метонимия, метафора, эпитет, Вечная Женственность.

AN «AIRY ROAD» IMAGE IN K. BALMONT'S AND VL. SOLOVYOV'S DIALOGIC SPACE

T.S. PETROVA

Shuya Affiliate of Ivanovo State University .
22, Kooperativnaya str., Ivanovo region, Shuya, 155900, Russian Federation
E-mail: kit1949@yandex.ru

Discovery of the creative and ideological interaction between K.D. Balmont and theme, Vl. S. Solovyev theme as it raised in M.V. Maksimov's article titled "Philosophic and Poetic Image of the Silver Age: Konstatin Balmont and Vladimir Solovyov" (Solovyov Research. 2013 N 1(37) p. 70). The research reflects genesis of an "airy road" image and its character in K. Balmont's and Vl. Solovyov's lyrics artistic space. Based on the comparative analysis of selected poems the poetic correspondences are revealed and the conclusion about the peculiarity of an individual author's concept, due to the "airy road" image development, is done. The grounds for connection between the key images of K. Balmont and Vl. Solovyov poems and A. Fet's lyrics are given and the contextual

¹ См.: Максимов М.В. Философско-поэтический лик Серебряного века: Константин Бальмонт и Владимир Соловьёв // Соловьёвские исследования. 2013. Вып. 1(37). С. 69–74.

conditions of symbolic meanings actualization which form the main image meaning are analysed. Dialogism concept is motivated which cause the correlation of the given poems as the author's world view representatives. An idea of Vl. Solovyov symbolic language is directly reflected and constructively developed in Balmont's poetic text.

Key words: artistic image, mythological poetics, dialogue, precedent text, subjective organization, poetic modality, symbolism, romanticism, semantics, context, periphrasis, metaphor, epithet, The Eternal Feminine.

Воздушная дорога – заглавный образ стихотворения К. Бальмонта, вошедшего в книгу 1903 года «Только любовь». Стихотворение имеет посвящение: «Памяти Владимира Сергеевича Соловьёва» – и обнаруживает диалогическую направленность. Оно открывается строкой из стихотворения Вл. Соловьёва «Зачем слова?..», где возникает ключевой образ воздушной дороги: «Недалека воздушная дорога»; причём цитата не просто атрибутирована, но сопровождается характеристиками её автора, перифрастически определяющими бальмонтовские оценки Вл. Соловьёва: «Единый из Певцов, / Отшельник скромный, обожатель Бога, / Поэт-монах ...».

Вторая и третья строфы – своего рода развёрнутая реплика, отражающая поэтическое представление воздушной дороги с точки зрения Бальмонта. Прямое обращение к Вл. Соловьёву завершает стихотворение:

Воздушная дорога

Памяти Владимира Сергеевича Соловьёва

Недалека воздушная дорога, –
Как нам сказал единый из Певцов,
Отшельник скромный, обожатель Бога,
Поэт-монах, Владимир Соловьёв.

Везде идут незримые течения,
Они вокруг нас, они в тебе, во мне.
Всё в Мире полно скрытого значенья,
Мы на Земле – как бы в чужой стране.

Мы говорим. Но мы не понимаем
Всех пропастей людского языка.
Морей мечты, дворцов души не знаем,
Но в нас проходит звёздная река.

Ты подарил мне свой привет когда-то,
Поэт-отшельник, с кроткою душой.
И ты ушёл отсюда без возврата,
Но мир Земли – для Неба не чужой.

Ты шествуешь теперь в долинах Бога,
О, дух, приявший светлую печать.
Но так близка воздушная дорога,
Вот вижу взор твой – я с тобой – опять [1, с. 90–91].

Чтобы понять суть поэтического диалога и смысл, который репрезентирован образом воздушной дороги в стихотворении Бальмонта, воспроизведём текст Вл. Соловьёва, явившийся прецедентным по отношению к бальмонттовскому и обусловивший их диалог:

Зачем слова? В безбрежности лазурной
Эфирных волн созвучные струи
Несут к тебе желаний пламень бурный
И тайный вздох немеющей любви.

И, трепеща у милого порога,
Забытых грёз к тебе стремится рой.
Недалека воздушная дорога,
Один лишь миг – и я перед тобой.

И в тот же миг незримого свиданья
Нездешний свет вновь озарит тебя,
И тяжкий сон житейского сознанья
Ты отряхнёшь, тоскуя и любя.

Начало сентября 1892 [2, с. 91–92].

Показательно, что стихотворение Вл. Соловьёва тоже диалогично: размышления лирического героя обращены к лицу, обозначенному характерным для лирики местоимением *ты*. В то же время образ лирической героини, скрывающейся за этим наименованием, очень не определён, размыт. Т.В. Игошева считает это принципиально важным для ранней лирики А. Блока, непосредственно связанной с поэтикой Вл. Соловьёва. Она пишет, что в блоковских «Стихах о Прекрасной Даме» «проблема женского персонажа... заключается в том, что он не может быть сведён к *одному единственному* образу» (курсив Т.В. Игошевой. – *Т.П.*), и отмечает специфическую черту лирической структуры женского образа – «его многокомпонентный характер»².

На наш взгляд, именно такой подход к пониманию субъектной организации стихотворения Вл. Соловьёва обуславливает непредвзятое восприятие этого неоднопланового текста. О подобных стихах З.Г. Минц писала: «...целостный модальный статус стихотворения порой неопределим, поскольку неясно, что

² См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 276 [3].

изображается: мистическая сущность явления, раскрытая в рядах культурных уподоблений, или биографический «феномен» и его психологическое переживание» [4, с. 412].

Романтические метонимии и перифразы («... желаний пламень бурный / И тайный вздох немеющей любви») традиционно являют «психологическое переживание», не выразимое словами («Зачем слова?») и не требующее их, поскольку воспринимается непосредственно – душой, сердцем. Именно оно передаётся, движется воздушной дорогой («Эфирных волн созвучные струи»), соединяющей любящих живым чувством («Забытых грёз к тебе стремится рой»).

В то же время образ воздушной дороги восходит к фетовскому, утверждающему путь от бренного, земного – к небесному, идеальному миру, к вечности, где растворено благо («счастье»): «А счастье где? Не здесь, в среде убогой, / А вон оно – как дым. / За ним! За ним! Воздушною дорогой – / И в вечность улетим!» (курсив наш. – Т.П.)³.

Словообраз *Безбрежность* также обращён к словоупотреблению Фета – именно так, по наблюдениям Л.И. Будниковой, определял источник этого слова в русской поэзии К. Бальмонт, в 1895 году выпустивший свою вторую книгу под названием «В Безбрежности». В статье «Имени Тютчева» (Париж, 1924) К. Бальмонт пишет: «...слово *Безбрежность* впервые было введено в русский стих Фетом» [6, с. 6]. Вместе с тем Л.И. Будникова отмечает, что название книги К. Бальмонта, по мнению В.Ф. Маркова, имеет два возможных источника: стихотворение А. Фета «Горное ущелье» и стихотворение Вл. Соловьёва «Зачем слова? В безбрежности лазурной...». Так или иначе, «Безбрежность», – заключает Л.И. Будникова, – перифрастическое обозначение неба, которое в романтическом искусстве выступает как символ вечности, высокой духовности, гармонической упорядоченности – идеала в широком смысле» [6, с. 6].

У Вл. Соловьёва слово *безбрежность* сопровождается весьма значимым для символистов эпитетом: «В безбрежности *лазурной* (курсив наш. – Т.П.)». Лазурь в символической поэзии – цветовой символ, принадлежащий, как отмечает Т.В. Игошева, софийному образу⁴; по выражению Вяч. Иванова, это цвет «небесной земли»⁵. У Вл. Соловьёва лазурь – свойство мистического мира, в котором является царственная, божественная, «персонифицированная Красота [Вечная Женственность]», которая, по мнению З.Г. Минц, «была одновременно и Девой Марией, Божьей Матерью. К ней он испытывал мистическую любовь, напоминающую чувства средневековых рыцарей» [8, с. 354]:

Вся в лазури сегодня явилась
Преодо мною царица моя, –
Сердце сладким восторгом забилося,

³ См.: Фет А.А. Майская ночь // Фет А.А. Стихотворения. М.: Худож. лит., 1976. С. 136 [5].

⁴ См.: Игошева, Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 297.

⁵ См.: Иванов Вяч. Голубой цветок (конспект лекции) // Иванов Вяч. Собр. соч. Т. IV. Брюссель, 1987. С. 741 [7].

И в лучах восходящего дня
Тихим светом душа засветилась,
А вдали, догорая, дымилось
Злое пламя земного огня. [9, с. 61]

«В безбрежности лазурной» человеческая душа соприкасается с миром духовным, человеческая любовь восходит к высшей реальности – любви божественной, истинной, спасающей весь мир. «Грани конечной индивидуальности, самоутверждающейся в своей исключительности, – пишет Вл. Соловьёв, – грани природного эгоизма, должны быть разбиты любовью, дабы человек мог стать сообразным Богу, который есть любовь» [10, с. 203]. Таким образом, в концепции Вл. Соловьёва, заключает З.Г. Минц, «подлинная любовь – единение душ, противостоящее земному эгоизму и возможное лишь в мире духа» [11, с. 293].

В стихотворении «Зачем слова?..» знаками духовного мира выступают характеристики с семантикой неявленного, потустороннего: *незримое свиданье, нездешний свет*; вот почему *немеющая любовь* – это одухотворённая любовь: она свободна от земных отягощающих дух проявлений (в том числе, и языковых, неспособных передать невыразимое, и временных – «Один лишь миг – и я перед тобой»). В композиции стихотворения, в развёртывании ключевой темы очень выразительно представлено это движение любви, освобождающейся от земных оков: «Зачем слова?» – «тайный вздох немеющей любви» – «тоскуя и любя». Завершающее этот ряд слово *любя* передаёт семантику любви в соотношении с семантикой движения, так как представляет собой глагольную форму – дееспричастие. Эпитет *тоскуя* здесь очень важен: в нём отражена тоска по идеалу, который Вл. Соловьёв видел «в конечном синтезе мирового движения – в победе любви над смертью» [11, с. 284].

«Признаком явлений духовного ряда Соловьёв считает их взаимосвязь и взаимопроникновение, разрушающее временные и пространственные барьеры, сливающее индивидуумов в единую «всечеловеческую» семью, – пишет З.Г. Минц. – Наивысшее выражение этого взаимопроникновения человеческих душ Соловьёв (вслед за Платоном) видит в любви» – любви божественной, преображающей и спасающей мир [11, с. 292].

Таким образом, *воздушная дорога* в стихотворении Вл. Соловьёва – это дорога живой любви, обуславливающей единение душ в божественном бытии.

Именно такой потенциал несёт в себе заглавный образ стихотворения К. Бальмонта. Образ поэта Вл. Соловьёва, обозначенного в посвящении, выступает своего рода поэтической метонимией, в свёрнутом виде являющей сложное мифопоэтическое содержание: представление о невидимых связях окружающего мира, о Божественной его сути и о месте человека в процессе преображения мира. Вот почему одна из его характеристик – «обожатель Бога». Особая миссия поэта подчёркнута заглавной буквой в другой перифрастической характеристике: «Единый из Певцов». Сама душа Певца предстаёт своеобразным двойным зеркалом: «Общий смысл вселенной, – пишет Вл. Соловьёв, – открывается в душе поэта двояко: с внешней своей стороны, как красота природы, и с внутренней, как любовь...» [12, с. 98].

Всё это было очень близко К. Бальмонту; и ритмическое соответствие стихотворению Вл. Соловьёва в этом поэтическом диалоге необходимо и органично устанавливает общую тональность, отражает внутреннее глубинное единство (если не сказать – родство). Стихотворение «Воздушная дорога» обнаруживает многочисленные параллели с текстом Вл. Соловьёва: «незримые течения» = «Эфирных волн созвучные струи»; «Мы на Земле – как бы в чужой стране» = «тяжкий сон житейского сознания»; «Мы говорим. Но мы не понимаем / Всех пропастей людского языка» = «Зачем слова?»; «светлая печать» = «нездешний свет»; «я с тобой – опять» = «Один лишь миг – и я перед тобой».

Ключевой образ воздушной дороги, инициированный третьей строкой стихотворения Вл. Соловьёва, не просто повторяется и развивается в бальмонтском стихотворении – он выступает подлежащим в предикативной конструкции, где сказуемое подчёркивает актуальный смысл: *недалека*. В концовке стихотворения Бальмонта смысл сказуемого акцентируется синонимической заменой и усилительным наречием меры и степени («*так близка* воздушная дорога»).

Возникает ощущение согласного, созвучного диалога братьев по духу – таких, о которых в стихотворении «Поэт» Бальмонт свидетельствовал: «Поэты. Братья. Увенчали нас / Не люди. Мы древней людей. Мы своды / Иных миров. Мы духа переходы. / И грань – секунда там, где наш алмаз» [13, с. 12]. В то же время идеи и образы Вл. Соловьёва получают своеобразное развитие в бальмонтском поэтическом пространстве. Строка «Всё в Мире полно скрытого значенья», казалось бы, самым непосредственным образом отражает знаменитое соловьёвское «Милый друг, иль ты не видишь, / Что всё видимое нами – / Только отблеск, только тени / От незримого очами?...» [12, с. 442]. Вместе с тем строкой «Мы на Земле – как бы в чужой стране» открываются характерные для Бальмонта рассуждения о слепоте и глухоте современного человека, неспособного постичь сущностные проявления как внешнего, так и внутреннего мира: «Мы говорим. Но мы не понимаем / Всех пропастей людского языка. / Морей мечты, дворцов души не знаем...» [1, с. 90].

Приобщение к сущностным основам бытия осуществляется на пути соединения земного и небесного («Но мир Земли для Неба не чужой»), и путь этот проходит через духовное существо человека: «Но в нас проходит звёздная река». Метафорическое название этой дороги – «звёздная река» – входит в парадигму бальмонтских наименований всеобщего космического пути (книга «Птицы в воздухе» (1908)): «Звезда к звезде, звезда с звездой, / Поток всемирно-молодой. / Дорога душ, дорога птиц, / Дай быть мне там, где нет границ» («Звезда к звезде») [14, с. 218]; «Кротко светит Млечный Путь. / Тихой вечности ступени <...> / Улетает птичий рой, / В белом свете восхожденья. // Ниспадают лепестки, / И звезда порой сорвётся. / Свет Белеющей Реки / Белым звоном отдаётся» («Белый звон») [15, с. 219].

В стихотворении с весьма значимым названием «Прозрение» (книга «Сонеты Солнца, Мёда и Луны» (1917)) образы звёздной реки и воздушной дороги контаминируются в ёмком образе-символе единственно верного пути, уготованного человеку во исполнение божественного предназначения: «Мы все здесь

в мире – в верной длани Бога. / Он всем нам задал выполнить урок. / Для каждого – лишь *звёздная дорога*» [16, с. 59].

Этим путём, соединяющим землю и небо и открывающим во всеединстве «новое небо и новую землю» (Откр., 21:1)⁶, шествует в стихотворении Бальмонта его собеседник – «обожатель Бога, поэт-монах, Владимир Соловьёв»: «И ты ушёл отсюда без возврата, / Но мир Земли – для Неба не чужой. // Ты шествуешь теперь в долинах Бога, / О, дух, приявший светлую печать». Соприкоснувшись с ним духом, собеседник может приобщиться к тайнам, соединившим поэтов на земле и открытым в инобытии: «Вот вижу взор твой – я с тобой – опять» [1, с. 91].

В.М. Жирмунский писал в книге о немецких романтиках: «Философский романтизм Новалиса включает в себе убеждение, что состояние бессмертия, наступления которого в религиозном веровании мы ожидаем после смерти, в скрытом виде заключается в нас уже теперь, так что мы можем перенестись в ожидающее нас состояние и таким образом приготовиться к высшей ступени совершенства»⁷.

Воздушная дорога в бальмонтском стихотворении – это дорога духа, соединяющая весь мир и преодолевающая время и пространство. Смысл, который несёт в себе этот образ у Вл. Соловьёва, безусловно, прочитывается в диалогическом сопряжении двух рассмотренных контекстов и усложняет семантику ключевого образа: воздушная дорога – это путь любви, на котором, по мысли Новалиса, «связь не только любящих, но и всего мира открывается в Боге»⁸, путь «к великому “синтезу” духа и материи, “неба” и “земли”, к царству воплощённых Истины, Добра и Красоты»⁹. Таким образом, стихотворение К. Бальмонта «Воздушная дорога», посвящённое Вл. Соловьёву, во многом обуславливает и поэтически мотивирует глубинный, онтологический смысл названия книги, в которую оно входит, – «Только любовь» (1903).

Список литературы

1. Бальмонт К.Д. Воздушная дорога // Бальмонт К.Д. Собр. соч.: в 7 т. Т. 2. М.: Книжный Клуб «Книговек», 2010. С. 90–91.
2. Соловьёв В.С. Зачем слова? В безбрежности лазурной // Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы / вступ. ст., сост. и примеч. З.Г. Минц. Л.: Сов. писатель, 1974. С. 91–92.
3. Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. 398 с.
4. Минц З.Г. Поэтика Александра Блока. СПб., 1999. 728 с.
5. Фет А.А. Майская ночь // Фет А.А. Стихотворения. М.: Худож. лит., 1976. 238 с.

⁶ См.: Библия в 2 т. Т. 2. Ленинград: Духовное просвещение, 1990. С. 482 [17].

⁷ Цит. по: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. С. 223–224.

⁸ См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. С. 140.

⁹ См.: Минц З.Г. О трилогии Д.С. Мережковского «Христос и Антихрист» // Минц З.Г. Поэтика русского символизма. СПб.: Искусство – СПб, 2004. С. 228 [18].

6. Будникова Л.И. Ключевые мотивы книги стихов К. Бальмонта «В Безбрежности» (проблемы генезиса и интерпретации) // Солнечная пряжа: Научно-популярный и литературно-художественный альманах. Иваново; Шуя: Издатель Епишева О.В., 2008. Вып. 2. С. 6–10.
7. Иванов Вяч. Голубой цветок (конспект лекции) // Иванов Вяч. Собр. соч. Т. IV. Брюссель, 1987. С. 739–741.
8. Минц З.Г. Эпоха модернизма: «серебряный век» русской поэзии // Минц З.Г. Поэтика русского символизма. СПб.: Искусство–СПб, 2004. С. 342–390.
9. Соловьёв В.С. Вся в лазури сегодня явилась // Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы / вступ. ст., сост. и примеч. З.Г. Минц, Л.: Сов. писатель, 1974. С. 61.
10. Соловьёв Вл. Россия и Вселенская церковь. М., 1911. 448 с.
11. Минц З.Г. Владимир Соловьёв – поэт // Минц З.Г. Поэтика русского символизма. СПб.: Искусство – СПб, 2004. С. 273–314.
12. Соловьёв Вл. О лирической поэзии // Соловьёв В.С. Смысл любви: Избранные произведения. М.: Современник, 1991. С. 85–111.
13. Бальмонт К.Д. Поэт // Бальмонт К.Д. Собр. соч.: в 7 т. Т. 5. М.: Книжный Клуб «Книгоvek», 2010. С. 12.
14. Бальмонт К.Д. Звезда к звезде // Бальмонт К.Д. Собр. соч.: в 7 т. Т. 3. М.: Книжный Клуб «Книгоvek», 2010. С. 218.
15. Бальмонт К.Д. Белый звон // Бальмонт К.Д. Собр. соч.: в 7 т. Т. 3. М.: Книжный Клуб «Книгоvek», 2010. С. 219.
16. Бальмонт К.Д. Прозрение // Бальмонт К.Д. Собр. соч.: в 7 т. Т. 5. М.: Книжный Клуб «Книгоvek», 2010. С. 59.
17. Библия: в 2 т. Т. 2. Ленинград: Духовное просвещение, 1990. 495 с.
18. Минц З.Г. О трилогии Д.С. Мережковского «Христос и Антихрист» // Минц З.Г. Поэтика русского символизма. СПб.: Искусство – СПб, 2004. С. 223–242.

References

1. Bal'mont, K.D. Vozdushnaya doroga [Airy Road], in Bal'mont, K.D. *Sobranie sochineniy v 7 t., t. 2* [Collected works in 7 vol., vol. 2], Moscow: Knizhnyy Klub «Knigovek», 2010, pp. 90–91.
2. Solov'ev, V.S. Zachem slova? V bezbrezhnosti lazurnoy [What for the words? In this azure vastness], in Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya i shutochnyye pyesy* [Verses and facetious plays], Leningrad: Sovetskiy pisatel', 1974, pp. 91–92.
3. Igosheva, T.V. *Rannyya lirika A.A. Bloka (1898–1904): poetika religioznogo simvolizma* [Early poems by A.A. Blok (1898–1904): poetic of religious symbolism], Moscow: Global Kom, 2013, 398 p.
4. Mints, Z.G. *Poetika Aleksandra Bloka* [Poetic of Aleksandr Blok], Saint-Petersburg, 1999, 728 p.
5. Fet, A.A. Mayskaya noch' [May Night], in *Stikhotvoreniya* [Poems], Moscow: Khudozhestvennaya literature, 1976, 238 p.
6. Budnikova, L.I. Klyuchevye motivy knigi stikhov K. Bal'monta «V Bezbrezhnosti» (problemy genезisa i interpretatsii) [Key Motives of the Balmont's Book of Poetry «At the immensity» (Genesis and Interpretation Problems)], in *Solnechnaya pryazha: Nauchno-populyarnyy i literaturno-khudozhestvennyy al'manakh* [Sunny Yarn: Popular-science and literary almanac], Ivanovo–Shuya: Izdatel' OV. Episheva, 2008, issue 2, pp. 6–10.
7. Ivanov, Vyach. Goluboy tsvetok [The blue flower], in Ivanov, Vyach. *Sobranie sochineniy, t. IV* [Collected works, vol. IV], Bryussel', 1987, pp. 739–741.
8. Mints, Z.G. Epokha modernizma: «serebryanny vek» russkoy poezii [Epoch of modernism: «silver age» of Russian poetry], in Mints, Z.G. *Poetika russkogo simvolizma* [Poetic of Russian symbolism], Saint-Petersburg: Iskustvo–SPb, 2004, pp. 342–390.
9. Solov'ev, V.S. Vsya v lazuri segodnya yavilas' [Today she appeared all in azure], in Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya i shutochnyye p'esy* [Poems and burlesque plays], Leningrad: Sovetskiy pisatel', 1974, p. 61.

10. Solov'ev, V.S. *Rossiya i vselenskaya tserkov'* [Russia and the universal church], Moscow, 1911, 448 p.
11. Mints, Z.G. Vladimir Solov'ev – poet [Vladimir Solovyov as a poet], in Mints, Z.G. *Poetika russkogo simvolizma* [Poetic of Russian symbolism], Saint-Petersburg: Iskustvo–SPb, 2004, pp. 273–314.
12. Solov'ev, V.S. O liricheskoy poezii [About lyrical poetry], in Solov'ev, V.S. *Smysl lyubvi* [Meaning of love], Moscow: Sovremennik, 1991, pp. 85–111.
13. Bal'mont, K.D. Poet [The Poet], in Bal'mont, K.D. *Sobranie sochineniy v 7 t., t. 5* [Collected works in 7 vol., vol. 5], Moscow: Knizhnyy Klub «Knigovek», 2010, p. 12.
14. Bal'mont, K.D. Zvezda k zvezde [Star to Star], in Bal'mont, K.D. *Sobranie sochineniy v 7 t., t. 3* [Collected works in 7 vol., vol. 3], Moscow: Knizhnyy Klub «Knigovek», 2010, p. 218.
15. Bal'mont, K.D. Belyy zvon [The White Peal], in Bal'mont, K.D. *Sobranie sochineniy v 7 t., t. 3* [Collected works in 7 vol., vol. 3], Moscow: Knizhnyy Klub «Knigovek», 2010, p. 219.
16. Bal'mont, K.D. Prozrenie [Insight], in Bal'mont, K.D. *Sobranie sochineniy v 7 t., t. 5* [Collected works in 7 vol., vol. 5], Moscow: Knizhnyy Klub «Knigovek», 2010, p. 59.
17. *Bibliya v 2 t., t.2* [Bible in 2 vol., vol. 2], Leningrad: Dukhovnoe prosveshchenie, 1990. 495 p.
18. Mints, Z.G. O trilogii D.S. Merezhkovskogo «Khristos i Antikhris» [About the trilogy «Christ and Antichrist» by D.S. Merezhkovskiy], in Mints, Z.G. *Poetika russkogo simvolizma* [Poetic of Russian symbolism], Saint-Petersburg: Iskustvo–SPb, 2004, pp. 223–242.

УДК 821.161.1

ББК Ш33(2=411.2)6

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЙ МИФ В ПОЭЗИИ И.Ф. ЖДАНОВА

Н.С. ЧИЖОВ

Тюменский государственный университет
ул. Семакова, д. 10, г. Тюмень, 625003, Российская Федерация
E-mail: chizhov.n.s@rambler.ru

Творчество И.Ф. Жданова, выходя из сибирских территорий, сегодня в Европе и в России признано в качестве одного из самых значительных явлений отечественной литературы постсоветского периода. На основе проведенного мифопоэтического анализа было выявлено, что эсхатологические представления в стихотворных текстах поэта развиваются по двум фабульным схемам, укорененным в мифологической традиции: первая схема предполагает развитие художественных событий до их логического предела, вселенской катастрофы; вторая – циклическое чередование разрушения и восстановления вселенной. Обосновывается связь возникновения эсхатологической ситуации в художественном мире И.Ф. Жданова с архетипическим образом божественного младенца, имеющим амбивалентную семантику, выявленную в свете интерпретаций К. Юнга. Доказывается, что, с одной стороны, этот архетипический образ выражает хаотическую силу коллективного бессознательного, направленную на разрушение несовершенного мира до начального состояния (тексты «Такую ночь не выбирают...», «Взгляд» и др.), с другой стороны, он, напротив, выполняет компенсаторную функцию, направленную на восстановление целостности человечества и гармонии жизни (тексты «Портрет отца», «Неон», «Поезд», «Неразменное небо» и др.). Делается вывод о том, что эсхатологический миф в стихотворных текстах И.Ф. Жданова является одним из важнейших системообразующих элементов по-

этического мышления автора, направленного на определение устойчивых ориентиров новой цельности жизни.

Ключевые слова: творчество И.Ф. Жданова, мифопоэтический подход, архетип божественного младенца, эсхатология, конец света, мистериальное преобразование, лирический субъект, циклическая схема, художественный мир, вселенская катастрофа.

ESCHATOLOGICAL MYTH IN POETRY J.F. ZHDANOV

N. S. CHIZHOV

Tyumen State University

10, Semakova st., Tyumen, 625003, Russian Federation,

E-mail:chizhov.n.s@rambler.ru

Today works by I.F. Zhdanov, a native of Siberia is recognized in Russia and Europe as one of the greatest phenomenon of the post-Soviet literature. On the basis of mythopoeic analysis we have found out that eschatological conceptions in the poetry by modern authors follow two storylines dating back to mythological traditions. The first line supposes imaginary development up to its logical finalizing, or the universal apocalypse while the second line supposes rotating of destruction and reconstruction of the Universe. The appearance of eschatological situation in the art world of I.F. Zhdanov is linked with the archetypal image of the divine infant which has the ambivalent semantics stated by Carl Jung interpretation. It is proved that on the one hand this archetype expresses chaos of unconscious collective which is aimed at the destruction of imperfect world till the virgin state (texts «you never choose this night ...», «the look» etc.). On the other hand on the contrary it serves a compensatory function aimed at reconstruction of humankind integrity and life harmony (texts «Father's picture», «Neon», «Train», «Unchangeable heavens» etc.). The author concludes that the eschatological myth in poetry by I.F. Zhdanov is one of the major systemically important elements of the author's poetic thinking aiming at determination of the new life wholeness.

Key words: *I.F. Zhdanov, mythopoeic approach, archetype of divine child, eschatology, doomsday, mysterious transfiguration, lyrical subject, cyclic scheme, the art world, universal catastrophe.*

Творчество И.Ф. Жданова на сегодняшний день признано в качестве одного из важнейших явлений отечественной словесной культуры последней четверти XX – начала XXI века. Для нас существенно и то, что его феномен относится не только к континуальной, но и к сибирской поэзии.

Применение мифопоэтического подхода при анализе поэзии И.Ф. Жданова обусловлено, во-первых, объективной особенностью самих стихотворных текстов, где мифологическая образность и элементы мифосознания не просто погружены в «додискурсивные, глубинные пласты»¹, но преимущественно вплетены в их основное сюжетное содержание. Во-вторых, указанием ряда исследователей (С.М. Козлова, Т.Л. Рыбальченко, О.А. Дашевская, М.Н. Липовецкий и др.) на использование поэтом в своем творчестве устойчивых культурных мифологем и архетипов, а также индивидуальных («субъективных») ми-

¹ См.: Тюпа В.И. Анализ художественного текста: учеб. пособие для студ. филол. фак. высш. учеб. заведений. М.: Изд. центр «Академия», 2009. С. 73 [1].

фологических образов. В-третьих, применение подхода продиктовано рефлексией самого автора, который в многочисленных высказываниях создает устойчивый вектор восприятия своих стихотворных текстов.

Центральным образом, генерализирующим эсхатологические представления в поэзии И.Ф. Жданова, является архетип предвечного божественного младенца. С.М. Козлова обосновала возможность применения архетипического анализа К. Юнга при «разгерметизации метафор»² исследуемого автора. Алтайская исследовательница при анализе семантики архетипа божественного младенца ставила задачу определить его значения относительно художественных реалий текста и личностного плана автора, что вполне закономерно, учитывая психологическую ориентацию его на К. Юнга. По К. Юнгу, божественный младенец «выступает как рожденный из лона бессознательного, как порожденный из основ человеческой природы, или ... из живой природы вообще» [3, с. 369]. Появление божественного младенца на свет в художественном мире поэзии И.Ф. Жданова происходит в стихотворении «Крещение». Рассматриваемый нами архетип узнаваем, во-первых, непосредственно через образ младенца, который воплощается (рождается) в проекции обратной перспективы – с неба на землю: «Душа идет на нет, и небо убывает,/и вот уже меж звезд зажата пятерня/<...> И где-то на земле до моего рожденья/до крика моего в мое дыханье вник/ послушный листопад, уже мое спасенье» [4, с. 27, 28]. Во-вторых, он опознаваем через мотив покинутости и заброшенности младенца, что является, согласно К. Юнгу, одной из характерных черт данного архетипа: «О, как стряхнуть бы их! Меня никто не знает./ Меня как будто нет. Никто не ждет меня» [4, с. 27]. В-третьих, архетип означает божественной природой младенца, выраженной христианским образом его предтечи-листопада: «Течет во мне река, как кровь глухонемая./ Сверхается обряд – в ней крестят листопад,/ и он летит на слух, еще не созная,/ что слух сожжет его и не вернет назад» [4, с. 28]. Божественный младенец, согласно теории К. Юнга, выполняет еще и компенсаторную функцию, направленную на стабилизацию односторонностей и перекосов сознания. В художественном мире автора божественный младенец призван осуществить именно такую функцию, но уже в масштабах общечеловеческого сознания.

Эсхатологический миф И.Ф. Жданова формируется на пересечении двух подходов в мифологической традиции к вопросу о конце света: с одной стороны, представления об окончательной вселенской катастрофе (иранская, иудеистическая, христианская мифологии), с другой – представления о «цикличности гибели и восстановления вселенной»³. В обоих случаях генерирующей силой при воплощении того или иного сценария выступает архетипический образ божественного младенца.

² См.: Козлова С.М. «Божественный младенец» в поэзии И. Жданова // Русская литература в XX веке: имена, проблемы, культурный диалог. Вып. 4: Судьба культуры и образы культуры в поэзии XX века. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. С. 150 [2].

³ См.: Афанасьева В.К. Эсхатологические мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2 т. М.: Сов. энциклопедия, 1980. Т. 2. С. 671 [5].

Одним из устойчивых атрибутов конца света в поэзии И.Ф. Жданова является образ ночи, связанный в искусстве «со страхом перед неизвестностью, злом и нечистой силой, отчаянием, бездушием, смертью»⁴. Так, в одном из стихотворений сборника вступление божественного младенца в ночь знаменует начало эсхатологических событий: «Такую ночь не выбирают – /Бог-сирота в нее вступает,/и реки жмутся к берегам./ И не осталось в мире света,/и небо меньше силуэта/дождя, прилипшего к ногам» [4, с. 34]. В следующей строфе точка зрения с внешнего пространства описания конца света перемещается в пространство внутреннего мира коллективного лирического субъекта, где вполне с прозрачной семантикой передаются его переживания: «И этот угол отсыревший,/и шум листвы полуистлевшей/не в темноте, а в нас живут./ Мы только помним, мы не видим,/мы и святого не обидим,/нас только тени здесь поймут» [4, с. 34]. Заканчивается стихотворение лирическим высказыванием, не только обосновывающим художественные события текста, но и манифестирующим эсхатологические представления самого автора, последовательно отраженные в других стихотворениях: «Мы умираем понемногу,/мы вышли не на ту дорогу,/не тех от мира ждем вестей./ Сквозь эту ночь в порывах плача/мы, больше ничего не знача,/сойдем в костер своих костей» [4, с. 34].

В другом стихотворении конец света обозначен через метафизический взгляд, посланный божественным младенцем на землю: «В воронке взгляда гибнет муравей,/ в снегу сыпучем простирая лапки/ к поверхности, которой больше нет» [4, с. 27]. Но когда у божественного младенца возникает чувство, что его участие в судьбе человечества и мира становится равнозначным предательству Иуды, тогда появляется возможность возвращения земного бытия: «Там нет меня. Над горизонтом слова/взойдут деревья и к нему примерзнут –/я никогда их не смогу догнать./Там тишина нашла уединенье,/а здесь играет в прятки сам с собою/тот, кто вернуть свой взгляд уже не в силах,/кто дереву не дал остаться прахом,/Иуды кровь почувствовав в стопе» [4, с. 27]. Мотив игры Бога-младенца является распространенным в мифологиях мира, например, в индуистских представлениях такая игра приводит к осуществлению космогонического акта (бог Вишну).

Идея возможности возрождения мира после его гибели получила свое дальнейшее развитие в стихотворных текстах, построенных по схеме эсхатологической и космогонической цикличности. Но такая циклическая схема не совсем соотносится с тем инвариантом циклического сюжета, солярного или вегетативного, который С.Н. Бройтман вслед за П.А. Гринцером обозначил как «потерю–поиск–обретение»⁵, так как не содержит в должной степени необходимой для него сюжетной событийности. В стихотворных текстах И.Ф. Жданова циклическая схема, скорее, строится по формуле «разрушение – возник-

⁴ См.: Энциклопедия символов, знаков, эмблем / В.В. Алексеенко, И.С. Горецкая, Э.В. Коган и др. Ростов н/Д: Изд. дом «Владис»; М.: Изд. дом «РИПОЛ Классик», 2008. С. 243 [6].

⁵ См.: Бройтман С.Н. Историческая поэтика. Теория литературы: учеб. пособие для студ. филол. фак. высш. учеб. заведений: в 2 т. Т. 2 / под ред. Н.Д. Тмарченко. М.: Изд. центр «Академия», 2004. С. 65 [7].

новение». Она становится несущей сюжетной основой, в пределах которой развиваются основные художественные события. Причем их развитие нередко идет по отчетливой мистериальной логике. В результате происходит взаимодействие двух сюжетных начал.

Генетически идея цикличности в различных мифологических системах восходила к календарным мифам, которые, в свою очередь, становились основой для мистериальных культов. В них со сменой времен года соотносилось воскрешение и умирание божества (Дионис, Адонис, Озирис). А для участника мистерии посредством ритуала возникала возможность индивидуального спасения (преображения) «в символическом преодолении смерти через обретение новой жизни, не подверженной тлену и распаду...»⁶. Божественный младенец в данных стихотворных текстах И.Ф. Жданова выражает, с одной стороны, персонализированную целостность человечества (онтологический ориентир гармонии жизни) и его потенциальные силы для ее достижения, с другой стороны, силу, разрушающую несовершенный человеческий мир до сотворённого состояния – предвечной стихии, «темноты или сумеречности, неразличения субъекта и объекта, бессознательной идентичности человека и мира»⁷. В «Портрете отца» божественный младенец, играя «маковым громом на тронном полу», вызывает именно досотворенный мир, где признаки и сущности предметов и явлений разъединены: «Прояснится зеркало, зная, что где-то/плывет глубина по осенней воде, и тяжесть течет, омывая предметы, и свет не куется на дальней звезде» [4, с. 87].

Идейная составляющая «Портрета отца» получила дальнейшее развитие в другом стихотворном тексте – «Неон». Изначально данный текст носил название «Неоновый калейдоскоп», что органично сопрягалось с его композицией и сюжетным содержанием. С.М. Козлова справедливо указывала на то, что устройство калейдоскопа «объясняет принцип композиции стихотворения, в котором один причудливый узор из простых элементов, точно следуя повороту призмы, сменяется другим, еще более причудливым и состоящим из тех же элементов» [2, с. 160]. С точки зрения содержания такое композиционное деление совпадает с игрой «предвечного младенца, в руках которого каждое движение вселенской призмы влечет за собой возникновение, гибель, смену миров» [2, с. 160]. Восемь из девяти строф «Неона» отражают художественные события, построенные на логике циклического разрушения и возникновения цивилизаций-миров. Художественные миры здесь представлены узнаваемыми образами современной цивилизации, насыщенными семантикой распада и заброшенности: «Вот и слово прошло по прокатному стану неона,/сквозь двумерную смерть и застыло багровой короной/ над пустым магазином, над потным челом мироздания,/нашатырной тоской проникая в потемки молчанья» [4, с. 87]. Для представителей данных миров характерны самые распространенные по-

⁶ См.: Варакина Г.В. Мистерия как феномен культуры: история и современность // Религиоведение. 2009. Вып. 2. С. 146 [8].

⁷ См.: Юнг К.-Г. Божественный ребенок: воспитание. М.: О. АСТ-ЛТД, 1997. С. 370 [3].

роки – стяжательство и злоба: «Плачут деньгами толпы, доносится музыка злая,/ словно огненный бык здесь мочой наследил, ковыляя». Разрушение, восстановление миров и возвращение их в досотворенное состояние описано образным языком «Портрета отца». И уже божественный младенец, играющий «маковым громом на тронном полу» небесного дома, трансформируется в «две бумажных обертки на тронном полу магазина». Именно эти бумажки управляют движением калейдоскопа вселенной. Они же предстают и в образе космогонического яйца, из пределов которого рождается новый мир: «Это каплю дождя, как бутон нераскрытой снежинки,/электрический свет разрезает на две половинки,/на две полых бумажки, как будто даровано право/им себя выбирать и травиться двухмерной отравой». Возвращение к первоначальному мирозданию передается посредством архаических образов: «Перепахано слово. И твой зачарованный пленник –/ не озноб и не страх – я держу на горбу муравейник». А уже в очередном витке эсхатологических событий присутствует мотив из раннего стихотворения, в котором метафизический взгляд предвечного младенца приводит к остановке и гибели мира: «Две бумажки твои догорят, задыхаясь от вони,/по прилавкам твоим разбредутся быки или кони,/и, неоновой кровью и деньгами в прах истекая,/беспробудные толпы замрут, как тоска городская». Но в девятой строфе стихотворения происходит качественное изменение (преображение) сознания человечества: «Но нельзя подчиняться, чему еще можно открыться./На оттаявший голос поднимутся скорбные лица». Потенциальные возможности такого изменения заложены в самом человеке и художественно персонализированы в образе божественного младенца. Это приводит к остановке циклического механизма мировой жизни и возникновению устойчивого мироздания, соразмерного человеку: «И засохнет, как кровь, посреди шевелящихся денег/так похожий на твердь и на черный пейзаж муравейник» [4, с. 88].

В цикле стихотворений «Поезд» в основную сюжетную циклическую схему вписывается архаический сюжет о возвращении Одиссея, который как раз и строится в эпическом первоисточнике по циклическому инварианту «потеря–поиски–обретение». Но в художественном мире «Поезда» античный герой обречен на вечное блуждание в положении «поиска»: «И вещей Одиссей, один на целом свете,/переживает бег, задуманный как плен» [4, с. 47]. По сюжету стихотворения Одиссей едет в поезде, движение которого порождает кружение пейзажа, сравниваемое по действию с кружением снега на ветру: «И крутятся, как снег, ночные перелески». После чего элементы сравнения становятся «равноприсутствующими»⁸, что позволяет определяемому и определяющему поменяться местами. В дальнейшем, по ходу стихотворения, уже снегопад ассоциируется с возвращением монет, которыми расплачиваются умершие души со стариком Хароном для того, чтобы он перевез их в Аиде через реку Лету: «Прозрачный снегопад весь этот бег венчает./Но то не снег летит, а разжимает

⁸ См.: Жданов И., Шатуновский М. Диалог-комментарий пятнадцати стихотворений Ивана Жданова. М.: Изд-во Университета истории культур, 1998. С. 13 [9].

горсть,/но то старик Харон монеты возвращает,/ но то висит, как снег, летейской стужи гроздь» [4, с. 47]. Возвращение монет Хароном и сопутствующий ему образ «пересохшей Леты» символизируют разрушение границ между мирами – земным и загробным, что равносильно концу света.

Во втором стихотворении показана остановка поезда, сопоставимая с выходом из Апокалипсиса: «Полустанок. Огни. Это поезд притих./Это колокол ночи, отринувший взмах,/ощущает созвездья на склонах своих» [4, с. 47]. Здесь же возникает мотив детства, отсылающий к архетипу предвечного младенца: «Это так же, как детство в далеких горах». Но как невозможно в своем внутреннем мире укрыться от внешнего (смотрите текст «Контрапункт» [4, с. 30]), так и нельзя индивидуально избежать конца света: «Но откуда-то вдруг вылетает состав –/это встречный, он крутит меня на бегу/с полустанком, с огнями, от звука отстав./надвигаясь стогами на сонном лугу» [4, с. 48]. В результате движение возобновляется, и Харон вновь «разжимает кулак», только из него уже слетает «линия жизни», которая образует с монетами и снегом кумулятивную цепочку: «Это снова Харон разжимает кулак./Это линия жизни с ладони в упор/снегопадом слетает, впиваясь во мрак,/и рисует собой очертания гор». Линия жизни «враждебно принимает облик своего родного...»⁹.

В третьем стихотворении движение поездов сохраняется: «И снова летят поезда./Уже на востоке светлеет,/ уже под мостами вода/ от грохота их тяжелеет» [4, с. 48]. Вода застывает от грохота колес, небо сравнивается с водой через возможность его отражения в ней («Как в небо, глядится сюда,/а в небе грохочут колеса»), и уже лирический субъект, находясь в поезде, смотрит вниз на воду, как на небо: «Найдется ли там уголок,/в ее опрокинутом доме,/тому, кто забыться не смог/в бессонном летейском проеме?». Так границы между мирами все-таки восстанавливаются, и тот, кто был во время восстановления границ в по-ту-стороннем мире, там и остается. В небе-воде видны «толпы вагонов», насквозь проросших облаками, – это человеческие судьбы прошлых поколений, и из-за их присутствия становится «как будто темней в ее перевернутом храме». Храм кажется перевернутым за счет отражения в воде. Так как движение поездов не прекращается, восстановление границ между мирами является лишь началом нового цикла.

Это и отражается в следующем стихотворении, где поезда в хороводе огней блуждают «предчувствием снега», а Одиссей сидит в вагоне в предчувствии надвигающегося пения сирен, в художественном мире «Поезда» имеющих inferнальную семантику: «И, уши закрыв, наклонившись, сидит Одиссей,/читая кручину, один в полутемном вагоне./И пенье сирен надвигается тяжестью всей,/и меркнет, и реет, и слух обжигает ладони» [4, с. 49]. В стихотворении появляется двойник Одиссея – его материализованное внутреннее состояние: «И ту же кручину читая с другого конца,/за окнами ветер проносит обрывки пейзажа,/ и вьется, и рвется, и чертит изгибы лица,/ и кружится холод, и небо чернеет, как

⁹ См.: Жданов И., Шатуновский М. Диалог-комментарий пятнадцати стихотворений Ивана Жданова. С. 16.

сажа». Двойник выражает некую часть личности Одиссея, которая неизбежно утрачивается при жизни, превращенной в бесконечный бег.

Вообще, в «Поезде» прослеживается наличие двух лирических субъектов – лирического «я» и Одиссея. Однако четкой ролевой границы между ними не ощущается, что подтверждает и сам автор в комментариях к данному стихотворению. Это позволяет говорить в данном случае об их межсубъектной целостности.

Таким образом, архетипический сюжет о странствиях Одиссея в этом цикле так и остается незавершенным. Поезд становится домом на колесах для греческого героя: «О, дом Одиссея, в пути обретающий все,/ты так одинок, что уже ничего не теряешь» [4, с. 50]. А сам герой не ведает о том, что с ним происходит, и полагается на разум при восприятии метафизических явлений: «Дорогу назад не запомнит твое колесо,/ а ты снегопад часовому рассудку вверяешь». Такое восприятие характерно для современного человека, проверяющего все эмпирическими знаниями. Однако в логике художественных событий миф об Одиссее получает продолжение, связанное с мистериальным преображением героя. В последнем стихотворении разворачивается мистерия возвращения, когда толпы света от поездов, отдельных судеб человечества, отправляясь в обратный путь, создают рассвет в окружающем их пространстве мира: «Так в обратный прорыв увлекается бег ледохода,/натяжением силы вживаясь в свои берега./Обретая себя, неподвижностью дышит свобода –/ и летят берега, и раздет ледоход донага» [4, с. 50]. Лирический герой, поглощенный толпами света, обретает новую жизнь во всеединстве со всеми остальными персонажами стихотворения: «Я теряюсь в толпе. Толпы света, как волны, смывают/и уносят меня, как стихи на прибрежном песке».

Циклический принцип организации художественных событий обосновывается в образах космогонического дыхания, когда «...выдох таит черновик завершенного мира», а с вдохом «открывается занавес ада» [4, с. 50]. Сам автор комментировал этот эпизод следующим образом: «По индийской мифологии, дыхание Брахмы исчисляется миллиардами лет, в современной физике считают, что это дыхание совпадает с ритмом расширяющейся и сужающейся вселенной» [9, с. 20]. Но и в голове каждого человека существует свой прообраз идеального бытия: «У меня в голове недописанный тлеет рассвет» [4, с. 50]. И в подтверждение этой мысли две строки в данном стихотворении отличаются от других отчетливой метаповествовательной направленностью: «Там, где зреет строфа, там, где шепот сирен убывает,/там проносится поезд по долгой и влажной строке». В них происходит совмещение кругозоров лирического героя и автора творца, что приводит к превращению лирического героя из объекта изображения в субъект, творящий собственный мир.

Вариацией художественных событий «Поезда» является стихотворение «Мелеют зеркала, и кукольные тени». Здесь также происходит нарушение границ между мирами: души умерших («кукольные тени») переходят вброд зеркала, которые ставятся в один кумулятивный ряд с пересохшей Летой. С завершением цикла происходит восстановление границ по уже описанному в «Поезде» сценарию: «Вот-вот переведут свой слабый дух качели,/и рябью подо льдом

утешится река,/и, плачем смущена, из колыбельной щели/сквозь зеркало уйдет незримая рука» [4, с. 83]. Здесь «незримая рука»/«рука забытых отражений» – символ конца света (ср.: «...и под землей, не помнящей родства,/ отчется боль натруженной ладони,/ зарытой до скончания времен» [4, с. 103]).

В стихотворении «Неразменное небо» божественный младенец в «бес-связной забаве ребенка» разрушает границу, черту горизонта, между вечностью и дисгармоничным миром, в котором «сердце, смещенное дважды, кривясь, между нами/ вырастает стеной и ее невозможно пройти» [4, с. 102]. Причем жители мира даже не подозревают о том, что они находятся на пороге конца света: «Это час после часа, поймавший себя на ударе/ по стеклянной твердыне запекшихся в хор голосов». Но по уже отработанной логике развития сюжетных событий происходит преобразование человечества, следствием которого является восстановление людьми мироздания по архаической модели: «И тогда мы пойдем, соберемся и свяжемся в круг,/горизонт вызывая из мрака сплетения рук,/и растянем на нем полотно или горб черепахи,/долгополой рекой укрепим и доверимся птахе,/и слонов тяготенья найдем для разгона разлук» [4, с. 104]. Круг, образованный сплетением рук, согласно К. Юнгу, является одной из форм архетипа предвечного младенца.

Подобно тому как «первобытный миф неизменно остается рассказом о прошлом, а прошлое источником субстанционального в настоящем»¹⁰, поэзия И.Ф. Жданова в поисках ориентиров гармонии жизни неизменно обращается к прошлому, индивидуальному или общечеловеческому: «Утопия – не только то, что касается будущего. И даже чаще наоборот. Потому что обломки прошлого более реальны (понятны), чем фрагменты будущего» [4, с. 73]. И очевидно, что после преобразования сознания людей и восстановления ими мироздания, где небо становится неразменным, то есть «соразмерным человеку»¹¹, начинается новый этап мировой истории, и он не завершится концом света: «И по мере того, как земля, расширяясь у ног,/будет снова цвести пересверками быстрых дорог,/ мы увидим, что небо начнет проявляться и длиться,/как ночной фотоснимок при свете живящей зарницы, –/мы увидим его и поймем, что и это порог» [4, с. 102].

Таким образом, в поэзии И.Ф. Жданова на пересечении различных мифологических традиций формируется эсхатологический миф, смысловым интегрирующим центром которого является архетип предвечного божественного младенца.

Список литературы

1. Тюпа В.И. Анализ художественного текста: учеб. пособие для студ. филол. фак. высш. учеб. заведений. М.: Изд. центр «Академия», 2009. 336 с.

¹⁰ См.: Мелетинский Е.М. От мифа к литературе: учеб. пособие по курсу «Теория мифа и историческая поэтика повествовательных жанров». М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2001. С. 167 [10].

¹¹ См.: Жданов И., Шатуновский М. Диалог-комментарий пятнадцати стихотворений Ивана Жданова. С. 32.

2. Козлова С.М. «Божественный младенец» в поэзии И. Жданова // Русская литература в XX веке: имена, проблемы, культурный диалог. Вып. 4: Судьба культуры и образы культуры в поэзии XX века. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. С. 149–166.
3. Юнг К.-Г. Божественный ребенок: воспитание. М.: О. АСТ-ЛТД, 1997. 400 с.
4. Жданов И.Ф. Воздух и ветер. Сочинения и фотографии. М.: Русский Гулливер, 2006. 176 с.
5. Афанасьева В.К. Эсхатологические мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2 т. М.: Сов. энциклопедия, 1980. Т. 2. С. 670–671.
6. Энциклопедия символов, знаков, эмблем / В.В. Алексеенко, И.С. Горетская, Э.В. Коган и др. Ростов н/Д: Изд. дом «Владис»; М.: Изд. дом «РИПОЛ Классик», 2008. 640 с.
7. Бройтман С.Н. Историческая поэтика. Теория литературы: учеб. пособие для студ. филол. фак. высш. учеб. заведений: в 2 т. Т. 2 / под ред. Н.Д. Тмарченко. М.: Изд. центр «Академия», 2004. 368 с.
8. Варакина Г.В. Мистерия как феномен культуры: история и современность // Религиоведение. 2009. Вып. 2. С. 146–151.
9. Жданов И., Шатуновский М. Диалог-комментарий пятнадцати стихотворений Ивана Жданова. М.: Изд-во Университета истории культур, 1998. 88 с.
10. Мелетинский Е.М. От мифа к литературе: учеб. пособие по курсу «Теория мифа и историческая поэтика повествовательных жанров». М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2001. 167 с.

References

1. Tyupa, V.I. *Analiz khudozhestvennogo teksta* [Analysis of literary text], Moscow: Izdatel'skiy tsentr «Akademiya», 2009, 336 p.
2. Kozlova, S.M. «Bozhestvennyy mladenets» v poezii I. Zhdanova [«Divine infant» in poetry I. Zhdanov], in *Russkaya literatura v XX veke: imena, problemy, kul'turnyy dialog. Vyp. 4: Sud'ba kul'tury i obrazy kul'tury v poezii XX veka* [Russian literature in the XX century: the names, problems, cultural dialogue. The fate of cultures and ways of culture in the twentieth century poetry], Tomsk: Tomsk University Press, 2002, no. 4, pp. 149–166.
3. Yung, K.-G. *Bozhestvennyy rebenok: vospitanie* [Divine child: education], Moscow: O AST-LTD, 1997, 400 p.
4. Zhdanov, I. F. *Vozdukh i veter. Sochineniya i fotografii* [Air and wind. Essays and photos], Moscow: Russkiy Gulliver, 2006, 176 p.
5. Afanas'eva, V.K. *Eschatologicheskie mify* [Eschatological myths], in *Mify narodov mira: Entsiklopediya v 2 t., t. 2* [Myths of the World: an Encyclopedia in 2 vol., vol. 2], Moscow: Sovetskaya entsiklopediya, 1980, pp. 670–671.
6. Alekseenko, V.V., Goretskaya, I.S., Kogan, E.V., Kolesnikova, A.S., Rakhno, M.O. *Entsiklopediya simvolov, znakov, emblem* [Encyclopedia of symbols, signs, emblems], Rostov-on-Don: Izdatel'skiy dom «Vladis», Moscow: Izdatel'skiy dom «RIPOL Klassik», 2008, 640 p.
7. Broymtan, S.N. *Istoricheskaya poetika. Teoriya literatury v 2 t., t. 2* [Historical poetics. Theory of Literature in 2 vol., vol. 2], Moscow: Izdatel'skiy tsentr «Akademiya», 2004, 368 p.
8. Varakina, G.V. *Religiovedenie*, 2009, no. 2, pp. 146–151.
9. Zhdanov, I., Shatunovskiy, M. *Dialog-kommentariy pyatnadtsati stikhotvorenyy Ivana Zhdanova* [Dialog comment fifteen poems Ivan Zhdanov], Moscow: Izdatel'stvo Universiteta istorii kul'tur, 1998, 88 p.
10. Meletinskiy, E.M. *Ot mifa k literature* [From myth to literature], Moscow: Rossiyskiy gosudarstvennyy gumanitarnyy universitet, 2000, 167 p.

ПУБЛИКАЦИИ

УДК 11(470)(09)
ББК 873(2)522-685

В.С. СОЛОВЬЕВ.
<ОТРЫВКИ ИЗ ВОСПОМИНАНИЙ ОБ И.Д. РАБИНОВИЧЕ>*

Публикация, комментарии и примечания Марка Смирнова

(Лист 1)

+ 5 мая 1899 г.

Помню сумрачный осенний день в Москве в 1885 году, когда в первый раз вошел ко мне этот удивительный человек. Не успели мы обменяться немногими словами, как уж в руках у моего гостя я увидел маленькую еврейскую Библию, а затем и Новый Завет в еврейском переводе Делича¹. И с сияющими глазами, с разгоревшимся лицом, перебрасываясь от одной книги к другой, торопясь и спотыкаясь в словах, он объяснял мне основания своей веры. Немногому мог я научиться от него в наши редкие и недолгие свидания, но я считаю этого человека одним из величайших моих благодетелей: без него я не имел бы живого, наглядного представления *o tunc* тех евреев, которые после Христа создали Христианство. Никакое ученое исследование об истории первого века и никакая художественная биография апостола Павла не могли бы, конечно, заменить мне моего мимолетного личного знакомства с Иосифом Давидовичем.

За несколько лет перед тем я уже понял, что Библия в обоих Заветах есть одно и то же – одно единосущное и нераздельное целое. Но я теперь глазами увидел, ушами услышал и представил себе живьем на превосходном современном образчике – каким образом создавалось это единство, как возникло в действительности Новый Завет из Ветхого, как происходило это духовное *почкование*.

Русский правоверный еврей XIX века получает в сущности то же самое воспитание, как и правоверный еврей I-го века. Материал учения обширен благодаря Талмуду; //

* Отрывки из воспоминаний Владимира Соловьева об И.Д. Рабиновиче публикуются по черновому автографу, хранящемуся в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге, ф. 718, ед. хр. 31. Текст воспоминаний сохранился лишь частично, листы 3–4, 7–8, 11 и далее утрачены. Публикуется по: журнал «Логос» (1995. Вып. 50. С. 279–285).

¹ Делич (Delitzsch) Франц Юлиус (1813–1890) – немецкий протестантский богослов, библиист и востоковед. Считал своим долгом содействовать распространению христианства среди исповедующих иудаизм и с этой целью перевел Новый Завет на древнееврейский язык (1877).

(Лист 2)

но образовательные начала одни и те же, да и тот же самый Талмуд уже процветал в древних школах Шаммая и Гиллеля², отличаясь от более позднего лишь так, как устное предание отличается от предания записанного.

Передо мною был правоверный еврей XIX века, который стал христианином на том же самом основании, на каком становились христианами правоверные евреи I-го века. Воспитанный, как и они, на изучении «Писаний», он увидел в Христе действительного Мессию, Царя Израильского, и в Христианстве – начало исполнения всех обещаний, данных народу Божию. Удивительно ясно и просто согласовал Иосиф Давидович христианский универсализм с национальным еврейским значением Христианства. «Если истина Христова (передаю смысл его слов) есть истина для всех, для всего мира, то она *тем самым* есть своя, собственная национальная истина для каждого народа» – как и своя личная для каждого человека, – доканчивал я его мысль, и он весело кивал головой: «Ну, конечно, так, конечно, так!» «И если, – продолжал он, – Греки и Римляне, Германцы и Славяне стали христианами *по-своему*, и христианство в каждом из этих племен стало особенным, оставаясь тою же единою и всемирною истиною, то как же можно отнимать право на особое, своеобразное толкование христианства у нас, евреев, для которых мессианская истина ведь не *становилась*, а изначально *была* своею, родною». И он сейчас же спохватывался, чтобы не допустить в свою мысль никакой примеси национального высокомерия.

«Тут ведь никаких чинов и никакого соперничества не может быть: у разных особенностей разные преимущества. У нас, кому Мессия по природе *свой*, преимущество натуральной близости к истине, а у народов, которым приходилось долго осваиваться с нею – преимущество этой своей долгой работы, во время которой они могли во всех подробностях и < ... >³ //

(Лист 5)

Подобный же разговор с соответствующими изменениями имел Иосиф Давидович у местного представителя духовной власти. Кончилось пока тем, что ввиду крещения Иосифа Давидовича в *Германии* и ввиду того, что в местах его жительства была *немецкая* лютеранская кирха, он был зачислен в лютеранство. Он не мог с этим примириться. «Конечно, – говорил он, – лютеранс-

² Шаммай (50 до н. э. – 30) – еврейский ученый и знаток Письменной и Устной Торы, главный оппонент Гиллеля, почти всегда упоминается вместе с ним. Шаммай основал собственную школу толкования Торы, известную как Бет-Шаммай (Дом Шаммая), подходы к решению законоучительных вопросов в которой коренным образом отличались от школы Гиллеля, как правило, в сторону большей суровости.

Гиллель (ок. I в. н.э.) – знаменитейший еврейский ученый, стоял во главе раввинской школы, вносившей в толкование Св. Писания дух терпимости и кротости; противником его был один из представителей синедриона, суровый формалист Шаммай.

³ Окончание 2-го листа, листы 3 – 4 утрачены.

кое учение кажется очень близким к нашему – во всяком случае гораздо более близким и легким для нас, чем православное или католическое. Но эта близость двусмысленная. Представьте себе, два поезда стоят рядом на одной и той же станции. Чего ближе? А ведь на самом деле они близки только в минуту остановки, а сейчас же затем должны идти в противоположных направлениях и с каждой верстой пути будут все дальше и дальше расходиться между собою. Такая же и у нас близость с Лютеранством. Общая станция – простая, коренная истина в Новом Завете Иисуса Христа. Но к этой простоте Лютер пришел, идя *назад*, от сложных построений средневековой церкви, и если бы лютеране захотели *еще* дальше идти в том же направлении большей простоты – как это и началось с прошлого века, – то им уже нужно совсем выходить из христианства в рационализм и язычество. А мы ведь с евангельской простоты только начинаем, мы от этой станции должны двигаться *вперед*, и куда нас Бог приведет, мы не можем решить заранее: может быть, мы своим духовным трудом поймем и примем те формы и формулы христианства, которые вырабатывались греческим и римским умом в течение стольких веков церковной истории; а может быть, мы выработаем сами нечто подобное, свою чисто еврейскую Церковь Христову. Но во всяком случае теперь, сейчас же принять на слово, безо всякого раздумия ту форму христианства, которая тысячи лет вырабатывалась другими безо всякого нашего участия, – это было бы с нашей стороны или непозволительным легкомыслием, или еще менее позволительным лицемерием. Религиозное дело для нас все – и из-за чего же мы тут будем кривить душой?»

Нужно, однако, быть справедливым и к петербургской бюрократии. Она избрала в этом //

(Лист 6)

деле наилучший из возможных для нее путей. Узаконить христианство *tout court*⁴ никак уже было нельзя, и Иосиф Давидович остался номинально причисленным к чему-то существующему. Но вместе с тем он мог беспрепятственно построить в Кишиневе свой «Вифлеем» – молитвенный дом для Нового Завета с богослужением и проповедью на еврейском языке. Как были практически регулированы дальнейшие подробности – например, о приеме новых членов в общину, – я хорошенько не знаю: вероятно, это было предоставлено изобретательности местных властей.

В эти дни я еще два раза виделся с Иосифом Давидовичем, видел его затем на обратном пути из Петербурга и *еще* в один его приезд. Последующие беседы с ним только подтвердили первое впечатление: в самом деле это был «истинный израильтянин безо всякого лукавства». Про него же было сказано и другое священное слово: «Праведник верою своею жив будет». Поистине он жил верою, и это поднимало его над всяким житейским тщеславием и мелочностью. С этой стороны удалось и мне получить от него один очень тонкий

⁴ В целом, в общем (*фр.*).

урок, о котором сохраняю благодарную память. Литературные занятия, как известно, весьма способствуют пустому самолюбию и самоуслаждению. Я был тогда сравнительно молод (с небольшим 30 лет), а ему уже было за пятьдесят, и, следовательно, он мог делать мне нравственные напоминания безо всякого оттенка неделикатности. Я сказал ему, что хочу написать о его деле в «Руси» Аксакова. Он был рад: «Конечно, напишите. Хорошо, очень хорошо!» В следующее свидание я ему сказал, что статья уже написана, одобрена Аксаковым и я уже имею корректуру. «Хотите, я вам прочту, так ли я написал о вас, как нужно?» Он с мягким упреком взял меня за локоть.

– Зачем? – сказал он. – Дело сделано, и слава Богу. Разве, когда идешь куда-нибудь, останавливаешься, чтобы смотреть, как ступил каждый шаг? Этак, пожалуй, далеко не уйдешь. Ваша статья, как и все, что мы делаем на земле по доброй воле...⁵ //

(Лист 9)

<...Иосиф> Давидович был знаком из чтения, а больше, я думаю, из личных разговоров и переписки с Деличем и другими, сочувствовавшими ему богословами-гебраистами, которые, однако, скоро стали находить его чересчур смелым. Примесь новейшей научности к древнееврейскому мирозерцанию только дополняет аналогию между основателем «Новозаветного Израиля» и христианами из евреев в первые века по Р. Х. Ведь и у тех также национально-религиозная почва еврейства восприняла и усвоила семена общечеловеческого умственного просвещения. Тем, что для них была эллинистическая философия, тем стала для Иосифа Давидовича германская библейская критика – последнее слово современной научной мысли в той области, которою он был занят. И результаты для религиозного сознания в обоих случаях были приблизительно одинаковы. Как апостол Павел, несмотря на свою эллинскую образованность и на свои свободные цитаты из стоических философов-пантеистов, сводил в конце концов свою проповедь – даже в Афинах – к чему-то такому, что для кровных эллинов могло быть только «безумием», так и нынешний апостол Новозаветного Израиля, несмотря на свои смелые уступки отрицательной критике, пугавшие его более консервативных немецких учителей, ни на минуту не переставал быть библейско-каббалистическим евреем-христианином, «живущим верою своею». Насколько жива и своеобразно-исторична была эта вера, я убедился из следующего.

Иосиф Давидович принял (и, конечно, своеобразно обработал) один из главных взглядов новейшей библейской критики о составе Пятикнижия. Согласно этому взгляду, все, подробно излагаемое в книге *Левит* (а отчасти и в книгах *Исход* и *Числа*) обрядово-богослужебное и иерархическое законодательство, должно быть признано позднейшим (VI–V вв. до Р. Х.) тенденциозным сочинением жреческой партии, работавшей по плану «Нового Иерусали-

⁵ Окончание 6-го листа; листы 7–8 утрачены.

ма», составленному пророком Иезекиилем в Вавилоне после того, как храм и святой город были разрушены Навуходоносором. Сущность этой теории была мне давно известна. Я не считал ее верною, как и теперь не считаю. Но тем более глубокое впечатление //

(Лист 10)

произвел на меня Иосиф Давидович своим отношением к библейскому Моисею: он не только верил в его историческую действительность, но и говорил о нем как будто о своем личном знакомом. В это время я был в периоде острого увлечения идеей соединения церквей, то есть восточного православия с западным католичеством. По этому поводу мой собеседник стал говорить так: «Да, да! великое дело, дай Бог, дай Бог! Ну, а у меня дело сравнительно маленькое, узкое: как еврей, уверовавший в Мессию Иисуса, я обязан посвятить свои силы на то, чтобы соединить свой народ с его Спасителем. А как должен каждый из нас трудиться над своей задачей – это я вам сейчас скажу. Кому какая мера сил дана – это не важно, а важно, каким способом прилагать то, что кому дано к делу Божию. И тут для вас, и для меня, и для всякого, кто хочет творить дело Господне, – образец один и тот же: Моисей. Вы посмотрите, как он совершил свое великое и славное дело. Составлял ли он заранее какие-нибудь планы и проекты и делал ли он что-нибудь в одном известном направлении? Нет, он совсем ничего не делал такого особенного: до сорока лет он просто учился, чему мог. Потом, когда он увидел, как египтянин притесняет еврея, он убил египтянина, не по какому-нибудь особому умыслу или плану, а просто потому, что не мог стерпеть, чтобы сильный обижал слабого. А дальше он бежал из Египта опять не по какому-нибудь плану, а просто, чтобы избавиться от опасности, из самосохранения. А потом, что он делал целых сорок лет *еще*? Да пас стада своего тестя и передумывал в зрелом возрасте то, чему смолоду научился. Никаких затей у него во всю жизнь не было. Пока не открылись ему чудесные явления, он делал, что приходилось, что Бог послал, как говорится. А когда услышал зов свыше < ... >⁶ //

Комментарии

Имя Иосифа Давидовича Рабиновича (1837–1899) было достаточно хорошо известно в России конца XIX века. Его известность целиком связана с деятельностью по созданию иудео-христианской общины среди евреев Бессарабии. Именно эта деятельность Рабиновича привлекла к себе внимание Вл. Соловьева и благодаря его публикациям стала достоянием широкой публики. В 1885 году, после первой встречи с Рабиновичем, Соловьев опубликовал в газете «Русь» статью «Новозаветный Израиль»⁷, посвященную общине христиан из евреев и ее руководителю. Спустя 14 лет, в 1899 году, когда Рабинович скончал-

⁶ Окончание 10-го листа; остальные листы рукописи утрачены.

⁷ См.: Русь. 1885 г. № 24, 25. Статья вошла в IV т. Собрания сочинений. Брюссель, 1966. С. 207–222.

ся, Соловьев публикует в журнале «Вестник Европы» некролог «Иосиф Давидович Рабинович»⁸, где дает оценку его почти двадцатилетней деятельности в качестве проповедника христианства среди евреев.

Воспоминания датированы 5 мая 1899 года, т.е. днем смерти Рабиновича, что говорит о том, что Соловьев не ограничился только написанием некролога, но и предполагал публикацию воспоминаний в каком-либо периодическом издании. Сейчас трудно сказать, что этому помешало. Скорее всего, цензурные препятствия, которые сопровождали почти все публикации мыслителя в российской печати, а возможно, и неожиданная смерть, которая свела Соловьева в могилу в следующем, 1900 году.

Что же сегодня известно об И.Д. Рабиновиче как проповеднике христианства?

Рабинович родился в 1837 году в хасидской семье в городе Оргееве Бессарабской губернии. На литературное поприще он вступил в 1878 году, напечатав свою статью об улучшении положения раввината во львовской газете «На-Вокер Ор» («Утро») (IV, №№ 7–8). В начале 80-х гг. увлекся палестинофильским движением, побывал в Палестине, откуда вернулся с идеей создания национальной иудео-христианской общины на юге России, где почва для этого была подготовлена деятельностью так называемого «Духовно-библейского братства», состоявшего из евреев, стремящихся к сближению с христианством и к известной ассимиляции в русской среде.

В Кишиневе на древнееврейском языке Рабинович выпустил изложение вероучения общины, которая стала называться «Новый Израиль». В изложении веры – «Schelosch Esreh Nanachot» – исповедовались основные догматы христианства, за исключением некоторых, находящихся в резком противоречии с духом иудаизма⁹. Рабинович выступал за сохранение некоторых национально-религиозных обрядов еврейства, например обрезания и соблюдения субботы. В 1882 году, с разрешения Министерства внутренних дел и при поддержке пастора Фальтина, Рабинович открыл в Кишиневе молитвенный дом «Вифлеем» (Bet-Lechem), в котором совершалось богослужение на древнееврейском языке, а проповеди произносились на идиш (разговорном еврейском языке). Приверженцев иудео-христианства было немного, всего 11 человек. В 1885 году в Германии Рабинович принял крещение в протестантской общине конгрегационалистов, а некоторые из его последователей приняли лютеранство.



⁸ См.: Вестник Европы. 1899 г. № 7. С. 453–457. Некролог вошел в IX т. Собрания сочинений. Брюссель, 1966. С. 422–423.

⁹ Краткое изложение вероучения общины «Новый Израиль» Вл. Соловьев приводит в статье «Новозаветный Израиль» (Собрание сочинений. Т. IV. Брюссель, 1966. С. 216).

Предпочтение членами «Нового Израиля» протестантизма православию вызвало недовольство обер-прокурора Святейшего Синода К.П. Победоносцева и других чиновников духовного ведомства, что привело к лишению общины поддержки правительства и материальных субсидий, после чего община распалась. Однако отдельные ее члены продолжали заниматься самостоятельной миссионерской деятельностью среди евреев юга России и считали себя продолжателями дела И. Рабиновича.

В некрологе памяти И.Д. Рабиновича (скончавшегося в Кишиневе 5 мая 1899 года) Владимир Соловьев пишет о причинах неудачи проповеди Рабиновича следующее: «... еврейство видит в христианском мире только то, что ему на деле показывают именующие себя христианами, и было бы слишком странною фантазией ожидать, что евреи массами и по искреннему религиозному убеждению будут обращаться в христианство как в религию любви под шум еврейских погромов и под «христианские» крики: «Смерть жидам! бей жидов!»

Нужно удивляться не тому, что проповедь Рабиновича не имела обширного успеха, а тому, что она все-таки имела некоторый успех, что ему удалось, не примыкая ни к какому из существующих исповеданий, разделяющих христианство, основать ... общину новозаветного Израиля с храмом и постоянным богослужением на древнееврейском языке. < ... >

Его ошибка состояла в том, что от евреев, еще не верящих в истину христианства, он прямо требовал, чтобы они относились к христианскому миру так, как если бы они уже были истинными христианами, требовал, чтобы они сразу простили и забыли все то зло, которое они перенесли в христианском мире. Он, еврейский патриот, от всей души простил это зло своим романско-германским и греко-славянским братьям. Того же он требовал и от всех евреев, забывая, что его собственному христианскому всепрощению уже *предшествовало* его внутреннее приобщение ко Христу в вере – что для большинства евреев именно остается психологически и нравственно невозможным при продолжающемся отношении к ним со стороны христианского мира»¹⁰.

Владимир Соловьев встречался с Рабиновичем несколько раз: в Москве и, вероятно, в Петербурге, куда Рабинович ездил ходатайствовать о признании христианского характера своей общины. Используя свои знакомства в чиновно-аристократических кругах, Соловьев помогал Рабиновичу преодолеть бюрократические препятствия. В письме к княгине Е.Г. Волконской, написанном 2 декабря 1885 года из Москвы, Соловьев пишет:

«Глубокоуважаемая Княгиня,

Письмо это передаст Вам Иосиф Рабинович, основатель общины новозаветных Израильян. Его насильно толкают в протестантизм, от которого он всячески отрещивается. Сам он стоит всецело на почве того первоначального христианства, которое исповедовали обращаемые из Иудеев во времена апостольские. < ... >

¹⁰ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. IX. Брюссель, 1966. С. 422–423.

Практическое желание Рабиновича состоит в том, чтобы его избавили от подчинения местному протестантскому пастору (в Кишиневе) и позволили бы самому крестить евреев, хотя бы в присутствии ассистента с евангелической стороны, а если найдут нужным, то и от нашего (православного) духовного начальства. Вообще нельзя ли его общину отдать в ведение департамента иностранных исповеданий на правах особой секты, подобно баптистам, гернгутерам и т.п.?

Прошу Вас очень, Княгиня, принять участие в этом справедливом деле, которое может иметь важные и хорошие последствия»¹¹.

Знакомство Соловьева и Рабиновича произошло в 1885 году; судя по письму к брату М.С. Соловьеву, датированному 18 февраля 1885 года, Соловьев впервые узнал о «Новом Израиле» и Рабиновиче от некоего Рубина: «Мой еврей называется Рубин, а Рабинович есть его ученик». Из этого же письма мы узнаем, что «Новым Израилем» заинтересовался и Н.С. Лесков, который специально собирал всевозможные любопытные случаи из религиозной жизни своего времени, что часто находило отражение в его литературных произведениях. Вл. Соловьев пишет: «Статский советник Лесков ввел тебя, кажется, в заблуждение насчет Нового Израиля. Я читал документы, их символ, литургию и прочее». Это противоположность протестантизма, хотя очень похоже на него.

Дело в том, что протестантство, если смотреть в корень, есть отрицание закона, а Нов<ый> Изр<аиль> обеими руками держится за закон. Скорее, это первобытная иудействующая форма христианства, из которой вышел не протестантизм, а Церковь. Посему я думаю, что если это дело не будет задушено в колыбели ..., то оно послужит для положительной реформации Церкви и Синагоги»¹².

¹¹ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. XI. Брюссель, 1969. С. 425–426.

¹² Соловьев В.С. Письма. Т. IV. Брюссель, 1970. С. 89–90.

УДК 11(470)(09)
ББК 87.3(2)522-685

В.С. СОЛОВЬЕВ.

**ПРИВЕТСТВЕННАЯ РЕЧЬ, ОБРАЩЕННАЯ
К М.М. СТАСЮЛЕВИЧУ В СВЯЗИ С 30-ЛЕТИЕМ ЖУРНАЛА
«ВЕСТНИК ЕВРОПЫ»¹**

Публикация и примечания Марка Смирнова

Мое приветствие М<ихаилу> М<атвеевичу> к 30-летию В<естника> Е<вропы> буд<ет> им<еть> хар<актер> неск<олько> истор<ический>. В эт<ом> нет нич<его> стр<анного>. И сам<ый> срок им<еет> уже историч<еское> [продолж<ение> в наше время, конечн<о>, еще горазд<о> больше, чем в те врем<ена>, когда быв<али> 30-летн<ие> войны. И М<ихаил> М<атвеевич>, истори<к> по проф<ессии> и журн<алист>, был снач<ала> истори<ком> и ост<ался> таков<ым> в знач<ительной> мере. Након<ец>, и я, если не лично, то потомств<енно>, связ<ан> с истор<ией>, не говоря уж о разн<ых> истор<иях>, в кот<орые> я попад<ал> и даже [вполне] <...> Вестн<ик> Евр<опы>. Говорить о как<ом> ниб<удь> совр<еменном> деле в Р<оссии> с истор<ической> точки зрения знач<ит> связ<ывать> это дело с П<етром> В<еликим>. Тем более это так, когда гов<орится> о В<естнике> Е<вропы>, изд<ающемся> 30 лет в П<етер>Б<урге> – с П<етром> В<еликим> связ<аны> все вопр<осы> русск<ого> созн<ания>, связ<аны> и кор<енные> вопр<осы>, разделивш<ие> нашу мысль между слав<янофильством> и зап<адничеством>. Это разд<еление> произошло от завет<ов> П<етра> В<еликого>. Их было два<,> оди<н> подложн<ый>, а другой подлин<ый>. Подл<ожный> взяли себе слав<янофилы>, они, как изв<естно>, завоевали Конст<антинополь>, объединили славянские народы и покорили вселенную<.> Другие завет<ы> <-> доброс<овестного> энерг<ичного> труда для просв<ещения> России и улучш<ения> ее жизни – эт<от> зав<ет> приняли люди друг<ого> типа, наст<оящие> предст<авители> русск<ого> созн<ания> и русск<ого> дела. Так<им> б<ыл> Л<омоносов>, т<аким> б<ыл> Нов<иков>. С теч<ением> врем<ени> зад<ачи> все более и более осложн<ялись> и раздел<ялись> – так<ие> унив<ерситетские> деят<ели>, как Л<омоносов> и Н<овиков>, ст<али> невольн<о> теми наст<оящими> исполн<ителями> ист<орических>² завещ<аний> П<етра> В<еликого> [и] не исчез<нут><.> Мне этот тип люд<ей> отд<ельной> св<ятой> жизни<,> деят<елей> просв<ещения><,> общ<ественной> поль<зы> был знаком и дорог с детства в лице моего отца. После его смерти я вновь нашел его, когда сблиз<ился> с Вами и с В<естником> Е<вропы> – я нашел здесь гнездышк<о> от гнезда Петрова.

Любят люд<ей> не за что-ниб<удь>, и если бы меня спросили: за что я люблю М<ихаила> М<атвеевича>, то я, кон<ечно>, мог бы отв<етить> только: за нег<о> сам<ого>. Но когда не только люб<ишь> чел<овека>, но и ценишь общ<ественного> деят<еля>³, то всегда мож<но> дать ответ, за что его ценишь:

на мой взгляд, М<ихаила> М<атвеевича> след<ует> ценить главн<ым> обр<а-
зом> как верн<ого> носит<еля> наш<ей> лучш<ей> истор<ической> трад<и-
ции>⁴, кот<орая> ид<ет>⁵ от Петра В<еликого>, – не выходя из пределов того
же истор<ического> сближ<ения> и заб<ывая> на минуту ради объект<ивнос-
ти> о св<оём> личном чувстве, я долже<н> указ<ать> и на друг<ую> стор<о-
ну>. М<ихаил> М<атвеевич> верен Петр<овым> трад<ициям> не только как
энерг<ичный> и неумом<имый> служ<итель> просв<ещения> и блага общ<е-
ства>, но еще и в друг<ом> отнош<ении>. Великий Преобр<азователь> Р<ос-
сии> был вместе с т<ем> и Самод<ержцем> – > это не недо<статок>, а тольк<о>
образ правления. <...>⁶

Примечания

¹ Речь публикуется по черновому автографу, хранящемуся в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге, ф. 718 (архив Владимира Соловьева), ед. хр. 29. Стасюлевич Михаил Матвеевич (1826–1911) – историк, публицист, общественный деятель, издатель и редактор журнала «Вестник Европы».

² Вариант: истинных.

³ Вариант: общественную деятельность.

⁴ Вариант: наших лучших исторических традиций.

⁵ Вариант: которые идут.

⁶ На этом месте текст рукописи обрывается, на обратной стороне листа рукой В. Соловьева – черновой план речи к М.М. Стасюлевичу «Историч.<еский> хар.<актер>», крайне неразборчиво.

К 140-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Н.А. БЕРДЯЕВА

УДК 12(470)
ББК 87.524.81(2)

**ПРОБЛЕМА СМЫСЛА ЖИЗНИ В ФИЛОСОФИИ
НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА**

С.А. ТИТАРЕНКО, Н.В. ЧЕКЕР
Луганский национальный аграрный университет
городок ЛНАУ, г. Луганск, 91008, Украина
E-mail: sergey_titarenko@mail.ru; tamir73@mail.ru

Рассматривается проблема смысла человеческой жизни в философии Н. Бердяева. В научный оборот впервые вводятся идеи, полученные в результате интерпретации лекционного наследия русского философа, которое до сих пор не получило широкого освещения. Актуализация темы смысла человеческой жизни рассматривается в контексте этапов духовной эволюции мыслителя. Описывается метафизическое обоснование проблемы смысла человеческой жизни у Н. Бердяева, выявляется логика опровержения им распространённых в общественном сознании концепций смысла жизни. Устанавливается, что суть решения рассматриваемой проблемы у религиозного философа заключается в богочеловеческом характере источника смысла человеческой жизни. Выявляется, что обретение смысла связано с духовным пробуждением человека, которое проявляется в качестве энергии любви. Анализируется соотношение принципов «теоцентризма», «христоцентризма» и «пневматизма» в духовной эволюции мыслителя. Рассмотрен процесс перехода Бердяева к точке зрения «творческого эсхатологизма».

Ключевые слова: смысл человеческой жизни, творчество, свобода, личность, теоцентризм, христоцентризм, пневматизм, творческий эсхатологизм.

THE PROBLEM OF HUMAN LIFE SENSE IN BERDYAEV'S PHILOSOPHY

S. A. TITARENKO, N. V. CHEKER
Lugansk National Agrarian University
gorodok LNAU, Lugansk, 91008, Ukraine
E-mail: sergey_titarenko@mail.ru; tamir73@mail.ru

The article deals with the problem of human life sense in Berdyaev's philosophy. The ideas received as a result of interpretation of Berdyaev's lectures (not widely known yet) are entered into a scientific turn for the first time. The topic of sense is considered as arising at a certain stage of spiritual evolution of the thinker. The authors describe metaphysical grounds of a problem of sense by Berdyaev; shows the philosopher's logic of the denial of the common concepts of the life sense widespread in public consciousness. It is established that the essence of a solution of the problem of sense of the religious philosopher is in God-human character of a source of sense. It comes to light that finding of sense is connected with spiritual awakening of person. The sense is revealed as energy of love. The correlation of «teotsentrizm», «hristotsentrizm» and «pnevmatcentrizm» in spiritual evolution of the thinker is analyzed. The process of Berdyaev's conversion to the positions of «creative eskhatologizm».

Key words: *the problem of human life sense, creativity, freedom, personality, teotsentrizm, hristotsentrizm, pnevmatsentrizm, creative eskhatologizm.*

Проблема смысла жизни – одна из ключевых проблем философии. И вместе с тем в общем объёме печатного наследия Николая Бердяева исследование смысла жизни не занимает большого места, наличествуют лишь отдельные высказывания. Центральной линией проходит мысль, что смысл исходит от Бога. Однако при выявлении отправного пункта становления мировоззрения мыслителя мы сталкиваемся с иной тенденцией. В философской автобиографии «Самопознание», опубликованной после смерти философа в 1949 г., Бердяев указывает на причину осознания своего призвания быть философом: «Пусть я не знаю смысла жизни, но искание смысла уже даёт смысл жизни, и я посвящу себя этому исканию» [1, с. 84]. Данный факт позволяет предположить значимость изучения этой темы в его духовном наследии.

Нашей целью является описание и интерпретация решения проблемы смысла жизни в лекциях философа. Задача состоит в том, чтобы установить логику её осмысления и проследить произошедшие изменения в мировоззрении мыслителя. В бердяеведческой традиции уже делались попытки реконструировать решение проблемы смысла жизни. Этому посвящены работы В.В. Фролова¹ и Д.А. Давыдова². Однако проблему поиска смысла жизни они реконструировали исходя из общих тенденций мировоззрения философа, без обращения к указанному нами лекционному наследию. У данных авторов понимание проблемы творчества стало ключевой интенцией для понимания проблемы смысла жизни. Данная интерпретация имеет позитивное содержание, однако тема смысла жизни при этом рассмотрена не сама по себе, а в преломлении. Опираясь на избранный нами материал, изучаемая тема реконструируется более многогранно, так как включается в качестве самостоятельной темы в идейно-эволюционный контекст.

Мы обратились к исследованию лекционного материала Н. Бердяева, сохранившегося как в авторских автографах, так и в конспектах лекций, записанных рукой Е.Ю. Рапп. Опишем эти источники, находящиеся в РГАЛИ. Сохранились авторский конспект лекций «Основы христианства», «Христианство и современность»³, рукописное воспроизведение этих лекций рукой Е.Ю. Рапп⁴, а также авторские отрывки набросков замысла цикла лекций «Чтения о смыс-

¹ См.: Фролов В.В. Смысл жизни человека в философии Н.А. Бердяева и П.А. Флоренского: учеб. пособие. М., 1996. 53 с. [2].

² См.: Давыдов Д.А. Проблема смысла жизни в философии В.С. Соловьёва и Н.А. Бердяева: дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Нижегород. гос. пед. ун-т. Нижний Новгород, 2008. 143 с. [3].

³ Бердяев Н.А. «Основы христианства», «Христианство и современность». Конспекты лекций. Крайние даты: 1925 – [1939]. Количество листов: 62 л. Способ воспроизведения – автограф. РГАЛИ. Шифр ф. 1496, оп. 1, ед. хр. 57. [4].

⁴ Бердяев Н.А. «Основы христианства», «Христианство и современность». Конспекты лекций. Крайние даты: 1925 – [1939]. Количество листов: 132 л. Способ воспроизведения – рукопись рукой Е.Ю. Рапп. РГАЛИ. Шифр ф. 1496, оп. 1, ед. хр. 58 [5].

ле жизни»⁵, которые впоследствии превратились в авторские конспекты текстов лекций «Основные проблемы философии как познания смысла жизни» и «Типы духовной жизни»⁶. Эти лекции были записаны Е.Ю. Рапп⁷. Если наброски позволяют судить о замыслах, то автографические лекции, записанные довольно объёмно, представляют собой реализацию этих замыслов, которые по своей тематике зачастую значительно шире, что позволяет говорить о «додумывании» философом материала в процессе чтения лекций. Восстанавливая пропущенные отрывки лекций по планам и наброскам, мы опирались в основном на лекционные конспекты как более полные.

Опишем материал изученных нами лекций. Он охватывает, во-первых, объёмный курс лекций «Основы христианства» (четыре цикла, состоящие каждый из четырёх лекций), посвящённый проблеме смысла человеческой жизни. В картотеке РГАЛИ они приблизительно датируются 1925–1939 гг. Исходя из анализа концептуального решения Бердяевым рассмотренных здесь вопросов, раздел, посвящённый смыслу жизни, можно ориентировочно датировать 1926–1930 гг. Их мы классифицируем как первый корпус лекций о проблеме смысла жизни. Во-вторых, последующий самостоятельный курс из 12 лекций, прочитанных в Религиозно-философской академии, под названием «Основные проблемы философии как познания смысла жизни». Они начались 29 октября 1935 г. и читались один раз в неделю по два часа. Из-за зимних болезней философа и праздников их чтение длилось до марта 1936 г. Их мы классифицируем как второй корпус лекций о смысле жизни. Лекции Бердяева в Религиозно-философской академии не теряли численности своих слушателей на протяжении всего курса. Современники это объясняли рекламой (ведь их содержание за 2 дня до лекции анонсировалось в читаемой в кругах русской эмиграции Парижа газете «Последние новости»), а также популярностью и ясностью изложения. Эта популярность и доступность изложения объяснялись ориентацией на разнообразную по духовному и социальному уровню аудиторию. Вот как свидетельствует об этом жена философа: «...но состав их трудно определить: все возрасты и положения: шоферы, студенты, монахи, врачи, дамы...» [9, с. 122]. В разных лекциях Бердяева постоянно присутствует переключки тем, иногда даже повторы. Но это говорит не о несистематичности изложения мысли, а о желании Бердяева убедить слушателя в важных с его точки зрения принципах, буквально заставить последовать им. Философ свободы выступал как диктатор свободы, и, возможно, поскольку основные мысли ему приходили спонтанно и

⁵ Бердяев Н.А. «Чтения о смысле жизни». Конспект лекций. Отрывки. Крайние даты: 1935–1936. Количество листов: 4 л. Способ воспроизведения – автограф. РГАЛИ. Шифр ф. 1496, оп. 1, ед. хр. 66. [6].

⁶ Бердяев Н.А. «Основные проблемы философии как познания смысла жизни», «Типы духовной жизни». Крайние даты: 1935–1936. Количество листов: 22 л. Способ воспроизведения – автограф. РГАЛИ. Шифр ф. 1496, оп. 1, ед. хр. 68. [7].

⁷ Бердяев Н.А. «Основные проблемы философии как познания смысла жизни», «Типы духовной жизни». Крайние даты: 1935–1936. Количество листов: 22 л. Способ воспроизведения – рукопись рукой Е.Ю. Рапп. РГАЛИ. Шифр ф. 1496, оп. 1, ед. хр. 69. [8].

интуитивно, как он полагал, возникали как озарения, он оказался пленником свободы, и в силу этого пленял своей госпоже (свободе) других.

Бердяевская манера чтения лекций почти не отличается от манеры написания его основных работ. Он берёт одну ключевую проблему, тему и проводит её сквозь разные идейно-тематические сферы. При этом вначале он акцентирует внимание на существующих в литературе и общественном мнении точках зрения, выделяя их ценное содержание, а затем их же подвергает разоблачительной критике, развенчивая сущностную основу. Его задача – выявить позитивные элементы мыслительных систем и затем включить их в свою собственную систему. При этом существующие точки зрения он располагает в бинарной оппозиции, чтобы, двигаясь в их разоблачении от одной к другой, включить их окольный смысл в свой идейный контекст. При этом его мысль как бы заряжается энергией отрицательных смыслов. Этот интеллектуальный приём мы определяем как метод «бриколяж» – движение окольным путём.

Деятельность Н. Бердяева как лектора можно разделить на два периода. Первый период – московский пореволюционный. Бердяев выступает как философ-публицист. Он вещает как в разношёрстной публике ВОЛЬФИЛЫ, так и в университетской среде фундаментальные истины своего понимания христианского опыта и сквозь их призму говорит о значении событий для человеческого существования в современном мире. В эмиграционный период, особенно в первый этап эмигрантской жизни в Париже, он обращается к детализации христианского опыта. В это время происходит отход Бердяева от концепции антропологического титанизма, что приводит его к обращению к проблеме смысла человеческой жизни. В прежней концепции смысл человеческой жизни предельно растворялся то в творчестве, то, после разочарования в возможностях творческого гигантизма в нашу эпоху, в смысловом потоке истории. Теперь же интерес философа направлен на проблематику Духа, акцент ставится на проблемах зла и ущербности «нашего мира». Антропоургическая эсхатологическая революция отодвигалась на неопределённую перспективу, а проблема смысла индивидуальной человеческой жизни обрела самостоятельное значение. В последний период жизни Бердяев вновь обращается к ключевому значению творчества в определении смысла человеческой жизни. Это начинается с работы «О назначении человека» (1931), что и позволяет отнести чтение первого корпуса лекций ко времени до 1931 г., поскольку здесь акцент на тематике творчества не ставится.

Поводом к постановке проблемы смысла жизни послужила жизненная драма философа – высылка из страны и последующая неустроенность жизни в Германии и Франции. Обострила понимание этой проблемы и волна самоубийств, прокатившаяся в русской эмиграции, о чём свидетельствует реакция философа, выраженная в небольшом психологическом этюде «О самоубийстве» (1931), где довольно отчётливо формулируется задача поиска религиозного смысла жизни как способа борьбы против самоубийственного настроения. В первой лекции по основам христианства философ говорит: «Также и в личной жизни. Искание смысла жизни предполагает раздвоение сознания, переживание конфликта между личностью и окружающим миром» [5, с. 88]. Однако, как считает философ, более

глубоким мотивом для постановки данной проблемы является «выпадение» человека из «органически целых религиозных эпох». В этой ситуации человек выпадает из традиционного религиозного смыслового поля и живёт на жизненной поверхности, он погружён во вторичное. Описание вторичного, неподлинного существования несколько созвучно хайдеггеровскому *das man*, однако носит больший жизненно-практический смысл.

В основе такого существования лежит удовлетворение материальными и душевными благами. Как считает Бердяев, это получается в результате деятельности, направленной на здоровье, бытовые отношения, государственную среду, политическую жизнь, научную работу, художественную сферу. Только катаклизмы этой вторичной среды позволяют ощутить истинный конфликт личности и недолжного состояния окружающего мира и обратить её к поиску подлинного смысла. Также осознанию смысла человеческой жизни способствуют эпохи исторических переломов и кризисов. Смысл жизни нельзя обрести во внешних стремлениях, поскольку внешняя среда оторвана от высшего смысла и поэтому бессмысленна. Однако смысл не есть и сугубо индивидуальное, личное явление. В его поиске обнаруживается парадокс. Он сверхличен и вместе с тем не внеличен. Смысл предполагает связь. Это связь не с чем-то внешним, которое бессмысленно, поскольку оно преходяще и конечно, а с неким высшим, которое даёт жизнь, бессмертие, вечность. Пронизанный этим высшим смысл должен давать связь личной человеческой судьбы с судьбами человеческой истории и мира в целом.

Смысл для Бердяева является проявлением сознания, разумом в высоком смысле этого слова. Само сознание есть осмысливание. Пробуждение такого сознания начинается с осознания несоответствия между действительным и должным, личным и общим (историей, миром), между восприятием конечности человеческого существования в мире и жаждой бессмертия, вечности. Поиск смысла жизни должен вести к разрешению этого конфликта. Поэтому он должен носить онтологический характер, смысл должен быть абсолютным, давать связь объекта с субъектом, личности с миром и, главное, иметь экзистенциальное значение, объединять судьбу человека с судьбой истории. Указанным требованиям не соответствует человеческая жизнь в этом мире. Поэтому искание смысла приводит к осознанию, что человек принадлежит не только к этому миру, и это уже есть приход к смыслу. Такую задачу призвана решать, по Бердяеву, именно философия. Наука не способна решать этих вопросов, поскольку «равнодушна» к судьбе конкретной личности.

Метафизическое обоснование рассматриваемой нами проблемы углубляется в более позднем курсе лекций (1935–1936 гг.), прочитанном после выработки концепции объективации, впервые концептуально изложенной в работе «Я и мир объектов. Опыт объективации и общения» (1934). Здесь ненахождение подлинного смысла человечеством философ связывает с неверной гносеологической установкой, направленной на объективацию и проявляющейся в противопоставлении субъекта объекту, в отсутствии имманентности познания Бытию. В этом состоянии ускользает внутреннее существование субъекта, элиминируется индивидуальное и образуются отчуждённые понятия об общем.

В основе данного негативного процесса лежат неадекватные человеческой сути формы социализации. Именно неверная реализация человеческой деятельности вовне, прежде всего в отношении других людей, вследствие отчуждения детерминирует неадекватные связи и отношения. Они в свою очередь порождают объективированные ступени общности людей, которые определяют недожные уровни развитости сознания. В конце концов это приводит к рабству человека, которое подробно анализируется философом в работе «О рабстве и свободе человека» (1939).

Поскольку философия, по Бердяеву, это сознательная жизнь человека, то основной своей задачей он видит перенастраивание деятельности сознания, изменение его идей и установок. Это должно привести к нацеливающим на изменение действительности установкам. В том, что вносится человеком вследствие этого, и есть смысл. Поэтому в лекции, посвящённой жизненному значению философии, Бердяев говорит об исконной антропологичности философии и определяет её как экзистенциальное знание смысла человеческой жизни и через неё смысла мировой жизни.

Проблема нахождения подлинного смысла, по мнению философа, связана с правильным решением проблемы человека. Человек имеет двойную сферу проявления своего существования: внешнюю – окружающий мир, и внутреннюю – духовный мир. Именно в духовном мире и обретается смысл. В самом человеке, имеющем тройственный состав, духовное начало как высшее качество, обретенное в человеческой глубине, должно организовывать душевное и телесное начала. Также и в отношении полов. Человек должен преодолеть половую полярность и восстановить свою мужедевственность. Только целостный человек способен обрести подлинный смысл жизни. Описав характеристики идеального человека, Бердяев переходит к теме личности. Он утверждает, что личность не дана в человеке естественно, она должна в нём самораскрыться, и это самораскрытие есть идея Бога, замысел Бога о каждом человеке. Итак, Бог не создал в человеке готовой личности, Он оставил человеку задание дать Ему свободный ответ, ответ, соразмерный замыслу Бога. И вместе с тем, чтобы самораскрыться, личность должна уже быть. Бердяев усваивает этот принцип именно из наследия романтиков, которые в свою очередь перефразируют Лукреция: «Ничто не возникает из ничего». Для того чтобы личность смогла проявиться, она должна уже быть. Сам факт личности парадоксален, её сущность проявляется в парадоксальном совмещении противоположностей – личного и сверхличного, конечного и бесконечного, пребывающего и изменяющегося, свободы и судьбы.

Вслед за кантовским выделением трёх способностей рассудка Бердяев говорит о трёх видах деятельности сознания: познавательной, нравственной и эстетической. В исследовании познавательной деятельности сознания он приходит к формулированию новой гносеологии. Солидаризируясь с гуссерлианским антипсихологизмом, русский философ заявляет, что в познании истины раскрываются более глубокие начала, чем поток душевных переживаний. Однако, в отличие от Гуссерля, он говорит не об эйдетическом усмотрении смысла из самой реальности, а о некоем особом соединении с целостным миром,

участии в нём, что является активным приобщением к смыслу. Бердяев говорит о познании, которое должно быть имманентно бытию, быть событием самого бытия, а не находиться в состоянии разрыва познающего с бытием, что предлагает классическая (неокантианская) гносеология. Это возможно не в дискурсивном, разделённом сознании, а в особом интуитивном, которое реализуется через инстинкт и интуитивный разум. Бердяев говорит о наличии трёх уровней человеческого духа – бессознательном, сознании и сверхсознании, и констатирует, что в интуитивном состоянии духа они гармонично сочетаются.

Рассматривая два другие вида деятельности человеческого сознания, мыслитель отмечает, что уже «в нравственном и эстетическом сознании человек возвышается над потоком душевных переживаний», вызванных реакцией на существующее состояние мира. Этическое, нравственно-психологическое сознание имеет для Бердяева транссубъективное значение. Совесть является, по Бердяеву, не только простым душевным состоянием, а выступает в качестве трансцендентальной функции сознания. Однако обыденные нравственные понятия относительны. Видение красоты также является раскрытием смысла и приобщением к высшему миру. Оно не просто освобождает от косного мира и является проявлением искупления, но ведёт к высшему, божественному миру и к преображённой жизни.

Интересно отметить, что такое подчеркивание значимости форм трансцендентального сознания в первом курсе лекций, в чём проявляются отголоски ранних неокантианских симпатий Бердяева, совпадает по времени с прочитанными лекциями по этике 1923–1929 гг. и публикацией высказанных здесь мыслей в книге «О назначении человека» (1931), посвященной комплексному изложению этической доктрины. И вместе с тем в лекциях о христианстве особо подчёркивается, что наиболее возвышающим над потоком душевных переживаний является именно религиозный опыт. Религиозный акт сознания, для Бердяева, целостен, он связывает человека не с разрозненными сторонами жизни, как иные акты сознания, а с Богом. Философ говорит: «В истине, добре и красоте раскрываются лучи света. В Боге полнота света и источник света» [5, с. 96]. Поэтому в конце концов все трансцендентальные функции человеческого сознания связывают его с Богом. И эта связь осуществляется в духовной жизни человека. Здесь человек открывает, что он не только причастен духу, но и сам является духом. Смысл связан с духовным началом в человеке и предполагает выход из душевно-телесного состояния.

Бердяев полагает, что смысл жизни тесно связан с проблемой времени. Неспособность человеческого сознания «вместить полноту» приводит к тому, что человеческий замысел творческого акта оседает в процесс во времени. Восстановить его может особое духовно-эстетическое отношение к прошлому, которое преображает его в вечное. Однако вечность и красота прошлого не должны приостанавливать творческое преображение настоящего в будущее. Смысл жизни в вечном, а не в прошлом или будущем как временных состояниях. Время ведёт к смерти, лишь вечность бессмертна. Она возможна не через будущее отстранённое бессмертие, а через прохождение воскрешения. Именно к воскрешению как духовному перерождению душевного и телесного

должен стремиться человек. В последующей эволюции мировоззрения философа погружение в проблематику воскрешения и эсхатологии возрастает. При этом Бердяев акцентирует внимание на творческом характере воскрешения. Однако, чтобы нацелиться на данное действие, нужно освободиться от прежних, ложных смыслов жизни.

В дальнейшем изложении в первом и втором корпусе лекций есть различия. В первом корпусе лекций первый цикл (Бердяев разделял курсы лекций на циклы) заканчивается на теме времени, во втором корпусе в аналогичном тематическом отрезке раскрываются еще две темы: тема бессмысленности жизни и поиска смысла, а также тема зла и страдания. Обратимся к отличиям трактовок, обнаруженным нами во втором корпусе. Если в раскрытии первой темы второго корпуса лекций Бердяев другими словами повторяет высказанные ранее, в первом корпусе, мысли, то в раскрытии темы зла появляются новые мотивы. Здесь сжато излагается его особая теодицея. Суть её состоит не в отвержении зла, а в прохождении его пути вплоть до внутреннего самоисчерпания, внутреннего изживания, поскольку само зло проистекает из самораскрытия свободы. Он настаивает на исключительной необходимости свободы для существования смысла. Интересно, что к моменту чтения этой лекции Бердяев завершает обдумывание структуры и основного содержания книги о духе, впоследствии опубликованной под названием «Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности» (1937), и одновременно задумывает книгу о персонализме. В этот период происходит духовный поворот Бердяева, и от проблемы зла и бессмысленности мировой жизни он устремляется к разоблачению рабских уз мира и пропаганде духовно-революционных изменений. Однако во втором корпусе лекций философ сохраняет единство стиля и идей, и хотя и уделяет большее внимание теме творчества, но всё же движется в близком ему и ранее тематическом поле. Первоначальный план тематики лекций и определённое первично содержание мыслитель не меняет. Это подтверждает установленное нами при анализе единство сделанных до начала курса лекций набросков их замысла⁸, написанного уже в период чтения курса авторского конспекта текста этих лекций⁹ и записанных лекций¹⁰.

Проведя метафизическое обоснование, как в первом, так и во втором корпусе лекций философ обращается к развенчанию «призрачных смыслов жизни» глобального характера, которыми захвачены в историческом пространстве значительные культурные слои и которые носят общемировоззренческий характер. Он называет их общими смыслами жизни.

Философ говорит, что человек очень часто довольствуется призрачными смыслами жизни. Самыми распространёнными учениями о смысле жизни являются теории о стремлении к счастью как к высшей цели жизни. При этом счас-

⁸ Бердяев Н.А. «Чтения о смысле жизни». Конспект лекций. Отрывки. Крайние даты: 1935–1936.

⁹ Бердяев Н.А. «Основные проблемы философии как познания смысла жизни», «Типы духовной жизни». Крайние даты: 1935–1936.

¹⁰ Бердяев Н.А. «Основные проблемы философии как познания смысла жизни», «Типы духовной жизни». Крайние даты: 1935–1936.

ть выступает критерием добра и зла. В этом ряду идут гедонизм, эвдемонизм и утилитаризм. Гедонизм – учение о наслаждении, эвдемонизм – о счастье, а утилитаризм – о пользе. Будучи приверженцем христианского сознания, хотя и не принимая радикально аскетических взглядов, за что философ недолюбливал «сирийскую аскезу», он вместе с тем не акцентирует внимание на гедонистических теориях, понимая их ложность как само собой разумеющееся явление.

Более детально Бердяев рассматривает эвдемонизм. Если осмысленная жизнь есть жизнь реализованного счастья, то большинство людей должны сделаться пессимистами, поскольку они сами, в свою очередь, счастья не достигли. Бросая взгляд на историю мысли, исследователь отмечает, что само понимание эвдемонизма носит не только индивидуальный, но и социальный характер. Он устанавливает, что социальный эвдемонизм носит усложнённый характер, примером чего служит принцип Бентама о максимальном счастье для максимального числа людей. Критикуя его, философ утверждает, что данный арифметический принцип не имеет индивидуальной мотивации. Счастье субъективное при этом исчезает. Здесь эвдемонизм перерастает в утилитаризм. Счастье перестаёт быть качеством индивидуальных переживаний и становится отвлечённой идеей. В конце концов, это созвучно ницшеанской идее переворота ценностной ориентации, стремлению к достижению счастья не ближнего, как это было в христианском европейском сознании, а дальнего. В утилитаризме счастье дальнего оказывается счастьем отвлечённого человечества. Бердяев вскрывает в социально-эвдемонистической этике глубинное противоречие: она исходит из того, что человек есть эгоистическое существо и что никаких абсолютных ценностей и счастья нет, всё есть трансформация эгоизма, и вместе с тем требует, чтобы человек жертвовал личными интересами во имя социального счастья. Поэтому при сравнительной оценке социального и индивидуального эвдемонизма более последовательным, с его точки зрения, оказывается индивидуальный эвдемонизм.

Однако Николай Бердяев, развивая свои рассуждения по методу «бриколяж» (окольным путём), опровергает идею индивидуального эвдемонизма. Он обращается к опыту Достоевского, который вскрыл иррационализм человеческой природы, проявляющийся в том, что человек стремится не только к счастью, но и к страданию. Философ отмечает, что в этом же ключе мыслили Кьеркегор, Ницше, Фрейд. Опираясь на опыт феноменологического анализа, Бердяев устанавливает, что человек стремится не к счастью как таковому, как чистому субъективному содержанию. Человек интенционально обращён к предметной реальности во внешней жизни и ценностной реальности в жизни внутренней, а не к самому себе. Человек стремится к некоей чуждости, к обладанию и ради обладания предметом этой чуждости согласен на страдания. Философ утверждает: «Только тот бывает счастлив, кто стремится к предметам, к качественным ценностям» [5, с. 102]. Отсюда Бердяев выводит парадоксальную формулу счастья: «Если хочешь быть счастливым, не стремись к счастью» [5, с. 102].

Русский философ полагает, что без качественного содержания жизни само счастье является пустой человеческой абстракцией. Поэтому познание истины, творчество красоты, любовь и другие акты человеческой реализации при-

носят счастье. Обретённое таким образом счастье не имеет сравнительно-количественных характеристик. Оно не измеримо путём объективных сравнений. Счастье всегда разнокачественно и зависит от творческих даров человека, реализующего себя. Бердяев указывает на счастье святых, философов, художников и счастье обыкновенных людей. Поэтому он констатирует невозможность познания одним человеком того, что делает счастливым другого человека. Философ заключает из этого, что счастье нельзя полагать объективным критерием определения смысла человеческой жизни.

Ещё одним распространённым критерием определения смысла жизни оказывается развитие, или прогресс. Бердяев полагает, что эволюционизм выше утилитаризма, поскольку видит, что цель жизни находится над самим потоком жизни, а именно в развитии. Выделяя в эволюционистском подходе, как и в утилитаризме, индивидуалистические и социальные тенденции, философ констатирует, что в этических взглядах их односторонность преодолевается и они носят универсалистский характер. Однако эволюционизм не знает личности как духовного начала, он знает только индивида и род. В результате цель жизни полагается в служении роду, что принимает нравственно безразличный характер. Развитие, лишённое критерия высшей цели, поскольку цель развития видится в самом развитии, приобретает характер бессодержательности и пустоты. В результате исчезает самое главное – субъект развития, а вместе с ним творческая энергия и свобода этого субъекта. Поэтому данная точка зрения противоречит личностному существованию, за которое ратует в своей философской теории Бердяев. В целом Бердяев относит эволюционизм к концепциям, закрепляющим объективацию в человеческом сознании, подчиняющим человека власти времени и природной необходимости и не видящим вечности в духовном прорыве человека. При рассмотрении же с точки зрения вечности добро, истина, красота, реализуемые в раскрытии духа в человеке, находятся в единстве со смыслом.

Сопоставляя утилитаризм как одну из форм эвдемонизма и эволюционизм, философ устанавливает следующее: утилитаризм основывается на одной из крайностей – крайности субъективизма, а эволюционизм впадает в другую – крайность объективизма, и оба не видят личности. Личность многомерна, универсальна и не подчинена одномерно природно-эволюционному и социально-эволюционному истолкованию. В основе существования личности лежит реализация творчества, которое исходит из свободы, а не процесс развития, который следует из необходимости. Однако в нашем мире акт творчества не вмещает в себя всей необходимой полноты и проецируется в развитие. Поэтому развитие лишь символизирует правду жизни, так и не исчерпывая её до конца. Подлинный же смысл обретается в глубине личного человеческого прозрения.

Некоторые люди этот смысл видят в силе человеческой жизни и полноте человеческого существования. Будучи последовательно проведенной, эта точка зрения приводит к обоготворению оргийной силы жизни. В конце концов это выливается в натуралистический, биологический, мистико-дионисийский критерий смысла жизни. Бердяев отмечает частичную правоту данной точки зрения: «Сила, энергия, полнота человеческой жизни есть благо, без неё не может

быть осмыслена жизнь» [5, с. 106]. Вторя идеям Достоевского, он заявляет: «Нужно жизнь полюбить прежде смысла.... Без природной стихии, без сильных инстинктов осуществление смысла и добра автоматически» [8, с. 9]. Именно сила жизни придаёт накал духовной борьбе. Однако Дух также должен реализовать себя в силе, но не в силе подчинения и гашения жизни, а в силе её преображения. Поэтому, как и счастье, сила жизни есть лишь проявление реализации, форма, за которой должно лежать что-то, и лишь с признанием этой относительности они могут выступать критериями смысла жизни.

Социальный максимум жизни, вырастающий из идеи справедливости, также является отвлечённой нормой, поскольку в основу его закладывается количественный критерий. Личность же стремится к качественному критерию. Цель жизни есть качество жизни, а не количество, качественная, а не количественная её полнота.

Бердяев устанавливает, что трактовка смысла жизни как силы жизни принимает форму эстетического мирозерцания. Данная позиция ярко выражена у Ницше. Для него мир оправдывается не как нравственный, а как эстетический феномен¹¹. Мир имеет эстетический смысл, который даётся силой инстинктов жизни. Ницше подменяет различие между добром и злом различием между хорошим, добрым и плохим. Свою позицию он определяет как позицию по ту сторону добра и зла. При этом хорошее и доброе есть сила и красота жизни, её героичность, проявляющие благородство породы. Немецкий философ, по мнению Бердяева, борется против морали «угашения» жизни. Согласно Ницше, одним из проявлений такой морали является христианство. Оно привело Европу к декадансу, к пониженной породе людей. Христианство приводит к чувству зависти слабых к сильным и ведёт к бунту рабов. Именно здесь находятся корни расслабленности современной гуманистической европейской цивилизации. Этому немецкий философ противопоставляет мораль господ. Он отстаивает силу жизни, героизм и трагизм. Проявляя симпатии к Ницше, возникшие ещё в период раннего становления, Бердяев утверждает, что немецкий философ вносит качественный критерий смысла жизни. Данный критерий ведёт к особому аскетизму, особой жертвенности, проповедуемой «гордой моралью». В основе морали Ницше лежит воля к могуществу, которая является основанием жизни. Выдвигая эти идеи, Ницше, по мнению Бердяева, переживает и глубоко осмысливает кризис гуманизма.

По мнению русского философа, Ницше колеблется между эволюционно-дионисийским и религиозным пониманием смысла жизни. Рождённая из воли к могуществу, идея сверхчеловека ориентирована на поиск: в идее сверхчеловека происходит поиск идеи Бога. Именно так в лекциях о смысле жизни Бердяев смягчает обвинение Ницше в слепоте к идее Богочеловека. Однако при таком более лояльном отношении к религиозным взглядам немецкого философа он, вместе с тем, бросает ему обвинение в забвении идеи человека, в отрицании личности и в конце концов в отрицании смысла человеческой жизни.

¹¹ В целом это проявляет присутствующую у Ницше неоромантическую тенденцию.

Как полагает русский философ, человек для Ницше является лишь средством для выявления максимума жизни, для явления сверхчеловека. В целом Ницше, как и Леонтьев, остаётся, по Бердяеву, в пределах натуралистического понимания природы человека, бессильного победить смерть. Такую победу даёт, по мнению философа, единение силы жизни и Духа, бессмертие даёт пробуждение Духа, и это и есть подлинный критерий смысла человеческой жизни. Опровергнув отвлечённый эстетико-натуралистический критерий смысла жизни, Бердяев переходит к опровержению отвлечённого этического критерия.

В истории европейской философии русский мыслитель выявляет наличие широко распространённого учения, которое считает целью жизни добро и полагает, что в следовании этой цели обретается смысл жизни. Добро, в соответствии с этим учением, является самостоятельным качеством, которое не сводится к счастью, развитию, максимуму жизни. Первыми крупными представителями данной точки зрения были Сократ и Платон. В этом направлении мыслил и Кант. Однако Бердяев видит, что и в этом учении вопрос о судьбе личности, о связи смысла с жизнью человека не решён. Русский мыслитель определяет данную точку зрения как отвлечённо-идеалистический морализм, видящий добро в качестве отвлечённой нормы. По его мнению, у Канта в результате отрицается духовный опыт, исключаются борения духа, не видятся те стихийные процессы, в которых реализуется добро. В силу формализма положительное содержание и положительные цели жизни не открываются. В результате кантовская система не стала этикой любви к конкретному человеку, за отвлечённым человеком как самоцелью нет лица. Как полагает Бердяев, кантовская нравственная автономия не оказывается автономией человека, а является автономией отвлечённого нравственного закона, которым в итоге оказывается поработён человек. Здесь добро оторвано от должного состояния гармоничной связи с живым Богом и живым человеком. Поэтому такой нравственный закон бессилён, он не ведёт к пробуждению духовной энергии, преображающей жизнь.

К этому учению примыкает и Л. Толстой. Для него целью жизни является отвлечённый закон христианской жизни, который не видит индивидуальности человеческого лица. Для Толстого Божественное бытие поглощает человеческое и, как и человеческое бытие, Божественное носит безличный характер. Бердяев считает, что добро Толстого безблагодатно, оно не становится онтологической силой и поэтому не способно преобразить человека и мир. Такой силой, по Бердяеву, может выступить только дух, и поэтому учение о добре как смысле жизни может быть только пневматическим, а не нормативным. Философ полагает, что в живой человеческой индивидуальности личность реализуется через дух, с которым связан человек как образ и подобие Бога. Идеи пневматической этики Бердяев подробно развивает в лекциях по этике и в работе «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931). Основная мысль Бердяева заключается в том, что христианство, которое он исповедует, персоналистично, в основе его находятся личностные существа, а не идеи. Смысл жизни находится в живом отношении человеческого существа к существу Бога и к другим существам. Целью христианских стремлений является Царство Бо-

жие, которое является не отвлечённым добром, а царством любви личностей в Боге. Бердяев, развенчав общие смыслы жизни как призрачные, в следующем цикле лекций обращается к частичным смыслам, то есть к тем, которые отстаивают отдельные слои общества.

Наиболее распространённым среди образованных европейцев является поиск смысла человеческой жизни в создании, развитии и охране культуры. Однако при таком подходе упускается вопрос о смысле самой культуры. Первое замечание философа к данной позиции заключается в том, что она частична для всего человечества, то есть она задаёт поиск смысла только для культурной элиты, а не для всех. Затем критика усиливается. Русская мысль, по мнению Бердяева, в отличие от западной, ставит вопрос о цене культуры и не видит в ней подлинной жизни, поскольку главной своей целью полагает преобразование жизни, что синонимично осуществлению правды.

Бердяев видит сущность культуры в переработке человеческим духом, мыслью и волей природной стихии в себе и вокруг себя, в подчинении природы духу и человеческим целям. Он выделяет духовную и материальную культуру. Определение духовной культуры в лекциях не даётся, однако из общего контекста рассуждений Бердяева можно заключить, что она-то и является собственно культурой. Материальную культуру философ определяет как культуру средств. Он устанавливает, что культура имеет религиозный источник и в своей первоначальной фазе развития предполагала религиозную санкцию. Тогда она носила сакральный характер. Потом она отошла от своего источника, секуляризировалась, перешла в глубину человеческого бытия.

В результате развития реализовалось разворачивание отдельных культурных сфер, приведшее к их дифференциации и последующей автономизации. Произошло отсечение культурных сфер от единого центра, утерялась их связь с конечной целью человеческого бытия и смыслом человеческой жизни. Эти идеи близки учению Владимира Соловьёва об эволюции цельного знания, однако Николай Бердяев развивает их далее в несколько ином направлении.

По мнению Н. Бердяева, в этом процессе осуществилось просветление человеческого разума, который, однако, оторвавшись от высшего смысла, признаёт лишь смысл по своему человеческому разумению, а не Божьему промыслу. Просветлённый разум подрывает религиозные корни культуры и тем самым отрывает себя от духовных источников. Эпоха просветлённого разума это и есть выход из целостных органичных религиозных эпох, и этот процесс с долей относительности определяется в качестве неизбежного и частично позитивного для рождения подлинного смысла жизни.

В своих лекциях Бердяев неоднократно возвращается к идее о внутренней трагедии культуры, вскрытой ещё в «Смысле творчества» (1916). В началах культуры скрыты творческие энергии, подъёмы, прорывы ввысь, дерзновения и великие надежды. В конце эти творческие истоки иссякают, культура склоняется к упадку. Бердяев указывает, что греко-аристотелевская традиция значимо интерпретирует культуру как овладение материи формой, однако в ситуации упадка форма убивает содержание жизни. Застывшая культура становится окостенением творческого духа. Культура переходит в цивилизацию с преобладанием техники

во всё¹². Цивилизация же окончательно лишена религиозного смысла. Кризис и разложение гуманистической культуры характеризуется тем, что она не может удержаться на срединном человеческом уровне и делает человека рабом безликого человеческого коллектива, что ведёт к утере человеческого образа.

В этом описании особо характерно применение логики окольного следования, которую мы определили как метод «бриколяж». Относясь к развитию культуры как неизбежному и позитивному процессу, Бердяев вместе с тем даёт негативную оценку его последствиям. Отсюда неизбежность обращения к их преодолению, но не путём простого возврата в прежнее состояние, а с сохранением всего накопленного богатства, однако с необходимым возвращением к внутренней связи с религиозной сферой. Соловьёв, в отличие от Бердяева, развивает свои идеи не по логике окольного следования, а по близкой Гегелю диалектической логике синтеза тезиса и антитезиса.

Бердяев говорит: «Культура есть великая цель и путь человека, в которых он находит своё призвание» [5, с 113]. По его мнению, к такому пониманию предрасположена русская духовность. Дух должен овладеть материей жизни, но форма культуры не должна убивать стихии жизни. Культура сама не может дать смысла жизни и поэтому должна быть подчинена смыслу, поскольку культура ни в одной своей сфере не решает вопроса о связи своих целей с судьбой человеческой личности. Главная немощь культуры состоит в том, что она сама по себе не побеждает смерти. Уже в первом корпусе лекций Бердяев, хотя и не давая терминологического определения, что сделает позднее в работе «Я и мир объектов...» (1934), описывает происходящий в культуре процесс отчуждения и объективации, указывая, что человек сам себя истребляет, превращая самого себя в орудие созданных им продуктов: государства, науки и прочего. В данном состоянии культуры нет интереса к внутреннему человеку, а есть лишь интерес к созданным ею продуктам. Описывая, как такая культура определяет повседневные состояния современного человека, философ указывает на такие проявления, как быстрота, суета, внешняя активность, которые приводят к потере личности и беспомощности человека. Эти идеи роднят Бердяева с Хайдеггером и европейским экзистенциализмом.

Оценивая значимость культуры, Бердяев в лекциях повторяет парадокс, сформулированный ещё в «Смысле творчества»(1916) «...культура – великое искание творчества и вместе с тем великая неудача»[5, с. 114]. В основе этого состояния лежит несоответствие между творческим замыслом, устремлением к новому бытию, новой жизни и созданием культурных ценностей. Творческий огонь охлаждается в культурных достижениях. Это охлаждение проявляется в

¹² Понимание взаимоперехода «культуры» и «цивилизации» у Бердяева здесь близко шпенглеровской интерпретации. Затем, к 1939 г., после выработки концепции объективации, русский философ отходит от этого. Если Шпенглер придал «культуре» и «цивилизации» хронологический характер и увидел в них смену эпох, то Бердяев увидел в цивилизации материальную культуру, которая сосуществовала с духовной культурой как собственно культурой, менялась позициями доминанции в определённые эпохи, но вместе с тем оставалась самостоятельной реальностью. Однако и здесь он указывал на относительность использования этих терминов.

школах, методах, технике, учреждениях. Культура, несмотря на насущную человеческую потребность, не только не даёт смысла жизни, но и не насыщает в подлинном смысле жизнь человека. Это объясняется тем, что культура символична, а не реалистична. В созидательном акте культуры творческий порыв вверх притягивается тяжестью мира вниз.

В существовании современной культуры скрыто резкое противоречие между культурными ценностями и продуктами, с одной стороны, и жизнью личности и подлинным бытием – с другой. Утерявшая своё подлинное предназначение культура разрушается. Однако нельзя двигаться и к докультурному состоянию, так как культура является «неотвратимой судьбой» человека, его долгом. В этой идее заключается бердяевская базовая концепция свободы, состоящая в том, что путь к гармоничному состоянию свободы лежит через прохождение возможных вариантов, что фундируется ноуменальной природой хаоса как истока свободы, и лишь возникающая в них энергия отрицательных смыслов направляет движение в нужное русло. Культура есть одно из состояний свободы, которое нужно исчерпать до своего конца. Однако смысл жизни находится над этим состоянием, он устремлён на весь процесс, поэтому культуру нельзя делать кумиром. В это искушение кумиром впала европейская цивилизация, ставшая на путь бесконечного развития культуры. Однако осознание конечности мира, неизбежности наступления его конца, способно обратить человечество к духовным, религиозным истокам жизни.

Ещё одной составляющей смысла жизни является видение его как определяемого обществом. При раскрытии своих идей философ также использует метод «бриколаж». Двигаясь энергией отрицания проявленных смыслов, Бердяев вначале вскрывает вариации этой идеи в их негативной составляющей. По мнению мыслителя, в конце XIX века и в XX веке широко распространённым стало нахождение источника смысла жизни в обществе. Данная позиция базируется на осознании того, что замкнутая жизнь личности, не имеющая ничего вне себя и над собой, не имеет смысла. Полагается, что общество стоит над личностью. Это аргументируется тем, что оно продолжает существовать, даже если личность умерла, являясь хранителем ценностей. С таких позиций, подчиняя жизнь сверхличным общечеловеческим ценностям, личность обретает смысл жизни. Указанная точка зрения является обратной стороной постсредневекового индивидуализма, вызвавшего процессы атомизации общества. Утеря Бога, отрыв от связанной с ним духовной жизни приводят к потере человеком сверхличных ценностных ориентаций и подчинению навязываемым обществом ценностям. Аналогичный процесс философ описывал и ранее, однако тогда подчинение связывалось с природным началом.

В этом русле следуют, по Бердяеву, религия человечества О. Конта и экономический материализм К. Маркса. У Маркса это доходит до того, что человек признаётся продуктом социальной среды и социальных обстоятельств. Духовная жизнь объясняется как порождаемая обществом и зависящая от него. Глубины человеческой души «без остатка» пронизаны обществом и подконтрольны ему. Служение обществу приобретает характеристики служения Богу. К этому приходит и Э. Дюркгейм, утверждавший, что почитание Бога и Богов

являлось с древности почитанием общества, и поэтому общество является единственной религиозной реальностью.

Религия общества, по мнению Бердяева, не признаёт бесконечной человеческой души с такими базовыми характеристиками, как безусловные права, призвание к вечной жизни, свобода и независимость духовной жизни. «Последним словом» религии общества стал коммунизм, где организованное общество заменяет церковь. Коммунизм претендует на всю душу человека, в том числе и на его интимную духовную жизнь. Бердяев устанавливает, что индивидуализм предыдущей эпохи является переходом к диктатуре общества, поскольку человек не может быть оторванным и предоставленным самому себе атомом, он нуждается в связи. Развивая мысль, философ заявляет: «Когда отрицают душевную реактивность и целостность, к которым призван человек, то создают сверхличную реальность, от которой зависит личность, признают общество» [5, с. 115–116]. В первом корпусе лекций, ещё не сформулировав термин *объективация* и не используя применяемый в работе «Философия свободного духа» (1927–1928) термин *объективирование*, Бердяев использует в отношении к обществу соловьёвский термин *отвлечённое начало*, с его негативной коннотацией. Он полагает, что в коммунистической теории общество является единственным началом, определяющим жизнь личности. Ценность жизни личности, её осмысленность определяются всецелым подчинением и приспособлением её к обществу. Личность не имеет другого содержания, кроме вложенного в неё обществом, свобода личности понимается как создание общества, общественная свобода. Даже совесть человека подчиняется общему.

Критично описав теории определения личности обществом, которые доминировали в XX веке, в соответствии с методом «бриколяж» меняя рассуждение на движение в противоположном направлении, философ обращается к изучению позитивной взаимосвязи личности и общества. Для Бердяева бесспорно, что человек является общественным существом. Бесспорно для него и то, что реализация личности и реализация общества соотносительны. Нельзя изолировать личность от общества, поскольку человек призван к общению. Вступая в явное противоречие с предыдущим ходом рассуждения и выдвигая теофилософский аргумент, русский философ утверждает теперь, что общество не есть искусственное создание человека, оно есть создание Бога, и прообраз общества и общения дан в святой Троице. В результате колебания по принципу маятника между противоположными полюсами позиция Бердяева фиксируется в средней точке. В этой позиции констатируется принадлежность личности человека к двум мирам, её многоплановость. Утверждается, что духовная жизнь человека связана с жизнью общества и вместе с тем, поскольку личность есть творение Бога и Божья идея, она имеет независимый от общества источник: личность одной своей стороной принадлежит обществу как гражданин, другой же стороной принадлежит миру душевно-духовному и сопричастна вечности, стоит непосредственно перед ликом божественным. Поэтому, с точки зрения Бердяева, неверна коммунистическая идея подмены духовного общества, Церкви, организованным обществом. Человек для Бердяева, следующего христианским истинам, есть образ и подобие Бога, а не общества, он

является носителем духа, а не функцией и органом общества. С данных позиций мыслитель оценивает анализируемые им ранее учения Конта, Маркса и Дюркгейма как враждебные личному духу и внутренней свободе.

Идейная позиция Бердяева балансирует между номинализмом, признающим лишь реальность частного – отдельной человеческой личности, и реализмом, признающим реальность общего – общества. Философ утверждает, что в этих крайних точках зрения и личность и общество выступают отвлечёнными началами. Общество, как и жизнь личности, требует осмысливания и одухотворения, и поэтому оно не может выступить источником смысла жизни. Усиливая свою аргументацию, Бердяев говорит, что общество не может выработать идеи личной судьбы человека, не может решить вопроса о смерти и бессмертии и безразлично к ценности душевной и духовной жизни. Подлинный смысл лежит в духе и должен реализоваться через человеческую личность в природе и общественности. Характеризуя внешнюю, проявленную в мире общественность как суетливую, мыслитель утверждает, что она даёт фиктивные смыслы жизни. Однако он констатирует, что в современном мире сложились условия, когда общественное мнение и общественная организация становятся поработителями человека, что нивелирует его значимость и препятствует обращению к подлинному смыслу. Философ видит, что неотъемлемой частью социального учения о верховенстве общества являются взгляды на государство и нацию как источники смысла человеческой жизни.

Объясняя широко распространённое идолопоклонство перед государством и нацией, Бердяев формулирует ёмкий и глубокий афоризм: «Народы, утерявшие Бога, начинают обоготворять себя и свои государства» [5, с. 117]. Для последующего разоблачения он в концентрированном виде обобщает понимание государства в качестве «великого существа», объединяющего все исторические поколения и сохраняющего все приобретения и ценности. Религиозный философ характеризует это как религию потерявших веру современных людей и рассматривает как процесс дехристианизации и возврата к язычеству. Он указывает, что христианство не допускает абсолютизации и обоготворения государства. Развивая данную идею, мыслитель полагает, что человеческая душа не принадлежит целиком государству, она принадлежит в первую очередь Богу и духовному миру и там черпает смысл. Эта идея опирается на вывод из христианской теологемы «отдайте Кесарю кесарево, а Богу Божье», в соответствии с которой душа как создание Бога принадлежит Божьему.

В последующих мыслях Бердяев, следуя в своих поисках методу «бриколяж», пытается балансировать между пангосударственничеством и анархизмом. Здесь же делает вывод: «Государство антиномично. Государство требует подчинения его высшему смыслу, но совершенного государства быть не может. Совершенное состояние безгосударственно. Государство не может организовать духовную жизнь людей» [5, с. 118]. Хотя государство в нашем мире и имеет позитивную ценность и позитивный смысл¹³, но эта ценность должна быть

¹³ В других работах философ видит его в упорядочивании человеком окружающего его хаоса.

подчинена высшим духовным ценностям. Исторически проявилось, что форма государства относительна и изменчива. Современное же государство – автономное и секуляризованное – обладает всеми свойствами автономных сфер. Поэтому государственная жизнь и политика относятся к средствам, а не целям жизни, и следовательно, в них нельзя обрести её смысла.

Философ отмечает, что аналогичные искания смысла жизни в современном мире связаны с идеей национальной самоидентификации. Необходимо отметить, что в идейной эволюции мыслителя взгляд на проблему метафизического соотношения личности и нации претерпел изменения. В доэмигрантский период, когда Бердяев находился на позициях онтологизма, личность полагалась в субординированном по отношению к нации положении. Так, в «Судьбе России» (1918) он пишет: «Мировой путь бытия есть сложное взаимодействие разных ступеней мировой иерархии индивидуальностей, творческое вращение одной иерархии в другую, личности в нацию, нации в человечество, человечества в космос, космоса в Бога» [10, с. 86]. Однако в лекциях первого корпуса явно прослеживается переход с позиций онтологии на позиции символически описываемой «феноменологии духовного опыта», а вместе с этим происходит постепенный отказ от рассмотрения взаимодействия личности и нации с позиций иерархической соподчинённости, а следовательно, и нации как источника смысла жизни.

В раскрытии этой темы он также применяет метод «бриколяж». Вначале Бердяев отталкивается от ложных мировоззренческих ориентаций современной действительности. Он констатирует: «Национальные страсти наиболее движут народами и раздирают. В новое время и в наши дни это наиболее верно, чем в средневековье» [5, с. 119]. По его мнению, в Европе национализм наиболее распространён среди неверующих французов, немцев и итальянцев, стремящихся самоутвердиться с помощью национального чувства и отстаивающих идею своего национального превосходства. Национализм имеет более глубокую, чем государственничество, мотивацию, поскольку государство является функцией нации, орудием её силы.

Философ констатирует, что национализм для многих является цельным мировоззрением, в котором нация является конкретно-ощутимым и привязывающим к себе сверхличным целым. При этом принимающая данное мировоззрение личность переживает своё исчезновение. Находя элементы созвучия с точкой зрения о значительном статусе нации, философ заявляет, что, в отличие от отвлечённых реальностей государства и общества, нация является живым существом. Это усиливается личностно-экзистенциальной аргументацией: «Любовь к Родине и к своему народу есть одно из самых сильных подлинно реальных, не фиктивных, подлинно человеческих чувств» [5, с. 119]. Однако любовь к Родине не является национализмом, и относительное созвучие не означает совпадения. Бердяев развивает логику отталкивания. Национализм обличается как отвлечённое начало, легко превращающееся в идолопоклонство. При данной идейной позиции национальные страсти приобретают злой и недуховный характер.

Устанавливая негативные свойства национализма, мыслитель констатирует, что нельзя поклоняться нации как факту действительности. Это ведёт к

национальному эгоизму и ненависти к другим народам. Национализм культивирует чувство нетерпимости. Он подвержен близким личностному существованию негативным аффектам, таким как самодовольство, замкнутость, самовосхваление. Однако, несмотря на данные обличительные компоненты, философ не солидаризируется и с противоположной точкой зрения. С этих позиций точка зрения интернационализма обличается как безжизненная и отвлечённая фразеология. Отсюда следует вывод, что возможно только сверхнациональное, а не интернациональное единство.

Бердяев изменяет ракурс рассмотрения, находя личностное измерение национального, где оно выступает не как внешняя реальность, а как внутренняя составляющая жизни личности. Мыслитель устанавливает синонимии между Эросом и Этосом и выдвигает оригинальную сентенцию: «Мы любим родину неизвестнозначно, для меня она прекрасна, для другого нет» [5, с. 120]. Национальное с этих позиций является формой индивидуализации личности, что само по себе позитивно. Впоследствии в работе «О рабстве и свободе человека» (1939) эта ценностная ориентация приобретёт однозначно негативную интерпретацию и станет рассматриваться в качестве вида эротического прельщения.

Николай Александрович Бердяев обращается к русской теме и выявляет в качестве определяющих характеристик своей нации любовь к земле и всечеловечность. Однако и здесь трезвый взгляд заставляет указывать на присущие современным проявлениям русского национального самовыражения противоположные крайности – национализации церкви и интернационализма. Он констатирует, что, даже делая своим орудием высшие ценности, нация не может творить всей духовной культуры. Определяя роль нации в жизни личности, философ говорит, что она является «материнским лоном», жизненной стихией, без которой всё делается отвлечённым, но она не может дать смысл жизни, сама нуждаясь в смыслопридавании от личности. Впоследствии в работе «О рабстве и свободе человека» Бердяев детально разовьёт критическую линию разоблачения национализма и радикализирует негативные характеристики нации, однако здесь он введёт категорию народа как отражающую реальность, менее объективированную и рационализированную. Как нам кажется, это было связано с негативными последствиями роста националистических настроений в Европе, что было характерно для середины 30-х – начала 40-х гг. XX в., а также с некоторой тенденциозностью данной работы, направленной на разоблачение существующих форм рабства.

Ещё один источник смысла жизни люди видят в науке и просвещении. Это философ также относит к частичным смыслам, поскольку такое видение распространено в основном среди интеллектуального слоя, хотя при этом он отмечает распространение поклонения науке и среди полуобразованных людей. Начиная с описания реальной ситуации и идейного фундамента по методу «бриколяж», мыслитель переходит к разоблачению выявленных реалий. Философ полагает, что этот подход базируется на древнегреческой концепции человека как разумного существа и на вытекающем из неё понимании смысла жизни как пробуждения и победы разума. С данных позиций смысл жизни есть разум и знание, а всякое иррациональное – бессмыслица. Зло здесь является незнани-

ем, дефектом сознания, а иррационально-волевой источник зла, который, по мнению Бердяева, является здесь решающим, отрицается. В изучаемой концепции прогресс знания и просвещения должен привести к победе над злом, к торжеству смысла жизни. Такое понимание развивается как в Древней Греции, так и в XVIII веке во Франции и Германии. Яркими выразителями описываемого понимания являлись Спиноза и Кант.

Просвещение выступает против мифа и религиозной веры, а поскольку они входят в живую ткань истории и составляют основу традиции, то оно антиисторично и направлено против традиции. Просвещение авторитарно в постулировании своих взглядов, поскольку не допускает внерациональной аргументации. Просвещённый разум стремится стать верховным критерием и судьёй, он пытается судить веру. Бердяев устанавливает сущность просвещенческой духовной деформации: «... просвещение означает отрыв ума и знания от целостной жизни духа, от смысла, раскрывающегося в откровении» [5, с. 121]. Он утверждает, что просвещение стремится к самоутверждению разума, оторванного от истоков бытия. Дав разоблачительную критику просвещения, Бердяев, в соответствии со своим методом, выявляет его позитивные элементы. Он полагает, что в истории духовного становления человечества просвещение необходимо, поскольку позволяет человеческому разуму пробудиться и раскрыться в свободе. Истина должна раскрыться не только как авторитет, что возникает в первичной религиозной вере, но и как свободно приобретённое знание, что возможно только через прохождение испытания в критике разума. Как бы подчёркивая универсальность метода раскрытия подлинного знания «окольным путём», философ утверждает: «Вера проходит критику разума, но для того, чтобы через ум критики преодолеть разум просвещения и вновь прийти к вере» [5, с. 121]. Но, раскрыв элементы позитивной роли просвещения на определённом этапе процессуальности, Бердяев обращается к противоположному направлению. Как и в понимании роли культуры, в рассмотрении данной тематики также проявляется базовая концепция свободы, в соответствии с которой на пути к гармонии она должна пройти этап распада, что фундируется её истоком из хаоса, чтобы в исчерпании негативных вариантов энергией отрицательных смыслов внутренне обратиться к гармонии¹⁴.

Негативность «просвещённого» разума состоит, по мнению Бердяева, в том, что он, не чувствуя своей позитивной относительности, сам пытается выработать понимание смысла жизни, состоящее в росте и развитии просвещения в мире и победе разума над верой и другими иррациональными началами. Но в своём развитии он сам нивелировал значимость собственного субъекта – породив эволюционизм и материализм, рассматривающие его в качестве продукта эволюции природы и социальной среды. Здесь утверждение разумом смысла жизни в самом себе переходит в отрицание смысла жизни, поскольку он видится в подчинении человека нечеловеческой реальности природы и социума.

¹⁴ Наверное, не случайно во втором корпусе лекций проблемы разума, просвещения и культуры рассматриваются в одной лекции. Скорее всего, их объединило понимание метафизического процесса.

Анализируя историю, мыслитель выявляет, что просвещение придаёт огромное значение науке, делает её верховной инстанцией. Наука создаёт мирозерцание, судит веру, определяет смысл жизни. Такое направление связано не с наукой в собственном положительном значении, а со сциентизмом как особой философией, принимающей религиозный характер. Бердяев полагает, что европейское сознание, потрясённое успехами науки, превратило определённое «для узких секторов мировой действительности начало» в абсолютное. В лекциях он пересматривает отстаиваемую ранее, в антропоургический период духовной биографии, позицию о невысокой позитивности науки и оценивает теперь науку как положительную ценность и благо, а её развитие считает великим завоеванием человечества. Описывая науку как некую область, он говорит о её особой сфере и компетенции. Детализируя свою позицию, Бердяев говорит о том, что нет единой науки как таковой, а есть множество наук. В лекции устанавливается, что комплекс вопросов о смысле жизни, о времени и вечности, о смерти и бессмертии наука решить не может. С этих позиций материализм и позитивизм язвительно определяются «дурной философией». Философ констатирует, что целый ряд выдающихся учёных были христианами, а некоторые из них даже мистиками, что отнюдь не свидетельствует об обязательности связи науки с материализмом. Сферой компетенции науки является изучение отдельных сфер проявленной действительности, а способами изучения – применение особых методов. Вместе с тем религиозная вера как единственная сфера духовной жизни, где может быть обрётён источник смысла жизни, связана с «обличением вещей невидимых», то есть реальностей, недоступных науке. Он говорит: «Смысл мировой жизни тогда только существует, если есть религиозное бытие, более глубинное, чем внешнее, навязанное, которое не есть предмет опыта научного. Если наука абсолютна, то смысла жизни нет» [5, с. 122].

Проведя анализ значимости исторически осуществлённого «просвещения» как просвещения одного только разума, Бердяев говорит о невозможности с этих позиций решить краеугольный вопрос – о смысле жизни, и настаивает на «истинном» просвещении как просвещении всего целостного существа человека, всей его духовной природы. Такое «истинное» просвещение возможно, по мнению религиозного философа, только через дающий смысл Логос. Он исходит из Божественного разума. Однако существование Божественного Логоса требовало для своего восприятия воплощения во Христе. Поэтому Бердяев посвящает заключительный цикл лекций религиозному смыслу жизни.

Делая выводы из всего предыдущего рассмотрения проблемы поиска смысла человеческой жизни, Бердяев устанавливает признаки подлинного смысла. Смысл должен быть вечен, а не временен, абсолютен, а не относителен, должен связывать два мира, духовно питать личность и иметь отношение к её судьбе, быть не отвлечённым, а выступать в качестве целостности, и самое главное, чтобы он мог побеждать смерть и давать жизнь. Бердяев не указывает здесь, но это следует из всех его рассуждений, что существенным признаком смысла должна выступать его созвучность со свободой, наполненность ею. Ясно, что таким смыслом не может выступить только человеческий смысл, как не может выступить и исключи-

тельно Божий, поскольку он бы сковал свободу человека. Смысл должен быть богочеловечен. Всем этим критериям отвечает только явление Христа (Богочеловека), воплощение Сына Божьего. Это есть прорыв Логоса из мира иного в наш мир, что и задаёт смысл. Определив подлинный источник смысла, Бердяев в разных корпусах лекций развивает свою мысль двумя путями. В первом корпусе, где проблема смысла рассматривается в рамках понимания основ христианства, он обращается к объяснению того, почему этот источник не стал определять жизнь человека. Во втором, где познание смысла рассматривается в кругу основных проблем философии, изложение темы более лаконично, поскольку включает больший круг вопросов общеполитической системы Бердяева.

Обратимся к анализу идей, выраженных в лекциях первого корпуса. Философ констатирует, что мир находится в бессмысленном состоянии. Это возникло в результате отпадения человека от Бога и образования затверделого и изолированного от него природного мира. Бердяев полагает, что первородный грех образовал пропасть между Богом и человеком, но не уничтожил образа и подобия Божьего в человеке, а лишь затемнил и задавил его. В результате появляется ложное восприятие Бога, не позволяющее обратиться к нему как источнику спасения. Философ развивает концепцию эволюции человеческого понимания Бога как связанную с эволюцией раскрытия Бога миру.

Первоначально возникает страх, ужас человека перед Богом, боязнь гнева и страшной силы. Человек при этом осознаёт Бога как бесчеловечного, а себя как обезбоженного. Это проявляется в «ветхом библейском сознании», которому чужда идея богочеловечества. В дальнейшей истории происходит двойственный религиозный процесс – очеловечивание Бога и пробуждение божественного в человеке, что приводит к сближению Бога и человека. Бердяев говорит о преодолении зверочеловечества, понимая под этим изменение самосознания человека, когда он воспринимает себя не послушной служебной тварью, что соответствует статусу зверя, а свободной личностью. Происходит замена трансцендентного страха совершенной любовью. Это становится возможным из-за явления в мир Богослова, Спасителя и Искупителя – Иисуса. Так, по Бердяеву, именно во Христе религиозный процесс сближения Бога и человека находит своё абсолютное выражение и завершение. Во Христе явлена совершенная человеческая природа, покорная смыслу и в совершенстве соединённая с природой божественной. Таков смысл соединения двух миров, который осуществился в Богочеловеке, и благодаря Ему это становится осуществимым в Богочеловечестве. Богочеловечество невозможно в состоянии оторванности человеческой жизни от жизни божественной. Религиозный философ утверждает соизмеримость Божественного смысла жизни с личной человеческой жизнью, что и открывает для неё смысл.

Динамика жизни Божества, его внутренняя жизнь раскрываются в том, что во Христе, в Сыне, заключаются любовь и жертва, а не устрашающая сила, творящая, но не любящая. В более поздних работах Бердяев говорит, что божественное нисхождение вниз, кенозис, должно было осуществиться даже в том случае, если бы человек не согрешил, ведь без этого две природы, божественная и человеческая, не смогли бы вступить в союз. В Богочеловеке раскрыто совер-

шенное, безгрешное рождение от Девы Святой, рождение Бога в человеке. Безгрешность, по Бердяеву, выражается, прежде всего, в любви к человеческой жизни, основанной на божественном нисхождении и уничтожении, страдании и жертвенной смерти, после чего наступает светлое воскресение, побеждающее смерть. Во Христе явлен смысл во плоти как абсолютная чистота, любовь, жертва, страдание за мир, сила победы над смертью в воскресении. Этот акт просветляет человеческую свободу изнутри, без насилия и унижения её, здесь проявлено рождение Нового Адама как путь к новому человечеству.

Для Бердяева смерть и тление, которые порождены природными закономерностями и неотвратимой причинностью, есть главное зло, порождающее греховный мир и главный источник бессмысленной жизни. Основной недостаток всех призрачных смыслов жизни заключается в том, что они не дают ответа на вопросы о победе над смертью и пути к вечной жизни, что делает только христианство. Поэтому христианство есть откровение не только любви и свободы, но и откровение абсолютной силы. Бессильная любовь не давала бы смысла. В духе теософов Бердяев даже заявляет о том, что жертвенная любовь является космической силой. В целом же можно констатировать, что для философской системы мыслителя краеугольными являются две тайны: тайна воскресения и тайна творчества. Если тайну творчества он раскрывал с момента формирования самобытной концепции и до конца жизни, ведь даже план новой книги, вскоре после написания которого он умер, был планом книги о творчестве, разве что отодвигая творчество на второй план в корпусе лекций о смысле жизни, то тайну воскресения – с момента обращения в христианство, и только оглашал и кратко символически описывал, считая её предельной тайной. Вместе с тем он основал на ней всю свою систему. Бердяев считал воскресение Христа чудом, где была реализована победа смысла над бессмыслицей и победа божественного над косностью природных сил. Важным, с точки зрения философа свободы, являлось добровольное принятие Иисусом распятия и смерти.

Для Бердяева воскресение Христа является абсолютно разумным фактом мирового процесса, вносящим в него смысл. Он пишет: «В Христе Богочеловеке были сосредоточены все благостные, животворящие силы, в Нём сила Бога соединена была с силой человеческой и космической и найден был рычаг, переворачивающий мир» [5, с. 124]. Человек как ограниченное в возможностях природное существо не может своими силами победить смерть и уничтожить грех и зло, какими бы благими идеями и идеалами он ни руководствовался, какие бы идеальные нормы и ценности он ни провозглашал. Сугубо человеческий, природный смысл бессилён, и философ условно называет его идеальным. Бердяев характеризует теории и учения, отражающие данное направление: спиритуалисты развивают отвлечённое учение о бессмертии души и не признают факта смерти; теософы говорят о перевоплощении; идеалисты – об идеальных ценностях; буддисты – об избавлении от горя бытия, нирване; нехристианские монотеисты – о далёком и чуждом миру и человеку Боге; пантеисты – о безликом божественном начале, которое в их учениях очень похоже на силы природы. И все они не находят действенного пути к спасению человеческой личности, к победе над смертью. Следование этим учениям не даёт веч-

ной жизни. Только христианство на это способно, раскрывая тайну соединения Бога и человека, где личность человека не уничтожается и где не снимается различие между Богом и творением. Для Бердяева, в силу того, что во Христе утверждён образ вечной личности, Нового Адама, через Него возрождается новое человечество, приобщённое к Воскресению. Именно поэтому, в отличие от перечисленных выше ложных учений, христианство утверждает торжество смысла человеческой жизни не в отвлечённых ценностях, а в конкретной человеческой жизни, в самом её бытии. В лекциях «Основные проблемы философии как познания смысла жизни» философ заявляет: «Осуществление идеальных ценностей самих по себе не давало бы смысла моей жизни. Отвлеченное добро, морализм, не дает смысла. Нужно, чтобы эта ценность была связана со смыслом как онтологической силой, преображающей всю жизнь» [6, с. 16]. В первом корпусе лекций о смысле человеческой жизни, обобщая свои размышления о значении христианства, философ говорит, что именно в христианстве происходит соединение смысла и истины, идеи и бытия, преодоление разорванности двух миров, Божественного и человеческого, и не уничтожающее «сметание», а соединение, преображение и обожение человека и мира.

В дальнейшем раскрытии этой темы в первом и втором корпусах лекций наблюдаются вариации. В первом корпусе лекций, излагая проблему смысла жизни в рамках христианства, от рассмотрения проблемы Богочеловека Бердяев переходит к рассмотрению проблемы духовной жизни; во втором, где проблема поиска смысла рассматривается как ключевая проблема построения философской теории, философ в одной и той же лекции переходит от проблем Богочеловека и Богочеловечества к проблемам гуманизма и творческого призвания человека¹⁵, проблема духовности здесь также рассматривается, но очень кратко.

Во втором корпусе лекций Бердяев заявляет, что, оторвавшись от своих христианских истоков, гуманизм пытается утвердить самодостаточность человека. С этих позиций смысл жизни видится в реализации человека, всех возможностей человеческой природы. Далее развивается критика гуманизма, аналогичная критике «просвещённого» разума. Видя недостатки гуманизма в отсутствии высшего критерия, философ утверждает: «Высота человека связана с тем, что есть Бог выше человека, сообщающий ему ценность» [8, с. 16]. И вместе с тем Бердяев не отрицает гуманизм, а говорит о придании ему интегрального характера, наполняя его духовной составляющей. Он определяет такой гуманизм как духовный. Говоря о творчестве, Бердяев определяет его как божественное призвание человека.

Человеческое творчество должно перейти из состояния творчества новой культуры в состояние творчества новой жизни. Но именно этого и не может, по мнению Бердяева, обосновать безрелигиозный гуманизм. В человеке духовный элемент, а не природное и социальное начала, должен иметь высшую значимость. Именно он даёт необходимую энергию творчества. Это возможно только

¹⁵ Это подтверждает высказанную нами идею о связи в философском мышлении Бердяева двух тайн – тайны воскресения и тайны творчества.

при раскрытии Богочеловеческой природы человека. В творчестве новой жизни сходятся два элемента: элемент духовный, ток которого идёт сверху, и элемент первичной свободы, ток которого идёт снизу. Смысл жизни заключается, в конечном итоге, в реализации человека, которая двунаправленна: это и свободное восхождение человека к Божественной высоте, и творческое овладение человеческого духа миром. Такой смысл не является смыслом жизни отдельной человеческой индивидуальности, а приобретает вселенский характер.

Возвратимся к рассмотрению проблемы духовности. Бердяев отмечает, что в христианстве нахождение смысла связывается с пробуждением внутреннего духовного человека и духовной жизни. Сам по себе поток душевных переживаний, относящихся к телу или к окружающему миру, не даёт смысла. Если Богочеловечество Христа является воплощением смысла, то наполненная смыслом человеческая жизнь может быть только жизнью во Христе, а она определяется философом в качестве жизни Богочеловека, жизни, в которой происходит соединение Божества и человечества. Такое возвышение природной человеческой жизни к жизни богочеловеческой возможно именно в духовной жизни. Хотя Бердяев и оговаривает в ряде работ разницу по силе и степени Божественной природы у Христа и в человеке, он всё же утверждает факт наличия божественного начала в человеке, он выявляет рождение природы Божества в нём. Человек становится причастным теогоническому процессу. Так, христоцентризм у Бердяева перерастает в пневмацентризм. Философ говорит, что именно в духовной жизни происходит срастание души с высшей жизнью. Однако при этом Бердяев сталкивается с проблемой. Христоцентризм предполагает центральность фигуры одного, а пневмацентризм обосновывает множественность независимых духовных субстанций. Бердяев пытается её решить, постулируя необходимость духовно-субординационного подчинения. Без субординационной ориентации духовная изолированность ведёт к падению. Поэтому для религиозного философа только Христос есть путь, истина и жизнь, «Я» не может быть смыслом в мире¹⁶.

С этих позиций он критикует эгоцентризм, который ведёт не к желаемой абсолютной свободе, а к рабству человека в природном и социальном мирах. Эгоцентризм закрывает духовные истоки жизни. В результате реализации эгоцентризма утверждается только биологическая индивидуальность, но не утверждается личность, которая «предполагает» высшее сверхчеловеческое бытие и в своём духе отражает его. Эгоцентризм, не имея духовной силы, уводит человека из царства вечности и ввергает в царство времени. Но эгоцентризму нельзя противопоставлять космоцентризм и социоцентризм, как это делает современная культура, ему можно противополжить только теоцентризм. При этом Бердяев определяет подлинную духовную жизнь человека как теоцентризм. Однако теоцентризм предполагает свободу внутреннего принятия, а это возможно только благодаря жертвенной фигуре Иисуса Христа, приблизив-

¹⁶ Необходимо отметить, что в период чтения лекций о смысле жизни Бердяев отказывается от приоритета антропоургического пневмацентризма, подчиняя его христоцентризму. В дальнейшей идейной эволюции его позиция несколько меняется.

шего Бога к человеку. Бердяев говорит: «Но жизнь, ориентированная теоцентрически, возможна только через Христа, через Сына, через Богочеловека, она невозможна при абсолютной трансцендентности Божества, она предполагает сближение между Богом и человеком» [5, с. 126]. Важной духовной практикой христианства в этой ситуации является смирение, которое подавляет эгоцентризм во имя теоцентризма. В других работах он говорит о духовной аскетической практике, предуготовляющей человеческий субъект к свободному принятию духовного тока свыше, и в этом смысле собственная духовность есть уже ответное устремление. Истинное смирение, с его позиций, не унижает, а возвышает человека, поскольку в отношении к миру позволяет опереться на более высокую, чем он и мир, реальность. Это и означает, по Бердяеву, духовную практику смирения человека абсолютным смыслом.

Но для того чтобы преодолеть центробежные силы внутренней плюральности, присущие пневмацентризму, одной борьбы с эгоцентризмом мало. В его философии это преодоление достигается с помощью любви. Бердяев утверждает, что в любви раскрывается положительная христианская жизнь. Именно в любви осуществляется преодоление распада и вражды мира. А поскольку зло и есть отпадение от источника бытия и распадение частей бытия, то в любви происходит отрицание бытия в грехе и зле. Таким образом, в первом корпусе лекций о смысле жизни тема любви вытесняет с центральных позиций тему творчества в вопросе о нахождении пути преображения мирового бытия. Бердяев видит сущность любви в «узрении лика всякого существа в Боге» и в «положительной благодатной энергии», утверждающей для этого существа вечную жизнь.

В христианстве осуществляется восхождение от любви душевной к любви духовной, любви богочеловеческой. А это возможно только через Иисуса Христа, где происходит стяжание благодатной энергии. По сути дела, любовь это и есть благодатная энергия, просветляющая и преображающая, и она является плодом высшей духовной жизни. Приводя более конкретные примеры такой любви, Бердяев говорит о том, что видами её являются как истинное познание, так и созерцание подлинной красоты, однако, как мы увидим в дальнейшем, эти примеры лишь частично отражают описываемую любовь, поскольку она носит более целостный и действенный характер.

Философ полагает, что христианская любовь имеет двойственную, богочеловеческую направленность и является соединением любви к Богу и любви к человеку. Поэтому он критикует два негативных уклона любви: любовь к Богу без любви к человеку и любовь к человеку без любви к Богу. Первый уклон проявился при вырождении монашеско-аскетической традиции и выразился в нелюбви к Божьему творению. Это, по Бердяеву, верно схвачено в образе Великого инквизитора. Второй уклон проявился в гуманистической любви, которая переродилась из любви к ближнему в любовь к дальнему. Отрицание ближнего, живого человеческого лица, воплотилось здесь в любовь к отвлечённому человечеству. Эти уклоны произошли потому, что человек с трудом вмещает полноту богочеловеческой истины и живёт отвлечёнными идеями. Человек впадает или в ложную, отвлечённую духовность, или в полное отрицание духовности во имя земного человека. Здесь либо божественный

смысл видят как отрицание самого человека, либо смысл человеческий отрицает смысл божественный. Бердяев полагает, что отвлечённый идеализм преодолевается в христианской духовной жизни, где соединение божественного и человеческого осуществляется не в мирозерцании, а в «миропросветлении» и «миропреображении». В проекции на существо самого человека и субъектов мира духовность не отрицает души и тела, а одухотворяет, наполняет смыслом. Так в христианской духовной жизни силой любви преодолевается дуализм двух миров, выявленный ещё Платоном.

Описав проблемы реализации смысла в духовной жизни, Бердяев вновь обращается к жизни нравственной. Философ придаёт своей этике персоналистический смысл. Добро теперь рассматривается им не в нормативном понимании, как он ещё определял – в «законническом», что порождало широко распространённый в культуре ложный смысл жизни, оно не отвлечённая и бесплотная идея, а живое существо. Добро проявляется в личности, вступившей в отношения к Богу и ближнему. Мыслитель полагает, что подчинение закону и общим нормам не учитывает тайну конкретной личности. Развивая свою мысль, он говорит, что евангельская мораль не знает отвлечённых норм, поскольку смысл проявляется здесь не как норма, а как благодатная сила. Нравственная задача является творческой задачей, а не автоматическим выполнением одинаковой нормы. Благодатная мораль выражается в христианской любви как сила, как энергия. Поэтому Бердяев называет свою мораль энергетической и противопоставляет её нормативной. Эта мораль исходит из безусловного значения величия человеческой души. Описываемая позиция исходит из самосознания личности как Божьего образа и подобия и свободы как главного условия нравственной жизни. Бердяев говорит, что нравственная задача всегда стоит перед свободой, и поэтому свободу нельзя противопоставлять добру. Понятое с этих позиций христианство отвергает мораль самоправедности, законнической чистоты, мораль самоспасения человека. Философ говорит о том, что «добрые дела» не являются путём спасения отдельного человека, но они являются обнаружением благодатной силы, спасающей мир. Поэтому в споре Лютера с католиками о вере и добрых делах Бердяеву ближе позиция основателя протестантизма.

Мыслитель развивает идею динамического характера христианского понимания добра. Свою позицию он аргументирует тем, что в христианстве нет застывших типов злодеев, все люди могут быть и лучше и хуже, чем о них думают, возможны нравственные перевороты человека. Поэтому религиозный мыслитель говорит о том, что и к Иуде, и к разбойникам применима максима «Не судите, да не судимы будете». С точки зрения персонализма эта идея обосновывается тем, что суд осуществляется с позиции отвлечённого закона, нормы, а вне суда остаётся неповторимо индивидуальное и раскрывающееся лишь в любви содержание личности. Бердяев говорит о возможности истинного суда лишь в ясновидении, но эпоха ясновидения ещё не наступила, да и никто не может контролировать праведность ясновидящей силы и отрицать возможность чудесного обращения не по заслугам человека, а по благодатной силе перерождения. Возможно преодоление и забвение прошлого. В христианстве к этому приводит покаяние. Поэтому в энергетической этике христианства

происходит переворот в нравственных оценках, последние с точки зрения закона могут быть первыми по благодати. Основываясь на персоналистическом принципе, философ по-особому понимает библейскую истину о том, что оскорбляет человека лишь то, что исходит из его сердца, и критикует ложный максимализм в отношении к другим. Из этого он выводит максимум своей христианской персоналистической этики: «Строгость, максимализм к себе и милость, милосердие к другим, к ближнему» [5, с. 128].

Русский философ рассматривает заблуждение Ницше в оценке христианской морали как рабьей, считая, что чувство вины является аристократическим чувством, в то время как рабьим чувством является чувство обиды. Христианство основывается на героически подвижническом начале, реализуемом в понимании добра как силы, направленной к победе над нынешним миром в движении в направлении наибольшего сопротивления. Христианское добро является обнаружением уникально-неповторимой энергии во всём. Нормативная же мораль, проявлявшаяся в историческом христианстве, свидетельствует об иссякании благодатной энергии, поскольку добро является, прежде всего, не долженствованием, а мощью.

С этих позиций Бердяев критикует извращённое понимание христианского идеала смирения как основанного на сознании бессилия человека. Смирение есть проявление победы духовного могущества над самостью, как преодоление себя для достижения победы над неподлинным существованием мира. В ложном же христианстве сознание человеческого бессилия и неспособности ни к чему выводится из учения о первородном грехе. Но это сознание бессилия исходит из переживания человека, находящегося вне Бога, в качестве природного существа, не живущего во Христе. Человек же, находящийся в Боге и во Христе, получает доступ к переживанию силы. Для Бердяева центральный смысл христианства заключается именно в приобретении силы во Христе, силы побеждающей и ведущей к воскресению. Как мы видим, в отличие от представленной в христианской мысли традиции, эта сила приходит к человеку, по Бердяеву, до второго пришествия Христа и наступающей эпохи воскрешения и присутствует в некоем таинственном акте вступления в сопричастие Христу, которое достижимо в любой момент времени и зависит от духовно-персоналистических ориентаций и особых усилий человека. Это отнюдь не ортодоксально-христианская позиция.

Бердяев видит проявления силы в таких ориентациях человека, как аскетизм и победа над страстями, несение креста и принятие страданий, любовь. Сюда же он относит и святость. Необходимо указать, что с отходом Бердяева от позиций антропоургического титанизма роль ценности «святость» для него повышается. Святость для Бердяева теперь существует не только в связи с молодостью христианства и заключается не только в творении в самом себе нового, более совершенного бытия, но является проявлением реальной и постоянно проявленной силы. Если раньше у Бердяева святость противопоставлялась гениальности как более современному состоянию человеческой духовности, то теперь этого противопоставления нет и вслед за святостью рассматривается пророчество. Пророчество при этом определяется как сила прозрения будущего, направленная на улучшение жизни и реформацию.

В целом, Бердяев описывает христианское понимание добра как связанное с онтологическим смыслом жизни и интерпретирует этот смысл как Божью силу. Он полагает, что в той мере, в которой она проявляется в жизни человека, она выступает в качестве благодатной энергии. С этих позиций добро связано не с отрицанием злой и ущербной природы, а с её преображением. Бердяев констатирует: «Христианская нравственная жизнь есть обретение энергии духовной жизни – направленной к преображению жизни» [5, с. 130].

В тематике последних лекций первого и второго корпуса наличествует некоторая вариация. В первом корпусе затронута только проблема пессимизма и оптимизма, во втором же – ей предшествует сжатое изложение проблем смерти и бессмертия, земной и вечной жизни. Поскольку второй корпус вносит новацию, начнём рассмотрение с него. Здесь, следуя методу «бриколяж», логика размышлений философа носит зигзагообразный характер.

Вначале, двигаясь в одном направлении, Бердяев пытается высветить смысл жизни, отталкиваясь от негативного значения смерти как предельного отрицания смысла и предельного зла. Он устанавливает, что в мировой и человеческой жизни постоянно происходит борьба жизни и смерти. При этом естественное преодоление смерти рождением не даёт торжества смысла для личности. Этот смысл даёт христианство. В христианстве каждый человек стал бессмертен. Бессмертие связано с духовным началом в человеке. Затем Бердяев перенаправляет ход мысли в обратную сторону и вскрывает положительный смысл смерти, который состоит в том, что в потоке времени не может быть реализована полнота бытия, необходим выход из потока времени, а это возможно путём прохождения факта смерти. Он отмечает, что между временем и вечностью лежит сфера смерти. Однако здесь направленность рассуждений философа вновь обращается в противоположную сторону. Бердяев говорит об ошибочности разрыва земной и вечной жизни. Он настаивает на том, что «нельзя переносить смысл в потусторонний мир, он должен обнаруживаться в этом мире, в связи с этим миром» [8, с. 17]. Искомый философом смысл нужно искать в некоем среднем состоянии между противоположными полюсами, и состоит он в том, что бессмертие есть прорыв из временного в вечное, трансцензус, выход за грани, и вместе с тем бессмертие есть внедрение вечного во временное, между которыми нет непроходимой границы. При этом проблема ценности земной жизни в истории мысли решалась с двух противоположных позиций – пессимизма и оптимизма. В более поздней работе «Самопознание» Бердяев откровенно признаётся в наличии пессимистического элемента «в природе своей личности», что он заметил у себя ещё в юности, в период увлечения Шопенгауэром, но здесь философ заявляет о ложности этих двух позиций в вопросе о ценности земной жизни. И здесь, как мы видим, нет противоречия: имея психологическую склонность к пессимизму, в своём философском осмыслении он пытался прийти к позиции, находящейся «по ту сторону» пессимизма и оптимизма.

Бердяев полагает, что и пессимизм и оптимизм утверждают или отрицают ценность жизни в зависимости от счастья или несчастья, наслаждения или страдания, то есть имеют эвдемонистический и гедонистический характер. Как пессимизм, так и оптимизм субъективны, они не способны привес-

ти человеческую личность к высшему духовному состоянию. Объясняя это, философ говорит, что пессимизм возникает от невозможности вынести страдания, несчастья и горести жизни, а оптимизм, в свою очередь, возникает от удовлетворения, самодовольства, поверхностного отношения к злу и страданиям. Бердяев рассматривает два наиболее известных пессимистических учения и выявляет следующее. Пессимизм буддизма возникает из страха перед страданиями жизни и приводит к отказу от переживания этих страданий. Пессимизм Шопенгауэра исходит из непомерного преобладания страданий в жизни и фундируется неутолимой жаждой иррациональной воли к жизни. Согласно немецкому философу, именно в природе мировой воли лежит неутолимое страдание, поэтому всякое его удовлетворение ничтожно по сравнению с жадой неудовлетворённости.

Рассматривая концепцию Бердяева, можно установить, что пессимизм включает в себе частичку истины, относясь к падшему миру и к греховной воле. Но пессимизм буддистов и Шопенгауэра абсолютизирует свои принципы, превращаясь в ложное понимание смысла жизни. Они ищут исход из зла и страдания мирового бытия в небытии, в нирване, в отказе от воли к жизни. С точки зрения Бердяева, этот исход логически не выводим из их учения, у них он произволен. Доведённая до крайности позиция абсолютного пессимизма заключалась бы в том, что творцом и правителем мира является Дьявол, обрекающий весь мир и всё человечество на вечные адские муки алкания, не знающие удовлетворения. Бердяев констатирует, что, к счастью для человечества, до крайностей пессимизма никто из носителей данного мировоззрения не дошёл.

Пессимистические элементы наиболее проявились у гностиков, в особенности у Маркиона и манихеев. Они обосновывали концепции неразрешимого дуализма двух миров, двубожия, понимание материи как зла. Для философии пессимизма характерна вечная трудность разрешения проблемы зла и теодицеи. По Бердяеву, эта проблема решается только в персоне Христа, в страдании Бога и тайне свободы. Вместе с тем русский мыслитель отмечает, что у большинства пессимистически настроенных людей их пессимистическое мировоззрение возникает не вследствие осмысления проблем бытийственного характера, а имеет психологические причины, возникающие из замкнутости в себе, в своих субъективных страданиях. В этом, мировоззренческом случае не ставится вопрос о ценности жизни, так как его постановка требует выхода личности из себя. И вместе с тем, несмотря на предшествующую разоблачительную критику, для Бердяева пессимизм является более предпочтительным мировоззрением, чем оптимизм, поскольку он исходит из оценки состояния окружающего нас мира как «недолжного» и возмущён этим. Оптимизм характеризуется философом как поверхностная жизнерадостность, самодовольство, нечувствительность к трагизму жизни, к страданию.

Русский мыслитель отмечает, что вера в промысел Божий не есть оптимизм. Оптимистична лишь внерелигиозная теория прогресса, в основе которой лежит вера в непрерывное улучшение жизни, в грядущее счастье. Оптимизм не может быть последовательным, поскольку зло, несчастье и страдания подстерегают каждого оптимиста. Широко распространённые в современную

эпоху оптимистические лозунги о разуме просвещения, прогрессе, гуманности, успехах науки не спасают от «горя бытия».

Оптимизму и пессимизму Бердяев противопоставляет христианство. Христианство ставит вопрос о ценности жизни вне зависимости от количества счастья и страданий. Религиозный философ устанавливает, что в христианстве есть сильный пессимистический элемент, проявляющийся в переживании «горя бытия» от зла и страданий мира, но он переходит в жажду искупления и избавления. Серьёзное, не поверхностное отношение к жизни предполагает видение зла и принятие страданий. Поэтому нельзя опровергать христианство ссылок на то, что земная жизнь полна зла и страданий, поскольку оно предполагает наличие зла и страданий и основано на страстях Сына Божьего. Довольство этим миром и вера в его имманентный смысл носит не только антихристианский характер, но и антирелигиозный, поскольку не предполагает существование другой реальности, кроме реальности окружающей человека земной жизни. Отвержение Бога и идущего от Него смысла и ценности жизни на основании присутствия зла и страданий означает непонимание и отрицание свободы. Бердяев обосновывает свою позицию, опираясь на концепцию первичной ноуменальной свободы. С его точки зрения, именно процессы в первичной свободе послужили источником появления зла и страданий, но вместе с тем только путь самораскрытия свободы является необходимым условием смысла и ценности жизни. Принудительное, автоматическое осуществление добра оказалось бы бессмыслицей и лишало бы человеческую жизнь всякой ценности.

Христианство потому не является ни пессимистическим, ни оптимистическим мировоззрением, что оно основывается на свободе духа, а пессимизм и оптимизм эту самораскрывающуюся свободу не предполагают. Бердяев говорит, что смысл и ценность человеческой жизни связаны с тем, что перед свободным духом человека стоит трудная и творческая задача. Она предполагает существование зла и примиряет человека с самим этим фактом. Христианство проявляет бесстрашие перед страданием, чего нет ни в оптимизме, ни в пессимизме.

Философ определяет христианство как трагическое мировоззрение. Здесь явление добра и зла проходит через крест и страдание. Но, в соответствии с его позицией, всякий подлинный трагизм заканчивается катарсисом, трагическое страдание очистительно, оно приводит к исходу. Сравнивая трагедию в античном мире и в христианстве, Бердяев утверждает, что античная трагедия была трагедией рока, христианство же есть трагедия свободы. Именно христианство своим трагическим компонентом освобождает человека от оптимистических иллюзий, от лживых надежд на земное счастье, от веры в бесконечный прогресс, от тех убеждений, которые делают человека беззащитным и слабым. Христианство требует закала духа, связанного с видением зла и принятием причиняемых им страданий, в чём проявляется достоинство свободных людей. Здесь реальное видение зла не перерастает в пессимизм отчаяния. Поэтому христианство делает человека более защищённым. По мнению мыслителя, недовольство миром не ведёт в христианстве к отрицанию Бога.

Бердяев говорит о том, что творческая деятельность человека не зависит от оптимистических или пессимистических результатов, от количества успехов и неприятностей жизни, счастья или несчастья. Обосновывая свою позицию, мистический философ формулирует концепцию, в соответствии с которой существование человека протекает в двух измерениях реальности. Одно из них придаёт подлинный смысл человеческой жизни: «Если смысл и добро не могут быть реализованы в мире, который принадлежит князю этого мира, то в божественном миропорядке слово принадлежит смыслу и Богу» [5, с. 132]. Поэтому христианство соединяет исторический пессимизм с эсхатологической верой в окончательное торжество Царства Божьего, где сохранится всё ценное, достигнутое человеческой жизнью.

Подведём итог. Проанализировав оба корпуса лекций о смысле жизни, мы установили, что в первом корпусе Бердяев разрабатывает решение в контексте осмысления общехристианской проблематики, а во втором обобщённо раскрывает его, включая в целостную философскую концепцию. Во втором корпусе рассмотрению темы творчества уделяется большее внимание. Относительно переклички идей, изложенных в лекциях, с идейным наследием последующего периода нами установлено следующее. Если лекция по «энергетическому смыслу» персоналистической этики из первого корпуса идейно совпадает, но менее детализирует проблематику некоторых глав книги «О назначении человека» (1931), что объяснимо ориентацией на аудиторию слушателей философа, то в более поздней работе «О рабстве и свободе человека» (1939)¹⁷ большинство рассмотренных в лекциях ложных источников смысла жизни уже будут оцениваться в качестве источников рабства человека. Здесь эти ложные источники более детально исследованы, при этом возрастает количество их негативных характеристик. В то же время проблема позитивного источника смысла тут почти не обсуждается. О работе над книгой «О рабстве...» Бердяев говорил жене в субботу 28 марта 1936 г.: «Знаешь, мне не нравится, что я уже пишу новую книгу, и очень для меня важную, не окончив ещё книгу о духе. Эту новую книгу я назову “Персонализм”. Это будет разрушение всех общих ценностей...» [9, с. 141]. Так русский философ обозначил свой мировоззренческий поворот к персоналистическому революционизму. В этот период меняется ориентация мыслителя: проблема поиска смысла земной человеческой жизни начинает играть второстепенную роль, а первостепенную приобретает проблема выхода личного духа в особое мистическое состояние «трансцензуса» и преодоления мировой данности. Этот процесс связан с переходом философа с позиций «теоцентризма» и «христоцентризма» на позиции радикального «пневмацентризма», где Божественный источник жизни и смысла отодвигается на второй план, замещаясь на первом плане поиском личного источника творчества.

¹⁷ Замысел данной объёмной книги, первоначально задуманной в качестве небольшой брошюры о персонализме, возник в понедельник 13 января 1936 г., в период подготовки лекции о бессмысленности жизни, зле и страданиях мира.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Самопознание: опыт философской автобиографии / сост., предисл., подгот. текстов, коммент. и указ. имён А.В. Вадимова. М.: Книга, 1991. 449 с.
2. Фролов В.В. Смысл жизни человека в философии Н.А. Бердяева и П.А. Флоренского: учеб. пособие. М., 1996. 53 с.
3. Давыдов Д.А. Проблема смысла жизни в философии В.С. Соловьёва и Н.А. Бердяева: дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Нижегород. гос. пед. ун-т. Нижний Новгород, 2008. 143 с.
4. Бердяев Н.А. «Основы христианства», «Христианство и современность». Конспекты лекций. Крайние даты: 1925 – [1939]. Количество листов: 62 л. Способ воспроизведения – автограф. РГАЛИ. Шифр ф. 1496, оп. 1, ед. хр. 57.
5. Бердяев Н.А. «Основы христианства», «Христианство и современность». Конспекты лекций. Крайние даты: 1925 – [1939]. Количество листов: 132 л. Способ воспроизведения – рукопись рукой Е.Ю. Рапп. РГАЛИ. Шифр ф. 1496, оп. 1, ед. хр. 58.
6. Бердяев Н.А. «Чтения о смысле жизни». Конспект лекций. Отрывки. Крайние даты: 1935–1936. Количество листов: 4 л. Способ воспроизведения – автограф. РГАЛИ. Шифр ф. 1496, оп. 1, ед. хр. 66.
7. Бердяев Н.А. «Основные проблемы философии как познания смысла жизни», «Типы духовной жизни». Крайние даты: 1935–1936. Количество листов: 22 л. Способ воспроизведения – автограф. РГАЛИ. Шифр ф. 1496, оп. 1, ед. хр. 68.
8. Бердяев Н.А. «Основные проблемы философии как познания смысла жизни», «Типы духовной жизни». Крайние даты: 1935–1936. Количество листов: 22 л. Способ воспроизведения – рукопись рукой Е.Ю. Рапп. РГАЛИ. Шифр ф. 1496, оп. 1, ед. хр. 69.
9. Бердяева Л.Ю. Профессия: жена философа / сост., предисл. и коммент. Е.В. Бронникова. М.: Молодая гвардия, 2002. 262 с.
10. Бердяев Н.А. Судьба России. М.: Мысль, 1990. 212 с.

References

1. Berdyaev, N.A. *Samopoznanie: opyt filosofskoy avtobiografii* [Self-Knowledge: Attempt at Philosophical Autobiography], Moscow: Kniga, 1991, 449 p.
2. Frolov, V.V. *Smysl zhizni cheloveka v filosofii N.A. Berdyaeva i P.A. Florenskogo* [Human life sense in N. A. Berdyaev and P. A. Florensky's philosophy], Moscow, 1996, 53 p.
3. Davydov, D.A. *Problema smysla zhizni v filosofii V.S. Solov'eva i N.A. Berdyaeva*. Diss. kand. filos. nauk [Problem of human life sense in V.S. Solovyov and N.A. Berdyaev's philosophy. Cand. philos. sci. diss.], Nizhniy Novgorod, 2008, 143 p.
4. Berdyaev, N.A. «*Osnovy khristianstva*», «*Khristianstvo i sovremennost'*». *Konspekty lektsiy* [«Fundamentals of Christianity», «Christianity and present day». Abstracts of lectures], RGALI. Shifr f. 1496, op. 1, ed. khr. 57.
5. Berdyaev, N.A. «*Osnovy khristianstva*», «*Khristianstvo i sovremennost'*». *Konspekty lektsiy* [«Fundamentals of Christianity», «Christianity and present day». Abstracts of lectures], RGALI. Shifr f. 1496, op. 1, ed. khr. 58.
6. Berdyaev, N.A. «*Chteniya o smysle zhizni*». *Konspekt lektsiy. Otryvki* [«Readings about meaning of the life». Abstract of lectures. Fragments], RGALI. Shifr f. 1496, op. 1, ed. khr. 66.
7. Berdyaev, N.A. «*Osnovnye problemy filosofii kak poznaniya smysla zhizni*», «*Tipy dukhovnoy zhizni*» [«Main problems of philosophy as knowledge of meaning of the life», «Types of spiritual life»], RGALI. Shifr f. 1496, op. 1, ed. khr. 68.
8. Berdyaev, N.A. «*Osnovnye problemy filosofii kak poznaniya smysla zhizni*», «*Tipy dukhovnoy zhizni*» [«Main problems of philosophy as knowledge of meaning of the life», «Types of spiritual life»], RGALI. Shifr f. 1496, op. 1, ed. khr. 69.

9. Berdyaeva, L.Yu. *Professiya: zhena filosofa* [Profession: wife of philosopher], Moscow: Molodaya gvardiya, 2002, 262 p.

10. Berdyaev, N.A. *Sud'ba Rossii* [Destiny of Russia], Moscow: Mysl', 1990, 212 p.

УДК 11:008(470)

ББК 87.3(2)61-07

ТЕОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ Н.А. БЕРДЯЕВА

Л.Г. ЗИМОВЕЦ, А.И. ПУШКАРЬ

Филиал Российского государственного социального университета

ул. Пластунская, д. 151/1, г. Сочи, 354003, Российская Федерация

E-mail: nauka-rgsu-s@mail.ru

Рассматривается специфика культурологической концепции Н. Бердяева. Анализируются мировоззренческие и методологические предпосылки его концепции культуры, раскрывается двойственность и антиномичность феномена культурного творчества в рамках «кризисной» концепции философа. В результате реконструированной динамики религиозного поиска Н. Бердяева, а также сравнительного анализа культурологических концепций Бердяева и Шпенглера выявлена специфика культурологической концепции Бердяева и показано, что основой его концепции стали философский теологизм и философская религиозность. Установлено, что основные черты философии жизни и жизни Духа целиком обуславливают оригинальность концепции культуры Н. Бердяева. Обосновывается, что мистика и творчество явились у философа духовной заменой религии. Утверждается, что стремление Бердяева создать философский аналог религии есть не что иное, как попытка создания культурного аналога теологии – теологии культуры. Дается краткий обзор наиболее характерных тем различных вариантов теологии культуры и утверждается, что в том или ином контексте осмысление и раскрытие этих тем присутствуют в культурологической концепции Бердяева. Это позволяет квалифицировать концепцию культуры Н. Бердяева как теологию культуры, в отличие от морфологии культуры О. Шпенглера.

Ключевые слова: пневматология, метафизика, экзистенциализм, редукционизм, биоцентризм, эсхатологизм, теология культуры Н.А. Бердяева, морфологизм, геиштальт.

N.A. BERDYAEV'S THEOLOGY OF CULTURE

L.G. ZIMOVETS, A.I. PUSHKAR

Branch of Russian state social University

151/1, Plastunskaya street, Sochi, 354003, Russian Federation

E-mail: nauka-rgsu-s@mail.ru

The specificity of N. Berdyaev's culturological conception is examined in this paper. The worldview and the methodological premises of his conception are analyzed; the antinomianism and duality of cultural creativity phenomenon in the network of N. Berdyaev's «crisis» conception are revealed. Reconstructed dynamics of Berdyaev's religious search, N. Berdyaev's comparative analysis and O. Shpengler's culturological conceptions help to reveal the specific of Berdyaev's culturological

conception and to show that theology and philosophical religiousness have become the basis of his conception. The basic elements of life philosophy, the Spirit's life are projected and that's why stipulating the originality of Berdyaev's cultural conception. It is substantiated in this paper that mystic and creativity proved to be spiritual replacement in his conception. It is also affirmed that Berdyaev's desire for creating philosophical analog to religion is nothing short of creating the cultural analog of theology, it means the theology of culture. The abstract of the typical topics of different variants of theology of culture are given in this essay and it is affirmed that comprehension and disclosure of these topics are in Berdyaev's culturological conception in different contexts. It allows to qualify N. Berdyaev's culturological conception as the theology of culture unlike Shpengler's morphology of O. culture.

Key words: Pneumatology, metaphysics, existentialism, reductionism, biocentrism, eschatologism, theology of culture, morphologism, gestalt.

В бердяеведческой традиции, несмотря на то, что она существует уже более ста лет, культурологическая составляющая его творчества оказалась на периферии исследовательского интереса как его оппонентов, так и его последователей.

В предыдущем исследовании нам удалось вычлениить культурологическую концепцию Н.А. Бердяева¹ и представить ее как самостоятельную составную часть его философской системы, поскольку культурологическая проблематика представлена как раз не автономно и специально, а в составе, скажем, философии истории, философской антропологии, социальной философии.

Выяснилось, что концепция культуры Н.А. Бердяева существенно отличается от ее «академических» вариантов в истории культурологической мысли.

Проследив эволюцию взглядов Н.А. Бердяева, мы видим, что долгий путь духовных исканий завершается признанием примата свободы над бытием, духа над природой, субъекта над объектом, личности над универсально-общим, творчества над эволюцией, дуализма над монизмом, любви над законом.

С точки зрения Н.В. Мотрошиловой, «философия Бердяева, прежде всего и по преимуществу, философия духа, а уже поэтому и вследствие этого философия жизни» [2 с. 275]. Ибо, по Бердяеву, подлинная жизнь, как и истинная реальность, существует и в человеке, и в окружающем мире только благодаря духу. Причем понятия «жизнь» и «дух» в философии жизни Бердяева предполагают друг друга, отсылают друг к другу. Однако, как считает Бердяев, первичным, первостепенным является, конечно, дух: «Дух не только не есть объективная реальность, но не есть бытие как рациональная категория. Духа нигде нет, как реального предмета, и никогда нет. Философия духа должна быть не философией бытия, не онтологией, а философией существования. Дух есть реальность не только иная, чем реальность природного духа, чем реальность объектов, но есть реальность совсем в другом смысле. Применяя терминологию Канта, у которого, впрочем, мы не находим самого слова «дух», можно сказать, что реальность духа есть реальность свободы, а не реальность природы» [3 с. 366].

¹ См.: Зимовец Л.Г. Культура как неудача (культурологическая концепция Н.А. Бердяева). М.: Изд-во РГСУ «Союз», 2005. 224 с. [1].

Таким образом, бердяевская философия жизни, прежде всего, философия духа, ибо подлинная жизнь, как и истинная реальность, существует и в человеке, и в окружающем мире только благодаря духу. Бердяев отмечает: «Сознательный переход от отвлеченной философии самодовлеющего рассудка к конкретной философии целостной жизни духа, не философии чувства, а философии органического духа, раскрывает возможность положительного решения проблем реальности, свободы, личности» [4, с. 36].

Именно в этом пункте обнаруживается принципиальное расхождение концепции Бердяева с «философией жизни» О. Шпенглера и теми концепциями западной философии, которые по тем или иным причинам причислялись к «философии жизни». В книге «Смысл творчества» (1916), характеризуя высоко им оцениваемое сочинение А. Бергсона «Творческая эволюция» (1907), Бердяев написал: «Книга построена вполне научно и научнообразно. Вся она пропитана духом биологии, то есть одной из наук, все обосновывается на биологическом материале и биологических учениях. Биологизм есть такая же зависимость философии от науки, как и математизм. Элементарно верна критика биологизма, которую дает Риккерт в статье «Ценности жизни и ценности культуры» в «Логосе» (1912–1913 гг. Книга первая и вторая). Вся беда в том, что у Бергсона «жизнь» имеет биологический привкус. Но «жизнь» может быть вполне свободна от всякого биологизма, и тогда критика Риккерта не будет попадать в цель» [4, с. 540]. Преимущество же философии существования Бердяев усматривает в том, что жизнь в ней понимается «онтологически», и, стало быть, она связана не с биологической трактовкой, а с философией духа.

В концепции О. Шпенглера не только «жизнь» является категорией биологической, но и в основу всей его морфологии культуры положен принцип биоцентризма. Культура у Шпенглера – это организм. Однако это признавали и все романтические предшественники Шпенглера, хотя никто из них не был так последователен и категоричен. У Шпенглера всё многообразие, вся цветущая сложность культуры упрощается до растительного организма, становление и развитие культур упрощается до чисто биологических процессов рождения и увядания. Важнейший вывод Шпенглера заключается в том, что культура – это неудача. Ясно, что такая культура (в садоводческом смысле слова, то есть культура, скажем, пиона или нарцисса) неизбежно оказывалась культурой гибели. Неудача культуры у Шпенглера – это неудача жизни. Гибель культуры – это гибель организма, неизбежная гибель всего живого. Шпенглер идет до конца: понятие организма покрывает у него всю историю.

Итак, принципиальное размежевание Бердяева со Шпенглером касается коренных вопросов «жизни»: «жизнь» в философии нужно, согласно Бердяеву, понимать не в «сциентистском» ключе – не в подражании естествознанию, а исключительно в связи с темой «жизни духа» и в плоскости, не ухватываемой никакой научнообразной аналитикой специфики философского анализа. Все его разъяснения направлены на то, что в философии следует не просто увязать, но даже отождествить «жизнь» с «жизнью духа».

Все вышесказанное позволяет выявить существенное отличие концепции культуры Н.А. Бердяева от концепции культуры О. Шпенглера, определить

ее особенности и своеобразие. На первый взгляд, есть много общего у русского и немецкого философов. Оба – представители «философии жизни», обоим чужда академическая философия, оба принципиально антинаучны и антитеоретичны, оба воинствующие иррационалисты, оба порывают с эпохой гносеологизма в философской мысли, но не переходят к онтологизму, не строят никакой онтологии, оба пессимисты цивилизации, «диагносты» эпохи, у обоих модель культурфилософская копировала автобиографическую. Чувство страха, одиночества, непонимания пронизывало как жизнь Бердяева, так и жизнь Шпенглера. У Бердяева и Шпенглера одна и та же техника заклęcia страха. Оба проделают невероятную работу над осмыслением собственного страха и собственного одиночества и все это преобразят в культурную символику своих философских концепций. Парадоксальность мышления характерна и для Бердяева, и для Шпенглера. И у того, и у другого парадокс есть способ познания. Это то общее, что открывается поверхностному взгляду на творчество обоих философов. Однако весьма важным и существенным для понимания специфики концепции культуры Бердяева является то, что за темой культуры у Бердяева скрыта тема отношения человека к Богу и к миру. И драматизм этих отношений объясняет трагизм самой культуры. В концепции Шпенглера вообще не возникает вопрос о человеке как творце культуры. У Бердяева же на первый план выходит именно человек как личность, и свободная творческая личность здесь стоит выше культуры.

Если Шпенглер «закат» культуры связывает со становлением и развитием цивилизации, то Бердяев прозревает более глубокие основания увядания и гибели культуры, коренящиеся в самой природе культурного творчества. Однако в концепции Шпенглера о генезисе истории потерян не только человек, но и ее источник – Творец. Шпенглер никогда не скрывал того, что его картина истории есть живая природа Гете, однако основная интуиция Гете, признающая Бога, прозревающая за историческими изменениями, волнениями, – «покой в Боге» – остаётся у Шпенглера не осуществленной. Шпенглер – чистейший феноменалист. Ему открывается лишь бытие, отраженное в культурах, глубинный смысл и сущность бытия остаются для него неразгаданными.

Неубедительным и малопонятным у Шпенглера представляется тонкое противопоставление идеи судьбы идее закона, другими словами, категории исторического постижения – категории отвлеченного знания.

Невозможно назвать судьбой неизменный и вечный путь от младенчества к старости, путь пробуждений и замираний, который есть не что иное, как биологический закон природы.

Замысел Шпенглера, его желание преодолеть внешний, описательный историзм и проникнуть в глубинную суть исторического процесса разбиваются об исторический релятивизм Шпенглера. В его конструкции нет субъекта истории, нет ничего такого, что соответствовало бы, например, понятию «абсолютного духа» у Гегеля, а есть только некий материальный субстрат истории, в лице того «Urseelentum», из лона которого рождаются души культур. Без этого все попытки Шпенглера достичь универсальной ориентированности в истории, достичь истинно «коперниканского» взгляда на историю бесперспективны.

Для этого нужен совершенно иной подход, подход к осмыслению истории с позиции её сверхвременного единства. Только в этом случае история предстаёт как драматическое изживание целостного смысла человечества, в котором каждое событие имеет свою ценность, каждое событие постигается из его связи с мировой судьбой всего человечества.

История, с этой точки зрения, является нам процессом реализации высших возможностей или потенций человека, трагическим осуществлением высшего смысла существования человечества, осуществлением, каждый этап которого является самодостаточным и познается из его связи с всеединством мирового бытия. Бердяев указывает, что «историческая судьба, судьба культуры существует для Шпенглера лишь в том смысле, в каком существует судьба цветка. Исторической судьбы человечества не существует. Не существует единого человечества, единого субъекта истории» [5, с. 390]. Культуры, как организмы, – это замкнутые монады, со своей судьбой, своей историей. Рождение, рассвет и увядание этих культур, не имеющих единой судьбы, единой сверхвременной цели, представляется совершенно бессмысленным. Отрицание смысла истории неизбежно приводит к отрицанию философии истории.

Итак, Шпенглер – арелигиозная натура. По мнению Бердяева, «у него как будто атрофировано религиозное чувство. Он не только сам не религиозен, но он и не понимает религиозной жизни человечества. Он просмотрел роль христианства в судьбе европейской культуры. Это – самая поражающая сторона его книги. В этом ее духовное уродство, почти – что чудовищность ее. Не нужно быть христианином, чтобы понять значение христианства в истории европейской культуры. Пафос объективности должен к этому принуждать» [5, с. 390].

Он много пишет о стилях различных религиозных культов, постоянно подчеркивает, что культура религиозна, в отличие от безрелигиозной цивилизации, но религиозного смысла в культуре он не постигает. В отличие от Бердяева, он не признаёт теснейшей связи культуры и культа, не признает и не понимает того, что всякая культура рождается из культа, произрастает из недр определенного религиозного духа. Он лишён религиозной интуиции Бердяева, его философские интуиции суть интуиции художественные, а сама религия подменяется у него эстетической метафизикой. Художественная сила духа творит у Шпенглера не только музыку, поэзию, картины, не только саму культуру, но и Бога, государство. Религия, наука, культура все подчинено творящему художественному духу, то есть идея религиозного духа подменяется идеей художественного духа. Намеки на силу более глубокого, целостного порядка так и остаются намеками.

Используя терминологию Бердяева, можно обвинить Шпенглера в том, что он видит мир, культуру и человека исключительно «снизу» и видит только «низ», в его концепции культуры не раскрываются метафизические глубины существования и сама она остается во власти объективации. И вполне можно понять и признать правоту Бердяева, которого не удовлетворяет такая философия, которая примиряется с фактом объективирования духа и даже возвеличивает этот специфический факт человеческой культуры. Мир культуры, мощ-

но и красочно описанный Шпенглером, для Бердяева является лишь объективацией Духа: «Культура сама по себе не есть преображение жизни и явление нового человека. Она обозначает возврат творчества человека назад, к тому объективированному миру, из которого он хотел вырваться» [6, с. 76].

Культура во всех своих проявлениях есть неудача преображения бытия. Культура кристаллизует человеческие неудачи. С точки зрения Бердяева, «все достижения культуры символические, а не реалистические» [4, с. 521]. В культуре достигается не познание, а символы познания, не красота, а символы красоты, не любовь, а символы любви. Бердяев возвещает об изживании и угасании срединного искусства, культурного творчества, дифференцированных ценностей культуры: «Культура – великое благо, путь человека, и нельзя позволять варварам ее отрицать. Но над культурой неизбежен высший суд, есть апокалипсис культуры. Культура, как и вся земля, должна быть преображена в новую жизнь, она не может бесконечно длиться в своей срединности, в своей законнической охлажденности» [6, с. 78].

Таким образом, культура – великая неудача как у Н.А. Бердяева, так и у Шпенглера, но по разным основаниям и в разном значении. У О. Шпенглера неудача культуры – это, прежде всего, «неудача» жизни. Гибель ее культуры столь же закономерна и естественна, как гибель любого живого организма в природном мире. И здесь нет никакой религиозной метафизики. Совершенно иные основания считать культуру неудачей у Бердяева. Неудача культуры у Бердяева – это «неудача» падшего человека в падшем мире, это неудача и трагедия человеческого творчества, трагическое несоответствие между творческим актом, творческим замыслом и творческим продуктом. Неудача культуры – это невозможность достигнуть преображения бытия, это – неудача Духа.

Гибель культуры мыслится Бердяевым в религиозно-эсхатологической перспективе, как переход к новому творчеству – теургии. Теургия – это не творчество культуры, а творчество нового бытия, теургия сверхкультурна. Бердяев подчеркивает, что «теургия – искусство, творящее иной мир, иное бытие, иную жизнь, красоту как сущее» [4, с. 457]. Важно понять, что проблема теургии не является для Бердяева проблемой христианского творчества. Для него теургия – проблема христианского бытия, а не христианской культуры, эта проблема религиозного преображения жизни в новое небо и новую землю. Он уверен, что «тот не знает, что есть теургия, кто смешивает ее с религиозной тенденцией в искусстве» [4, с. 458]. У Бердяева теургия знаменует окончательное преодоление всякого дифференцированного искусства: литературы, музыки, живописи, культуры как таковой. Согласно Бердяеву, теургия – это новое, высшее состояние творчества, это сотворчество с Богом, это богочеловеческое творчество, и само это творчество Н.А. Бердяев связывает с новой религиозной эпохой и идеей третьего откровения.

Диагностируя гибель культуры, Шпенглер, в отличие от Бердяева, имеет в виду гибель европейской культуры. Он убедительно описывает «закат» старой европейской культуры, некогда цветущей, имеющей свою философию, свою религиозность, свою духовность, свое высокое искусство.

Противоположность культуры и цивилизации – ещё одна точка пересечения культурологических концепций Бердяева и Шпенглера. Мы уже отмечали неоригинальность Шпенглера в постановке данной проблемы. Эта проблема была поставлена с необычайной остротой русской мыслью (Хомяков, Достоевский, Леонтьев). Для Бердяева также эта тема была одной из главных. Он писал: «В нашу эпоху нет более острой темы и для познания, и для жизни, чем тема о культуре и цивилизации, о их различии и взаимоотношении. Это тема об ожидающей нас судьбе...» [7, с. 73].

Бинарная оппозиция культуры и цивилизации, представленная Бердяевым, почти дословно повторяет шпенглеровскую. Однако Шпенглер ничего не дает для проникновения в смысл этого первофеномена истории. Н.А. Бердяев идет дальше, он не останавливается на противопоставлении культуры и цивилизации и пытается обнаружить скрытый смысл процесса перехода культуры в цивилизацию или, как говорит Бердяев, «роковую диалектику культуры»².

Исследуя социокультурный кризис в Европе, Бердяев приходит к выводу о возможности альтернативного исторического развития. Он верит, в отличие от Шпенглера, что «цивилизация не есть единственный путь перехода от культуры, с её трагической противоположностью «жизни», к преображению самой жизни» [7, с. 82]. Как и большинство русских мыслителей, он верит в возможность религиозного преобразования жизни, верит, что в эпоху цивилизации должна явиться «верующая воля в чудо преобразования жизни, не механико-технического преобразования, а органически-духовного, должна явиться и определить иной путь от угасающей культуры к самой «жизни», чем тот, который испробован цивилизацией» [7, с. 83].

Возможность религиозного преобразования жизни он связывает, прежде всего, с Россией, потому что, по его мнению, именно «в душе русского народа, может быть, сохранилась большая способность обнаруживать волю к чуду религиозного преобразования жизни» [7, с. 83]. По-иному и в ином контексте трактует он знаменитые пророчества Шпенглера о «закате Европы», избегая шпенглеровского культурно-исторического пессимизма. Для Бердяева закат Европы – это лишь конец европейской монополии на культуру.

В «Закате Европы» мы видим торжество мрачного, демобилизующего дух драматизма, отсутствие рыцарственной готовности к защите высокой духовной культуры перед лицом надвигающейся механически-потребительской цивилизации, отсутствие всякой воли к противостоянию. Шпенглеровская мифология, вытеснив божественное, вытеснив духовно-личностное начало стихией жизнебессознательного и предприняв релятивистское обесмысливание культуры, внесла, как говорится, свой вклад в дело нелюбимой автором цивилизации и разрушения культурно-духовных начал.

Выработкой понимания Духа завершается построение философской системы Н.А. Бердяева. Радикализм нового этапа эволюции Н.А. Бердяева – в отрицании всякого объективного мира, всякой онтологии. При всей изменчи-

² См.: Бердяев Н.А. Воля к жизни и воля к культуре // На переломе: философские дискуссии 20-х годов: философия и мировоззрение. М., 1990. С. 76 [7].

восте взглядов философа мы находим темы, которым Н.А. Бердяев оставался верен до конца. Это тема человека и тема творчества. На протяжении всей своей жизни он видел свою задачу именно в том, чтобы повернуть философию к проблеме человека, чтобы сделать ее в полном смысле открытой глубокой философской антропологией. Поставить проблему человека – это значит, с точки зрения Н.А. Бердяева, в то же самое время поставить проблему свободы, творчества, личности, духа и истории.

Фундаментом экзистенциальной философии Н.А. Бердяева является философская антропология. Тема творчества как откровения человека является основой его антропологии. По сути, и сама философия Н.А. Бердяева есть не что иное, как опыт антроподицеи через творчество.

В концепции творчества исследуются такие понятия, как творчество и объективация, творчество и эволюция, творчество и эманация.

Н.А. Бердяев не просто осознал религиозный смысл творчества, не просто видел в творчестве религиозное деланье, а осознал творчество в качестве новой религии, обосновывающей новую антропологию.

Основой культурологической концепции Шпенглера стало такое философское мирозерцание, которое, используя терминологию Бердяева, можно было бы определить как философию объективную, философию монистическую, философию статически-онтологическую, философию натуралистическую. У Бердяева основой его культурологической концепции стали философский теологизм и философская религиозность, которые не вписывались ни в ортодоксальную религию (все равно, католичества, православия, протестантизма), ни в различные формировавшиеся тогда варианты богословия и религиозной философии.

Речь идет о новом, бердяевском варианте теологии культуры. Основу, смысловой центр всей концепции культуры Бердяева представляет позитивная, религиозная, персоналистическая по своему характеру концепция творчества, которая, по словам А.С. Титаренко, переросла в настоящую «религию творчества»³. Она включает в себя концепцию Безосновного, новый синтез христологии и антропологии, проблемы объективации и символизации Духа, опыт антроподицеи через творчество, этику творчества и эсхатологизм, как неотъемлемый элемент этой этики.

Все основные темы его концепции культуры: истоки культуры; понятие культуры; ее роковая диалектика; соотношение культуры и цивилизации; типология культуры и другие, – будут осмыслены и представлены с позиций этого философского теологизма, его экзистенциальной философии, с позиции философии жизни Духа. Именно это позволит Бердяеву раскрыть религиозный смысл культуры, ее символичность, показать, что истоки культуры сакральны, что культура рождается из культа, в храме, и «из храма идет в мир»; раскрыть религиозный смысл творчества, осознать творчество как иной путь религиозного опыта, осознать колоссальное значение и роль христианства в

³ См.: Титаренко С.А. Специфика религиозной философии Н.А. Бердяева. Ростов н/Д, 2006. С. 436 [8].

культуре и истории, выстроить религиозно-эсхатологическую перспективу богочеловеческого творчества (теургии) и связать его с новой религиозной эпохой (эпохой Духа) и идеей третьего религиозного откровения.

Таким образом, в философии Н.А. Бердяева культурологическая концепция занимает отнюдь не периферийное место. Основные черты философии жизни, жизни Духа проецируются и целиком обуславливают оригинальность, «инаковость» концепции культуры Н.А. Бердяева.

Мистика и творчество явились у Н.А. Бердяева духовной заменой религии. Попытку Н.А. Бердяева создать философский аналог религии протестантский теолог П. Тиллих определяет как стремление создать теологию культуры⁴.

В недрах теологии начались процессы модернизации ортодоксальных установок, которые привели к появлению нового направления, получившего благодаря работам видного теолога Пауля Тиллиха название теологии культуры⁵.

Теологию культуры можно охарактеризовать как одно из направлений теологического модернизма, в котором проблемы культуры рассматриваются исходя из систематизированных принципов того или иного вероучения христианской религии. В христианской мысли различаются католический, протестантский и православный варианты истолкования проблем культуры.

К числу основных проблем, затрагиваемых в теологии культуры, можно отнести: осмысление кризиса современной культуры, поиск его причин и путей выхода; создание теологической модели культуры в соответствии с основными христианскими догматами; обоснование места и роли Бога в культуре; анализ взаимодействия Бога и человека в культурно-историческом процессе; дилемму культуры и цивилизации. Тема противоречивости и бездуховности современного мира, культуры и человека становится лейтмотивом всей теологии культуры.

Краткий обзор наиболее характерных тем различных вариантов теологии культуры показывает, что в том или ином контексте осмысление и раскрытие этих тем мы находим в культурологической концепции Н.А. Бердяева. Это позволяет нам квалифицировать концепцию культуры Н.А. Бердяева как теологию культуры, в отличие от морфологии культуры О. Шпенглера.

Список литературы

1. Зимовец Л.Г. Культура как неудача (культурологическая концепция Н.А. Бердяева). М.: Изд-во РГСУ «Союз», 2005. 224 с.
2. Мотрошилова Н.В. Специфика религиозного синтеза Н.А. Бердяева: общие характеристики // Историко-философский ежегодник 2001. М., 2003. С. 249–319.
3. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.
4. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 254–518.
5. Бердяев Н.А. Предсмертные мысли Фауста // Философия творчества, культуры и искусства: в 2. т. Т. 1. М.: Искусство, 1994. С. 434–441.

⁴ См.: Tillich P. Theology of Culture. N.Y., 1964 S. 535 [9].

⁵ См.: Там же.

6. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека // Творчество и объективация. Мн., 2000. С. 4–163.
7. Бердяев Н.А. Воля к жизни и воля к культуре // На переломе: философские дискуссии 20-х годов: философия и мировоззрение. М., 1990. С. 73–78.
8. Титаренко С.А. Специфика религиозной философии Н.А. Бердяева. Ростов н/Д, 2006.
9. Tillich P. Theology of Culture. N.Y., 1964. S. 535.
10. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1993.

References

1. Zimovets, L.G. *Kul'tura kak neudacha (kul'turologicheskaya kontseptsiya N.A. Berdyayeva)* [Culture as a failure (culturological concept N.A. Berdyayev)], Moscow: Izdatel'stvo RGSU «Soyuz», 2005, p. 224.
2. Motroshilova, N.V. Spetsifika religioznogo sinteza N.A. Berdyayeva: obshchie kharakteristiki [Specificity of religious synthesis N.A. Berdyayev: General characteristics], in *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik 2001* [History of philosophy Yearbook 2001], Moscow, 2003, pp. 249–319.
3. Berdyayev, N.A. *Filosofiya svobodnogo dukha* [Philosophy of the free spirit], Moscow: Respublika, 1994.
4. Berdyayev, N.A. Smysl tvorchestva [The Sense of art], in *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [The Philosophy of freedom. The sense of art], Moscow, 1989, pp. 254–518.
5. Berdyayev, N.A. Predsmertnye mysli Fausta [Dying thoughts of Faust], in *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva: v 2 t., t. 1* [Philosophy of creativity, culture and art: in 2 vol., vol. 1], Moscow: Art, 1994, pp. 434–441.
6. Berdyayev, N.A. O rabstve i svobode cheloveka [Slavery and freedom], in *Tvorchestvo i ob"ektivatsiya* [Creativity and objectivity], Minsk, 2000, pp. 4–163.
7. Berdyayev, N.A. Volya k zhizni i volya k kul'ture [Will to live and the will to culture], in *Na perelome: filosofskie diskussii 20-kh godov: filosofiya i mirovozzrenie* [On the edge: philosophical discussion of the 20-ies: philosophy and world-view], Moscow, 1990, pp. 73–78.
8. Titarenko, S.A. *Spetsifika religioznoy filosofii N.A. Berdyayeva* [Specificity of religious philosophy N.A. Berdyayev], Rostov na Donu, 2006.
9. Tillich, P. Theology of Culture. N.Y., 1964, 535 p.
10. Shpengler, O. Zakat Evropy. *Ocherki morfologii mirovoy istorii T. 1. Geshtal't i deystvitel'nost'* [Decline Of Europe. Essays morphology of world history. Vol. 1. Gestalt and reality], Moscow: Mysl', 1993.

УДК 11(470)(09)

ББК 87.3(2)61-02

ЗАМЕТКИ О «ФИЛОСОФСКОМ ПАРОХОДЕ»

А.А. ЕРМИЧЕВ

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

Рассматривается один из эпизодов ранней советской истории, известный по слогану «философский пароход». Показаны предпосылки акции по высылке инакомыслящих: с од-

ной стороны, это догматическое следование марксистскому учению о классах и классовой борьбе, а с другой – обстоятельства внутривнутриполитической жизни Советской России. Основываясь на ленинском понимании общекультурного значения и социальной функции интеллигенции, делается вывод, что административная высылка «мнимо-беспартийной» интеллигенции была побочным, хотя и необходимым продуктом грандиозных социальных изменений, происходивших в России в первой четверти XX века. Дан сравнительный анализ идеологической ситуации времени перехода к НЭПу с идейным хаосом перестроечных лет (1985–1990 гг.), приведем, в конце концов, к крушению СССР.

Ключевые слова: марксистское мировоззрение, классовая структура общества, интеллигенция, революция, народ, большевики, новая экономическая политика, пролетарская и буржуазная демократия, высылка, перестройка.

NOTES ON THE «PHILOSOPHY SHIP»

А.А. ERMICHYOV

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

The article analyses one particular episode of the early Soviet era most familiar as the «philosophy ship». The expulsion of the dissentients on the one hand was determined by strict following the Marxist theory of classes and class struggle, and on the other by the circumstances of the inside politics of Soviet Russia. Basing on Lenin's understanding of cultural meaning and social function of the «intelligentsia», the author concludes that such expulsion of the would-be non-party intellectuals was a side- (although necessary) product of the dramatic social changes that were taking place in Russia early in 20th century. The comparison is drawn between the ideological situation of the NEP (New Economic Policy) time and the ideal and conceptual chaos of the Perestroika (mid-1980s), that eventually led to the collapse of the USSR.

Key words: *Marxist ideology, class structure of the society, intelligentsia, revolution, public, Bolsheviks, new economic policy, proletarian and bourgeois democracy, expulsion, Lenin, Perestroika.*

И прежние подвальники, и вся мастеровщина,
туго жизнью пригнетенная, из щелей повыползала, из
темных нор своих и вверх задвигалась. «Попировали и довольно!
Нынче наш черед!» Выходи, беднота, тьма, голь и нищенство,
подымай голос, нынче твой день.
Б. Зайцев

Если только возлюбит русский Россию, –
возлюбит и все, что ни есть в России.
Н.В. Гоголь

О том, что в 1922 году революционная Россия без суда и следствия, в административном порядке, выслала за границу большую группу интеллигенции, было известно всегда – и историкам-специалистам в СССР и русско-му зарубежью. С началом перестройки всем захотелось узнать об этом эпизоде поподробнее: почувствовалось, что в шкафу СССР где-то есть еще один

скелет и о нем нужно рассказать как можно ярче. В 1990 г. о «скелете» появляется сразу несколько публикаций, а среди них статья экс-советского историка, эмигранта третьей волны М.С. Геллера «"Первое предостережение" – удар хлыстом»¹. Здесь мы впервые прочитали выражение «философский пароход». Историк попал в яблочко. Теперь перестроечная общественность стала воспринимать «философский пароход» как символ свободной мысли, навсегда покинувшей советские берега. Оказывается, «Ex oriente lux», когда-то тешивший русских надеждой, был перевезен за море, на Запад и сиял уже оттуда. Публицист и писатель В.В. Шенталинский констатировал: «Интеллект, талант – это, пожалуй, единственный товар, который советская власть даром, не скупясь, поставляла миру» [25, с. 218]. Доктор философии из Ульяновска А.А. Тихонов перевел эту публицистику в цифры. Оказывается, более двухсот высланных (доктор и число высланных знает!) с 1922 г. по 1939 г. опубликовали более 13 000 различных трудов, которых, естественно, лишилась наша страна². Как он посчитал эти труды – уму непостижимо!

Большое впечатление производила статья одного из старейшин советского философского цеха Л.А. Когана, в далеком прошлом аспиранта МИФЛИ, участника Великой Отечественной войны, а тогда – сотрудника ИФ АН СССР. Статья называлась по-ленински – «Выслать за границу безжалостно»³. Здесь философ, наконец-то, выплеснул все, что копилось в его душе долгие годы. По его мнению, высылка была «существенным элементом большевистской стратегии, нацеленной на установление духовно-мировоззренческой монополии партии в обществе, на ее диктатуру в свете сознания. Свобода объявлялась тем самым вне закона... Это был удар по российской интеллигенции и интеллигентности, духовности вообще...» И далее: «В итоге национальному духовному генофонду был нанесен огромный качественный урон, содействовавший люмпенизации и конформизации общества...» [8, с. 82–83]. Другие исследователи (имя им – легион) солидарны с ученым вполне. А некая дама из «Вестника РАН» поведала, что опытом «большевистских вождей» воспользовался Гитлер (в начале 30-х годов), а потом Л.И. Брежнев⁴.

Болезнь мизантропии, присущая русской интеллигенции, с началом перестройки разразилась с новой силой. Выстраивались словесные ряды, чтобы больнее, насмерть жалить «совковое» сознание: генофонд, ампутация интеллекта, люмпенизация, Ленин, Гитлер, Брежнев ...

Современной литературе о «философском пароходе» – как перестроечной, так и, в значительной мере, постперестроечной – присущи два недостатка:

¹ Геллер М.С. «Первое предостережение» – удар хлыстом (к истории высылки из Советского Союза деятелей культуры в 1922 г.) // Вопросы философии. 1990. № 9. С. 37–66.

² См.: Тихонов А.А. Дискурс власти и власть дискурса: к 80-летию «философского парохода» // Материалы Всерос. науч. конф. / под ред. А.А. Тихонова. Ульяновск: Ул. ГПУ, 2013. С. 26.

³ Коган Л.А. Выслать за границу безжалостно (Новое об изгнании духовной элиты) // Вопросы философии. 1993. № 11. С. 61–84 [8].

⁴ См.: Селезнева И.Н. Интеллектуалам в России места нет // Вестник Российской Академии наук. 2001. Т. 71, № 8. С. 740.

один – идеологического порядка, а другой – исторического. Одни авторы, быть может, еще вчера бывшие членами КПСС, прямо-таки захлебываются антикоммунизмом, изображая дело так, будто «пароход» – это только начало абсолютной тьмы над Россией. Сами они ценят свободу абсолютно и желают ее всегда и везде в сей же момент. Другие авторы почти всегда выступают в роли прокуроров, а не историков. Они не ищут никаких «смягчающих» обстоятельств для этой акции Советской власти.

Все же задача историка – объяснить и понять.

I

Некоторые из них довольно просто решают центральный вопрос «пароходной» темы – об отношении В.И. Ленина и РКП(б) к интеллигенции. «Ленин, – пишут В.Г. Макаров и В.С. Христофоров, – вообще относился к интеллигенции сугубо утилитарно и сам это неоднократно подчеркивал» [4, с. 13]. Печальна не небрежность этой фразы – Ленин никогда не подчеркивал якобы такого своего отношения к интеллигенции, печальнее другое. Вместо того, чтобы привести собственные суждения Ленина об интеллигенции, исследователи ссылаются на воспоминания Ю.П. Анненкова. В 1921 г. художник был приглашен рисовать портрет Ленина, и спустя много лет, уже в 50–60-е годы, он издал известный «Дневник моих встреч». Вот как художник передает слова Ленина об интеллигенции: «Вообще, к интеллигенции, как вы, наверное, знаете, я большой симпатии не питаю, и наш лозунг “ликвидировать безграмотность” отнюдь не следует толковать как стремление к порождению новой интеллигенции. “Ликвидировать безграмотность” следует лишь для того, чтобы каждый крестьянин, каждый рабочий мог самостоятельно, без чужой помощи, читать наши декреты, приказы, воззвания. Цель – вполне практическая. Только и всего» [1, с. 247]. После этой цитаты любому читателю становится понятно, что Ленин – это Скалозуб, который даже малоизвестному человеку долбит свою «угрюм-бурчеевщину».

Того, что здесь наворотил Ю.П. Анненков, нет ни в одном из выступлений вождя русской революции. Художник сфантазировал, или, проще говоря, наврал. Ленинское представление об интеллигенции весьма далеко от этой карикатуры. Оно, конечно, другое, чем популярное в начале XX века представление о ней, по Р.В. Иванову-Разумнику, как о внесословной, этически ориентированной группе⁵.

Ленин судил об интеллигенции не столь «возвышенно», не по-русски, а по-европейски. В работе «Шаг вперед, два шага назад» (1904 г.) он заявляет: «Я перевожу словом интеллигент, интеллигенция немецкие выражения *Literat*, *Literatentum*, обнимающие не только литераторов, а всех образованных людей,

⁵ Определение Р.В. Разумника гласит: «Интеллигенция есть этически – антимещанская, социологически – внесословная, внеклассовая, преемственная группа, характеризующаяся творчеством новых форм и идеалов и активным проведением в жизнь в направлении к физическому и умственному, общественному и индивидуальному освобождению личности» (Р.В. Иванов-Разумник. История русской общественной мысли. В 3 т. Т. 1. М., 1997. С. 25).

представителей свободных профессий вообще, представителей умственного труда (brain worker, как говорят англичане), в отличие от представителей физического труда» [11, с. 298]. Слово «интеллигент» обозначает у Ленина скорее «профессию», а «интеллигенция» – профессиональную группу. Такое представление об интеллигенции Ленин встраивал в материалистическое понимание истории, согласно которому интеллигент-профессионал обслуживает интересы тех или иных классов. В частности, благодаря образованности и таланту он может хорошо выражать интересы какого-либо класса и даже стать его идеологом-вождем. При этом случаются казусы: относительная самостоятельность ума, знания и таланта интеллигенции позволяет ей «забывать» о своей привязке к классам, преувеличивать свое значение, воображать себя самостоятельным надклассовым образованием, «мозгом нации», защитником Истины, Добра, Справедливости – и все, конечно, с большой буквы. В.И. Ленин находил такое самомнение безосновательным и даже опасным для дела революции⁶. Грубая ругань Ленина – «на деле это [интеллигенция – А.Е.] не мозг, а г...»⁷ относится именно к такой интеллигенции, которая думает, что служит благородным целям, а на самом деле является просто кадетской.

Ленин ждал, чтобы «представитель умственного труда» осознал и открыто признал свое действительное отношение к классам. Что касается России, то такое осознание стало возможно благодаря правильной общественной теории, а именно, когда «идейно определилось направление русского марксизма» (группа «Освобождение труда. 1883») и началось непрерывное рабочее движение в связи с социал-демократией (петербургские стачки 1895–1896 годов)⁸. Кто овладеет наукой Маркса и Энгельса, полагал Ленин, тот поймет действительное положение интеллигенции и сознательно посвятит свою жизнь и деятельность самому прогрессивному классу в истории – пролетариату.

Интеллигенция, не понимавшая этого, интересовала Ленина-политика, скорее, как объект критики, даже если она была союзником или попутчиком в освободительном движении. В отношении к ней Ленин руководствовался учением К. Маркса, согласно которому «средние сословия: мелкий промышленник, мелкий торговец, ремесленник и крестьянин – все они борются с буржуазией для того, чтобы спасти свое существование от гибели как средних сословий. Они, следовательно, не революционны, а консервативны. Даже более, они реакционны: они стремятся повернуть назад колесо истории. Если они революционны, то только постольку, ... поскольку они покидают свою собственную точку зрения для того, чтобы встать на точку зрения пролетариата» [18, с. 434].

Учение жестокое, что и говорить. Но после Октября 1917 г. оно стало теоретическим основанием политики В.И. Ленина и РКП(б) в отношении к

⁶ См.: Ленин В.И. Памяти графа Гейдена // Ленин В.И. Полн. собр. соч. М.: Гос. изд-во политической литературы, 1958–1965. Т. 16. С. 40.

⁷ См.: Ленин В.И. Письмо А.М. Горькому 15 сентября 1919 г. // Ленин В.И. Полн. собр. соч. М.: Гос. изд-во политической литературы, 1958–1965. Т. 48. С. 48 [17].

⁸ См.: Ленин В.И. Из прошлого рабочей печати в России // Ленин В.И. Полн. собр. соч. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1958–1965. Т. 25. С. 94 [12].

своим вчерашним попутчикам в борьбе с царизмом. Когда большевики стали перестраивать общество в соответствии с марксистской Истиной, все эти интеллигенты в одночасье стали консерваторами и реакционерами; все – включая и социалистов.

26 октября 1917 г. выяснилось, что главная масса русской интеллигенции такую Истину не принимала и стала ее врагом. С этой интеллигенцией нужно было бороться.

II

Ленин был уверен, что не коммунизм виновен в войне с интеллигенцией. Коммунизм был закономерным и высшим продуктом человеческой истории, он был Истиной, не могущей противоречить разуму интеллигентного человека. Нет, в войне с интеллигенцией виновен ход событий, «который всех “демократов” и всех влюбленных в буржуазную демократию от нас оттолкнул»⁹. Поэтому, делая доклад партийным работникам Москвы 27 ноября 1918 г., Ленин решительно заявил: «Опирайтесь на интеллигенцию [то есть на весь образованный класс как таковой, который не социалистичен и никогда таким не будет – А.Е.] мы не будем никогда, а будем опираться только на авангард пролетариата, ведущего за собой всех пролетариев и всю деревенскую бедноту» [14, с. 221]. «Авангард» – это, возможно, интеллигенты в прошлом, а сейчас они – просто пролетарские революционеры, «новые люди», как сказал бы любимый писатель В.И. Ленина. «Новые люди» приобщены к единственно верному и потому всеильному учению Маркса и Энгельса. И вот этот авангард (а, по замечанию Н.А. Бердяева, он был чуть ли не новым антропологическим типом!¹⁰) просто обязан был относиться к интеллигенции по классовому, принуждая ее служить коммунистическому идеалу.

Возражая тем, кто говорил о культурно-цивилизационной неготовности России к социализму, В.И. Ленин стал подчеркивать необходимость и значимость политического и социального переворота Октябрьских дней как первой и необходимой ступени при строительстве коммунистического общества. Только при политической власти пролетариата, которая сделает мировую культуру доступной трудящимся, начинается их нравственный и культурный рост, что и означает реальное вхождение социализма на русскую землю.

Строить новое общество приходилось из материалов, оставленных прежней Россией, – других просто не было. В.И. Ленин всегда говорил, что без наследия капиталистической культуры социализма не построить и, в частности, его не построить, «если такое наследие капиталистической культуры, как интеллигенция, не будет использовано»¹¹.

⁹ См.: Ленин В.И. Ответ на открытое письмо специалиста // Ленин В.И. Полн. собр. соч. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1958–1965. Т. 38. С. 221 [14].

¹⁰ «В России появился новый антропологический тип, новое выражение лиц... Новый душевный тип, призванный к господству в революции, поставляется из рабоче-крестьянской среды...» (См. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М. 1990. С. 101).

¹¹ См.: Ленин В.И. Собрание партийных работников Москвы 27 ноября 1918 г. Доклад об отношении пролетариата к мелкобуржуазной демократии // Ленин В.И. Полн. собр. соч. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1958–1965. Т. 37. С. 223 [13].

Для интеллигенции было найдено новое имя – спецы, специалисты. Это было симптоматично. Новые руководители России как будто говорили: «Интеллигенция в прежнем, “веховском” смысле, революционная интеллигенция нам не нужна. Революция достигла своей цели, и теперь начинается позитивное строительство. Отныне революции здесь, в России, быть не может и не должно». А новое слово открывало возможность для участия интеллигенции в социалистическом строительстве. Предполагалось, что идейно-политическое и мировоззренческое содержание своего сознания интеллигенция отставит в сторону за ненадобностью, а специальные, профессиональные знания поставит на службу прогрессу – рабоче-крестьянскому коммунизму. «Специалист», «спец», вполне мог работать на пролетарское государство.

В свое время в «Вехах» был дан анализ мировоззренческого и политического «отщепенства» интеллигенции от государства. Но если раньше за «отщепенством» интеллигенции присматривал только Струве¹², то теперь – РКП(б) и ВЧК-ОГПУ. Потому при полном понимании ценности знания и таланта у интеллигентов РКП(б) требовала от партийных организаций дифференцированного к ним отношения, соразмеряя его с лояльностью специалиста к Советскому строю.

Специалисту, который «хотя бы в основных чертах понял действительный смысл совершившегося великого переворота» и обнаружил «действительное желание помочь рабоче-крестьянскому правительству» следует всячески помогать, чтобы «облегчить ... переход к сотрудничеству с Советской властью». При этом власть хотела, чтобы специалистам «жило лучше при социализме, чем при капитализме: и в материальном, и в правовом, и в идейном, то есть в отношении удовлетворения своей работой и сознания ее общественной пользы при независимости от корыстных интересов класса капиталистов» [10, с. 490].

Хорошей иллюстрацией дифференцированного подхода РКП (б) может быть статья наркома просвещения А.В. Луначарского «Советская власть и интеллигенция». Она была написана в красном Петрограде спустя две недели после отплытия «Обербургомистра Гаккена» с московскими интеллигентами.

Наркомпрос разделил интеллигенцию на четыре группы. Что касается партийной, эсеровской и меньшевистской интеллигенции, то А.В. Луначарский безоговорочно отметил ее «большим знаком минуса».

К другой категории интеллигенции, к тем, кто «занимается абсолютно бесполезными, а порою и прямо вредными специальностями», – «сюда в значительной мере относятся очень многие общественники, философы и т.п. специалисты», А.В. Луначарский относится уже только с «некоторым знаком минуса»: у таких профессионалов «основная тенденция в большинстве случаев такова, что невольно разводишь руками и спрашиваешь себя: преподавание с кафедры или печатание книг такими людьми в их направлении не является ли, по существу, более или менее такой контрреволюционной пропагандой?» [20, с. 375].

¹² В «Вехах» в своей статье «Интеллигенция и революция» П.Б. Струве раскрывал тезис, согласно которому «идейной формой русской интеллигенции является ее отщепенство, ее отчуждение от государства и враждебность к нему» (Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 153).

Наконец, существует еще одна категория – интеллигентных обывателей: совслужащих, работников искусства, врачей, учителей и иных. Здесь тоже, по мнению Луначарского, необходимо дифференцированное отношение, понимая, что для этой среды привычно ворчание, сплетни и даже робкая контрреволюция ...

Но самыми ценными для А.В. Луначарского являются «специалисты по наиболее важным для государственного строительства отраслям». Он поясняет: «Нельзя достаточно повторять, что специалисты эти нам до крайности нужны, что они представляют собой род драгоценнейшего, величайшей редкости социального металла, добываемого с большим трудом и расходуемого, к сожалению, слишком быстро». Поэтому, продолжает нарком просвещения, «береечь специалистов, установить с ними товарищеские отношения, стараться вовлечь их в нашу работу не только за страх, но и за совесть – все это, что так логично рекомендовал тов. Ленин, остается в прежней силе» [20, с. 375].

Понятно, эсеры и меньшевики – уже открытые политические враги, и хорошо еще, что их высылают. Согласимся, наконец, что буржуазные обществоведы и философы абсолютно бесполезны и порою прямо вредны. Но иных-то специалистов – химиков каких-нибудь, медиков и прочих ... Их то за что выслали?

III

Дело в том, что отделить «интеллигента» от «спеца», от «специалиста», невозможно. «Спец» потому и становится «интеллигентом», что он образован, быть может, умен и талантлив. «Интеллигент» и «специалист» живут в одном человеке, дополняя друг друга. «Специалист» уже своей «интеллигентной» гранью не может не реагировать на общественную жизнь. Тогда при каких-то обстоятельствах «специалист» превращается в оппозиционера, даже бунтаря, словом – в «интеллигента», каким его представлял сборник «Вехи». «Веховским» интеллигентам, привыкшим к прежним вольностям, как было понять суровую несвободу пролетарской диктатуры? Проживая в Праге, В.И. Вернадский 9 ноября 1922 г. записывает в дневнике впечатления от разговора с одним из коллег, приехавшим из Советской России: «“Вправо” идти некуда: сейчас нет свободы печати и слова, нет свободы научного искания, нет самоуправления, нет не только политических, но даже гражданских прав. Нет элементов уважения и обеспечения личности» [3, с. 91]. Не возмущаться, не протестовать – глухо, для себя и между своими было нельзя. М. Осоргин свидетельствовал: «От революции пострадав, революции не проклинали и о ней не жалели, мало было людей, которые мечтали бы о возвращении прежнего. Вызывали ненависть новые властители, но не дело, которому они взялись служить и которое оказалось им не по плечу, – дело обновления России. В них видели переродившихся старых деспотов, врагов свободы, способных только исказить и тормозить огромную работу, которая могла бы быть – так нам казалось – дружной, плодотворной и радостной» [19, с. 579–580]. При этом приходилось соблюдать невольную законопослушность; во всяком случае – сторониться политики.

Но вот приходит НЭП и стало можно выговориться. Храбрая женщина, профессор Химико-фармацевтического института в Петрограде Любовь Ми-

хайловна Горвиц-Власова в мае 1922 г. говорила на Втором съезде врачей: «Врачи как представители в большей своей массе трудовой интеллигенции всегда с теми, кто трудится и ищет справедливых форм социального устройства без произвола одних и притеснения других. Но будучи слугами народа, врачи не могут быть и не будут его прислужниками тогда, когда на смену угнетения пролетариата колесо истории выдвинуло его официальную диктатуру. Русские врачи не могут с закрытыми глазами в порядке безмолвного подчинения принять все взгляды и методы пролетарской власти, отказавшись от здоровой, деловой критики, к которой обязывает интеллигенцию ее социальное назначение – быть мозгом страны» [20, с. 127].

Вот и обнаружилось, что она и ей подобные образуют особую группу советского населения – кажется, аполитичных и лояльных, а по оценке новых властей – мнимо-аполитичных и мнимо-лояльных. В том и состоит особенность пассажиров «философского парохода», что они образуют группу, которая была наказана экспатриацией не по политическим, а по мировоззренческим и социально-психологическим основаниям. Эту группу прямо называет резолюция «Об антисоветских партиях и течениях» XII Всероссийской конференции РКП(б), состоявшейся в первых числах августа 1922 г. В ней говорилось, что отказаться от применения репрессии к эсерам и меньшевикам совершенно невозможно; они, по словам В.И. Ленина, были «авангардом всей реакции». Но тогда же был назван другой адресат репрессий. Это «политиканствующая верхушка мнимо-беспартийной буржуазно-демократической интеллигенции, которая в своих контрреволюционных целях злоупотребляет коренными интересами целых корпораций и для которой подлинные интересы науки, техники, педагогики, кооперации и т.д. являются только пустым словом, политическим прикрытием» [9, с. 593]. Такая расплывчатая формула оправдывала произвол в отношении интеллигентов, которые и не могли, и часто даже не хотели быть политическими противниками новой власти.

Не будем обращаться к протоколам допросов в ГПУ. Предположим, что заверения в лояльности новым властям были сделаны по робости... Но вот пароход «Preussen» 18 ноября идет по Балтике и А.А. Евреинова собирает записи тех, кто уже не в Советской России, кто уже за рубежом. Почвовед Б.А. Одинцов: «Среди нас, профессоров и литераторов ... напрасно будете искать политиков, опасных для узурпаторов власти в России». Философ И.И. Лапшин: «Ведь я не государственный преступник!» Химик С.Л. Зубашов: «В огромном большинстве случаев изгнанниками бывают или преступники, или герои. По отношению ко мне ни то, ни другое не приложимо: преступления я не совершил, но и героизма ни в чем не проявил». Философ Н.О. Лосский: «Я подумал: за что меня изгоняют? Не за политические деяния, их я в течение пяти лет не совершал». Свое признание оставляет журналист Б.И. Харитон: «Я предпочел бы смерть на чужбине возвращению в Россию, если ... придет реставрация»¹³. Этому нельзя не верить. Это искреннее, чем уверения в лояльности при допросах в ГПУ.

¹³ См.: Евреинова А. Записи под чертой // Новый журнал. Нью-Йорк, 1955. Кн. 40. С. 271–275 [6].

Официальные документы тоже говорят о малой политической активности интеллигенции. ГПУ проанализировало деятельность тринадцати форм общественных институтов – от «Всероссийского комитета помощи голодающим» (Помгол), «профессуры» и «студенческого движения» до «Всероссийского агрономического съезда» и «Московского общества сельского хозяйства». Оказалось, что на самое радикальное «замахивался» Помгол – даже на «право непосредственных сношений с правительствами иностранных держав, с различными учреждениями и частными лицами»¹⁴. Во всех прочих случаях интеллигенция выражала пожелание углубления и ускорения нэпа, говорила о внеклассовой законности и правопорядке, о соблюдении элементарных прав личности, хотела местного самоуправления, автономии высшего образования и не стеснялась в выражениях, критикуя Советскую власть; известно, интеллигент так может «подколоть», что дух захватывает. Но Советской власти эти упражнения интеллигенции невинными не казались. Начальник Особого отдела ГПУ Я.С. Агранов, составивший записку, сделал такой вывод: «... В процессе развития нэпа происходит определенная кристаллизация и сплочение антисоветских групп и организаций, оформляющих политические стремления нарождающейся буржуазии». Они, продолжал начальник, «могут сложиться в опасную силу, противостоящую Советской власти» [5, с. 396].

Итак, высылали «мнимо-беспартийную» интеллигенцию, группу политически слабую и поневоле законопослушную. Высылали по подозрению в том, что эти люди внутренне не принимали Советской власти, марксизма и нового общества, к строительству которого их старались принудить под надзором РКП(б). Они могли бы стать «спецами», но не стали. Ю.И. Айхенвальд ворчал: «Мы Советской власти подчиняемся, но вы хотите нас заставить еще ее полюбить. Насильно мил не будешь» [20, с. 592].

А и в самом деле. Могла ли Е.Ю. Рапп полюбить придуманные для «буржуев» принудительные работы по расчистке дорог, на которые под конвоем выгоняли семейство Бердяевых? Или – другой пример. У воронежского ученого отобрали кровать, а красный командир, производя реквизицию, «требовал у профессора, чтобы он обязательно спал с женой в одной кровати»¹⁵. Понравилось ли супругам такое пояснение?

Нет, торжествовали «кухаркины дети» и «батрацкие сыны».

IV

После сделанных пояснений вопрос о «философском пароходе» нужно поставить по-иному: «Можно ли было не высылавать инакомыслящих?» Правильно он может быть решен при учете двух контекстов – общеисторического и конкретно-исторического, имея в виду 1921–1922 гг. Что касается первого контекста, то он – об исторической легитимности Октября. Известно, что Ленин и его партия видели в Октябре проявление общемирового закона социального прогресса. Зная, насколько труден этот вопрос, отложим его решение.

¹⁴ См.: Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ. 1921–1923. М., 2005. С. 140 [4].

¹⁵ См.: Ленин В.И. Ответ на открытое письмо специалиста. С. 221.

Пожалуй, условия для признания исторической легитимности Октября еще не созрели; впрочем, равно как и для ее отрицания. Проще рассмотреть второй контекст. Хулители Ленина и РКП(б), признавая легитимным Февраль, за Октябрем это качество не признают. Но верно ли это? Разве множество случайностей февральско-мартовской весны и лета 1917 г. не свились в необходимость Октября? В таком случае большевизм нужно признавать за последний результат русского освободительного движения.

Большевики были хорошо мировоззренчески и идейно подготовлены к испытаниям на прочность: они знали, что за них – наука и бедняцкие массы. Они – науковеры и материалисты, наследники Чернышевского и Маркса. Они – западники, принявшие европейское учение о классовой борьбе. Они по-русски абсолютизировали его значение и масштабы одействования. Они – народники. Они думают, что в революции и социалистическом строительстве народ становится честнее, образованнее, гуманнее. Они произвели революцию не во имя культуры, а во имя народных низов, а их вождь – это Пугачев с университетским дипломом: раньше все богатство культуры принадлежало немногим, отныне – будет принадлежать всем.

Народный характер Октября признавали не только сменовеховцы, но, что еще важнее, – сами высылаемые из Советской России. Они, правда, называли большевизм болезнью русского духа, но оговорка не меняет главной оценки Октября. С.Л. Франк в августе 1922 г. пишет письмо для П.Б. Струве: «За эти тяжкие годы, престав – поневоле – быть кабинетным человеком и получив массу жизненных впечатлений, я узнал многое новое. Коротко говоря, я понял органический характер того, что случилось, т.е. наличность у него органической подоплеки и необходимость с этим считаться, неизбежность для нас некоторого существенного самоограничения. Страна Пушкина, Тютчева, Достоевского стала отныне и бесповоротно мужицкой страной, и мы должны научиться в ней жить и для нее работать, как бы это тяжело порой не было» [23, с. 651].

Если Октябрь был народен, то он был социально справедлив. Уехавший из Советской России 29 июня 1922 г. на том же «Обербургомистре Гаккене» Ф.И. Шаляпин (и только ли он один?) признавался: «Я не могу быть до такой степени слепым и пристрастным, чтобы не заметить, что в самой глубокой основе большевистского движения лежало какое-то стремление к действительному переустройству жизни на более справедливых, как казалось Ленину и некоторым другим его сподвижника, началах ...» [24, с. 421].

Социальный переворот тогда же был культурным переворотом. Культура почти организованно упрощалась в соответствии, с одной стороны, с материализмом и теорией отражения, с другой – с потребностью новых ее пользователей и творцов – рабочих и крестьян. Демократизация культуры предопределила распространение идеологии «просвещения». Серебряный век с его философами был отменен. Чернышевский побеждал Соловьева. Для простолюдинов открылись множество возможностей для реализации своего творческого потенциала. Площадками, где проводился отбор его носителей, стали все сферы жизни коммунистической России – от военного дела и образования до искусства и науки. Модернизация России, восставшей к новой жизни под име-

нем СССР, потребовала огромного количества грамотных, хорошо знающих свое дело людей. Только слепой не видит, что, высылая интеллигентов-специалистов, Советская власть тогда же предпринимала самые энергичные усилия по развитию народного образования и науки. В России на 1913 г. было 112 тысяч студентов, в СССР на черный 1937 г. их числилось 547 тысяч. На тот же 1913 год в стране работало около 11000 научных работников; на предвоенный 1940 год в СССР их было 98 тысяч¹⁶.

Если Октябрь легитимен, то высылку нужно рассматривать в его проблемном и ценностном поле. Русская социалистическая революция вдохновлялась ленинским марксизмом. Он самым решительным образом – и в целом, и в своих частностях – противоречил мировоззрению высланных «религиозников» и «идеалистов». Так может ли научное истинное мировоззрение марксизма, которое «является правильным выражением интересов, точки зрения и культуры революционного пролетариата»¹⁷, позволить разномыслие в самых важных проблемах человеческого бытия? Вопрос о том, насколько всесильно научное мировоззрение, даже не вставал. То было тем более очевидно, что, как писало солидное советское издание, «в “Материализме и эмпириокритицизме”, “Философских тетрадах” и других произведениях В.И. Ленин обнажил реакционность различных форм философской защиты религии, характеризуя философский идеализм как «научную поповщину», «ослабленный, утонченный фидеизм»¹⁸. Культура почти организованно упрощалась в соответствии, с одной стороны, с материализмом и теорией отражения, а с другой – с потребностями трудящихся масс. Потом Солженицын презрительно скажет: «образованцы».

Другой контекст – конкретно-исторический. Положение Советской власти было весьма сложным. Историки поясняют: к 1922 г. внутривластная ситуация обострилась до предела – в стране свирепствовал голод, усилились антиправительственные выступления крестьянства, прошел ряд забастовок профессуры и студенчества, шли процессы над эсерами и меньшевиками, активно велась борьба с церковниками, наконец, оживилось общественное движение в среде интеллигенции (съезды врачей, инженеров, кооператоров и проч.)¹⁹. А русское зарубежье только нагнетало тревогу. Социалист А.Э. Дюбуа в Риге, в клубе Я. Райниса, пророчил: «Более вероятно предположение, что коммунистический строй будет свергнут. Необходимый для этой цели элемент в Советской России находится в достаточном количестве, не исключено также участие Красной армии» [20, с. 359].

Поворот к нэпу в октябре 1921 г. был главным, решающим действием по спасению коммунистической идеи и очевидной уступкой русской жизни. Жизнь

¹⁶ См.: Народное образование, наука и культура в СССР. Статистический сборник. М., 1977. С. 301 и 213.

¹⁷ Ленин В.И. О пролетарской культуре // Ленин В.И. Полн. собр. соч. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1958–1965. Т. 41. С. 337 [16].

¹⁸ См.: История философии в СССР. Т. 4. М., 1971. С. 575 [7].

¹⁹ См.: Макаров В.Г., Христофоров В.С. Предисловие // Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ. 1921–1923. М., 2005.

устала от гражданской войны и военно-казарменного коммунизма. Она диктовала свои простые требования, и посредством нэпа их удавалось удовлетворить. Но и тогда не надо было думать по-марксистски, чтобы почувствовать, как нэп стимулирует цветение «буржуазной» идеологии. Н.А. Бердяев вспоминал об огромной популярности лекций Вольной Академии духовной культуры. И неслучайно Советская власть так настороженно встретила сборник «Смена веков», авторы которого в общем и целом были дружественно расположены к состоявшейся революции.

Ленин должен был написать: «Наша задача – побороть все сопротивление капиталистов, не только военное и политическое, но и идейное, самое глубокое и самое мощное» [15, с. 406]. Срочно и необходимо потребовались действия надстроечного, политико-идеологического характера. И новые руководители страны озаботились – создали Социалистическую академию, большую журнальную марксистскую периодику, преобразовали гуманитарные факультеты в ФОНы, перетряхнули преподавателей и, наконец, выставили тех, кто упорствовал в своей антинаучности и неверии в коммунизм.

«Я знаю силу слов, я знаю слов набат», – писал пролетарский поэт, и мы еще недавно сами были свидетелями их разрушительной силы. Не об этом ли говорит горбачевско-яковлевская гласность и трансляция заседаний Съезда народных депутатов в 1989 г., которые ускорили падение советского строя и развал великого государства. Я.С. Агранов боялся, что мнимо-беспартийная антисоветски настроенная интеллигенция организуется. На съезде 1989 г. она организовалась – в форме Межрегиональной депутатской группы.

Допусти Ленин и РКП(б) подобное бурление идей и речей в 1922 г. – и Россия могла бы свалиться в новый виток гражданской войны, скорее всего с летальным исходом для себя. Что сделали бы Совнарком и Реввоенсовет в таком случае, выразительно пояснил Л.Д. Троцкий в своем интервью, данном за месяц до первого «философского парохода»: «Те элементы, которые мы высылаем или будем высылать, сами по себе политически ничтожны. Но они – потенциальное оружие в руках наших возможных врагов. В случае новых военных осложнений – а они, несмотря на все наше миролюбие, не исключены, – все эти наши непримиримые и неисправимые элементы окажутся военно-политической агентурой врага. И мы будем вынуждены расстреливать их по законам войны» [20, с. 317].

Ситуация неопределенной нестабильности продиктовала начатую «практику широких высылков по подозрению»²⁰. Скажут, что Советская власть и РКП(б) спасали себя. Определенно так: спасали себя и коммунистическую идею. Но правильно и другое – вместе с собой спасали Россию. «Россия не может быть и не будет независимой, если не будет укреплена Советская власть», – писал Ленин [13, с. 217–218]. Среди прочего нужно учесть неизжитую еще психологию военного коммунизма с ее идеализмом и классовый бескомпромиссностью: «Кто там шагает правой? – Левою, левою, левою!»

²⁰ См.: «Очистим Россию надолго...». Репрессии против инакомыслящих. Конец 1921 – начало 1923 г. М., 2008. С. 520 [20].

Следовательно, и конкретно-исторические обстоятельства полагают оправдание высылки.

Нужно иметь в виду, что «советский строй в то время не был еще вполне выработанным и организованным, его нельзя еще было назвать тоталитарным, и в нем было много противоречий», – свидетельствовал Н.А. Бердяев [2, с. 227]. До наступления сталинизма оставалось еще несколько лет, почти десятилетие. В таких условиях высылку большой группы «мнимо-беспартийной» интеллигенции можно назвать отходами большого социального строительства. Известно, что шлак является побочным продуктом металлургического процесса. Увы, еще и необходимым

Б.В. Яковенко, рассуждая об этом событии, заметил, что в те годы, когда жизнь человеческая не стоила и ломаного гроша, революция могла просто уничтожить своих идейных противников, но великодушно подарила им жизнь в эмиграции и предоставила возможность поработать на европейской сцене. В действиях Советского правительства и РКП(б) он усмотрел скрытое, неафишируемое признание ими общекультурного значения философии «религиозников» и «идеалистов» и даже «отчетливое сознание» своего сущностного сродства, укорененного в глубинах души и сознания убежденного коммуниста» [26, с. 204–205].

Объяснение Б.В. Яковенко не оригинально. Еще Б. Рассел, посетивший Советскую Россию в 1920 г., определил большевизм как форму религиозного сознания. Об этом не раз и подробно писали высланные философы. Классическими образцами подобного жанра являются выступления Н.А. Бердяева об истоках и смысле русского коммунизма²¹. Почти религиозная напряженность большевистского науковерия легко опознается и сегодня, спустя почти столетие со времен Октября и гражданской войны. Со временем большевизм превратился в невычеркиваемый этап нашей истории. Невольно, ругаясь и печальясь, приходится признавать неизбежность «философского парохода» как одного из самых болезненных проявлений кризиса русской культуры.

Русские любят морализировать над историей. Это очень полезно для воспитания подрастающих поколений. Правда, кажется, что русская история написана по Леонтьеву, а не по Соловьеву с его «оправданием добра».

V

На запрос Ф.Э. Дзержинского от 19 января 1923 г.: «сколько лиц (интеллигенции) фактически выслано нами за границу?», И.С. Уншлихт на другой день отвечает: всего 57 человек²². Сами высланные – хотя и не могли знать о масштабе проведенной акции – называли другие числа, но близкие к этому. «Только 50 человек», – суммировал М. Осоргин²³. Б.И. Харитон говорил, что в состав-

²¹ Книга Н.А. Бердяева «Истоки и смысл русского коммунизма» была издана в 1937 г. на английском языке. Впервые на русском – в Париже (YMCA-PRESS) в 1955 г., в Москве – в 1989 г.

²² См.: «Очистим Россию надолго...». Репрессии против инакомыслящих. Конец 1921 – начало 1923 г. С. 470–474.

²³ См.: Осоргин М. Как нас уехали (Юбилейное) // «Очистим Россию надолго...» Репрессии против инакомыслящих. Конец 1921 – начало 1923 г. М., 2008. С. 700.

ленных ВЧК списках было 200 фамилий, но выслали только 60 человек²⁴. С.Е. Трубецкой написал так: «"Недобитых врагов народа" выслано из Советского Союза всего несколько больше сотни, и на этом дальнейшие высылки прекратились» [24, с. 321].

Называемые числа, по-видимому, близки к точным, но едва ли вполне точны²⁵. Нужно согласиться с В.Л. Соскиным: «По-видимому, сводных данных не существует, поскольку высылка велась не только из столиц и не только за рубеж» [23, с. 72].

Среди высылаемых было восемь философов: Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, И.А. Ильин, Л.П. Карсавин, И.И. Лапшин, Н.О. Лосский, Ф.А. Степун, С.Л. Франк. П.А. Сорокин все-таки социолог. Ну, хорошо, не восемь, а девять²⁶. Все они могли бы разместиться на небольшом баркасе; для их высылки не нужно было абонировать пароход. Но для борьбы с коммунизмом найденный ловким М.С. Геллером символ – «философский пароход» – очень хорош. Он емко и конкретен.

Экспатриацию соответствующие органы провели плохо, спустя рукава, несмотря на просьбу В.И. Ленина проделать все аккуратно – «иначе мы наглупим». Во время тяжелой болезни Ленин продолжает следить за операцией ГПУ, требуя: «Очистим Россию надолго». Замечательны в этом отношении его письма Ф.Э. Дзержинскому от 19 мая и И.В. Сталину от 16 июля 1922 г. В первом он просит «обязать членов Политбюро уделять 2–3 человека в неделю на просмотр ряда изданий и книг, проверяя исполнение, требуя письменных отзывов и добиваясь присылки в Москву всех некоммунистических изданий...» [20, с. 109–110]. В письмах он еще и подсказывает, где найти адреса высылаемых.

Ф.Э. Дзержинский пенял И.С. Уншлихту: «У нас в этой области большое рвачество, кустарничество», – и рекомендовал, – «на каждого интеллигента должно быть дело. Каждая группа и подгруппа [по роду занятий – А.Е.] должна быть освещена всесторонне компетентными товарищами» [20, с. 332]. Но сама акция была проведена настолько плохо, что Б.И. Харитон усомнился – неужели ею занималось ГПУ?²⁷

²⁴ См.: Харитон Б.И. К истории нашей высылки // «Очистим Россию надолго...» Репрессии против инакомыслящих. Конец 1921 – начало 1923 г. М., 2008. С. 644.

²⁵ Знатоки проблемы В.Г. Макаров и В.С. Христофоров, составители известного сборника «Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ. 1921–1924» (М., 2005), называют 67 человек, высланных за границу.

²⁶ В сборнике «Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ. 1921–1924» (М., 2005) в числе высланных философов ошибочно названы имена Б.П. Вышеславцева и Г.В. Флоровского. (См. именной указатель.)

²⁷ В одной из заметок Б.И. Харитон рассказал: «Можно думать, что проскрепционные списки составлялись не в недрах ГПУ, ибо арестованы были и в Москве, и в Петербурге такие лица, о которых при всей тщательности наблюдения за гражданами РСФСР в ГПУ не могло быть решительно никаких компрометирующих данных. Кроме того, если бы отбор представителей науки и литературы был представлен ГПУ, дело не ограничилось бы списком в две сотни имен на обе столицы и высылкой около 60 человек». (Цит. по: «Очистим Россию надолго...» Репрессии против инакомыслящих. Конец 1921 – начало 1923 г. С. 644).

Спустя почти сто лет после высылки без смеха нельзя читать воспоминания П. Сорокина, Н. Трубецкого или М. Осоргина о том, как они добивались своего ареста, о наивных и невежественных следователях ГПУ. Мы с удивлением узнаем, что кому-то пришлось уезжать за свой счет, а кто-то покидал Родину в каюте первого класса за счет государства. О секретности операции и говорить нечего. Не только зарубежье знало о ней, не только интеллигенция двух столиц судачила о высылке, но и простонародье. Помимо того, интересно было бы знать, почему из Петрограда не выслали А.И. Введенского, Э.Л. Радлова, С.А. Аскольдова и С.О. Грузенберга? Напротив, почему выслали большого и безобиднейшего И.И. Лапшина, за которого сердечно хлопотал университет? Почему не выслали из Москвы руководителей Религиозно-философского общества – М.К. Морозову и Г.А. Рачинского? Почему не выслали Б.П. Выше-славцева? Почему так мало выслали историков; только А.А. Кизеветтера и А.Н. Стратонова? Как получилось, что высылка обошла стороной философов из Духовных академий – П.А. Флоренского, М.М. Тареева, В.А. Несмелова, В.З. Завитневича или В.И. Экземплярского? Наконец, почему Льву Тихомирову – а уж известно, кто он такой, – в мае 1922 г. выделили вполне приличный паек по линии Комиссии по улучшению быта ученых?

Что касается высылки восьми–деяти «главных» философов, то она не была специальным актом. Эти мыслители просто «высунулись», «засветились», «попали под горячую руку» вождя революции. Их выслали среди прочих. И только.

Драма высылки – совсем не стала драмой для всей страны, как о том писали Л.А. Коган и В.В. Шенталинский. Взамен уехавших, погибших и высланных советская высшая школа «вырабатывала» новые и новые отряды специалистов. При этом, согласно наказу XII съезда большевиков, она должна была готовить в их лице «общественно-политических работников, вооруженных теорией марксизма»²⁸. Коммунистическая партия очень хотела создать «советскую интеллигенцию», которая принимала бы марксизм как собственное, свое мировоззрение. И с каждым новым вузовским выпуском в СССР множилось число интеллигентов – со всеми, присущими этому «прослоечному» образованию особенностями отношения к миру. Наконец, в какое-то время в СССР появилось диссидентское движение.

Замысел Великого Октября – построить совершенно новый мир с совершенно совершенным человеком – был изначально не исполним. Существует только один, сотворенный Богом мир, и его можно только улучшать. «Новый мир» излишен и не нужен. И вот за эту свою гордыню советские люди расплачивались немощью и безмерным унижением.

Теперь поносят русских за то и за это, и за это и за то, не умея – по причине низменности душевного склада ругателей – не то чтобы восхититься гранди-

²⁸ См.: КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Т. 3. 1922–1925. М., 1984. С. 103 [10].

озным замыслом Октября, а хотя бы заметить его... Икар рухнул на землю, опалив крылья горячим солнечным жаром, и проходивший мимо постсоветский интеллигент поморщился: какое-то неэстетическое зрелище являет собой груда разбившегося мяса.

Но если в чем и следует – по большому историческому счету – винить русский народ, то в двух винах. Первая – что он забыл эсхатологию христианства, забыл о первородном грехе человека, не позволяющем ему быть совершенным. Вторая – что он соблазнился великой хилиастической мечтой европейского Просвещения – построить здесь, на земле, бесконфликтную, гармоничную во всех отношениях жизнь.

Воодушевленный этой утопией советский народ перетерпел кровавую вакханалию ГУЛАГА, перебил хребет фашизму, разрушил колониальный мир, вынудил капитализм к «человеческому лицу» и ... пришла катастрофа конца 80-х – начала 90-х годов.

Но она не отменяет мирового значения Октября. Оно до сих пор не вполне осознано. В полной мере оно раскроется, когда коммунистическая неудача будет перекрыта удачей современной цивилизации. Но будет ли это? Едва ли. Грозные признаки этого ощущаются всеми, кто заглядывает в новое тысячелетие. Только тогда, когда подведут итоги цивилизационному развитию, можно будет более определенно говорить о цене жертвенного подвига «совков», советских людей.

Список литературы

1. Анненков Ю.П. Дневник моих встреч. Цикл трагедий. Т. 2. Ленинград, 1991. 304 с.
2. Бердяев Н.А. Самопознание. Л., 1991. 398 с.
3. Вернадский В.И. Дневники. Март 1921 – август 1925. М., 1998. 214 с.
4. Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ. 1921–1923. М., 2005. 544 с.
5. Ф.Э. Держинский – председатель ВЧК-ОГПУ. 1917–1926. М., 2007. 869 с.
6. Евреинова А. Записи под чертой // Новый журнал. Нью-Йорк, 1955. Кн. 40. С. 269–274.
7. История философии в СССР. Т. 4. М., 1971. 832 с.
8. Коган Л.А. Выслать за границу безжалостно (Новое об изгнании духовной элиты) // Вопросы философии. 1993. № 11. С. 61–84.
9. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Т. 2. 1917–1922. М., 1983. 606 с.
10. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Т. 3. 1922–1925. М., 1984. 494 с.
11. Ленин В.И. Шаг вперед, два шага назад // Ленин В.И. Полн. собр. соч. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1958–1965. Т. 8. С. 185–414.
12. Ленин В.И. Из прошлого рабочей печати в России // Ленин В.И. Полн. собр. соч. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1958–1965. Т. 25. С. 93–101.
13. Ленин В.И. Собрание партийных работников Москвы 27 ноября 1918 г. Доклад об отношении пролетариата к мелкобуржуазной демократии // Ленин В.И. Полн. собр. соч. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1958–1965. Т. 37. С. 207–224.
14. Ленин В.И. Ответ на открытое письмо специалиста // Ленин В.И. Полн. собр. соч. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1958–1965. Т. 38. С. 218–222.
15. Ленин В.И. Речь на Всероссийском совещании политпросветов губернских и уездных отделов народного образования 3 ноября 1920 г. // Ленин В.И. Полн. собр. соч. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1958–1965. Т. 41. С. 398–408.

16. Ленин В.И. О пролетарской культуре // Ленин В.И. Полн. собр. соч. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1958–1965. Т. 41. С. 336–337
17. Ленин В.И. Письмо А.М. Горькому 15 сентября 1919 г. // Ленин В.И. Полн. собр. соч. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1958–1965. Т. 48. С. 47–49.
18. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. М.: Изд-во полит. лит., 1955–1974. С. 419–459.
19. Осоргин М. Времена. Романы и автобиографическое повествование. Екатеринбург, 1992. 608 с.
20. «Очистим Россию надолго...». Репрессии против инакомыслящих. Конец 1921 – начало 1923 г. М., 2008. 844 с.
21. Соскин В.Л. Переход к нэпу и культура (1921–1923 гг.). Новосибирск, 1997. 107 с.
22. Трубецкой Н.С. Минувшее. М., 1991. 332 с.
23. Франк С.Л. Три письма П.Б. Струве // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник. 2001/2002. М., 2002. С. 645–654.
24. Шаляпин Ф.И. Воспоминания. М., 2000. 542 с.
25. Шенталинский В.В. Донос на Сократа. М., 2001. 459 с.
26. Яковенко Б.В. «Современная эпоха развивается под знаком русского духа» // Борис Валентинович Яковенко / под ред. А.А. Ермичева. М., 2012. С. 199–209.

References

1. Annenkov, Yu.P. *Dnevnik moikh vstrech. Tsikl tragediy* [Diary of my meetings. Set of tragedies.], Leningrad, 1991, vol. 2, 304 p.
2. Berdyaev, N.A. *Samopoznanie* [Self-cognition], Leningrad, 1991, 398 p.
3. Vernadskiy, VI. *Dnevnik. Mart 1921 – avgust 1925* [Diaries. March 1921-August 1925], Moscow, 1998, 214 p.
4. *Vysylka vmesto rasstrelya. Deportatsiya intelligentsii v dokumentakh VChK-GPU. 1921–1923* [Expulsion instead of execution. Intelligentsia deportation in the VChK-GPU documents], Moscow, 2005, 544 p.
5. *FE. Dzerzhinskiy – predsedatel' VChK-OGPU. 1917–1926* [The chairman of VChK-OGPU. 1917–1926], Moscow, 2007, 869 p.
6. Evreinova, A. *Zapisi pod chertoy* [Notes below the line], in *Novyy zhurnal*. N'yu-York, 1955, book 40, pp. 269–274.
7. *Istoriya filosofii v SSSR* [The history of philosophy in the USSR], Moscow, 1971, vol. 4, 832 p.
8. Kogan, L.A. *Vyslat' za granitsu bezzhalostno (Novoe ob izgnanii dukhovnoy elity)* [Expel abroad cruelly (New about spiritual nobles)], in *Voprosy filosofii*, 1993, no. 11, pp. 61–84.
9. *KPSS v rezolyutsiyakh i resheniyakh s»ezdov, konferentsiy i plenumov TsK. 1917–1922* [KPSS in resolutions and decisions of congresses, conferences nad plenums of CC], Moscow, 1983, vol. 2, 606 p.
10. *KPSS v rezolyutsiyakh i resheniyakh s»ezdov, konferentsiy i plenumov TsK. 1922–1925* [KPSS in resolutions and decisions of congresses, conferences nad plenums of CC], Moscow, 1984, vol. 3, 494 p.
11. Lenin, VI. *Shag vpered, dva shaga nazad* [One step up, two steps back], in Lenin, VI. *Polnoe sobranie sochineniy v 55 t., t. 8* [Complete set of works in 55 vol., vol. 8], Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1958–1965, pp. 185–414.
12. Lenin, VI. *Iz proshlogo rabochey pechati v Rossii* [From the past of the working press in Russia], in Lenin, VI. *Polnoe sobranie sochineniy v 55 t., t. 25* [Complete set of works in 55 vol., vol. 25], Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1958–1965, pp. 93–101.
13. Lenin, VI. *Sobranie partiynykh rabotnikov Moskvy 27 noyabrya 1918 g. Doklad ob otnoshenii proletariata k melkoburzhuzaznoy demokratii* [Meeting of party officials of Moscow in November 27, 1918. Report on proletariat's attitude to petit bourgeois democracy], in Lenin, VI.

Polnoe sobranie sochineniy v 55 t., t. 37 [Complete set of works in 55 vol., vol. 37], Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1958–1965, pp. 207–224.

14. Lenin, V.I. Otvet na otkrytoe pis'mo spetsialista [Answer to the open letter of the specialist], in Lenin, V.I. *Polnoe sobranie sochineniy v 55 t., t. 38* [Complete set of works in 55 vol., vol. 38], Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1958–1965, pp. 218–222.

15. Lenin, V.I. Rech' na Vserossiyskom soveshchaniy politprosvetov gubernskikh i uездnykh otделov narodnogo obrazovaniya 3 noyabrya 1920 g. [Speech at all-Russian meeting of governorate politprosvets and district department], in Lenin, V.I. *Polnoe sobranie sochineniy v 55 t., t. 41* [Complete set of works in 55 vol., vol. 41], Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1958–1965, pp. 398–408.

16. Lenin, V.I. O proletarskoy kul'ture [On proletarian culture], in Lenin, V.I. *Polnoe sobranie sochineniy v 55 t., t. 41* [Complete set of works in 55 vol., vol. 41], Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1958–1965, pp. 336–337.

17. Lenin, V.I. Pis'mo A.M. Gor'komu 15 sentyabrya 1919 g. [Letter to A.M. Gorky from September 15, 1919], in Lenin, V.I. *Polnoe sobranie sochineniy v 55 t., t. 48* [Complete set of works in 55 vol., vol. 48], Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1958–1965, pp. 47–49.

18. Marks, K., Engel's, F. Manifest Kommunisticheskoy partii [Communist party manifest], in Marks, K., Engel's, F. *Sochineniya v 39 t., t. 4* [Works in 39 vol., vol. 4], Moscow: Izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1955–1974, pp. 419–459.

19. Osorgin, M. *Vremena. Romany i avtobiograficheskoe povestvovanie* [Times. Novels and autobiographical prosperity], Ekaterinburg, 1992, 608 p.

20. «Ochistim Rossiyu nadolgo...». *Repressii protiv inakomyslyashchikh. Konets 1921 – nachalo 1923 g.* [«Let's clear Russian for long». Reprisals against dissidents. End of 1921 – beginning of 1923], Moscow, 2008, 844 p.

21. Soskin, V.L. *Perekhod k nepu i kul'tura (1921–1923 gg.)* [Transition to SPP and culture], Novosibirsk, 1997, 107 p.

22. Trubetskoy, N.S. *Minuvshee* [The past], Moscow, 1991, 332 p.

23. Frank, S.L. Tri pis'ma P.B. Struve [Three letters by P.B. Struve], in *Issledovaniya po istorii russkoy mysli. Ezhegodnik. 2001/2002* [Researches on the history of Russian thought. Yearbook], Moscow, 2002, pp. 645–654.

24. Shalyapin, F.I. *Vospominaniya* [Memories], Moscow, 2000, 542 p.

25. Shentalinskiy, V.V. *Donos na Sokrata* [Denunciation on Socrates], Moscow, 2001, 459 p.

26. Yakovenko, B.V. «Sovremennaya epokha razvivaetsya pod znakom russkogo dukha» [«Modern age is developing under the sign of Russian spirit»], in *Boris Valentinovich Yakovenko* [Boris Valentinovich Yakovenko], Moscow, 2012, pp. 199–209.

УДК 14:62(470)
ББК 87.3:3(2)61-07

О ПОНЯТИЯХ ОРГАНИЗМА И ОРГАНИЗАЦИИ У Н.А.БЕРДЯЕВА (АКТУАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ РАБОТЫ «ЧЕЛОВЕК И МАШИНА»)

К.Л. ЕРОФЕЕВА

Ивановский государственный энергетический университет
ул. Рабфаковская, д. 34, г. Иваново, 153003, Российская Федерация
E-mail: xeniaerofeeva@mail.ru

Рассматривается проблема соотношения естественного и искусственного, организма и организации в работе Н.А. Бердяева «Человек и машина». Указывается, что в современных условиях в свете новых достижений наук о живом понятия организма и организации требуют частичного пересмотра. Констатируется, что в работе «Человек и машина» содержится важный методологический принцип для решения этой задачи, позволяющий определять некоторые искусственные объекты как организованные человеческой практикой организмы. Утверждается, что закон естественной искусственности с необходимостью предполагает развитие мира искусственного в человеческой культуре. В то же время подчеркивается, что это не означает капитуляции перед искусственным компонентом культуры. Используется понятие противоестественного как части искусственного, которая несет негативные последствия для природы самого человека и окружающего его мира.

Ключевые слова: философия техники, естественное и искусственное, организм и организация, культура, постиндустриальная цивилизация, духовная жизнь, ценности, идеалы, смыслы.

ABOUT THE CONCEPTS OF «ORGANISM» AND «ORGANIZATION» IN THE WORKS OF N.A. BERDYAEV (SOME ACTUAL ASPECTS OF THE WORK «THE HUMAN AND THE MACHINE»)

K.L. EROFEEVA

Ivanovo state power university,
34, Rabfakovskaya St., Ivanovo, 153003, Russian Federation
E-mail: xeniaerofeeva@mail.ru

The article considers the problem of natural and artificial, organism and organization correlation, in the N.A. Berdyayev's work «The Human and the Machine». It is observed that, in the modern conditions, as the result of the achievements of new sciences focusing on life, the organism and organization concepts require a partial reconsideration. It is stated that the work «The Human And the Machine» contains an important methodological principle for solving this question. It allows to define some artificial objects as organisms organized by human practice.

It is affirmed that the law of natural artificiality necessarily implies the artificial world development in human culture. At the same time, it is emphasized that this does not mean the capitulation to the artificial component of culture. The author uses the concept of «unnatural» as the part of the artificial which implies negative consequences both for human nature itself and for his/her environment.

Key words: philosophy of technology, natural and artificial, organism and organization, culture, post-industrial civilization, spiritual life, values, ideals, senses.

В последние десятилетия проблема техники, ее сущности и роли в культуре рассматривается отечественными исследователями весьма пристально. Такое внимание вполне закономерно. С тех пор, как феномен техники стал занимать умы философов (а это началось на рубеже XIX–XX веков), ее значение в социальной жизни только возрастало. Поэтому не удивительно, что написанная еще в начале 30-х годов прошлого столетия небольшая работа Николая Бердяева «Человек и машина»¹ включена в активный научный обиход. Ее цитируют, используют в библиографических списках и учебно-методической литературе, но при этом редко анализируют в контексте современных проблем некоторые важные вопросы, поставленные в ней.

Наиболее очевидный из них – вопрос о соотношении естественного и искусственного в культуре. Далеко не все современники Бердяева, как и далеко не все философы дня сегодняшнего, решали и решают эту проблему столь же вдумчиво и диалектически глубоко. Зачастую у одних авторов встречается умеренная апология техники, а у других столь же умеренная ее критика (работы А.С. Арсеньева, М.А. Жутикова, В.И. Курашова, В.А. Кутырева и др.²). При этом как в начале XX века, так и теперь наиболее глубокие мыслители усматривают в вопросе о технике проблему человеческой сущности, выводят сущность техники из сущностных черт человека. Ненасытное стремление родового человека к господству над природным и социальным миром, его тягу к экспансии разные философы трактуют с противоположными оценками. Так, литературовед и мыслитель М.О. Гершензон, современник и соратник Бердяева по знаменитому журналу «Вехи», считал это стремление достоинством и преимуществом человека, оценивал его восторженно: «Не рукотворные вещи нужны человеку, а самосознание своего господства над внешним миром, не для комфорта несет он великие труды, но для того, чтобы ощущать свою власть и ежеминутно видеть ее возрастающей. В каждом своем техническом действии он говорит природному созданию: “Ты не реально в целом, реальна в тебе только та частица, которая однородна мне, все же остальное в тебе – призрак, свое я по праву возьму из тебя, а все остальное обращу в прах, чтобы доказать себе и тебе, что оно действительно прах...”» Но пусть владычество над природой – самообман: видно, не может человек не желать. И кто знает, в этой пожирающей жажде власти не руководит ли человеком некое тайное знание? Не почувял ли он в стихиях готовность и радость служить ему и бессознательно следует голосу своей царственной крови?» [1, с. 637]. М. Хайдеггер, напротив, видит в этом свойстве пагубность для судьбы человечества. В одном из публичных докладов он заявил: «Не пресловутая атомная бомба есть, как особая машинерия

¹ Бердяев Н.А. Человек и машина // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. Т. I. М.: Искусство, 1994. 542 с. (Сер. «Русские философы XX века») [4].

² См., например: Арсеньев А.С. Философские основания понимания личности. М.: Academia 2001. 224 с.; Жутиков М.А. Технологическая цивилизация: смена знака // Москва. 2001. № 7; Курашов В.И. Экология и эсхатология (Судьбы человеческого существования с религиозной и научной точек зрения) // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 29–36; Кутырев В.А. Человеческое и иное: борьба миров. СПб.: Алетейя, 2009. 264 с. (Сер. «Тела мысли»).

умерщвления, смертоносное. То, что уже давно угрожает смертью человеку и при том смертью его сущности, – это абсолютный характер чистого воления в смысле преднамеренного стремления утвердить себя во всем. То, что угрожает человеку в его сущности, есть волевое убеждение, будто посредством мирного высвобождения, преобразования, накопления сил природы, а также управления ими человек может сделать человеческое бытие для всех более сносным и в целом счастливым»³.

Бердяев решает данную проблему с подлинно диалектических позиций. Он понимает, что техника как часть мира искусственного выражает противоречивую, двойственную родовую сущность человека. В этом отношении он близок позиции другого немецкого мыслителя той же эпохи – Х. Плеснера. Хотя Бердяев смотрит на проблему искусственного с позиций религиозной (не догматической) философии, а Плеснер принадлежит философскому реализму, в данном вопросе они почти сходятся. Как известно, согласно концепции Плеснера, специфику бытия человека, в отличие от всех прочих форм бытия, составляет «эксцентрическая форма жизни и потребность в восполнении». Поэтому «ему требуется в качестве дополнения нечто неестественное, не рожденное ему как виду. Поэтому и по своей природе, и на основании формы своей экзистенции он является *искусственным*. Будучи в неравновесном состоянии как существо эксцентрическое, находясь в ничто вне места и времени, конститутивно бездомный, он должен “чем-то стать” и создать равновесие для себя – сам. Но создает он его только с помощью неприродных вещей, возникающих в результате его творчества, *когда* результаты этого творческого деяния обретают собственный вес» [3, с. 269]. Таким образом, техника, согласно концепции немецкого мыслителя, выступает как необходимый момент саморазвития сущностных черт родового человека.

А вот как говорит о смысле искусственного Бердяев: «Мы стоим перед основным парадоксом: без техники невозможна культура, с нею связано самое возникновение культуры, и окончательная победа техники в культуре, вступление в техническую эпоху влечет культуру к гибели. В культуре всегда есть два элемента – элемент технический и элемент природно-органический. И окончательная победа элемента технического над элементом природно-органическим означает перерождение культуры во что-то иное, на культуру уже не похожее» [4, с. 502]. В этом небольшом отрывке содержится, на наш взгляд, квинтэссенция проблемы: культура представляет собой диалектическое противоречие природного и технического начал. Их хрупкое равновесие в XX веке оказалось нарушено, баланс сместился в сторону технического компонента. В 30-е годы это проявлялось особенно явственно. Техницизм и сциентизм оставались ведущими интеллектуальными тенденциями как в западной (американской, европейской), так и в советской действительности.

Сегодня ситуация более неоднозначная. С одной стороны, техника заполнила все сферы социальной и индивидуальной жизни намного плотнее, чем

³ Цит. по: Хёсле В. Философия техники М. Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991. С. 138–153 [2].

при жизни Бердяева, с другой стороны, явственно обнаружилась и жажда восполнить дефицит природного, естественного начала. А это вселяет осторожную надежду на то, что люди найдут пути «назад к природе», разумеется, не в руссоистском духе, а будучи вооруженного новейшими достижениями наук.

В этой связи следует подробнее остановиться на проблеме соотношения понятий «организм» и «организация», которые Н.А. Бердяев сопоставляет в своей работе. Он пишет: «Механизм, созданный организационным процессом, составляется из частей, он не может расти и развиваться, в нем целое не присутствует в частях и не предшествует частям» [4, с. 503]. По отношению к механизму это, безусловно, верно. Но в наше время «организация» – это отнюдь не всегда «механизм». Бердяев с полным основанием отмечал, что его эпоха – это эпоха не биологии, а физики, его век – «век Эйнштейна, а не Дарвина» [4, с. 504]. Но рубеж XIX–XX веков стал именно и по преимуществу временем бурного развития наук о живом. И, как справедливо подчеркивал философ, «открытия, связанные с органической жизнью, гораздо более трудны, чем открытия, связанные с миром неорганическим...» [4, с. 506].

В век генной инженерии понятия «организм» и «организация» могут быть отнесены к объекту одновременно. Человек в процессе практики преобразования живого объекта становится, по истине, подобен творцу. Однако надо полагать, Н.А. Бердяев, хотя и зарекомендовал себя в философии как апологет творческого начала, далеко не однозначно воспринял бы такое расширение творческого потенциала человечества как коллективного субъекта познания и практики. Если рассматривать в качестве искусственного всякую «организацию», не зависимо от материального субстрата ее (физического либо биологического), то проблема предстает еще более сложной и запутанной, чем представлял Бердяев. Он писал: «Новая природная действительность, перед которой ставит человека современная техника, совсем не есть продукт эволюции, а есть продукт изобретательности и творческой активности самого человека, не процесса органического, а процесса организационного. С этим связан смысл всей технической эпохи. *Господство техники и машины есть прежде всего переход от органической жизни к организованной жизни, от растительности к конструктивности*» [4, с. 504–505]. И это в полной мере верно, в том числе, и по отношению к «конструированию» живого, будь то эксперименты с технологиями выращивания растений или генетические манипуляции с животными организмами. Начавшись «господством техники и машины», этот процесс перехода «к конструктивности» на рубеже XXI–XX веков распространился на живую природу.

В работе «Человек и машина» Бердяев отнюдь не предстает односторонним апологетом природного начала. Не случайно он с большой симпатией упоминает Н.Ф. Федорова, явно солидаризируясь с его идеей выхода человечества за земные пределы. «Техника, – подчеркивает он, – имеет космогоническое значение, через нее создается новый космос» [4, с. 508]. Далее мыслитель высказывается еще более определенно: «Смысл технической эпохи прежде всего в том, что она заканчивает теллурический период в истории человечества, когда человек определялся землей не в физическом только, но и в метафизическом смысле слова. В этом религиозный смысл техники» [4, с. 510].

С другой стороны (и в этом также сказывается влияние идей Федорова), Бердяев видит все зло, которое содержится в самих закономерностях природы и не считает, что нам следует идеализировать природное начало. Отмечая, что до сих пор «природному придавался как бы нормативный характер», он видит необходимость изменения такого порядка вещей. Он напоминает, что «нетехнизированная жизнь была связана со страшной эксплуатацией людей и животных, с рабством и закрепощением», а «машина может быть орудием освобождения от этой эксплуатации и рабства». В то же время Бердяев сожалеет о сокращении природно-органического компонента в жизни общества. С ностальгической грустью он отмечает, что «культура в период своего цветения была еще окружена природой, любила сады и животных». Понимает он и всю опасность засилия техносферы для природы самого человека: «Организм человека, психофизический организм его, сложился в другом мире и приспособлен был к старой природе». Но мыслитель тут же добавляет, что «это было приспособление растительно-животное»⁴.

Мысль Бердяева мечется между «оправданием» и «проклятием» техники. «Новая действительность, созданная техникой, останется в космической жизни. Но человека не будет, не будет органической жизни. Этот страшный кошмар иногда снится», – признается он [4, с. 515]. Однако конечный вывод относительно судьбы техники и искусственного начала в культуре вполне определен: «Будут реакции против техники и машины, возвраты к первоначальной природе, но никогда не будет уничтожена техника и машина, пока человек совершает свой земной путь» [4, с. 513].

Пока, как видим, происходит нечто третье: первоначальная природа уступает место природе преобразованной, воссозданной. В своей работе «Генезис и эволюция мира искусственного»⁵ современный автор Ф.А. Гисматов предлагает такое определение: «Искусственное – это естественное, преобразованное целенаправленной предметной деятельностью человека (разумных существ)». Можно принять подобное толкование. Тогда следует признать, что категория «искусственное» применима сегодня едва ли не ко всем природным объектам и существам. Они все больше переходят в разряд «организации», а не «организмов». Подчеркивая, что машина не сводится к набору неорганических элементов, из которых она состоит, что она не представляет собой «ни неорганическое, ни органическое тело»⁶, а является чем-то третьим, Бердяев тем самым предлагает важный методологический принцип рассмотрения искусственных объектов, открывает возможность аналогичной трактовки живых объектов, претерпевших существенные манипуляции вооруженного научными знаниями человека. Например, едва ли можно считать организмом такой объект, как «медузоид», в котором неорганический материал соединен с кровяными клетками млекопитающего, а своими функциями он повторяет биение человечес-

⁴ См.: Бердяев Н.А. Человек и машина. С. 503–506, 512.

⁵ Гисматов Ф.А. Генезис и эволюция мира искусственного. Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1992. С. 4 [5].

⁶ См.: Бердяев Н.А. Человек и машина. С. 508.

кого сердца⁷. Но и считать его только «организацией» было бы упрощением проблемы. В данном случае речь может уже идти *об искусственно организованном организме*.

Как же нам следует относиться к искусственному внутри естественного, организации внутри организма? Этот вопрос стал сегодня предметом жгучих споров не только в научной среде, но и в СМИ, на уровне массового сознания. С одной стороны, страх перед вмешательством в животные и человеческие организмы на генетическом уровне и уровне нано-объектов весьма обоснован. С другой стороны, этот страх не мешает обществу продолжать научные изыскания в соответствующих областях, использовать результаты этих изысканий. Лечение с помощью стволовых клеток, интракорпоральное оплодотворение, использование в пищу ГМО – это уже рутинная реальность дня сегодняшнего. Нет сомнения, что и завтра найдется немало желающих расширять арсенал искусственных средств воздействия на свой организм: внедрять в него нано-объекты, осуществляющие мониторинг и лечение и замедляющие процесс старения; вживлять чипы, расширяющие наши физические и ментальные возможности и т.п. Если смотреть на эту проблему в свете идеи прав человека – базовой ценности современного либерального общества, то она решается просто. Личность сама вправе выбирать, какие манипуляции со своей природной организацией допускать, а какие отвергнуть. Значение приобретают совсем другие вопросы: о степени информированности о возможных последствиях, о недопустимости насильственного воздействия на других людей.

Если же обратиться к собственно философскому аспекту проблемы, то неизбежно мы возвращаемся к закону естественной искусственности человеческого бытия в мире. Стремление к самоизменению, в том числе – к изменению собственной природы, имманентно родовому человеку. Этим обстоятельством, а не только простой любознательностью, объясняются и крайне рискованные эксперименты над собой субъектов познания разного уровня (отдельных индивидов, ученых-одиночек, коллективов ученых). В этой связи трудно согласиться с утверждением Бердяева о том, что «техника чужда символики, она реалистична, она ничего не отображает, она создает новую действительность, в ней все присутствует тут»⁸. Техника и «организация» имеют глубокий символический смысл. Кроме утилитарного значения, они выступают в качестве символа могущества человека-творца. Кстати, несколькими страницами ниже, об этом говорит и сам Бердяев, отмечая, что мощь техники дает противоречивый результат: огромность вселенной подчеркивает малость человека, но и его величие, титанизм⁹. Поэтому в онтологическом аспекте родовой человек может рассматриваться только как существо, наращивающее искусственный компонент в окружающей

⁷ Об этом, в частности, повествует научно-популярный сериал «Будущее с Джеймсом Вудсом», показанный в 2014 году на телеканале «Discovery» http://teledidar.com/publ/dokumentalnoe_kino/drugaja_dokumentalistika/budushhee_s_dzhejmsom_vudsom_revoljucija_robotov_2014_smotret_serial_onlajn/577-1-0-28387 [6].

⁸ См.: Бердяев Н.А. Человек и машина. С. 503.

⁹ Там же. С.510.

его части мироздания. Однако из этого вовсе не следует необходимость нашего преклонения, капитуляции перед миром технических и искусственных устройств. Внутри искусственного необходимо различать *противоестественное*, то есть то, что препятствует естественному развитию человека и окружающей его природы, деформирует и травмирует их.

В рассматриваемой нами проблеме виден и важный социально-философский аспект. Многие негативные последствия внедрения в общественную жизнь искусственных предметов и технологий обусловлены «модой» на них, избыточной поспешностью в их внедрении, приобретении. Причастность к миру передовых технологий в современном обществе рассматривается как показатель успеха, состоявшейся самореализации. В набор обязательного престижного потребления входят новейшие гаджеты, автомобили, бытовая техника, а также лекарства, косметические и омолаживающие средства. Таким образом, даже на уровне потребителя, пользователя технических достижений, субъект ощущает повышение своего социального статуса и престижа¹⁰.

Что касается самих создателей новейших искусственных артефактов и технологий, то их социальный престиж в современной цивилизации исключительно высок. Н.А. Бердяев в рассматриваемой нами работе высказывал еще одно опасение по поводу техники, возможно, самое существенное для него как персоналиста, защитника и апологета личностного начала. «Техническая цивилизация, – утверждал он, – по существу своему имперсоналистична, она не знает и не хочет знать личности. Она требует активности человека, но не хочет, чтобы человек был личностью» [4, с. 517]. Пока, к сожалению, как и при жизни самого мыслителя, эта сентенция на каждом шагу получает подтверждения. Чем сильнее проникновение во все сферы современной жизни технических устройств, тем более усредненным, безликим становится характер массовой культуры.

Однако представляется, что такое положение не вытекает с необходимостью из расширения мира искусственного. Оно обусловлено совсем другими причинами – коммерческим и потребительским характером общества в целом и культуры – в частности. Искусственное как таковое, вне своего социального контекста, создает все новые возможности для проявления личности, индивидуальности. Например, сами по себе возможности Интернет расширяют круг

¹⁰ Подробнее об этом см.: Горохов В.Г., Грунвальд А. Каждая инновация имеет социальный характер (Социальная оценка техники как прикладная философия техники) // Высшее образование в России. 2011. № 5. С. 135–145 [7]; Ерофеева К.Л. Человек в информационном обществе: сущность и существование / Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2007. 410 с. [8]; Ерофеева К.Л. Еще раз о соотношении естественного и искусственного в человеческом существовании // Вестник Тамбовского университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2002. Вып. 2(26). С. 39–44 [9]; Ерофеева К.Л. К вопросу об искусственном вмешательстве в человеческую природу // Антропологическое измерение глобализационных процессов: материалы науч. конф. Владимир, 2003. С. 118–127 [10]; Курашов В.И. Экология и эсхатология (Судьбы человеческого существования с религиозной и научной точек зрения) // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 29–36 [11]; Кутырев В.А. Человеческое и иное: борьба миров. СПб.: Алетей, 2009. 264 с. (Сер. «Тела мысли») [12].

общения по интересам, позволяют человеку приобщаться к любым достижениям мировой культуры, осваивать новые виды творческой активности, в частности интерактивную, коммуникативную деятельность, стоящую на границе игры и художественного творчества. В подобной деятельности как раз в полной мере проявляется индивидуальность, личностное начало. Другое дело, что законы рынка диктуют низкий уровень аудио- и видеопродукции, которую пассивно потребляет массовая аудитория.

Именно социальными причинами объясняется большинство негативных последствий внедрения новейших научных разработок. Несмотря на предостережения самих ученых, заинтересованные лица (как правило, представители бизнеса), не дожидаясь надлежащей проверки, стремятся извлечь из них скорейшую коммерческую выгоду.

Отдельную проблему и еще более серьезную опасность для социума можно усмотреть в процессе превращения самого общественного организма в организацию посредством внедрения и распространения технологий манипуляции сознанием и поведением масс. XX век добился на этом поприще, по истине, зловещих успехов. Мы видим, что по воле олигархов и по отработанной тактике политтехнологов происходят перевороты и революции, ниспровержение и возвеличивание отдельных политических персон, меняются вкусы и приоритеты огромных масс людей. Это усугубляется глобальным характером современной цивилизации: «<...>Техника овладевает огромными пространствами и огромными массами. Все делается мировым, все распространяется на всю человеческую массу в эпоху господства техники» [4, с. 511]. В «глобальной деревне», разумеется, труднее скрыть какую бы то ни было информацию, но, с другой стороны, появляется возможность придать глобальный масштаб любой дезинформации.

Как видим, работа Н.А. Бердяева «Человек и машина» не только не утратила своей актуальности, но позволяет решать вновь возникающие теоретические проблемы. В частности, она содержит методологическую базу для анализа понятий «организм» и «организация» применительно к новым условиям познания и практики. Русский мыслитель видел всю сложность и диалектическую противоречивость проблемы мира искусственного в человеческом бытии, осмысливал ее более глубоко, чем многие его и наши современники.

Список литературы

1. Гершензон М.О. Тройственный образ совершенства. Избранные произведения в 4 т. Т. 4. М.; Иерусалим: Университетская книга, 2000. 637 с.
2. Хесле В. Философия техники Мартина Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991. С. 138–154.
3. Плеснер Х. Ступени органического и человек: введение в философскую антропологию. М.: РОССПЭН, 2004. 367 с.
4. Бердяев Н.А. Человек и машина // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. Т. I. М.: Искусство, 1994. 542 с. (Сер. «Русские философы XX века»).
5. Гисматов Ф.А. Генезис и эволюция мира искусственного. Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1992. 144 с.
6. http://teledidar.com/publ/dokumentalnoe_kino/drugaja_dokumentalistika/budushhee_s_dzhejmsom_vudsom_revoljucija_robotov_2014_smotret_serial_onlajn/577-1-0-28387

7. Горохов В.Г., Грунвальд А. Каждая инновация имеет социальный характер (Социальная оценка техники как прикладная философия техники) // Высшее образование в России. 2011. № 5. С. 135–145.
8. Ерофеева К.Л. Человек в информационном обществе: сущность и существование / Иван. гос. энерг. ун-т. Иваново, 2007. 410 с.
9. Ерофеева К.Л. Еще раз о соотношении естественного и искусственного в человеческом существовании // Вестник Тамбовского университета. Сер. Гуманитарные науки. 2002. Вып. 2(26). С. 39–44.
10. Ерофеева К.Л. К вопросу об искусственном вмешательстве в человеческую природу // Антропологическое измерение глобализационных процессов: материалы науч. конф. Владимир, 2003. С. 118–127.
11. Курашов В.И. Экология и эсхатология (Судьбы человеческого существования с религиозной и научной точек зрения) // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 29–36.
12. Кутырев В.А. Человеческое и иное: борьба миров. СПб.: Алетея, 2009. 264 с. (Сер. «Тела мысли»).

References

1. Gershenzon, M.O. Troystvennyy obraz sovershenstva [Triple image of perfection], in *Izbrannye proizvedeniya v 4 t., t. 4* [Selected works in 4 V., V.4], Moscow; Ierusalim: Universitetskaya kniga, 2000, 637 p.
2. Khesle, V. Filosofiya tekhniki Martina Khaydeggera [The philosophy of technics by Martin Heidegger], in *Filosofiya Martina Khaydeggera i sovremennost'* [Philosophy of Martin Heidegger and modernity], Moscow, 1991, pp. 138–154.
3. Plesner, Kh. *Stupeni organicheskogo i chelovek: vvedenie v filosofskuyu antropologiyu* [Fases of the organic and human: introduction to the philosophical anthropology], Moscow: ROSSPEN, 2004, 367 p.
4. Berdyaev, N.A. Chelovek i mashina [A human and machine], in Berdyaev, N.A. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva: v 2 t., t. I* [Philosophy of creation, culture and art: in 2 vol., vol. 1], Moscow: Iskusstvo, 1994, 542 p. (Seriya «Russkie filosofy XX veka»).
5. Gismatov, F.A. *Genезis i evolyutsiya mira iskusstvennogo* [Genesis and evolution of artistic world], Kazan': Izdatel'stvo Kazanskogo universiteta, 1992. 144 c.
6. http://teledidar.com/publ/dokumentalnoe_kino/drugaja_dokumentalistika/budushhee_s_dzhejsom_vudsom_revolyucija_robotov_2014_smotret_serial_onlajn/577-1-0-28387
7. Gorokhov, V.G., Grunval'd, A. Kazhdaya innovatsiya imeet sotsial'nyy kharakter (Sotsial'naya otsenka tekhniki kak prikladnaya filosofiya tekhniki) [Every innovation has social character (Social estimation of technics as applied philosophy of technics)], in *Vysshee obrazovanie v Rossii*, 2011, № 5, pp. 135–145.
8. Erofeeva, K.L. *Chelovek v informatsionnom obshchestve: sushchnost' i sushchestvovanie* [A human in informational society: essence and existence], Ivanovo, 2007. 410 c.
9. Erofeeva, K.L. Eshche raz o sootnoshenii estestvennogo i iskusstvennogo v chelovecheskom sushchestvovanii [Once again about correlation between natural and artificial human existence], in *Vestnik Tambovskogo universiteta. Seriya Gumanitarnye nauki*, 2002, issue 2(26), pp. 39–44.
10. Erofeeva, K.L. K voprosu ob iskusstvennom vmeshatel'stve v chelovecheskuyu prirodu [On the problem of artificial interference of human nature], in *Antropologicheskoe izmerenie globalizatsionnykh protsessov: materialy nauchnoy konferentsii* [Antropological dimension of globalisational processes: scientific conference materials], Vladimir, 2003, pp. 118–127.
11. Kurashov, V.I. Ekologiya i eskhatologiya (Sud'by chelovecheskogo sushchestvovaniya s religioznoy i nauchnoy toчек zreniya) [Ecology and eschatology (destiny of human existence from religious and scientific points of view)], in *Voprosy filosofii*, 1995, no. 3, pp. 29–36.
12. Kutyrev, V.A. *Chelovecheskoe i inoe: bor'ba mirov* [Human and other: war of worlds], Saint-Petersburg: Aleteyya, 2009, 264 p. (seriya «Tela mysli»).

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 11(430:470)

ББК 87.3(2)53

**ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ В РОССИИ: СОЦИАЛЬНЫЙ ФИЛОСОФ
ИЛИ «ВДОХНОВЕННЫЙ ПРОПОВЕДНИК ГУМАНИЗМА»?**

С.Б. РОЦИНСКИЙ

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ,
пр. Вернадского, д. 82, г. Москва, 117606, Российская Федерация

E-mail: rotsinsky@bk.ru

Рассматривается восприятие идей Л.Фейербаха в России и их интерпретации представителями различных мировоззренческих ориентаций. Главное внимание уделено истолкованию учения немецкого мыслителя религиозным философом П.Д. Юркевичем. Анализируется его полемика с Н.Г. Чернышевским, трактовавшим антропологическое учение Фейербаха сугубо материалистически, что приводило к социально-классовым, революционным выводам. Раскрыта позиция в этом споре Юркевича, который справедливо указывал на упрощенное воспроизведение его оппонентом идей Фейербаха. Показано, что, критикуя Чернышевского, Юркевич вольно или невольно выражал точку зрения, совпадающую с позицией Фейербаха во взгляде на сущность философии. Дана характеристика философии реализма Юркевича как ориентированной на преодоление крайностей материализма и идеализма. Указано также на отражение различных сторон философии Фейербаха во взглядах В.С. Соловьёва, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова. Приводятся доводы философов и ученых в пользу того, что Фейербах явился предтечей философии диалога, получившей к середине XX века широкое распространение.

Ключевые слова: материя, дух, тело, душа, человек, философская антропология, реализм, гуманизм, материализм, философия диалога.

**LUDWIG FEUERBACH IN RUSSIA: SOCIAL PHILOSOPHER
OR AN INSPIRED PREACHER HUMANISM»?**

S.B. ROTSINSKY

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration,
82, Vernadsky Avenue, Moscow, 119571, Russian Federation

E-mail: rotsinsky@bk.ru

The article considers the perception of Feuerbach's ideas in Russia and their interpretations by representatives of different ideological orientations and their respective interpretations. The main attention is paid to the interpretation of the teachings of the German thinker by religious philosopher P.D. Yurkevich. The author analyzes his polemics with N.G. Chernyshevskiy, who interpreted the anthropological doctrine of Feuerbach purely materialistically, which led to social class, revolutionary conclusions. The position in this Jurkevich's dispute, who pointed to simplified reproduction of Feuerbach's ideas by his opponent is revealed. It is shown that, in criticizing Chernyshevsky Jurkiewicz wittingly or unwittingly expressed the view that coincides with the position of Feuerbach in the view of the essence of philosophy. The characteristics of Jurkiewicz's

philosophy of realism aimed at overcoming the extremity of both materialism and idealism, is given. It is also indicated to the reflection of different sides of philosophy of Feuerbach in V.S. Solov'ov, N.A. Berdyaev, S.N. Bulgakov's views. The author produces arguments of philosophers and scientists in favor of that Feuerbach was the forerunner of the philosophy of dialogue, gained widespread by the mid-twentieth century.

Key words: *substance, spirit, body, soul, man, philosophical anthropology, realism, humanism, materialism, philosophy of dialogue.*

Когда называют тех, на кого в России Фейербах в той или иной мере оказал влияние, то обычно включают в этот список А.И. Герцена, В.Г. Белинского, Н.Г. Чернышевского, М.А. Антоновича, Н.А. Добролюбова, Г.В. Плеханова, В.И. Ленина. Одним словом, последователей и сторонников материализма. Что же касается представителей идеалистического направления, то подобная связь обычно улавливается куда в меньшей степени. Вместе с тем связь была. Идеи фейербаховской антропологии получили то или иное отражение в сочинениях А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, П.Д. Юркевича, В.С. Соловьева, Ф.М. Достоевского, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, других мыслителей религиозно-философской ориентации. Одни «с порога» опровергали эти идеи, усматривая в них очередную экспансию материалистического атеизма, другие более глубоко разрабатывали проблематику, прямо или косвенно связанную с философией или «религией человекобожия» Фейербаха, поскольку видели в его антропологическом реализме выражение определенной логики интеллектуального процесса в европейской культуре.

Так, Вл. Соловьев видел в появлении философии Фейербаха естественный и закономерный поворот в развитии европейской мысли. Ибо гегелевская философия, считал он, приводила к выводам, что сущность человеческого «я» сводится лишь к логическому познанию, что человек имеет значение только в качестве познающего субъекта. «Но *собственная сущность* субъекта есть его *самоутверждение* или воля, то, что преимущественно выражается в аффектах и хотениях; здесь корень всей субъективной жизни, – отмечал Соловьев. – Таким образом, верховное значение переходит к *человеку* как такому, т. е. в его субъективном, личном бытии. Этот переход *ad hominem* совершен в германской философии, как известно, Фейербахом, бывшим учеником Гегеля» [1, с. 95]. Самоутверждение человека, продолжает мысль Соловьев, проявляется не только в утверждении его бытия, а еще и в стремлении к счастью: человек хочет быть счастливым, и это есть высший закон человеческого существования. Но эта позиция Фейербаха оказалась исходным пунктом для перехода от фейербаховского эвдемонизма к теории социализма.

Логике такого перехода Соловьев видел в следующем. Поскольку естественное право быть человеком принадлежит всем людям, то все имеют одинаковое право на счастье. Однако существующие общественные формы, допускающие сословное, имущественное и прочее неравенство, отрицают это одинаковое право, вследствие чего одним лицам, которых меньшинство, принадлежит то, чего лишены другие, составляющие большинство. «Поэтому, – пишет Соловьев, – для достижения высшей цели – человеческого счастья –

необходимо разрушить эти несовершенные общественные формы и заменить их новыми, которые бы дали всем людям одинаковую возможность быть счастливыми. Таким образом, высшая цель ближайшим образом определяется как осуществление *всеобщего благосостояния*, что составляет принцип *социализма*» [1, с. 95–96].

Появление антропологической философии «остроумного и талантливое Фейербаха» Соловьев отмечает как в общем положительный момент в развитии западной мысли. «Впрочем, – замечает он, – определяя ближайшим образом существо человека, Фейербах под конец пришел к самому грубому материализму: так, в одном из последних своих сочинений он серьезно выставил в значении принципа плохой каламбур: человек *есть* то, что он *ест*» [1, с. 41].

* * *

Полемика между П.Д. Юркевичем и Н.Г. Чернышевским, которая вспыхнула в 1860 году, была, в сущности, выяснением их идейных отношений по поводу антропологического материализма Л. Фейербаха. Ибо известное сочинение Чернышевского «Антропологический принцип в философии», напечатанное анонимно в журнале «Современник» (1860, кн. IV–V), – это, по сути, интерпретация идей немецкого мыслителя. Хотя из-за цензурных ограничений имя Фейербаха в указанной работе не упоминается, тем не менее посредством эзопова языка Чернышевский давал понять, что философию Фейербаха он относит к последнему слову науки, разделяемому им самим. Это философско-публицистическое выступление Чернышевского вызвало шумный резонанс в печати. На публикацию «Современника» откликнулись монархический «Русский вестник» М.Н. Каткова, орган либералов «Отечественные записки». Но главным поводом для начала споров было появление в четвертой книжке «Трудов Киевской духовной академии» за 1860 год большой статьи П.Д. Юркевича «Из науки о человеческом духе».

Споры по поводу «Антропологического принципа в философии» в литературе советского периода традиционно рассматривались в политическом ракурсе и однозначно расценивались как грубые нападки реакционных сил на передовую общественную мысль в России. Вот типичный пример подобной трактовки данной коллизии: «Это была борьба между лагерем русской революции и лагерем русской контрреволюции. В первом лагере сплотилось все лучшее и передовое, что было в России 60-х годов, во втором лагере сосредоточились силы крепостнической реакции, либерального дворянства, все те, кто боялся, как огня, народного движения» [2, с. 76]. П. Юркевич нередко представлялся едва ли не самой одиозной фигурой этого реакционного лагеря.

Если же внимательно и непредвзято вчитаться в его тексты, то легко можно обнаружить, что ни о какой защите самодержавия или крепостничества там речь не идет. Это было сочинение исключительно *философского* свойства, и даже если в нем и были резкости или ирония, то это касалось опять-таки чисто философских вопросов и позиций. В ответ на шумную кампанию против Юркевича М.Н. Катков писал: «В самом деле, г. Юркевич не отрицает того, во что

так веруют гг. Чернышевский и Антонович, но он, кроме того, допускает и еще кое-что, чего эти господа не допускают...» [3, с. 143]. Подобное мнение принадлежало не только идейному оппоненту Чернышевского, каким был Катков и другие авторы «Русского вестника». Густав Шпет, отнюдь не разделявший политических пристрастий и мировоззренческих позиций Каткова, а ориентировавшийся, скорее, в противоположном направлении, писал об этих спорах: «Поединок, о котором идет речь, велся не равным оружием: на стороне Юркевича было знание, тонкое понимание, самостоятельная мысль, и боролся он за Истину не преходящую, а стоящую над временем. Если всего этого не было у его противников, то неужели нужно признать, что победили невежество, непонимание, подражание и интересы момента?» [4, с. 579] («подражание», очевидно, Л. Фейербаху). Следует заметить, что, не жалуя религиозно-идеалистическую традицию русской философии в целом, Г. Шпет очень высоко ценил П. Юркевича, видя в нем пример подлинного философствования.

Непосредственным поводом для выступления Чернышевского послужили «Очерки вопросов практической философии» П.Л. Лаврова, в которых автор выдвигал проект создания новой теории общественного развития, которая бы учла опыт тысячелетней истории Европы и соединила бы в себе все теоретические концепции западноевропейских мыслителей. Чернышевский же считал, что Лавров совершает ошибку, стремясь использовать отжившие и устаревшие учения, а не передовые теории, соответствующие духу времени. Совершенно ясно, что речь идет о философском материализме, которого «не заметил» Лавров. И далее Чернышевский излагает свое материалистическое понимание сути вещей, основанное на антропологической концепции Л. Фейербаха, хотя и не упоминает это имя по цензурным соображениям. Относясь к Фейербаху с большим уважением, Чернышевский считал его единственным для своего времени крупным представителем научной линии в философии. В письме к сыновьям (апрель 1877 года) он писал: «...если вы хотите иметь понятие о том, что такое, по моему мнению, человеческая природа, узнавайте это из единственного мыслителя нашего столетия, у которого были совершенно верные, по моему мнению, понятия о вещах. Это – Людвиг Фейербах» [5, с. 384].

Несомненно, целый ряд положений антропологического материализма роднит этих двух мыслителей. Вместе с тем в материализме Чернышевского можно найти немало таких черт, которые существенно отличают его от антропологического реализма Фейербаха. Прежде всего следует отметить то обстоятельство, что материалистической философии Чернышевского свойствен революционный, воинствующий характер, в то время как Фейербах был созерцательным философом, не придававшим значения политической практике, за что его в свое время упрекал К. Маркс. Если для Фейербаха его построения носили характер своего рода новой онтологии и имели целью убедить читателя, по существу, в истинности аристотелевского тезиса, в том, что «первыми сущностями» являются ощущаемые и чувствующие существа, что все остальное – мысли, идеи, фантазии и т.п., – есть сущности «второго порядка», которые являются производными от первых, то для его русского последователя эти фейербаховские доводы были важны для политических выводов. В отли-

чие от Фейербаха, Чернышевский на первый план ставит вопрос о социально-политической обусловленности философии. Рассматривая теоретические воззрения Т. Гоббса, Ш. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, в работе «Антропологический принцип в философии» он подчеркивал, что сочинения этих и других мыслителей являются «отголосками политической борьбы». Подобно тому, как и его собственные сочинения, в которых философия была лишь теоретическим обоснованием революционной идеологии. Для Фейербаха же идеалом была «всеобщая любовь», а на ее основе – примирение общественных классов и сословий.

Поскольку Чернышевский был убежден, что наиболее надежной опорой в решении политических вопросов могла служить наука, то вполне естественно, что он всецело ориентировался на материализм как на единственно научное направление в философии и на его основе формулировал положения своего философско-антропологического принципа. Он исходил из того, что как естественные, так и нравственные науки, к которым он относил и философию, используют одни и те же объективно-научные методы. «Положительно известно, например, – писал автор «Антропологического принципа в философии», – что все явления нравственного мира проистекают одно из другого и из внешних обстоятельств по закону причинности, и на этом основании признано фальшивым всякое предположение о возникновении какого-нибудь явления, не произведенного предыдущими явлениями и внешними обстоятельствами» [6, с. 189]. Под внешними обстоятельствами Чернышевский подразумевал прежде всего условия социально-экономической и политической жизни современной ему России.

Что касается основного предмета спора, то речь, в сущности, шла о тех принципах, что содержатся в работе Л. Фейербаха «Против дуализма тела и души, плоти и духа», которую сам автор характеризовал как «разъяснение к “Основным положениям философии будущего”». Фейербах исходил из основной посылки своей концепции антропологизма, которую он противопоставлял позиции «прежней философии», берущей начало от Декарта и получившей завершение в гегелевском идеализме, сводящейся к тезису: «я – абстрактное, только *мыслящее существо; тело не имеет отношения к моей сущности*» [7, с. 130]. Согласно же позиции Фейербаха, человеческое «Я» как действительное, чувственное существо с необходимостью объединяет в одной сущности чувства и мысли, душу и тело. «Противоположность между телом и душой даже логически несостоятельна, – писал он. – Противоположности, выражаясь логически, относятся к одному и тому же роду сущности... Таким образом, если тело и душа – противоположности, то они относятся как виды одного и того же рода» [8, с. 153–154]. В свою очередь Н.Г. Чернышевский интерпретирует мысли Фейербаха о единстве души и тела ссылкой на данные естественных наук: «Принципом философского воззрения на человеческую жизнь со всеми ее феноменами служит выработанная естественными науками идея о единстве человеческого организма; наблюдениями физиологов, зоологов и медиков отстранена всякая мысль о дуализме человека. Философия видит в нем то, что видят медицина, физиология, химия; эти науки доказывают, что никакого дуализма в человеке не видно...» [6, с. 166].

П.Д. Юркевич выразил несогласие с такой позицией неизвестного ему автора («Антропологический принцип...» вышел без подписи), видящего в душевных явлениях лишь видоизменения органической жизни. По мнению Юркевича, совершенно невозможно объяснять духовные явления из материальных, поскольку материальное начало только во взаимодействии с духовным становится тем, что мы воспринимаем как опыт. Он подробно разбирает один из главных аргументов Чернышевского, утверждавшего и доказывавшего, что человек, кроме реальной природы, не имеет никакой другой, ибо «если бы человек имел кроме реальной своей природы другую натуру, то эта другая натура обнаруживалась бы непременно в чем-нибудь, и так как она не обнаруживается ни в чем, так как все происходящее и проявляющееся в человеке происходит по одной реальной его натуре, то другой натуре в нем нет» [6, с. 166].

Юркевич считает, что данное положение, а именно, утверждение о том, что другая человеческая натура «не обнаруживается ни в чем», исходит из ошибочного предположения, согласно которому всякая реальность должна обнаруживаться глазами, ушами и прочими органами внешнего восприятия. По его мнению, для полного понимания сути дела нужно обратить внимание на то обстоятельство, что апелляция только к нашим пяти чувствам может оказаться недостаточной для того, чтобы ощущать и представлять все силы и события природы, поскольку многое в природе происходит не производя на наши чувства воздействий, достаточных для того, чтобы мы могли их обнаруживать. Для правильной оценки сил и средств нашего познающего духа, считает Юркевич, нужно сделать обратное предположение. «Именно, очень возможно, что наше чувственно-духовное существо имеет органы или способности знания, о которых мы ничего не знаем только потому, что внешняя природа не умеет или не может подействовать на них надлежащим образом. В том и другом случае мир явлений неизъясним из самого себя; для его изъяснения нужно брать в расчет ощущающий, представляющий и познающий дух как одно из первоначальных условий, почему вещи являются нам такими, а не другими» [9, с. 130].

Существенным недостатком позиции, с которой исходил Чернышевский, Юркевич считал полную недоказанность им перехода физиологических состояний человеческого организма в качественно иные – психические явления, а если шире, то перехода количественных изменений в качественные. Вопрос о том, почему так поступает природа, по мнению критика, «крайне разрушителен для материализма, который особенно нуждается в этом чуде, чтобы количественные различия так, сами по себе, превращались в различия качественные» [9, с. 128]. Природа, считает он, не обладает такой волшебной силой, чтобы превращать количество в качество. Сотрясение струны не превращается в звуки струны, поскольку простым глазом можно видеть, что сотрясение остается сотрясением. Для того, чтобы колебания воздуха превратились в звук, нужно ощущающее существо, в котором и совершается это превращение количества движения в качество звука. Таким образом, количественное различие превращается в качественное не в самом предмете как

вещи в себе, а в отношениях предмета и ощущающего субъекта. Так же, как звук, считает Юркевич, принадлежит не дрожащему телу как такому, а его взаимодействию с духом, так же и «все качества природы, которые дают ей прелесть и красоту живого гармонического создания, не составляют привилегии мертвой и не мыслящей материи, они существуют в точке встречи материи и духа» [9, с. 131].

Связь природно-материальных и духовных явлений Юркевич объясняет следующим образом. Природа, обладающая мерой, числом и весом, имеет свою логику, в явлениях природы открывается «ум математический», и с этой определенной стороны она исследуется естественными науками. Но чтобы понять мир явлений в его полноте и глубочайшей истине, мы должны взять еще в расчет «ум самосознанный», который открывается уже не в материи, а в духе. Только так можно получить *философское* знание о мире явлений, которое будет отличаться от знания наук естественных. Дух переводит явления природы на свой особенный язык, «самосознанный ум» истолковывает чувственные воззрения сообразно с метафизическими предположениями о существе мира явлений, пробелам и перерывам в развитии явлений природы он противопоставляет начало непрерывности развития, «неспокойный и неудержимый поток явлений он задерживает и смыкает невоззрительными понятиями субстанции, вещи, причины, основания и т. д.» [9, с. 131].

Разбирая доводы автора «Антропологического принципа...» в пользу единства человеческой природы, его критик делает весьма существенное примечание. «Странно при этом то, – говорит Юркевич, – что сочинитель не понимает тех передовых людей, которым он хочет следовать. Эти ученые не отвергают фактов, данных во внутреннем опыте, но они доказывают, что эти психические факты только в явлении, только как феномены имеют характер душевных явлений, а в сущности они суть отдаленное развитие материального начала; это – цветы, которые, на взгляд человека, не имеют никакого сходства с своим корнем» [9, с. 120].

Действительно, Юркевич справедливо указывает на упрощенное воспроизведение идей Фейербаха, касающихся связи физиологических и психологических процессов. «В наше сознание и чувство, – писал Фейербах, – попадают только заключения, а не посылки, только результаты, а не процессы организма; поэтому совершенно естественно, что я отличаю мышление от мозгового акта и мыслю его (мышление) самостоятельным. Но из того, что мышление для меня не мозговой акт, а акт, отличный и независимый от мозга, не следует, что и само по себе оно не мозговой акт. Нет, напротив: что для меня, или субъективно, есть чисто духовный, нематериальный, нечувственный акт, то само по себе, или объективно, есть материальный, чувственный акт... Мозговой акт есть высочайший акт, обосновывающий или обуславливающий нашу самость, – акт, который поэтому не может восприниматься как отличающийся от нас» [8, с. 148]. Из приведенного фрагмента видно, что Фейербах утверждал зависимость психологических процессов от физиологических и доказывал, что первые проистекают из последних, но он не мыслил столь непосредственной гносеологической связи между ними, как ее полагал Чернышевский.

* * *

Целый ряд страниц своей работы П. Юркевич посвящает доказательству несостоятельности, с его точки зрения, теории «разумного эгоизма», которую Чернышевский развивает в своем сочинении. Автор «Антропологического принципа...» скептически отзывается о «возвышенных чувствах» и «бескорыстных стремлениях», называя их «старинными гипотезами». Он приводит многочисленные примеры, когда люди, с его точки зрения, приносили выгоды, честь и жизнь других в жертву своему эгоистическому расчету. Даже в тех случаях, когда поступок или чувство представляются бескорыстными, считает он, действуют те же соображения личной пользы, личного блага, личного удовольствия. «Если муж и жена жили между собою хорошо, жена совершенно искренно и очень глубоко печалится о смерти мужа, но только вслушайтесь в слова, которыми выражается ее печаль: “на кого ты меня покинул? что я буду без тебя делать? без тебя мне тошно жить на свете!” Подчеркните эти слова “меня, я, мне”: в них – смысл жалобы, в них – основа печали» [6, с. 216].

Подобные представления Чернышевского мало согласуются с учением его учителя, скорее, даже входят с ним в противоречие. Здесь автор «Антропологического принципа», пожалуй, ближе к Штирнеру, который в полемике с Фейербахом отстаивал как раз позиции эгоистического гуманизма, защищал признание высшей ценности за отдельным индивидом, рассматривающим окружающих в качестве средства самоутверждения. «Я есть единственный. Нет ничего выше меня!», – заявлял Штирнер в своей книге «Единственный и его собственность». – «Для меня ты являешься лишь тем, что ты составляешь для меня, именно мой предмет, а так как *мой* предмет, то и мою собственность» [цит. по: 10, с. 189, 194]. Этой позиции эгоистического гуманизма Фейербах противопоставлял точку зрения гуманизма антропологического: «Отдельный человек, как нечто *обособленное*, не заключает в себе *человеческой сущности* ни как в *существовании моральном*, ни как в *мыслящем*. Человеческая *сущность* налицо только в общности, в *единстве человека с человеком*, в единстве, опирающемся лишь на *реальность различия* между Я и Ты» [7, с. 143]. Подобное отношение к себе подобным Фейербах считает не только нравственным принципом, но и возводит в ранг религии: «Быть без религии – значит *думать только о себе*; иметь религию – значит *думать о других*... Там, где имеются *двое*, муж и жена, там уже имеется и религия. Двойственность, различие, есть источник религии – Ты являешься богом для Я, ибо Я не существует без Ты, Я зависит от Ты; без Ты нет Я» [11, с. 371].

Что же касается Юркевича, то, критикуя Чернышевского, он вольно или невольно выражает точку зрения, которая во многом совпадает с позицией Фейербаха по этому вопросу. Концепции эгоистического утилитаризма автор сочинения «Из науки о человеке духе» противопоставляет суждения по этой проблеме классиков европейской философии, в частности Юма и Шопенгауэра, которые, не отрицая наличия в человеческих душах эгоистического чувства, вместе с тем не сомневались в способности людей свободно совершать поступки совершенно бескорыстные. Юркевич также не отрицает существования эгоистического утилитаризма в отношениях между людьми, но не считает его единственным принципом человеческих отношений. Предрасполо-

женность к своекорыстной взаимопомощи, считает Юркевич, заложена в живых существах от природы. Да и история человечества показывает, что людям не были чужды понятия о справедливости как основании общего счастья: «<...> Если люди на самых низких ступенях цивилизации сознавали, что для своей личной пользы нужно заботиться о пользе других, то здесь мы видим какую-то *мудрую силу*, которая вынудила у эгоизма, равнодушного к счастью и несчастью других, холодное, невольное и неискреннее служение пользам других людей для своих собственных выгод» [9, с. 180]. В этих условиях эгоизм вынужден «делиться добычей» и против своего искреннего желания заботиться о пользе других людей.

Вместе с тем Юркевич не согласен, что подобный тип взаимоотношений можно абсолютизировать или же считать историческим достижением. Ибо «такое построение общества и идеи общего блага из нужды эгоизма – делать *поневоле* то, чего он не хочет делать *по воле* и что несообразно с его понятием, – изъясняло бы только *производство* или *фабрикацию* чужой пользы, но не то живое, непосредственное, симпатическое участие в судьбе другого, которое знакомо и душе злодея в ее лучшие минуты», – считает Юркевич [9, с. 180]. История человечества, по его мнению, знает и другой опыт. Она начинается жизнью людей в племени, в роде, и человек радуется и скорбит не только за себя, но и за свое племя; счастье и несчастье целого он относит к себе, дух этого общего есть его непосредственный дух: «<...> Человек начинает свое нравственное развитие из движений сердца, которое везде хотело бы видеть благо, счастье, сладкую игру жизни, везде хотело бы встречать существа радующиеся, согревающие друг друга теплотою любви, связанные дружбой и взаимным сочувствием. Только в этой форме *осуществленного всеобщего счастья* мир представляется ему как нечто достойное существовать» [9, с. 181].

Разве не близко такое понимание человеческих отношений П. Юркевичем «антропологическому принципу» и эвдемонизму Л. Фейербаха? Эта близость подкрепляется рассуждениями автора сочинения «Из науки о человеческом духе», имплицитно содержащими критику теории, которую развивал М. Штирнер. Юркевич с неодобрением отзывался о теории, согласно которой «каждый человек... трактует другого как вещь, в которой интересуется его не то, хорошо или не хорошо ей самой, а единственно то, сколько пользы для себя он может извлечь из различных положений этой вещи. Таков истинный смысл учения, что человек действует только по эгоизму» [9, с. 179].

* * *

Чернышевский, как и Фейербах, относил себя к последователям философии реализма. Парадокс состоял в том, что и Юркевич тоже считал себя сторонником новейшего реализма. Однако его реализм, отправляясь от теорий Лотце, Гербарта, Бенеке, ориентировался на преодоление крайностей как материализма, так и идеализма. При идеалистических настроениях, отмечал Юркевич, возникает склонность к мифологии, к вере в привидения, к созданию фантазий, заслоняющих собою действительность; в материализме же ему виделся перекося в другую сторону: здесь «фантазия невольно рисует образ простой, пассивной

материальности как чего-то основного, лежащего на самом дне явлений, она хотела бы все движения так называемой жизни изъяснять так же просто и удобно из механических отношений материальных частей, как изъясняет она движения паровой машины» [12, с. 196]. Поэтому Юркевич рассматривал материализм как побочный продукт реалистических настроений, претендующий, тем не менее, на свою исключительность. Если он и критиковал материализм, то только за его стремление абсолютизировать себя и «философию опыта» в качестве «современного философского реализма». С точки зрения Юркевича, подлинный смысл новейшей философии реализма, с которой согласовывалась и его собственная философская позиция, заключается в том, что она «ищет этого пункта реальности в области воззрения, чтобы с него, как с прочного основания, идти далее в изъяснении явлений природы и духа» [12, с. 206].

Но и Фейербах, хотя объективно и выражал материалистическое мировоззрение, подчеркивал свою индифферентность по отношению как к обоим онтологическим направлениям, так и к соответствующим частным наукам, защищая идею *целостности*: «Истина не есть ни материализм, ни идеализм, ни физиология, ни психология; истина – только *антропология*, истина только точка зрения чувственности, созерцания, потому что только эта точка зрения дает мне *целостность* и *индивидуальность*» [8, с. 155–156]. Еще, пожалуй, более определенно философ высказал эту мысль в полемике с М. Штирнером, когда тот упрекнул его в том, что он «облекает свой материализм в доспехи идеализма»: «Пойми, “Единственный”, что Фейербах ни идеалист, ни материалист! Для Фейербаха Бог, дух, душа, Я – пустые абстракции, но такие же пустые абстракции для него – тело, материя, вещество. Истина, сущность, действительность для него только в чувственности. Разве ты когда-нибудь воспринимал, разве видел тело, материю? Ведь ты видел и воспринимал только вот эту воду, вот этот огонь, вот эти звезды, эти камни, эти деревья, этих животных, этих людей – всегда лишь вполне определенные чувственные индивидуальные вещи и существа, но никогда не видел ни тела и ни души, и ни духа и ни вещества как таковых» [11, с. 375].

Рассуждая о материи как таковой, как она есть сама в себе, то Юркевич, как, впрочем, и Фейербах, утверждал, что она представляет собой отвлечение, существующее только в абстрактной мысли. Он ссылается на древних философов, которые приходили к убеждению, что чистая материя, отрешенная от идеальных определений, есть ничто, небытие, меон. Аристотель учил, что видение есть форма всего видимого, а мышление есть форма всего мыслимого, и эти положения, считает Юркевич, всегда будут обозначать истинно философскую точку зрения. Поэтому, подчеркивает он, «изъяснять духовное начало из материального нельзя, потому что самое это материальное начало только во взаимодействии с духом есть таково, каким мы знаем его в наших опытах» [9, с. 132].

Что касается проблемы соотношения физического и психологического, то сам факт необходимой связи и взаимной зависимости этих двух сторон явления Юркевич не отрицает, а напротив, признает как безусловную достоверность. Если бы где-то во вселенной исчез один невидимый атом, говорит он, то это отразилось бы и на душевных отправлениях. Но ошибку материализма философ видит в том, что подобную *необходимую* связь это учение смешивает со связью *гене-*

тической. И тем самым происхождение, начало душевной деятельности материалисты пытаются объяснить механическими причинами. В этом, с точки зрения Юркевича, заключается основное противоречие материализма.

Однако такое заключение вовсе не означает отрицания значения и ценности материализма. Смысл и оправдание материализма Юркевич видит в области не философской, а исторической. Рассмотренный под историческим углом зрения материализм, считает философ, имеет не только недостатки, но и свои заслуги. Появление философии Фейербаха он считает фактом и закономерным, и положительным – в том смысле, что это была естественная реакция реалистического рассмотрения вещей на воззрения, отвлеченные от эмпирической реальности, от мира являющейся действительности. «Исторически известно, – отмечал Юркевич, – что материалистическое воззрение Фейербаха протестует именно против этих теорий, которые в последних выводах отрицали все конечное, индивидуальное, *здесь, теперь* и для *нашего* воззрения существующее» [12, с. 239].

Эти идеи Юркевич развивает в статье «Материализм и задачи философии», которая, хотя и написана без каких-либо явных полемических предпосылок, тем не менее несет на себе следы дискуссии между русскими защитниками и критиками философской позиции Л. Фейербаха. Статья является исследованием о месте и роли материализма в западноевропейской мысли XIX в., а также об отношении материализма к метафизике вообще. Прежде всего, Юркевич отмечает *научность* материализма, которая, по его мнению, заключается в определении причинной взаимосвязанности мира, включая и многостороннюю взаимосвязь между физиологическими и психологическими явлениями. Как отмечал Г. Шпет, «Юркевич приветствует материализм не во имя философии, а во имя науки» [1, с. 595].

Юркевич рассматривал современный ему материализм как опыт в рамках понятий безусловного механизма и строгих причинных отношений. При определенных условиях, полагал он, материализм становится философской системой, однако «подлинная философия», по убеждению Юркевича, должна относиться к безусловному материализму как к принципу вторичному, стоящему ниже идеи бытия и сущности, которые не определяются физическими началами. Но и безусловный идеализм также не может претендовать на абсолютное начало при построении истинной философии, поскольку всякая идеальная форма нуждается в материальном содержании. «Храм истины, – говорит философ, – не может быть создан, пока одни, как жрецы, ясно будут сознавать идею божества, не зная при этом, как может или должна эта идея определять образ храма, его устройство, части и их взаимное отношение, и пока другие, как простые зодчие, будут знать устройство отдельных частей храма и лучший для этого материал, не имея этой безусловной идеи, которую определяется окончательно как целое здание, так и взаимное положение частей его» [12, с. 239]. Новейшая реалистическая философия, по мнению Юркевича, удовлетворяет требованиям, необходимым для создания этого «храма истины»: в реализме соединяются противоположности идеалистического понятия внутреннего саморазвития и материалистического представления внешнего механизма.

* * *

Полемика П.Д. Юркевича с Н.Г. Чернышевским касалась главным образом фундаментального философского вопроса, обычно называемого «основным вопросом философии», постановка которого в данном конкретном случае исходила от Л. Фейербаха. Разумеется, им не исчерпывалась главная тема антропологической философии этого мыслителя. Проблема человека, его сущности, отношения к себе подобным не сводилась, конечно, к вопросу о «первичности». Именно возвышение Фейербахом человеческой личности, постановка ее в центр философского рассуждения нашла положительный отклик у целого ряда русских мыслителей.

Как отмечал видный представитель отечественной антропологической философии Н.А. Бердяев, предшествующая европейская рациональная философия не ставила человека на должную высоту, не раскрывала подлинной антропологии. «У Шеллинга философская антропология была подавлена натурфилософией... Высшее самосознание человека совсем замирает в философии научной. И лишь большее значение для обострения антропологического сознания имеет пламенно-атеистическая философия Л. Фейербаха. Его гениальная “Сущность христианства” есть вывернутая наизнанку истина религиозной антропологии. Для Фейербаха загадка о человеке оставалась религиозной загадкой» [13, с. 298].

Антропологизм Фейербаха русский философ характеризовал как одну из «философских вершин гуманистического сознания». Несмотря на критику христианства, Фейербах, на его взгляд, в своем учении о человеке недалеко ушел от христианства, он так и не разорвал до конца связи с христианской антропологией и весь его атеистический гуманизм «пропитан христианством». Но такого рода антропологический гуманизм, возвышающий человека до божественного уровня, считает Бердяев, был упразднен К. Марксом, который «довел гуманизм до окончательного отрицания человека, до последнего порабощения человека необходимостью, до обращения человека в орудие материальных производительных сил» [13, с. 322]. В материалистическом социализме Маркса, по мнению Бердяева, гуманистическая антропология пришла к своему кризису, ибо Маркс видел в человеке лишь функцию материального исторического процесса.

Схожие идеи подробно излагает С.Н. Булгаков в пространном очерке «Религия человекобожия у Л. Фейербаха», а также в статье «Карл Маркс как религиозный тип», имеющей подзаголовок «Его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха». Заявляя о своих мировоззренческих расхождениях с Фейербахом, Булгаков, тем не менее, называет немецкого мыслителя «замечательным мыслителем», «весьма своеобразным и значительным явлением религиозной жизни XIX века» [10, с. 162, 165]. Разумеется, отрицание Фейербахом существования Бога по вполне понятным причинам не могло получить полного одобрения со стороны религиозного мыслителя, однако не этому обстоятельству уделяет он главное внимание в названных сочинениях. «Две великие и важные истины, – писал Булгаков, – высказаны с огромным ударением и энергией в учении Фейербаха: первая, что человек и человечество имеют безуслов-

ное религиозное значение, иначе, что человек для человека или человечество для индивида есть и должно быть религиозной святыней...; вторая истина состоит в том, что человечество... существует не в отвлечении только, но вполне реально, человечество есть живой и собирательный организм» [10, с. 199].

По оценке Булгакова, Фейербах был выразителем духа новоевропейского гуманизма «в его самой основной, существенной и глубокой характеристике». Гуманистическая цивилизация Нового времени имеет дуалистический характер, в ней сосуществуют два течения: гуманизм с Христом, «во имя Его», и гуманизм без Христа, «во имя свое». Источник этого дуализма – свобода, а где есть свобода, там есть выбор и борьба. Но люди посланы в этот мир, считает Булгаков, «не для ленивого прозябания», но для созидания царствия Божия путем свободной борьбы. Человеческая эмансипация, высвобождение человека в истории, в чем заключается главное дело гуманизма, есть необходимое условие и надежный фундамент этого царствия Божия. «Поэтому те, кто трудились на попрание гуманизма, содействуя этой богочеловеческой цели, освобождению личности, принесли свой камень для сооружения нового Иерусалима. И в числе этих каменщиков и работников займет свое место и Л. Фейербах, вдохновенный проповедник гуманизма, “благочестивый атеист”; ...выразивший свои прозрения в многозначной и загадочной формуле: homo homini deus est¹» [10, с. 221].

В мировоззрении Фейербаха Булгаков выделял универсалистскую и партикуляристскую тенденции. Первая характеризовалась им как гуманизм в самом широком смысле слова. Вторую же, следуя за Ф. Ланге, он обозначил названием «туизм» (от *tu – ты*) [см.: 10, с. 178], имея в виду формулу «Я – Ты», предложенную Фейербахом в качестве характеристики человеческой сущности. Эта туистическая линия позднее обрела новую жизнь и новое развитие в *философии диалога*, получившей к середине XX века широкое распространение. Значительный вклад в ее разработку внесли наши соотечественники С.Л. Франк и, особенно, М.М. Бахтин. У ее истоков стояли западные мыслители М. Бубер, О. Розеншток-Хюсси, Ф. Розенцвейг, Х. Эренберг. Свое понимание диалогического принципа Мартин Бубер изложил в книге «Я и Ты», название которой повторяет «туистическую формулу» Фейербаха. То, что его «Я и Ты» берет свое начало от Фейербаха, признавал и сам Бубер. «Фейербах, – писал он, – ...положил начало тому открытию “Ты”, которое называют “коперниканским свершением” современной мысли, ...столь же чреватым последствиями, как и идеалистическое открытие “Я”... Мне самому в молодости решающий толчок дал именно Фейербах» [14, с. 184].

Ученик и последователь О. Розенштока-Хюсси, американский философ и коммерсант Клинтон Гарднер, написавший книгу «Возрождение даров русской души», видит значительный вклад в традицию диалогической философии целого ряда представителей русской философии – славянофилов, Вл. Соловьева, Н. Бердяева, П. Флоренского, М. Бахтина. «Фейербах, – пишет Гарднер, – бес-

¹ Homo homini deus est – человек человеку бог (*лат.*).

спорно, проложил путь к новой методологии гуманитарного познания; по этому пути и пошли подхватившие интуиции Фейербаха западные мыслители-диалогисты. Если добавить к этому русскую философскую традицию от славянофилов до Бахтина, то можно сказать, что диалогический метод – результат общих поисков и общих решений как русской, так и западной мысли на протяжении последних более чем ста лет» [15, с. 23–24]. К. Гарднер считает, что Л. Фейербах и продолжившие его идеи диалогические мыслители Запада и России искали новый тип гуманизма, основанный на «величайших дарах слова и духа», а вовсе не тот односторонний гуманизм и материализм, с которыми обычно ассоциируется имя Фейербаха. Всех этих мыслителей, отмечает Гарднер, объединяет стремление преодолеть односторонность научного метода Нового времени с его принципом чистой объективности, основанном на *cogito ergo sum* Декарта. Если методы рационализма и научного мышления послужили *техническому* прогрессу в предшествующие столетия, то методы диалогического мышления призваны послужить *человеческому* прогрессу в новом тысячелетии.

К подобному выводу приходит и Питирим Сорокин. Наступившая эпоха, считает он, означает постепенное завершение европейского монополистического лидерства, основанного на чувственном восприятии реальности, что, однако, не означает перемещения инициативы на сторону восточной, идеациональной ментальности: «Новая концепция не отрицает чувственную форму реальности, но делает ее только одной из трех ее главных аспектов» [16, с. 35]. Будущее мировой цивилизации ученый связывает с утверждением *интегрального* типа культуры, который, по его мысли, объединит все лучшие черты предшествующих типов отношения к реальности – эмпирически-чувственного, рационально-разумного и сверхрационально-сверхчувственного.

* * *

Вот такое сложное отражение получили идеи Фейербаха в русской философской мысли. Через Чернышевского, истолковывавшего их в социально-классовом духе, они «рикошетом» перешли к Юркевичу, косвенно став предметом его теоретической критики и вызвав многие интересные мысли о предмете философского знания, о материализме и его значении для философии и для науки. Естественно, И. Киреевский, Вл. Соловьев, Н. Бердяев, С. Булгаков, П. Флоренский, М. Бахтин не претендовали на то, чтобы их называли последователями Фейербаха, тем не менее с антропологическим атеизмом немецкого философа их связывают многие идеи, пусть и выстроенные на ином онтологическом фундаменте. Это, прежде всего, идея нового гуманизма, направленная на возвышение человека как существа чувствующего и сочувствующего, способного любить, ценить и понимать другого человека, верить в высшее предназначение человека – жить в единстве и согласии с ближними, со всем человечеством.

Список литературы

1. Соловьев В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 3–138.
2. Розенталь М. Философские взгляды Н.Г. Чернышевского. М., 1948. 312 с.

3. Катков М.Н. По поводу «полемических красот» в «Современнике» // Русский вестник. 1861, июнь. С. 143.
4. Шпет Г.Г. Философское наследие П.Д. Юркевича // Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. С. 578–638.
5. Чернышевский Н.Г. Из переписки 1876–1878 гг. // Чернышевский Н.Г. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1987. С. 379–474.
6. Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1987. С. 146–229.
7. Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Фейербах Л. Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1995. С. 90–145.
8. Фейербах Л. Против дуализма тела и души, плоти и духа // Фейербах Л. Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1995. С. 146–167.
9. Юркевич П.Д. Из науки о человеческом духе // Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. С. 104–192.
10. Булгаков С.Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха // Булгаков С.Н. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 162–221.
11. Фейербах Л. О «Сущности христианства» в связи с «Единственным и его достоинством» // Фейербах Л. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1995. С. 365–376.
12. Юркевич П.Д. Материализм и задачи философии // Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. С. 193–244.
13. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. 607 с.
14. Бубер Мартин. Два образа веры. М., 1995. 463 с.
15. Гарднер К. Между Востоком и Западом. Возрождение даров русской души. М., 1993. 124 с.
16. Сорокин П. Главные тенденции нашего времени. М., 1997. 351 с.

References

1. Solov'ev, V.S. Krizis zapadnoy filosofii (Protiv pozitivistov) [Crisis of Western philosophy (Against positivists)], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow, 1988, pp. 3–138.
2. Rozental', M. *Filosofskie vzglyady N.G. Chernyshevskogo* [Philosophical views of N.G. Chernyshevsky], Moscow, 1948, 312 p.
3. Katkov, M.N. Po povodu «polemicheskikh krasot» v «Sovremennike» [About the «polemical beauties» in the «Contemporary»], in *Russkiy vestnik*, 1861, June, p. 143.
4. Shpet, G.G. Filosofskoe nasledie P.D. Yurkevicha [Philosophical heritage of P.D. Yurkevich], in Yurkevich, P.D. *Filosofskie proizvedeniya* [Philosophical works], Moscow, 1990, pp. 578–638.
5. Chernyshevskiy, N.G. Iz perepiski 1876–1878 gg. [From correspondence 1876–1878], in Chernyshevskiy, N.G. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow, 1987, pp. 379–474.
6. Chernyshevskiy, N.G. Antropologicheskii printsip v filosofii [Anthropological principle in philosophy], in Chernyshevskiy, N.G. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow, 1987, pp. 146–229.
7. Feyerbakh, L. Osnovnye polozheniya filosofii budushchego [The main provisions of philosophy of the future], in Feyerbakh, L. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow, 1995, pp. 90–145.
8. Feyerbakh, L. Protiv dualizma tela i dushi, ploti i dukha [Against dualism of body and soul, flesh and spirit], in Feyerbakh, L. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow, 1995, pp. 146–167.
9. Yurkevich, P.D. Iz nauki o chelovecheskom dukhe [From science about the human spirit], in Yurkevich, P.D. *Filosofskie proizvedeniya* [Philosophical works], Moscow, 1990, pp. 104–192.
10. Bulgakov, S.N. Religiya chelovekobozhiya u L. Feyerbakha [Religion is mangod in L. Feyerbakch], in Bulgakov, S.N. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow, 1993, pp. 162–221.

11. Feyerbakh, L. O «Sushchnosti khristianstva» v svyazi s «Edinstvennym i ego dos-toyaniem» [About «The Essence of Christianity» in connection with «The Sole and his heritage»], in Feyerbakh, L. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow, 1995, pp. 365–376.
12. Yurkevich, P.D. Materializm i zadachi filosofii [Materialism and tasks of philosophy], in Yurkevich, P.D. *Filosofskie proizvedeniya* [Philosophical works], Moscow, 1990, pp. 193–244.
13. Berdyaev, N.A. *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [Philosophy of freedom. The meaning of creativity], Moscow, 1989, 607 p.
14. Buber, Martin. *Dva obraza very* [The two ways of faith], Moscow, 1995, 463 p.
15. Gardner, K. *Mezhdru Vostokom i Zapadom. Vozrozhdenie darov russkoy dushi* [Between East and West. The revival of the gifts of the Russian soul], Moscow, 1993, 124 p.
16. Sorokin, P. *Glavnye tendentsii nashego vremeni* [The main trends of our time], Moscow, 1997, 351 p.

УДК 14:27(470)
ББК 87.3(2)53

ПРОБЛЕМА ИПОСТАСНОСТИ В УЧЕНИИ П. ФЛОРЕНСКОГО И РУССКИХ ХРИСТИАНСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ¹

А.А. МЁДОВА

Сибирский государственный технологический университет,
пр. Мира, д. 82, г. Красноярск, 660049, Российская федерация
E-mail: amedova@list.ru

Посредством анализа ипостасной организации Святой Троицы раскрывается один из типов онтологического единства – неслитное саморазличающееся тождество. Проблема ипостасной целостности рассмотрена в контексте воззрений русских религиозных философов и современных православных мыслителей с опорой на дискурс ипостасности, изложенный в книге Павла Флоренского «Столы и утверждение истины». Специфика ипостасного тождества анализируется с помощью логических построений, семантического анализа понятий усия, троп, модус и ипостась, критики философских взглядов на проблему триединства.

В результате исследования ипостасная целостность определяется как уникальная онтологическая модель совершенного единства, в которой составляющие сохраняют тождественность, не теряя своих различий. Тождество и различие в данной системе формируются не посредством общности и отличия качеств и свойств элементов, а посредством специфического самоотношения единой сущности, рождающего ипостаси как планы или измерения. Особого рода ипостасное отношение лежит за пределами логических связей общего и частного, части и целого, причины и следствия, первичности и производности; его характерный признак – совпадение сущности и явления.

Ключевые слова: *триединство, св. Троица, филиокве, ипостась, модус, троп, тождество, отношение, инобытие, П.А. Флоренский.*

¹ Исследование выполнено при поддержке РГНФ и Красноярского краевого фонда поддержки научной и научно-технической деятельности в рамках проекта проведения научных исследований № 13-13-24003 «Теория модальности: модальный анализ сознания».

PROBLEM OF HYPOSTASIS IN THE TEACHINGS OF P. FLORENSKY AND RUSSIAN CHRISTIAN THINKERS

A.A. MEDOVA

Siberian State Technological University,
82, Mira str., Krasnoyarsk, 660049, Russian Federation
E-mail: amedova@list.ru

Through the analysis of the hypostatic organization of Holy Trinity one type of ontological unity, videlicet the self-differentiated unity, is revealed. Hypostatic integrity problem is considered in the context of the views of Russian religious philosophers and modern thinkers of orthodox, with reliance on hypostasis discourse contained in the book by Pavel Florensky «The pillar and validization». Specificity of the hypostatic identity is analyzed by means of logical constructs, semantic interpretation of the concepts of ousia, trope, modus and hypostasis, criticism of philosophical views on the problem of the triunity.

As follows from the research the hypostatic integrity is defined as the unique ontological model of perfect unity, in which the components remain identical without losing their differences. Oneness and difference in this system are formed not by the coincidences and differences in quality and properties of the elements, but through the specific self-relation single entity, that creates hypostasis as plans or measurements. Special kind of hypostatic relations lies outside the logical connections of generic and quotient, part and whole, cause and effect, primary and derivatives; its distinctive feature – the coincidence of essence and phenomenon.

Key words: triunity, St. Trinity, filioque, hypostasis, modus, trope, oneness, relation, otherness, P.A. Florensky.

Ипостась является важнейшим христианским термином, с ее существом связана тайна божественного бытия триединого Бога. Неслучайно главным камнем преткновения для выработки единых христианских догматов стало осмысление божественного триединства. Перипетии понимания единства Святой Троицы отразились в тринитарных спорах II–IV вв., в результате которых ортодоксальной церковью были обвинены такие ересиархи, как Савеллий, Македоний, Арий, Евномий, Филопон (тритеизм VI в.). Наконец, с IX в. возникает вопрос о *filioque*, расхождения в котором привели к распаду христианства на восточное и западное.

Суть его в том, исходит ли Святой Дух от Отца через Сына или равным образом от Отца и Сына. *Filioque* переводится с латинского «и от Сына», что демонстрирует точку зрения католицизма, тогда как православие отвергает *filioque*. Греческих богословов IX–XI вв. против *filioque* настроила несопоставимость предвечного исхождения Святого Духа от Отца и ниспослания Святого Духа во времени от Сына [1]; спорным, по существу, здесь явился вопрос о происхождении ипостасей друг из друга. Как видим, это судьбоносное для христианства расхождение во взглядах глубоко укоренено в проблеме ипостасности и триединства.

Однако актуальность исследований ипостасности простирается дальше уточнения богословских вопросов. Она состоит в том, что ипостасное единство представляет собой совершенно особую форму неслитного саморазличающегося тождества. Понять мир как целое – важнейшая цель философии, начавшейся с проблемы Единого и Многого. Мыслить единство бытия считали

своим призванием великие философы с древности до наших дней – Парменид, Кузанский, Спиноза, Гегель, Шеллинг, Маркс, Соловьев, Вернадский, Хакен, Пригожин и другие. Для развития этих поисков принципиально важно понимать природу целостности и единства, иными словами, отдавать отчет в том, что стоит за понятиями Единое и Целое. Опыт тринитарного мышления есть опыт осмысления одной из форм целостности сущего.

Осмысление внутренних отношений ипостасей явилось важнейшей предпосылкой для построения моделей универсального единства бытия в русской религиозной философии. Традиция всеединства (Соловьев, Флоренский, Франк, Карсавин и др.) выработала особую логику приведения в единство множественности начал, характеризующуюся возведением этих начал не просто к источнику синтеза, но к существу-субъекту. Логика всеединства мыслит бытие организованным по аналогии с отношением Лиц, «ктойное» бытие выступает в философии всеединства как бытие первичное и более сильное, сравнительно с умаленным «чтойным» бытием [2, с. 71]. Достижения русских религиозных философов и, в частности, результаты исследования логики ипостасного тождества П. Флоренского получили развитие в проективно-модальной онтологии В.И. Моисеева [3; 4]. Дальнейшая научная разработка логических оснований универсального синтеза ведется в настоящее время представителями неовсеединства (В.И. Моисеев, З. Вечёрек, П. Роек, С.А. Борчиков, Е.А. Москалёв, Н.А. Подзолкова и др.) в различных областях – в логике, математике, биологии, философии, что говорит об актуальности данной модели единства сущего.

На основе воззрений русских религиозных философов и современных православных мыслителей мы намереваемся рассмотреть некоторые аспекты ипостасного единства Божественной сущности. Опорой в осмыслении ипостасного целого послужат идеи отца Павла Флоренского, изложенные в книге «Столп и утверждение истины». Нас будет интересовать сквозная проблема философской онтологии: как возможно тождество различного? Осмысление ипостасных отношений позволит приблизиться к пониманию единства в одной из его уникальных логических и исторических форм.

*Отношение сущности и ипостаси:
общее и частное, качество и количество*

Осмысление феномена ипостасности связано с ранним периодом патристики и тринитарными спорами, то есть с рефлексией существа Божественной Троицы. Ортодоксальное богословское толкование Святой Троицы дали в IV в. отцы каппадокийцы – Василий Великий Кесарийский, Григорий Богослов, Григорий Нисский, а также такие представители патристики, как Афанасий Александрийский, Иоанн Дамаскин, Максим Исповедник, (Псевдо)-Дионисий Ареопагит. Много позднее суть триединства была по-новому осмыслена в русской религиозной философии В.С. Соловьевым, П.А. Флоренским, Е.Н. Трубецким, В.Н. Лосским, С.Н. Булгаковым, актуальна она и по сей день, что отражается в дискуссиях христианских писателей и богословов.

Догмат о троичности в христианском учении базируется на тексте первого послания апостола Иоанна: «Ибо три свидетельствуют о небе: Отец, Слово

и Святой Дух; и сии три суть едино» (1 Ин., V, 7). Идея триединства выражает одновременность в Боге Монады и Триады, Лица Троицы являют собой не трех богов, но одного Бога.

Бог в Троице «нераздельно разделен», т.е. сохраняет единство в троичности. Как писал П.А. Флоренский, «истина есть единая сущность в трех ипостасях. Не три сущности, но одна; не одна ипостась, но три. Однако, при всем том, ипостась и сущность – одно и то же» [5, с. 49]. Троичность необходима для абсолютного божественного единства. Понятие ипостаси и было призвано объяснить эту тайну – как три могут быть одним.

В целях осмысления и толкования догмата триединства отцы церкви прибегли к двум изначально синонимичным терминам, чье значение сближалось и даже отождествлялось вплоть до IV–V вв. – *уσία* (*ουσία*) и *ипостась* (*ὑπόστασις*)². Понятие *уσία* употреблялось еще Аристотелем в смысле индивидуальной «чтойности» предмета, конкретной его сущности, соотнесенной с родовой. Каппадокиец Василий Великий закрепляет в христианском богословии термин «сущность» исключительно за теми сущностями, которые Аристотель называл вторыми, то есть за родовыми понятиями. Термин же *ипостась* в разговорном греческом языке обозначает подставку, основание, устой, осадок, стойкость и непоколебимость³. Богословие сделало акцент на таком смысловом оттенке слова *ὑπόστασις*, как существование, простое самостоятельное бытие⁴. Есть версии интерпретации слова *ипостась* в значении «подлежащее», т.е. как некое конкретное существование, то, о чем идет речь⁵.

Иоанн Грамматик Кесарийский писал: «Ипостась отличается от сущности не просто по бытию, но по бытию вообще, под которым я понимаю сущность. Ипостась же, напротив, есть частное бытие, имеющее вместе с общим [бытием] также и свое собственное»⁶. То есть существенный момент ипостаси – её совпадение в самом существе с субстанцией или природой, и в то же время каждая ипостась совершенно конкретна и уникальна в своем качестве. Это подтверждает смысловой аспект существования как присутствия, отраженный в Имени Бога тетраграмматоне *Yhwh* («*ho on*» = Суций, «Сый») и в назывании себя Богом Моисею *Ehje asher ehje* (эхье ашер эхье), т.е. «Я есмь, который я есмь»⁷.

² См.: Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990. Т. 1. С. 52 [5]; Спасский А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице). Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1914. С. 225–227 [6]; Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 213 [8].

³ См.: Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. 5-е изд. СПб., 1899 / Репринтное издание. СПб.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. С. 1296 [7].

⁴ См.: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 42.

⁵ См.: Кураев Андрей, протоиерей. О филиокве [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://omiliya.org/article/o-filiokve-protodiakon-andrei-kuraev> [9].

⁶ Цит. по: Давыденков Олег, протоиерей. «Воипостасная сущность» в богословии Иоанна Грамматика // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2008. Вып. 2(22). С. 10 [10].

⁷ См.: Шукуров Д.Л. Имя Бога в культурологическом, историко-литургическом и психоаналитическом дискурсе // Соловьёвские исследования. 2013. Вып. 3 (39). С. 151 [11].

Однако, по Флоренскому, неверно утверждать, что ипостась означает индивидуальное, а усия – общее, эти термины относятся друг к другу как правое к левому, как предмет и его зеркальное отражение. В богословии выбрана пара слов, совпадающих по содержанию, и обозначаемое ими логически различается лишь относительно – «взаимно, но не в себе, не о себе»⁸.

О глубине последнего замечания отца Павла свидетельствует тот факт, что именно проблема первичности в отношениях усии и ипостаси стала причиной расхождения католиков и православных, то есть *filioque*. Для католиков ипостаси становятся возможными благодаря божественной природе, для православных, напротив, божественность происходит из ипостаси Отца.

Многие термины, попав в пространство осмысления ипостасности, начинают проявлять себя неожиданно. Так, понятия «индивидуальность» и «качество» становятся противоположными по смыслу. С точки зрения здравого смысла индивидуальность зиждется на качественных отличиях, она есть особое качество, создающее личность. Однако русские религиозные философы вслед за отцами церкви отвергают индивидуальность как связанную с персоной, с просопоном (*прóσωπον*). Индивидуальность является не качеством, а результатом дробности сущности. Троичность же – это не число и не последовательность, а, напротив, чистое качество.

В.Н. Лосский пишет: «Когда это число относится к нераздельно соединенным Божественным ипостасям, совокупность которых всегда равна только единице, тройственное число не является количеством, оно обозначает в Божестве неизреченный его порядок» [8, с. 39]. Слово «порядок» здесь нужно понимать как организацию, а не как последовательность. В этом случае слова В. Лосского не противоречат утверждению П. Флоренского о том, что «в абсолютном единстве Трех нет порядка, нет последовательности»⁹.

Согласно логике качественного понимания троичности Л.П. Карсавин выделил в личности человека ряд измерений, которые он называет «качествами». Начало и источник всех этих качественований – тайна божественного триединства: «Личность или вообще не может существовать, или есть триединство, образ и подобие Пресвятой Троицы» [12, с. 62]. Качественования Карсавина, описанные в работе «О личности», можно назвать также модусами, то есть измерениями человеческой сущности. Это внутренняя разъединенность, свобода, время, самоотношение.

Синонимом понятия *ипостась* в богословии является понятие *лицо*, антонимом – понятие *индивидуальность*. Существенно, что ипостась ни в коей мере не может быть истолкована в значении «индивидуальное», поскольку данное понятие имеет разъединяющую силу. Индивидуум принадлежит виду, он имеет общую со всеми другими людьми природу, как бы обладает своим «осколком» этой природы, которая бесконечно раздроблена и остается всегда одной и той же в индивидуумах, без подлинного различия. «Усия» же в Троице, т.е. её божественная сущность, это не абстрактная идея божества, которая бы связывала

⁸ См.: Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. С. 52.

⁹ Там же. С. 50.

три божественных индивидуума. Ни одна из ипостасей, обладая божественной природой, её не разбивает, каждая обладает ей во всей полноте, безраздельно¹⁰.

Это парадоксальное обоснование вновь приводит к проблеме соотношения сущности и ее явления. В ипостасном целом явление (ипостась) – это не фрагмент и не частный случай сущности, эта сама сущность как таковая. Единство ипостасного типа находится по ту сторону отношений общего и частного, следовательно, его устройство противоположно «обычному» положению дел, фиксируемому формальной логикой. Человек, например, есть частный случай человечества; он не может исчерпывать собой всю человечность. Ипостась же тождественна сущности. Человечность является категорией абстрактной, тогда как и божественная сущность и ипостась в высшей степени конкретны.

Ипостась, модус и тропос

Вышесказанное характеризует ипостасное единство как особую форму тождества, не ухватывающуюся аналитическим и формально-логическим мышлением. Суть этого тождества проясняют понятия *ипостась*, *усия*, *тропос* (в современном звучании «троп») и *модус*, являющиеся терминами одного смыслового поля. Они описывают онтологическое отношение саморазличающегося тождества, столь важное для христианского понимания единства мира в Боге.

Греческими терминами *ипостась* и *сущность* в первые века нашей эры обозначалось нечто, имеющее самостоятельное бытие, то есть существующее не в чем-то другом, а само по себе¹¹. В этом смысле *сущность* и *ипостась* противоположны *модусу*. Согласно классическому определению Спинозы, *modus* – это существующее в другом и представляющееся через другое¹². Термин *модус*, в свою очередь, явился латинским аналогом греческого слова *τρόπος*, означающего в переводе поворот, оборот, направление, образ и способ¹³.

Общий смысл понятий *τρόπος* и *modus* высвечивается при анализе их переводческих значений. В латинско-русском словаре О. Петрученко модус имеет четыре смысловые позиции: 1) мера предмета, количество, величина; 2) мера, предел, граница; 3) правило, предписание; 4) образ, способ, род, манера¹⁴. Вебстерский энциклопедический словарь английского языка толкует слово *mode* (английский вариант слова *модус*) посредством существительного *mapnet* – способ, манера, образ действий. Модус означает способ, метод, вид, форму, порядок, разновидность¹⁵.

¹⁰ См.: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 214.

¹¹ См.: Лурье В.М. (при участии В.А. Баранова). История Византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxioma, 2006. С. 80–81 [13].

¹² См.: Спиноза Б. Избранные произведения в 2 т. Т. 1. М.: Изд-во политической литературы, 1957. С. 36 [14].

¹³ См.: Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. С. 1259.

¹⁴ См.: Петрученко О. Латинско-русский словарь. Изд. 9-е, испр. М.: В.В. Думновъ, наследники братьев Салаевыхъ, 1914 / Репринтное издание. М.: Греко-латинский кабинет им. Ю.А. Шичалина, 1994. С. 394 [15].

¹⁵ См.: Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language. Portland House. New York, 1989. P. 920 [16].

Таким образом, становится очевидной точка смыслового совпадения понятий *ипостась*, *модус* и *тропос* – все они обозначают существование в образе или в виде чего-то. Ипостаси – это Лица, модус – это форма бытия, тропос – образ или способ чего-либо. Эти три термина фактически синонимичны, их разделяют сферы применения, и то лишь на настоящий момент. Термин *модус* в большинстве случаев связывают с логикой, термин *тропос* употребляется в литературоведении в значении тропов языка, то есть форм употребления слов в непрямом значении (метафора, метонимия, синекдоха, гипербола, литота, метаморфоза и др.). Однако в начале нашей эры и до Нового времени эти понятия разрабатывались в единой сфере знания – в философии и богословии.

В трактате «Против Евномия» св. Василий Великий определяет три ипостаси Бога как три разных тропоса существования (τρόποι ὑπάρξεως). В данном случае тропос следует понимать как образ или способ¹⁶. Выражение Василия Великого «тропос существования» относится к индивидуальному, частному бытию, в котором, однако, проявлена сущность, природа. Такое понимание перекликается с аристотелевским. Именно Стагириту приписывается выражение, ставшее путеводным для христианского богословия: Οὐκ ἔστι φύσις ἀτρόπωλος, οὐκ ἔστι φύσις ἀνυλόστατος, что переводится на русский как «Нет природы безличной, нет природы без ипостаси». Из этой аристотелевской предпосылки о реальности одного лишь ипостасного бытия родоначальник схоластики Леонтий Византийский (VI в.) делает основное заключение, аксиоматичное для всей антиохийской богословской школы: природа не бывает вне-ипостасна, οὐκ ἔστι φύσις ἀνυλόστατος (1280А)¹⁷.

Тайна ипостасности в том, что для природы или сущности нужна форма, в которой она могла бы явиться. Тропос существования Отца являет нам Бога как отечество (πατρότης), Сына – как сыновство (υἰότης), а Духа Святаго – как святыню (или освящение: ἁγιασμός), то есть соответственно «характеризам», или отличительным особенностям (идиомам) каждого из них (*Послание 236* (228)). Святой Василий в равной мере применяет к лицам Святой Троицы и слово «тропос», и слово «характер», обозначавшее в те времена внешний вид человека¹⁸. Тропос это именно вид, форма сущности, но ипостась – это также и сама сущность, то есть одновременно форма и содержание.

Интуиция тропоса существования откликается в идее модуса бытия, характерной для европейской теологии и философии средних веков и Нового времени. С традицией его употребления связана модуляция от ипостасного понимания св. Троицы к модальному пониманию всего сущего. Понятие *модус* вбирает в себя ипостасные отношения Лиц и проецирует их на мир в целом; его синони-

¹⁶ См.: Лурье В.М. (при участии В.А. Баранова). История Византийской философии. Формативный период. С. 92.

¹⁷ См.: Булгаков Сергей, протоиерей. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. 1. Париж: VMCA Press, 1933 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.odinblago.ru/bulgakov_agнец/01. С. 84 [17].

¹⁸ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. М.: АСТ, 2004. С. 93 [19].

мом выступает инобытие, или неиное. Согласно Кузанскому, видеть модусы существования – значит усматривать принцип простейшего единства бытия, в котором все, что видится иначе в ином, видится как неиное: «Кто видит землю так, что видит само неиное, тот рассматривает ее самым точным образом. Это и значит созерцать чтойность самой чтойности и всего» [18, с. 235]. Логика модальности соответствует логике ипостасности: сохраняется смысловой акцент на качественной уникальности модусов при тождестве их друг с другом.

Хотя ипостась нельзя понимать как индивидуальность, ипостасное тождество не допускает утраты уникальности своих составляющих, в связи с чем их совпадение характеризуется как неслитно-нераздельное. Согласно Павлу Флоренскому, «Едино-сущие означает собою конкретное единство Отца, Сына и Духа Святого, но никак не единство номинальное» [5, с. 53]. Усилия христианской догматики были направлены на то, чтобы сохранить в понимании триединства идею равносущности, нераздельного разделения, тождественного различения Лиц, не умаляя божественной природы ни одного из них. Мы попадаем здесь в пространство антинонимичного мышления, в ситуацию, где быть собой означает не быть собой.

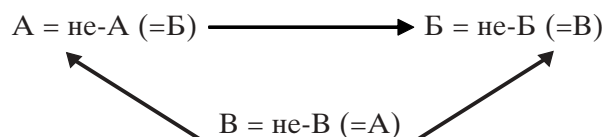
Логика ипостасности

Проблема тождества ипостасей связана с необходимостью их различия. Неизбежно возникает вопрос, почему Отец не Сын или не Дух? Если, согласно православию, из Ипостаси Отца вытекает Божественная Природа, Отец рождает Сына и изводит Дух, дает им всю полноту своей Божественной Природы, то первична Ипостась Отца; Она выше Божественной природы. Здесь налицо логическое противоречие. В изложении А. Кураева оно звучит так: «Оказывается, ипостасное свойство быть причиной Духа есть у Отца, а также есть у Сына, но его нет у Духа. Нет ничего такого у Сына, чего бы не было бы у Отца и у любого из Лиц Троицы, иначе мы получаем трех разных богов» [9].

Существует ряд попыток решить это противоречие, выразив отношения ипостасей с помощью логических формул. По Флоренскому, это формула «А есть А, ибо А есть не-А». Божественная сущность в своем само-отвержении получает себя. А есть А через утверждения себя как не-А, т.е. через «усвоение и уподобление себе всего»¹⁹. Мы получаем, по сути, формулу «А есть всё», близкую к древнему тезису *pan en panti*, «все во всем».

Попробуем развить логику Павла Флоренского, перенеся ее на отношения троичности. Если обозначить не-А как Б, то относительно Б также нужно выстроить формулу: Б = не-Б. В свою очередь, если не-Б обозначить как В и определить его через тождество А, то не-В = А. Внутри Б перестает быть А, А в то же время приравнивается к Б. Поскольку Б есть В, то в В, опосредованно, А получает себя уже доказанным, установленным. Каждая из ипостасей утверждается в другой, будучи ею:

¹⁹ См.: Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. С. 48.



Г. Померанц предлагает следующую формулу тринитарных отношений: $A \neq A = \infty = B \neq B$, противоположную традиционной логике, в которой $A = A \neq B$. На самом же деле $A \neq A = B$ ²⁰. Эта формула, по словам ее автора, выражает идею ипостасного мышления, развертывающегося за рамками жестких отношений тождества и различия. Основные категории этого мышления – единo-сущность, равночестность, неслиянность и нераздельность. Формула так же, как и формула Флоренского, основана на несовпадении сущности с собой. Сделан аналогичный акцент на неравенстве сущности себе в бесконечности её инобытия, на другом конце которого – совпадение с другой сущностью, «все во всем». Формула объясняет: самонесовпадение ипостасного типа отличается тем, что, совпадая с другой, сущность обретает самотождественность. Становясь другим, все становится собой. Формулу Г. Померанца следует понимать как бесконечную тождественность самонесовпадающих различий.

Благодаря знаку бесконечности система Г. Померанца более открыта к бытию, нежели система П. Флоренского, но суть их одинакова: чтобы стать всем, нужно не быть собой. У П.А. Флоренского читаем: «Только в единстве Трех каждая ипостась получает абсолютное утверждение, устанавливающее её как таковую» [5, с. 50].

Отношение ипостасей

Однако логическая проблема не снята. Если ипостаси различны, значит, у каждой из них есть что-то, чего нет у других. Более того, выходит, что уникального качества каждой ипостаси другим Лицам недостает. Таким образом, ипостаси не могут совпадать. Из этой умозрительной проблемы нельзя выбрать иначе, чем помыслив отличия Лиц не качественно, а модально, то есть в форме их взаимного отношения и отношения каждой с усией.

Владимир Соловьев, символически поместивший разбор вопроса о триединстве в третьей главе третьей книги работы «Россия и Вселенская Церковь», различает в Боге ипостась и усию как «тройной субъект, предполагаемый полностью Его существования, и объективную сущность, или абсолютную субстанцию, коей этот субъект владеет в трех различных отношениях» [21].

Три ипостаси Бога у Соловьева выглядят как три формы самоотношения или отношения усии к ипостасям²¹. Божественная сущность владеет своей природой в чистом, или первоначальном, акте, во вторичном, или обнаруженном,

²⁰ См.: Померанц Г. Троица Рублева и тринитарное мышление // Померанц Г. Выход из трансa. М.: Юрист, 1995. С. 332–334 [20].

²¹ Подробнее об ипостасности как отношении см.: Разов О.С. Интерпретация средневековой идеи триединства в философии В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2009. Вып. 2(22). С. 13–27.

действии и в третьем состоянии, или совершенном обладании самим собою. Таким образом, три ипостаси можно вслед за Соловьёвым интерпретировать как качественное (владение своей природой), самообнаружение (проявленность) и самоидентичность (обладание собой).

Эти три отношения не могут быть, по Соловьёву, основаны ни на разделении частей, ни на последовательности фаз (оба эти условия равно несовместимы с понятием Божества), а это предполагает в единстве безусловной сущности вечное существование трех относительных субъектов, или единосущных и нераздельных ипостасей. Как стало ясно из предыдущего изложения, в ипостасном едином *невозможны отношения производности, первичности и причинности*.

Идея понимать ипостаси как модусы самоотношения Божественной сущности не нова, ее разрабатывали еще Отцы Церкви. Григорий Богослов в 31-м слове (О богословии пятое, о Святом Духе) отвечает на вопрос «Чего же недостает Духу, чтоб быть Сыном? Ибо если бы ни в чем не было недостатка, то он был бы Сыном?» следующим образом: «Мы не говорим, чтоб чего-нибудь недоставало. Ибо в Боге нет недостатка. Но разность (скажу так) проявления или взаимного соотношения производит разность и их наименований. Ибо и Сыну ничего не недостает, чтоб быть Отцом (так как Сыновство не есть недостаток), но он не есть еще поэтому Отец. В противном случае, и Отцу недостает чего-то, чтоб быть Сыном, потому что Отец – не Сын» [22]. Таким образом, различие ипостасей в их отношении друг другу – это результат самоотношения абсолютного субъекта.

Согласно П.А. Флоренскому, субстанцией бытия является именно отношение ипостасей: «субъект Истины есть Отношение Трех»; «в трех ипостасях каждая – непосредственно рядом с каждой, и отношение двух только может быть опосредованно третьей. Среди них абсолютно немислимо первенство» [5, с. 49–50]. Для Павла Александровича это отношение есть бесконечная система актов, синтезированных в единицу, или бесконечный единичный акт. Флоренский излагает свое понимание триединства с помощью моделирования человеческих отношений, выраженных в личных местоимениях Я, Ты и Оно: «Само-доказательность и само-обоснованность Субъекта Истины Я есть отношение к Оно через Ты. Через Ты субъективное Я делается объективным Он, и в последнем имеет свое утверждение, свою предметность как Я. Он есть явленное Я. Истина созерцает Себя через Себя в Себе. Но каждый момент этого абсолютного акта сам абсолютен, сам есть Истина. Истина – созерцание Себя через Другого в Третьем: Отец, Сын, Дух. Таково метафизическое определение сущности само-доказательного субъекта, которая есть, как видно, субстанциональное отношение» [5, с. 48-49]. Павел Александрович объясняет суть ипостасности через самоотношение Субъекта Истины. Таким образом, ипостаси принимают вид этапов самосозерцания абсолютного Субъекта.

Учение об ипостасях с точки зрения логики есть исследование качеств саморазличающегося тождества, с точки зрения же философии – это уникальная онтологическая модель совершенного единства, где составляющие сохраняют тождественность, не теряя своих различий. Возможность мыслить такой объект открывается переключением с вопроса «что?» на вопрос «как?». Речь идет об установке на постижение тождества и различия не с помощью выявле-

ния общих и отличных качеств и свойств, но как отношения. Особого рода ипостасное отношение лежит за пределами связей общего и частного, части и целого, причины и следствия, первичности и производности; это отношение, в котором сущность и явление не различаются.

Список литературы

1. Иларион (Алфеев), митрополит. Православие. Том I: История, каноническое устройство и вероучение Православной Церкви. М.: Сретенский монастырь, 2008 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://azbyka.ru/library/illarion_pravoslavie_1_73-all.shtml
2. Моисеев В.И. Логика всеединства как новое прочтение русской философии всеединства // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьёва: материалы междунар. конф. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 67–73.
3. Моисеев В.И. Логика всеединства. М.: ПЕР СЭ, 2002. 414 с.
4. Моисеев В.И. Логика открытого синтеза. В 2 т. СПб.: Мир, 2010.
5. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990. Т. 1. 490 с.
6. Спасский А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице). Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1914. 650 с.
7. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. 5-е изд. СПб., 1899 / Репринтное издание. СПб.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. 1370 с.
8. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. 288 с.
9. Кураев Андрей, протоиерей. О филиокве [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://omiliya.org/article/o-filiokve-protodiakon-andrei-kuraev>
10. Давыденков Олег, протоиерей. «Воипостасная сущность» в богословии Иоанна Грамматика // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2008. Вып. 2(22). С. 7–13.
11. Шукуров Д.Л. Имя Бога в культурологическом, историко-литургическом и психоаналитическом дискурсе // Соловьёвские исследования. 2013. Вып. 3 (39). С. 149–160.
12. Карсавин Л.П. О личности. Индивидуальная личность // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М.: Ренессанс, 1992. С. 31–90.
13. Лурье В.М. (при участии В.А. Баранова). История Византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxioma, 2006. XX+553 с.
14. Спиноза Б. Избранные произведения в 2 т. Т. 1. М.: Изд-во политической литературы, 1957. 631 с.
15. Петрученко О. Латинско-русский словарь. Изд. 9-е, испр. М.: В.В. Думновъ, наследники братьев Салаевыхъ, 1914 / Репринтное издание. М.: Греко-латинский кабинет им. Ю.А. Шичалина, 1994. 810 с.
16. Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language. Portland House. New York, 1989.
17. Булгаков Сергей, протоиерей. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. 1. Париж: VMCA Press, 1933 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.odinblago.ru/bulgakov_agnec/01
18. Кузанский Николай. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1980. 471 с.
19. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. М.: АСТ, 2004. 251 с.
20. Померанц Г. Троица Рублева и тринитарное мышление // Померанц Г. Выход из транса. М.: Юрист, 1995. С. 316–337.
21. Соловьёв Вл. Россия и Вселенская Церковь / пер. с фр. Г.А. Рачинского. М.: Типогр. А.И. Мамонтова, 1911 // Библиотека Вехи [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vehi.net/soloviev/vselcerk/index.html>
22. Григорий Богослов, Патриарх Константинопольский. Пять слов о богословии // Азбука веры. Библиотека Святых отцов и Учителей Церкви [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/?Grigorij_Bogoslov/slovo=31

References

1. Ilarion (Alfeev), mitropolit. *Pravoslaviye. Tom I: Istoriya, kanonicheskoe ustroystvo i verouchenie Pravoslavnoy Tserkvi* [Orthodoxy. Volume I: History, canonical structure and doctrine of the Orthodox Church], Moscow: Sretenskiy monastyr', 2008. Available at: http://azbyka.ru/library/illarion_pravoslaviye_1_73-all.shtml
2. Moiseev, V.I. Logika vseedinstva kak novoe prochtenie russkoy filosofii vseedinstva [The logic of omninity as a new interpretation of Russian philosophy of omninity], in *Minuvshee i neprekhodyashchee v zhizni i tvorchestve V.S. Solov'eva: materialy mezhdunarodnoy konferentsii* [The past and the enduring in life and work V.S. Solovyov. Materials of International Conference], Saint-Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2003, pp. 67–73.
3. Moiseev, V.I. *Logika vseedinstva* [Logic of omninity], Moscow: PER SE, 2002, 414 p.
4. Moiseev, V.I. *Logika otkrytogo sinteza: v 2 t.* [Logic of open Synthesis: in 2 vol.], Saint-Petersburg: Mir, 2010.
5. Florenskiy, P.A. *Stolp i utverzhdenie istiny* [The pillar and ground of the truth], Moscow: Pravda, 1990, vol. 1, 490 p.
6. Spasskiy, A. *Istoriya dogmaticheskikh dvizheniy v epokhu vselenskikh soborov. Trinitarnyy vopros (Istoriya ucheniya o sv. Troitse)* [History dogmatic movements in the era of the ecumenical councils. Trinitarian question (History of the doctrine of the Holy Trinity)], Sergiev Posad, 1914, 650 p.
7. Veysman, A.D. *Grechesko-russkiy slovar'* [Greek-Russian dictionary], Saint-Petersburg, 1899. Reprint. Saint-Petersburg: Greko-latinskiy kabinet im. Yu.A. Shichalina, 1991, 1370 p.
8. Losskiy, V.N. *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoy Tserkvi. Dogmaticheskoe bogosloviye* [Essay mystical theology of the Eastern Church. Dogmatics], Moscow, 1991, 288 p.
9. Kuraev Andrey, protodiakon. *O filiokve* [About filioque]. Available at: <http://omiliya.org/article/o-filiokve-protodiakon-andrei-kuraev>
10. Davydenkov Oleg, protoierey. «Voipostasnaya sushchnost'» v bogoslovii Ioanna Grammatika [«In-hypostatic essence» in the theology of John Grammar], in *Vestnik PSTGU*, 2008, issue 2(22), pp. 7–13. Series I: Theology. Philosophy.
11. Shukurov, D.L. Imya Boga v kul'turologicheskom, istoriko-liturgicheskom i psikhooanaliticheskom diskurse [God's name in a cultural, historical, liturgical and psychoanalytic discourse], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2013, issue 3 (39), pp. 149–160.
12. Karsavin, L.P. O lichnosti. Individual'naya lichnost' [About personality. Individual personality], in Karsavin, L.P. *Religiozno-filosofskie sochineniya* [Religious and philosophical works], Moscow: Renessans, 1992, vol. 1, pp. 31–90.
13. Lur'e, V.M. (pri uchastii V.A. Baranova). *Istoriya Vizantiyskoy filosofii. Formativnyy period* [History of the Byzantine philosophy. Formative period], Saint-Petersburg: Axioma, 2006, XX+553 p.
14. Spinoza, B. *Izbrannyye proizvedeniya v 2 t., t. 1* [Selected works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1957, 631 p.
15. Petruchenko, O. *Latinsko-russkiy slovar'* [Latin-Russian dictionary], Moscow: V.V. Dumnov», nasledniki brat'ev Salaevykh», 1914 / Reprint. Moscow: Greko-latinskiy kabinet im. Yu.A. Shichalina, 1994, 810 p.
16. Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language. Portland House, New York, 1989.
17. Bulgakov Sergiy, protoierey. *Agnets Bozhiy. O Bogochelovechestve* [Agnus Dei. About the God-mankind]. Part 1. Paris: VMCA Press, 1933. Available at: http://www.odinblago.ru/bulgakov_agneec/01
18. Kuzanskiy, Nikolay. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1980, 471 p.
19. Solov'ev, V.S. *Chteniya o Bogochelovechestve* [Reading about the God-mankind], Moscow: AST, 2004, 251 p.

20. Pomerants, G. Troitsa Rubleva i trinitarnoe myshlenie [Trinity of Rublev and the trinitarian thinking], in Pomerants, G. *Vykhod iz transa* [Way out of trance], Moscow: Yurist, 1995, pp. 316–337.

21. Solov'ev, VI. *Rossiya i Vselenskaya Tserkov'* [Russia and the Universal Church], Moscow: Printing house of A.I. Mamontov, 1911. Biblioteka Vekhi [The library «Landmark»]. Available at: <http://www.vehi.net/soloviev/vselcerk/index.html>

22. Grigoriy Bogoslov, Patriarkh Konstantinopol'skiy. Pyat' slov o bogoslovii [Five words of the theology], in *Azbuka very. Biblioteka Svyatykh ottsov i Uchiteley Tserkvi* [ABCs of faith. Library of the Holy Fathers and Teachers of the Church]. Available at: http://azbyka.ru/otechnik/?Grigoriy_Bogoslov/slovo=31

УДК 141:27(470)

ББК 873(2)63-8

ОНОМАТОЛОГИЯ А. Ф. ЛОСЕВА В КОНТЕКСТЕ ВИЗАНТИЙСКОГО БОГОСЛОВИЯ ИМЕНИ*

Д. С. КУРДЫБАЙЛО

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

Выделены основные проблемы философской и богословской интерпретации учения А.Ф. Лосева об имени и именовании в его работах 1910–1920-х годов. Дан анализ основных источников учения об имени в патристической литературе, в том числе корпуса Ареопагитик и творений свт. Григория Паламы, а также очерчены несколько путей согласования их между собой, предложенных А.Ф. Лосевым. Показано, что окончательного синтеза в виде цельного имяславского учения так и не было достигнуто ни в патристической литературе, поскольку такой цели в соответствующую эпоху никто и не ставил, ни в философии и богословии имени XX века. Приводятся несколько тематических параллелей с византийским богословием IV–VII вв., которые, возможно, могут послужить дальнейшему построению систематической интерпретации имяславского опыта. Особое внимание уделяется евномийской полемике свт. Василия Великого и Григория Нисского как той отправной точке, с которой началась богословская критика имяславия Синодальной комиссией в 1910-х гг.

Ключевые слова: *имяславие, философия имени А.Ф. Лосева, имя, энергия, логос, богословие имени, философия имени, корпус Ареопагитик, паламизм, евномийская полемика свт. Григория Нисского, патрология, история философии.*

* Автор благодарит Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого, организаторов и участников семинара «Творческое наследие А.Ф. Лосева: проблемы и перспективы» за замечания и комментарии, высказанные при обсуждении материалов настоящей статьи (заседание семинара 15.04.2014).

A. F. LOSEV'S ONOMATOLOGY IN THE CONTEXT OF BYZANTINE THEOLOGY OF NAME

D. S. KURDYBAYLO

Saint-Petersburg State University, Institute of Philosophy
5, Mendeleevskaya liniya, St.-Petersburg, 199034, Russian Federation
E-mail: theoreo@yandex.ru

The paper highlights the major problems of philosophic and theological interpretations of A.F. Losev's doctrine of name and naming in his 1910–1920 works. Its main patristic sources are mentioned, including the Areopagitic teaching on Divine names and the teaching on Divine energies of St Gregory Palamas, along with the ways of harmonizing them with each other. It is shown that final synthesis of complete doctrine of onomatodoxy was not reached neither in patristic writings (because no one had set such a goal), nor in the Russian philosophy of XX century. Some parallels with Byzantine theology of IV–VII cc. are proposed in order to suggest a possible direction of further systematic interpretation of the onomatodoxy experience. Much attention is paid to Eunomian polemics of St Basil the Great and St Gregory of Nyssa which laid as a theological background for Synodal criticism of the onomatodoxy in 1910-s.

Key words: onomatodoxy, A.F. Losev's philosophy of name, name, energy, logos, theology of name, philosophy of name, Corpus Areopagiticum, doctrine of St Gregory Palamas, Eunomian polemics of St Gregory of Nyssa, patrology, history of philosophy.

Строго запрещает заповедь Божия употреблять
имя Божие всуе, – потому, ... что имя Его есть Он
Сам – Единый Бог в Трёх Лицах, Простое Суще-
ство, в едином слове изображающееся и заклю-
чающееся и в то же время не заключаемое, то
есть не ограничиваемое им.

*св. прав. Иоанн Кронштадтский*¹.

Имяславие как особый тип духовного делания и философия имени и слова как путь осмысления духовного опыта задали проблемное поле творчества Алексея Фёдоровича Лосева, начиная с 1910–1920-х годов, и так или иначе продолжали проступать в нём в течение, пожалуй, всей дальнейшей жизни. О лосевской философии имени написано много, в том числе, в контексте богословия и философии имени в более или менее широкой перспективе². Однако, к сожалению, проблематичность философии имени А.Ф. Лосева как таковой в своей сердцевине промыслена мало – и в силу того, что излагается она непро-

¹ Иоанн Кронштадтский, св. прав. Дневник. Т. IV. М.: Отчий дом, 2006. С. 121–122 [1].

² См.: Иларион (Алфеев), еп. Священная тайна Церкви: введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2007. 912 с. [2]; Споры об имени Божиим. Архивные документы 1912–1938 гг. / публ. и общ. ред. еп. Илариона (Алфеева). СПб., 2007. 784 с. [3]; Димитрий Лескин, прот. Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008. 576 с. [4]; Гурко Е.Н. Божественная ониматология: именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. Минск: Эконом-пресс, 2006. 448 с. [5].

стым языком диалектики, требующим подготовки «трудной школой»³, и в силу недосказанности, обусловленной цензурными рамками советской печати.

В основание рассуждений А.Ф. Лосева об имени лёг молитвенный опыт монахов-имяславцев, в сердцевине которого – молитва Иисусова, являющая силу имени Божия; от них же принимается и формула, соотносящая имена Божии с Его нетварными энергиями⁴. Пояснений этому, однако, мы находим весьма мало. Дело в том, что большинство теоретических рассуждений А.Ф. Лосева об имени Божиим включают, по меньшей мере, в изначальном плане три уровня: 1) «опытно-мистический и мифологический»; 2) «философско-диалектический»; 3) «научно-аналитический»⁵. И формула «имя Божие есть энергия Божия, неразрывная с самой сущностью Бога, и потому есть сам Бог» [7, с. 16] появляется первоначально как данность мистического, молитвенного опыта, а не как богословский вывод; тождество имени и энергии на «опытно-мистическом уровне» даётся прямо и без пояснений⁶. Несколько раз читаем о том, что имя Божие есть Свет⁷, но ввиду того, что истоком спора между Варлаамом и свт. Григорием Паламой был вопрос о фаворском свете, зримом подвизающимися монахами-исихастами, эта формулировка не многое проясняет, служа, скорее, просто отсылкой к учению о нетварных энергиях.

На «философско-диалектическом» уровне уже появляются ограничения и уступки: в «Тезисах об имени Божиим», как тексте с наиболее осторожными формулировками, говорится, что «имена *несут на себе* энергию сущности»⁸ (курсив мой. – Д.К.). Читаем также, что «Имя Божие есть то́ в Боге, что мы знаем, различаем, называем и формулируем, и так как Бог – един, то ... этот явленный момент в Нём, в котором Он присутствует весь целиком, т. е. Имя Божие есть энергия Его сущности», но тут же и оговорка, что имя Божие – «Сам Бог, хотя и только в некотором своём моменте» [6, с. 117]. Последнее ограничение поясняется здесь же: имя настолько же принадлежит человеку – именуемому, насколько же и Именуемому, а значит, оно – *не только* Его энергия...

³ См.: Лосев А.Ф. Имяславие и платонизм // Вопросы философии. 2002. № 9. С. 118 [6]. См. также предисловие к этой публикации В.П. Троицкого «Трудная школа».

⁴ «Имя есть свет» – слова архим. Давида (Мухранова) [7, с. 30].

⁵ См.: Лосев А.Ф. Избранные труды по имяславью и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах». СПб.: Изд. Олега Абышко; «Университетская книга – СПб», 2009. С. 14, 19–24, 84 [7]. Этого плана А.Ф. Лосев придерживается и в работе «Имяславие и платонизм» [6], дополняя «опытную» часть текстологическим анализом Нового и Ветхого Завета.

⁶ Напр.: «Имя есть энергия сущности» [7, с. 75]; «имя сущности (как её энергия) есть единственная арена общения с нею вещей» [8, с. 439 (прим. 87)].

⁷ См., напр.: Лосев А.Ф. Имяславие и платонизм. С. 108; Лосев А.Ф. Избранные труды по имяславью и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах». С. 20, 24, 30 (слова архим. Давида), 53, 65–66, 68–69, 94 и др. О том, что текстологический материал Библии непосредственно не подтверждает такого взгляда, см. там же, с. 39.

⁸ Перед этим, правда, имеется и такой ход: «имя Божие есть Свет, Сила и Совершенство Бога», а Свет, как известно, – «энергия сущности Божией» [7, с. 66].

В Божием имени нужно видеть «наивысшую конкретность, выражающую активную встречу двух энергий, Божественной и человеческой»⁹. Примечательно, что эту же формулу А.Ф. Лосев повторяет по прошествии полувека после написания «Философии имени», где она прозвучала впервые¹⁰. Подчёркнутый здесь коммуникативный аспект, связующий нетварную божественную природу и тварное человеческое естество, выражает ту сложность в осмыслении имени, которую очень остро чувствовал А.Ф. Лосев¹¹ и которая препятствовала в зрелый период его творчества прямо отождествлять имена и энергии Божии.

Так мы приходим к вопросу, который нигде не сформулирован явно, но который с очевидностью вытекает из контекста и тематики многих работ А.Ф. Лосева: как соотносить святоотеческие учения о Божиих именах и о Его энергиях? Иными словами, здесь сталкиваются два значительных пункта в истории византийского богословия, которые и для А.Ф. Лосева имели определяющее значение: Ареопагитики (прежде всего, трактат «О божественных именах») и свт. Григорий Палама как завершитель учения о Божиих энергиях (которое, вообще говоря, отчётливо сформулировано ещё свт. Василием Великим).

Однако синтез этих двух учений, разделённых, по меньшей мере, девятью веками, составляет определённую трудность. В целом ряде работ А.Ф. Лосев пытается дать диалектическую конструкцию в духе зрелого неоплатонизма, формулируя различные варианты перехода от чистой сущности к её энергиям и затем к различным ступеням её меонизации, среди которых на определённом этапе возникает и так называемый *ономатический* слой.

В основу ложится представление о чистой сущности, взятой самой по себе, в совершенной самотождественности; затем она полагается в своей членораздельности, как смысл, имеющий границу, отделяющую его от инобытия и вычерчивающую смысловой лик – *эйдос*; наконец, изначальные самотождественность и членораздельность смысла полагаются в становлении, образующем третью ступень определённости, осмысливающуюся как *жизнь*¹² этого сущего. Изложенная в схожих чертах, эта триада повторяется в ряде работ А.Ф. Лосева: в «Философии имени» она появляется просто как логический момент проводимого рассуждения, но в «Очерках античного символизма и мифологии» автор отсылает к §13 «Философии имени»¹³ как к месту, где «вскрывается диалектический смысл» *нерожденности* Отца, *рождения* Сына и *исхождения* Св. Духа. Схожее отождествление находим в приложении к «Диалектике мифа»¹⁴. Эта же диалектическая

⁹ См.: Лосев А.Ф. Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах». С. 57, п. 6.

¹⁰ См.: Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 642 [8]; Бибахин В.В. Алексей Фёдорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 209 [9].

¹¹ См.: Лосев А.Ф. Имяславие и платонизм. С. 116.

¹² «Абсолютная творчески-волевая жизненность» или «самосознающая и самоощущающая пневма» [8, с. 691].

¹³ См.: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 875–876 [10].

¹⁴ См.: Лосев А.Ф. Миф – развёрнутое магическое имя // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 222 [11].

триада привлекается и для описания триады $\kappa\acute{\alpha}\theta\alpha\rho\sigma\iota\varsigma - \phi\omega\tau\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma - \tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}\omega\sigma\iota\varsigma$ («очищение – просвещение – усовершенние») в ареопагитическом трактате «О божественных именах», это «триада... самого Мрака, вышедшего из своей бездны к световому самовыявлению» [7, с. 131], т. е. не просто диалектическая «модель» Троицкого бытия, но специально в аспекте исхождения Бога вовне, к твари.

Утверждение, что мыслить Прсв. Троицу в подобных категориях естественно для человеческого разума¹⁵, не без удивления находим у прп. Максима Исповедника, который о *Причине всего* говорит, что Она «разнообразно созерцается в следствиях» и «благочестиво понимаема... как бытие ($\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$), и как мудрое бытие ($\sigma\omicron\phi\acute{o}\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$), и как живое бытие ($\zeta\acute{o}\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$)»¹⁶.

К сожалению, дальнейший диалектический переход собственно к онтологической сфере имён затруднителен. В приложении к «Диалектике мифа» кроме единой сущности Бога и соответствующих ей энергий вводится понятие *София* как «субстанция энергии, субстанциализированная, овеществлённая и осуществлённая энергия», которая притом остаётся нетварной и не является ни сущностью Божией, ни четвёртой ипостасью¹⁷. Не затрагивая богословскую сторону, отметим, что само понятие «субстанция энергии», не тождественное ни сущности, которой эта энергия принадлежит, ни результату осуществления энергии ($\tau\acute{o} \epsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\acute{\iota}\alpha \acute{o}\nu$), отсутствует как в античной метафизике¹⁸, так и в византийском богословии, вплоть до свт. Григория Паламы. В работе «Историческое значение Ареопагитик» означенная выше диалектическая триада, относимая к Божественному Мраку, оказывается на ступени, где Его «эманации начинают дробиться... и превращаться из несотворенных уже в сотворённое, т. е. в субстанциальное инобытие перво-Света» [7, с. 131], далее, однако, логика изложения требует от этой ступени снова нетварности...

Разумеется, все эти затруднения можно было бы преодолеть, выстроив более сложную и тщательно проработанную диалектическую конструкцию, но и здесь уже видно, что чем более будет она совершенствоваться, тем менее аутентичной окажется в отношении мысли как Ареопагита, так и свт. Григория Паламы – оба они вряд ли были бы рады встретиться на почве, приготовленной в таком рассуждении. Значит, необходим какой-то другой подход.

В работе «Вещь и имя» предлагается иной путь: имя вещи берётся диалектически в аспекте его принадлежности как именуемому предмету, так и именуемому человеку. Здесь вскрывается принципиальная *антропологичность* имени: любой предмет и любое существо, даже если и имеет некую онтологически

¹⁵ Ср. слова А.Ф. Лосева о внутритроических различиях в контексте богословия свт. Григория Нисского: «Так как сущность непостижима, то и различия, поскольку в них сущность, непостижимы; однако они требуются разумом» [12, с. 256].

¹⁶ Amb. ad Iohan., XXIV (V,20), PG 91, col. 1136BC. Рус. пер.: [13, с. 116–117] (далее в тексте русские переводы при греч. тексте первый раз даются с указанием номера источника по списку литературы, а далее – кратко: «р. п.» с номером страницы в соответствующем издании).

¹⁷ См.: Лосев А.Ф. Миф – развёрнутое магическое имя. С. 220–221.

¹⁸ См.: Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. С. 439–458.

присущую ему «ономатическую» сферу, всё же будет оставаться неузнанным и безымянным до тех пор, пока кто-то *другой* не назовёт его *по имени*. Представление об имени как «арене смыслового взаимодействия»¹⁹ именуемого и именуемого образуется, по всей видимости, на основании анализа библейских текстов и православного молитвенного опыта: «...имена Божии до того близки к Самому Богу, что им воздаётся равное с Ним почитание и поклонение. Но с другой стороны, Имена Божии до того близки человеку, что прямо произносятся им, как бы отождествляясь с его тварной и субъективной природой» [12, с. 374]. Этот же принцип задаёт лейтмотив «Вещи и имени», только выражен он в самых нейтральных и обобщённых формулах.

Взгляд на имя как на «арену смыслового взаимодействия» выделяет в нём субстанциально-смысловую сторону: анализ упоминаний имени Божия в Ветхом и Новом Завете выделяет в имени три момента: «световой» (явление славы Божией как своего рода теофания), энергийный, или теургический (именем Божиим благословляют, творят чудеса и т.д.), и телеологический (действовать «во имя Божие») ²⁰. В этом явно видна неоплатоническая триада « $\mu\omicron\nu\eta$ – $\pi\rho\beta\omicron\delta\omicron\varsigma$ – $\acute{\epsilon}\lambda\iota\sigma\tau\rho\phi\acute{\eta}$ », которая традиционно прилагалась к умопостигаемой сущности в её самотождественности, затем в исхождении в инобытие и, наконец, в «возвращении» к себе самой. Эта коннотация подчёркивает в имени не столько энергийный характер по отношению к сущности Именуемого, сколько самостоятельно-субстанциальный образ его существования.

Также ясно, что имя при этом – ни сама сущность именуемого, ни иная какая-то сущность. Когда А.Ф. Лосев настаивает на энергийной природе имён Божиих, он, видимо, желает подчеркнуть именно этот момент подчинённости, зависимости имени от сущности Именуемого, онтологической нетождественности, даже несопоставимости их. И здесь возникает снова затруднение: возможно ли имени не быть ни сущностью, ни энергией (в традиционном её понимании от Аристотеля до неоплатоников и от свт. Василия Великого до свт. Григория Паламы), но при этом обладать той мерой субстанциальности, чтобы к нему была приложима диалектическая триада « $\mu\omicron\nu\eta$ – $\pi\rho\beta\omicron\delta\omicron\varsigma$ – $\acute{\epsilon}\lambda\iota\sigma\tau\rho\phi\acute{\eta}$ »?

Имя Божие одновременно обладает подчёркнутым энергийным, чудотворным, теургическим, едва ли не магическим значением²¹, и притом – оно же всецело вбирает в себя деятельное произволение человека, его молитвенное устремление к Богу, и само вбирается, таким образом, человеком. Имя предельно объективно как относящееся к превечному Именуемому и притом предельно субъективно-психологично, встраиваясь в поток мыслей и чувств данного человека *hit et nunc*. Эта антиномия требует диалектического разрешения, которое, в свою очередь, требует ответа на вопрос об энергийности имени.

¹⁹ См.: Лосев А.Ф. Вещь и имя // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. С. 804.

²⁰ См.: Лосев А.Ф. Имяславие и платонизм. С. 105–114; Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М.: Мысль, 1999. С. 246–249, 282 [12].

²¹ Ср.: Лосев А.Ф. Термин «магия» в понимании П.А. Флоренского // Павел Флоренский, свящ. Сочинения в 4 т. Т. 3(1). М.: Мысль, 2000. С. 249–251 [14].

Нужно упомянуть ещё одну существенную сложность в понимании Божиих имён, обнаруживаемую в Ареопагитическом корпусе. Трактат «О божественных именах» посвящён тем именам, что даны Богу по Его энергиям, или «исхождениям» (πρὸ βόθου) в тварный мир²². Таковы суть имена: Добро, Свет, Красота, Любовь и т. д. Действительно, для каждого такого имени можно указать особое действие Божие, в котором проявляется основание для такого именованья, так что *эти* имена, действительно, суть имена энергий Божиих. Но кроме них есть и иные имена, которые едва ли можно связать с энергийными «исхождениями».

Согласно святоотеческому учению, энергии принадлежат единой сущности Божией и не дифференцируются по Ипостасям: «от Отца исходят, через Сына простираются и совершаются Духом Святым»²³. Значит, и имена, данные по энергиям Божиим, именуют Бога как Единицу. Но индивидуальные имена Лиц Троицы – Отец, Сын, Св. Дух – не отвечают каким-либо особым энергиям и либо взяты непосредственно из Св. Писания, либо образованы в ходе дальнейшего его толкования, закреплённого в Предании (таково и само имя *Троица*). Сюда относятся и такие богооткровенные имена, как *Суций* (Исх. 3:14) и *Иисус* (в повелении Архангела назвать этим именем Богомладенца: Лк. 1:31, Мф. 1:21). Этими именами не человеком названы действия Божии, но Сам Бог являет их как полное и достаточное (в данной ситуации) именованье Себя Самого. Такие «богопреданные речения», читаем в трактате «О церковной иерархии», т. е., в том числе, явленные в откровении и запечатленные в Св. Писании *имена*, составляют основу вещественных «священных символов», образующих зримую сторону Таинств²⁴, – самых очевидных образов имени Божия.

Трактат «О небесной иерархии» начинается с объяснения того, почему «божественное и небесное [т. е. Ангелы] подобающим образом выявляется и несхожими символами»²⁵. Тем более этот символизм применим и к именованиям Бога: *камнем, секирой, дверью* и подобными именами, в которых отражается сходство того или иного свойства или действия Божия с чем-то из тварных предметов. В терминологии свтв. Василия Великого и Григория Нисского это имена, данные «по примыслению» (ἐπίνοια) и обозначающие не самые Божии «исхождения», но нашу, человеческую, «вторичную» *рефлексию*²⁶ того или иного познания о Боге.

Наконец, трактат «О мистическом богословии», раскрывая перспективу апофатического боговосхождения, предлагает целые ряды «отрицательных» имён Божиих, чтобы «Пресущественного пресущественно воспеть путём отъятия всего сущего, подобно создателям самородно-цельной статуи, изымая всё облегающее и препятствующее чистому восприятию сокровенного, одним отъя-

²² *Dion. Areop. De div. nom. I, 4 = PG 3, 589D*; рус. пер.: [15, с. 127]. Ср. также: *Greg. Nyss. Contra Eunom. 2.1.304.5-8* (Jaeger); рус. пер.: [16, т. VI, с. 386]; *Greg. Nyss. Ad Ablab., PG 45, 121D*; р. п.: т. IV, с. 118.

²³ *Greg. Nyss. Ad Ablab., PG 45, 125CD*; р. п.: т. IV, с. 122.

²⁴ *De eccl. hier., I, 4-5 = PG 3, 376B-377A*; р. п.: с. 314-316.

²⁵ *De coel. hier., II, название главы; PG 3, 136C*; р. п.: с. 39.

²⁶ См.: Lampe G.W.H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961. P. 528. S. v. ἐπίνοια [17].

тием выявляя как таковую сокровенную красоту»²⁷. Можно сказать, что эти имена даны также «по примышлению», но уже исходя не из сходства, а из различия, тем самым ещё отчётливее показывая свою независимость от энергийных проявлений Божиих сущности и Ипостасей.

Предельно, казалось бы, удалённые от Божиих сущности и энергий имена по своему действию на человеческий ум оказываются наиболее приближающими его к Богу, как бы выталкивая его из сферы познаваемого к пресветлому Мраку, подобно тому, как вода выталкивает из себя дерево²⁸.

Выходит, что среди имён Божиих те, что даны «по энергиям», составляют только один из нескольких (в нашем обзоре – четырёх²⁹) их типов. Заметим, что прп. Максим Исповедник однажды предлагает схожую классификацию человеческих именовании, выделяя имена, «относящиеся одни к сущности, другие – к отношению (σχεσεως), третьи – к благодати или погибели. Так, относящиеся к сущности – это когда говорят: “человек”; а к отношению – когда говорят: “добрый” или “святой”; ... или наоборот: “лукавый человек” или “беспутный”; ... ко благодати же – когда человека, ставшего во всём послушным Богу человеком, Писание именует богом; ... и наоборот: погибелью и адом ... называет [Писание] по [своему свободному] расположению осуществовавших в себе самих не сущее и тропосами уподобившихся ему во всём»³⁰. Примечательно, что здесь вообще не находится места именованию «по энергиям» – имена по прп. Максиму, как видим, отвечают по преимуществу не онтологическим предикатам сущности, но её смысловой, логосной явленности.

До этого момента мы не делали строгого различия между именами Божиими и именами твари. Так, заметим, часто поступает и А.Ф. Лосев, не вводя этого различия, по меньшей мере, эксплицитно³¹. Обращаясь, однако, к библейскому повествованию о наречении Адамом имён (Быт. 2:19-20), мы видим, что существуют имена, данные твари Самим Богом, – таковы свет и тьма, день и ночь, небо и земля, воды и суша и т. д. (Быт. 1:3-10), и есть имена, данные Адамом, – *всем скотам, и всем птицам небесным, и всем зверям земным* (Быт. 2:20). Адам нарекает имена той твари, которая дана Богом ему в подчинение («и да владычествует...» (Быт. 1:26)), которая притом не сотворена Бо-

²⁷ De myst. theol. II; PG 3, 1025AB; p. п.: с. 402–403.

²⁸ Ср.: «апофатическое познание нижележащего есть катафатическое вышестоящего, простирающееся апофатически вплоть до по преимуществу превышающего все естества и чина, которое после [оставления ведения] всех чинов и сил приемлет непосредственное апофатическое знание о Боге, не познаваемое катафатически абсолютно никем из сущих, потому что не существует какого-либо предела или края, объемлющего сие отрицание» (*Maxim. Conf. Amb. ad Iohan. LXXVII (XV); PG 91, 1240D-1241A; p. п.: с. 217*).

²⁹ Примечательно, что каждый из четырёх классов имён по преимуществу обсуждается в соответствующем из четырёх дошедших до нас ареопагитических трактатов (не считая послания). См. также: Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. С. 296: «Д[ионисий] разделяет *συμβολικά* и *νοητά ὀνόματα*».

³⁰ Amb. ad Iohan. PG 91, 1236D-1237C; p. п.: с. 213–215.

³¹ Ср. общую диалектическую схему в «Философии имени» [8, с. 740–742], а также формулировки заглавий разделов в «Вещи и имени» [8, с. 802–880].

гом непосредственно, при произнесении Им имени соответствующего творения, но возникает по повелению Божию естественным образом из воды и земли («*да изведут воды... да изведет земля душу живу по роду...*» (Быт. 1:20, 24)).

Означает ли это, что в наречении имён проявляется господство человека над прочей тварью? Вернёмся к означенному принципу того, что восхождение к высшей онтологической ступени и её катафатическое познание требует предварительного апофатического оставления ступени предыдущей. Это означает, в частности, что человек по благодати может восходить к ангельскому миру, может видеть Самого Бога, но в таком восхождении над своим естеством он должен оставить то, что присуще его земному бытию, в том числе – и обычный человеческий язык. Прп. Максим прилагает эту мысль к «*восхищению до третьего неба*» апостола Павла, где он «*слышал неизреченны глаголы, ихже не леть есть человеку глаголати*» (2 Кор. 12:2-4). Экстатический опыт принципиально невыразим обыденным языком ввиду отсутствия в нём слов, адекватных исключительно, неповторимому личному опыту. Впрочем, это не исключает возможности его поэтически-описательного обозначения³², как и в ранней армянской экзегезе наречение имён Адамом мыслилось невозможным, если бы прежде имён твари он не познал имени Творца³³.

И всё же такие имена остаются исключительно человеческими. В противоположность им, подобно тому, как воплощение Слова Божия наполняет человеческое естество силой Божества, так и принимаемые Им имена, взятые из среды человеческого языка, становятся «*паче всякаго имени, да о имени Иисусове всяко колено поклонится небесных и земных и преисподних*» (Флп. 2:9-10). Подобно диффизитному пониманию ипостаси воплощённого Слова, возможно и «диффизитное» прочтение Его имени, в котором соединяются человеческая языковая стихия и божественный Логос как Исток всякого смысла и мысли. Тема воплощения Слова Божия в слове Св. Писания не раз привлекалась прп. Максимом Исповедником, предлагавшим такое сравнение: подобно тому, как одни видят в Иисусе Христе просто человека, *зная* Его лишь *по плоти* (2 Кор 5:16), а другие видят в Нём Бога и подобно ап. Павлу могут сказать: *если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем*, так и Св. Писание может прочитываться «по плоти», а может – по божеству Слова, в Писании открывающегося³⁴. В *Амбигвах* прп. Максим называет «слова Писания» «одеждами Слова», всё по Своей «благости сотворившего Своим: умпостигаемое – телом, а чувственное – одеждой»³⁵. В ином месте читаем, что «Слово, изреченное Богом, весьма подобно Ему Самому», и по-

³² См.: Топоров В.Н. Мейстер Экхарт – художник и «ареопагитическое» наследство // Палеобалканистика и античность: сб. науч. тр. М.: Наука, 1989. С. 220–224 [18].

³³ См.: Stone, Michael E. Adam's Naming of Animals: Naming or Creation? // The Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign. Brill: Leiden, Boston. P. 73 [19].

³⁴ Cap. theol. et oeconom., II, 61; PG 90, 1152AB, p. п.: [20, с. 245–246].

³⁵ Amb. ad Iohan., XXIII (V, 19); PG 91, 1132C; p. п.: с. 113. Любопытно, что здесь почти тождественно повторяются слова о египтянке и Иосифе (Быт. 39:12), сказанные в Cap. theol. et oecon., II, 73, также о толковании Писания (PG 90, 1157CD; p. п.: с. 248–249).

этому насколько Бог неопишем (по Своему божеству), настолько «неопишем ... [и] логос Священного Писания»³⁶.

В такой «дифизитной» интерпретации имён Божиих мы возвращаемся к мысли А.Ф. Лосева об антиномической близости имён Божиих и к самому Божию естеству, и к именуемому его человеку. Теперь, однако, становится ясно, что в этом – принципиальное отличие имён Божиих от имён твари.

Наконец, требует уточнения «антропологическая» сторона всякого имени, то есть взаимодействие с ним именуемого человека. Нужно подчеркнуть, что «психологичность» здесь вовсе не означает субъективность или произвольность восприятия имени той или иной вещи, тем более – имён Божиих.

В опровержение официальной критики имяславия А.Ф. Лосев обращается к объёмной работе С.В. Троицкого «Об именах Божиих и имябожниках»³⁷, в которой подробно рассматривается полемика с Евномием свт. Василия Великого и Григория Нисского (кон. IV в.). Началом 1923 года датирован сохранившийся в архиве А.Ф. Лосева план-конспект «Спор об именах в IV веке и его отношение к имяславия»³⁸. Особое внимание в нём уделяется понятию «примышление», ἐπίνοια, вводимому свт. Василием Великим для обозначения деятельности человеческого разума при образовании имён сущего. А.Ф. Лосев подчёркивает, что в понятии «примышление» Каппадокийцами не даётся основания считать именование чисто субъективно-произвольным действием, напротив, это «защита субъективного разума для более полного объективного его применения. Разум – не пассивно отражённая картина мира и Бога, но активная жизнь в союзе с миром и Богом, сплетение субъекта и объекта и утверждение их взаимного воздействия. <...> Примышление – абстрактное разложение простого и единичного предмета, но абстракция *sub fundamento in re*» [12, с. 261].

Рассмотрим подробнее, как это происходит согласно свт. Григорию Нисскому, дающему в «Опровержении Евномия» обширный к тому материал.

Прежде всего, нужно помнить, что как для Платона и Аристотеля, так и для значительной части греческой патристики понятия ὄνομα и λόγος соотносятся почти в точной противоположности с русскими «имя» и «слово». Если по-русски «имя» – больше, чем «просто слово», и содержит особую соотнесенность с именуемым, мыслимую, как правило, персоналистически³⁹, то по-гречески даже одного разнообразия словарных значений λόγος достаточно для того, чтобы объяснить его больший смысловой охват в сравнении с τὸ ὄνομα. В христианстве именно ὁ Λόγος становится именем второй Ипостаси, и это ещё сильнее сгущает семантическую насыщенность этого слова. За греческим ὄνομα закрепляется преимущественно фонетико-морфологический момент, тогда как λόγος начинает знаменовать смысловую, до- и сверх-языковую сферу.

³⁶ Q. ad Thal. L; PG 90, 465B, 473BC, p. п.: [21, с. 136, 140].

³⁷ См.: Троицкий С.В. Об именах Божиих и имябожниках. СПб.: Синод. типогр., 1914 [22].

³⁸ См.: Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. С. 258–265.

³⁹ Ср., напр.: Лосев А.Ф. Миф – развёрнутое магическое имя. С. 218.

Стоическое различение λόγοι – σπερματικός, προφορικός, ἐνδιάθετος также способствует развитию «внутреннего» понимания λόγος. Так, свт. Василий Великий различает слово произнесенное, высказанное звуком – διὰ τῆς φωνῆς προφερόμενος, и слово внутреннее, ἐνδιάθετος, «содержащееся в нашем сердце», оно же умное, ἐννοηματικός⁴⁰. Красноречиво о внутреннем, беззвучном вопле Моисея в пустыне пишет свт. Григорий Нисский, показывая, что на невысказанные, сокровенные слова Господь отвечает Своему пророку явно, – наша мысль слышима Богом и без звуков⁴¹.

Неудивительно поэтому, что свт. Григорий Нисский тратит немало страниц, чтобы показать второстепенный и подчинённый характер имени-ὄνομα именно ввиду его звуковой, элементарно-языковой стороны.

Он также разделяет положение свт. Василия Великого о том, что сущности не только не постижимы из имён, но и вообще не познаваемы для человека⁴². Если имена могут отражать хоть что-то, касающееся именуемого предмета, то это будет относиться только к его сущностным свойствам, качествам, энергиям, либо оно вообще закрыто для истолкования. Впрочем, свт. Григорий не останавливается на этой альтернативе: не некоторые имена, но все и каждое (πᾶν ὄνομα) являются «признаком и знаком какой-либо сущности или понятия»⁴³, при этом имена предметов отвечают им самим таким образом, что «через эти названия» мы можем «познавать ипостаси [самих] вещей»⁴⁴.

Обращаясь к началу Книги Бытия, свт. Григорий обращает внимание на повторяющиеся слова: *и рече Бог...* при сотворении мира (Быт. 1:3-29), и подчёркивает, что Бог не произносил каких-либо слов или звуков, не произносил вообще речи, обращённой к кому-либо (ибо не к кому ещё было её обращать); более того: *рече* не может обозначать и некоего «внутрибожественного диалога» между Ипостасями, ибо и Отец, и Сын, и Святой Дух обладают единым знанием и мышлением, не нуждаясь в сообщении чего-то от Одного к Другому⁴⁵.

Слово возникает в устах человека, и оно принадлежит нам постольку, поскольку Бог наделил человеческую природу словесной силой – способностью мыслить словом, произносить слово, владеть языком. При этом уже сам человек ответствен за использование этой способности: «Даровавший естеству нашему деятельную силу не может быть назван Творцом каждого нашего действия»⁴⁶, так что «сила слова есть дело Создавшего наше естество таковым; а изобретение слов каждого в отдельности придумано нами самими,

⁴⁰ Омилия 16 на слова «В начале было Слово», §3; PG 31, 477A

⁴¹ В контексте толкования Исх. 14:15, см.: Contra Eun. 2.1.267.1–269.1; р. п.: с. 371–372.

⁴² Напр., на Шестоднев омилия 1, 8.17-9.16 (PG 29, 21A-24A); подробнее см.: Бирюков Д.С. Представления о природе языка в арианских спорах и их историко-философский бэкграунд: Евномий и свт. Василий Кесарийский // Вестник РХГА. 2007. Т. 8. Вып. 2. С. 103–104, прим. 8 [23]. О том же у свт. Григория Нисского: Contra Eun. XII, 2.1.130.1-158.11; р. п.: с. 316–327.

⁴³ γινώρισμά τι καὶ σημεῖον οὐσίας τινὸς καὶ διανοίας, Contra Eun. XII, 2.1.589.7-8, р. п.: с. 495.

⁴⁴ Ibid. 2.1.276.1–277.1, р. п.: с. 375.

⁴⁵ Ibid. 2.1.205.1-219.2; р. п.: с. 347–352. В основании цитируемого рассуждения лежит фрагмент 3-й омилии на Шестоднев свт. Василия Великого (2.8-45 = PG 29, 53C–56C).

⁴⁶ Contra Eun., XII, 2.1.237.4-7, р. п.: с. 360.

чтобы пользоваться ими для обозначения предметов»⁴⁷. Сам же Бог, вложивший в человека словесную силу, не имеет никакого иного слова кроме «сущего в начале и вечно пребывающего» Бога Слова, Сына Божия, Которым «всё существует и стоит»⁴⁸. И хотя человеческое слово бесконечно слабее, временнее, не обладает собственной сущностью (и ипостасью), в отличие от Слова Божия, тем не менее и оно рождается нашим умом по образу рождения Отцом Сына и Слова⁴⁹.

Бог, по мысли святителя, не даёт вещам имена, которыми мы их называем, но творит самые сущности вещей, так что не «в звуке речений» имя «произошло от Творца, но самая природа вещи влекла за собою обозначение звуком»⁵⁰.

Свт. Григорий приводит аристотелевский аргумент: люди, говорящие на разных языках, одному и тому же предмету дают разные имена⁵¹, но «понимают [все] одно и то же, от различия звуков нисколько не ошибаясь в разумении предмета»⁵². Переходя от имён к этому «разумению» (*κατανόησιν*), свт. Григорий обнаруживает себя на позиции вполне последовательного лингвистического реализма. Так, когда Евномий приводит, казалось бы, здравый аргумент, что «слабейший на земле» может носить «самые почтенные имена», не имея притом «равномерных [именам] достоинств», а «важнейший», напротив, – «самые низкие» из имён, то свт. Григорий не опровергает Евномия в том, что, приписывая такую «неравномерность» дарования имён Самому Богу, он возводит на Него явную хулу, но идёт гораздо дальше: он прямо утверждает, что нигде в Писании нет случаев, чтобы что-либо называлось неподобающим именем, да и в нашей повседневной жизни ошибочность именования редка, она свойственна лишь «обезумевшим от пьянства или бешенства»⁵³. Всякое имя не имеет самостоятельного, независимого существования, но является «признаком и знаком» именуемой сущности или мысленного построения (*διανοίας*). Более того, поскольку имена предметов отвечают их сущностям, мы можем «через эти названия познавать существо (*ὀνόμασιν*) [самих] предметов»⁵⁴.

Когда в Книге Бытия читаем: *нарече Бог* (1:5, 8 и 10), то всюду это *нарече* относится к уже сотворённому предмету, которому Творец сообщает некую новую форму существования: в самом деле, уже сотворены свет и тьма (1:2-4),

⁴⁷ Ibid. 2.1.237.11-238.1, р. п.: с. 361.

⁴⁸ Ibid. 2.1.236.5-7, р. п.: с. 360.

⁴⁹ Наиболее отчётлив этот мотив у прп. Иоанна Дамаскина, сравнивающего то, как Отец рождает Сына, с тем, как наш ум рождает слово. При этом последнее, «будучи из ума, ... есть нечто иное в отношении к нему; но так как оно обнаруживает ум, то и не есть совершенно отличное от ума» (Exp. fid. orth., VI; PG 94, 804AB). В этой главе прп. Иоанн следует несколькими мыслям свт. Григория Нисского: кроме параллели с «Большим огласительным словом» (см. прим. в рус. пер.). См. также: о непостасности человеческого слова: Contra Eun., XII, 2.1.236.1-5, р. п.: с. 360.

⁵⁰ Contra Eun., XII, 2.1.278.9-279.1, р. п.: с. 376.

⁵¹ Ibid. XII, 2.1.406.1-409.9, р. п.: с. 424-425.

⁵² Ibid. XII, 2.1.284.1-4, р. п.: с. 378.

⁵³ Ibid. 2.1.315-323, р. п.: с. 389-392.

⁵⁴ Последнее сказано в контексте Быт. 1. – Ibid., 2.1.276.1-277.1, р. п.: с. 375.

но когда они начинают регулярно сменять друг друга в суточном кругообращении, им даются имена *дня* и *нощи*. То же касается земли и вод: пока они пребывают в своём первобытном состоянии, они так и именуются, но когда полагается граница между землёю и водой⁵⁵, тогда появляются и новые имена: *суша* и *море*. Подобное объяснение находим и об именовании неба *твердью*⁵⁶.

Выходит, что *нарече* (в отличие от *рече* (соответственно, греч. ἐκάλεισεν в отличие от εἶλεν)) имеет смысл переименования, перемены имени в соответствии с переменной образа бытия именуемого предмета, установлением его границы или предела. Появление новой определённости сущего, изменение его ипостаси сразу же отражается и переменной имени. Уместно вспомнить, что в Ветхом Завете Аврам, Сара, Иаков получают от Господа новые имена, когда в их жизни происходит перемена, меняется их статус по отношению и к прочим людям, и к Богу⁵⁷.

Наконец, свт. Григорий облакает эту перемену в чёткую формулу: «итак, если написано, что *нарече Бог день*, то должно разуметь, что Бог сотворил из света день, который есть нечто иное по собственному своему логосу»⁵⁸. Понятие логоса здесь особенно важно, обозначая не человеческое представление о предмете (для чего свт. Василий и Григорий используют ἐπίνοια и однокоренные слова), но внутренний, сущностный смысл самой вещи – тот самый «логос», который позднее приобретёт стройное терминологическое звучание у прп. Максима Исповедника. Если принять, что *наречение* Богом новых имён сущего означает, в первую очередь, перемену логоса данной сущности, что, как следствие, влечёт затем и необходимость переименования (т. е. появления нового слова (тоже λόγος!) в человеческом языке), то мы вынуждены прийти к некоей иерархии логосов в мире, где сущностный, умопостигаемый логос – вовсе не то же самое, что логос – слово, произносимое нами (и становящееся τὸ ὄνομα – исключительно в словесно-звуковом и языковом аспекте). Также и в нашем мышлении λόγος должен составлять в таком случае нечто особое.

Затем свт. Григорий предлагает на время перейти от Шестоднева к словам псалма: *небеса поведают славу Божию, творение же руку Его возвещает твердь. День дни отпрыгает глагол, и ночь нощи возвещает разум. Не суть речи, ниже словеса, ихже не слышатся гласи их*⁵⁹. «Это не членораздельная

⁵⁵ Ср.: Прит. 8:29, Иов. 38:8-11 о границе, на века дающей *пределы* морю, их же *не преидет*.

⁵⁶ См.: Contra Eun., XII, 2.1.273.1-274.1, р. п.: с. 374; в рассуждении о круговом пределе (ὄρος) неба – ср.: Прит. 8:27.

⁵⁷ Впрочем, свт. Григорий Нисский однажды отмечает, что, когда Господь называет Симона Петром, сущность апостола не изменяется; подобным же образом «и ничто другое из усматриваемого нами не изменяется с переменою имени» (Contra Eun., VII, 3.5.50.1-53.1, р. п.: с. 90–91). Однако это не противоречит тому, что когда сущность или «что-либо из усматриваемого» придёт в изменение, тогда и имя должно быть изменено, чтобы соответствовать действительности.

⁵⁸ κατὰ τὸν ἴδιον λόγον, Contra Eun., XII, 2.1.280.2-5, р. п.: с. 377 (об употреблении оборота ἴδιος λόγος см. [24, S. 119, Sect. D]).

⁵⁹ Пс. 18:2-4. В Синодальном переводе ст. 4 даётся с интерполяцией, согласующей его с последующими стихами и придающей всему тексту смысл, противоположный имеющемуся у LXX и который разбирает свт. Григорий (в церковно-славянском переводе этот смысл сохранён).

речь, – пишет свт. Григорий, – но посредством видимого она влагает в души познание о Божием могуществе лучше, чем если бы проповедовало слово, выражаемое звуками. Посему ... небеса проповедуют не издавая звуков, и ... твердь возвещает творение Божие не нуждаясь в голосе, и день не произносит глаголов, и речей здесь нет»⁶⁰. Небеса и земля своей красотой, своим премудрым устройством, «величием и вечностью благоустроенного и согласного движения» рождают в созерцающей душе мысль о Творце и Благоукрасителе всей твари – здесь мы встречаем ту особую ступень богомыслия, которую позднее будут называть «естественным созерцанием»⁶¹.

Прп. Максим Исповедник подробнее очерчивает деятельность таким образом созерцающего ума. Он говорит обо всём видимом Божиим творении, которое через человеческий ум приносит Богу словно некие дары «духовные логосы ведения», находящиеся в самой твари; а уму – словно даяния, приносит «способы (τρόποι) осуществления добродетели, содержащиеся в творении согласно естественному закону»⁶². Примечательно, что это «приношение» обозначается глаголом προσκομίζω, образно связывая его с евхаристическим приношением Свв. Даров⁶³. Сам ум становится жертвенником, на котором Богу вся тварь приносит в дар логосы – то лучшее из умопостигаемого, что сокрыто в ней; то, что яснее всего свидетельствует в ней о Творце. Но ум при этом не остаётся «в стороне», он напитывается тропосами добродетели – тем знанием, которое он способен усвоить и сохранить в себе.

Для нас здесь существенно то, что логосы и тропосы твари сами являют себя в человеческом уме, и постижение их имеет совершенно объективный характер. Ум, однако, принимает их не пассивно, но своей энергией (действием) либо возносит Богу на жертвеннике веры, либо, «потребляя», усваивает, вбирает их в себя⁶⁴. В этом действии осуществляется словесная сила (способ-

⁶⁰ Contra Eun., XII, 2.1.255.1-7, р. п.: с. 355. Ср. слова в Рим. 1:20 о вечной силе Божией и Его божестве, *от создания мира видимых через умозрение творений, так что они безответны*; ср. также: прп. Максим Исповедник: «Бог ... посеял в каждый из составляющих [всё зримое естество] видов духовные логосы Премудрости, ... чтобы не только через молчаливые твари велеречиво возвещался Творец их, являемый логосами [Своих] созданий», и далее о слышимом «глазе всякой твари, ясно возвещающей о своём Создателе» (Q. ad Thal. LI; PG 90, 476C; р. п.: с. 141).

⁶¹ Если этот термин чаще всего встречаем у прп. Максима Исповедника, то само выделение трёх ступеней: практической философии, естественного созерцания и таинственного бого-словия, – находим у Евагрия Понтийского [25, с. 28, 61], а также немного в других словах у прп. Исидора Пелусиота [26, письмо 701 = PG 78, 645BC].

⁶² Q. ad Thal. LI; PG 90, col. 477AB; рус. пер.: с. 142.

⁶³ Ср.: примеч. 6 А. И. Сидорова ad loc в [21, с. 236]; см. тж. [27, с. 56–58].

⁶⁴ Ум буквально питается логосами, вкушает их – такие формулировки находим и в тексте Ареопагитик, напр., о Премудрости как пище и питии (в контексте Прит. 9:1-7) в письме к *Титу иерарху* (§3, PG 3, col. 1109BD; р. п.: с. 453–454). Ср. также: *Maximi Conf. Amb. ad Iohan. XXIX* (V,25); PG 91, 1145AB; р. п.: с. 125); *eiusdem*, Quest. et dubia 145, 185 (рус. пер.: [25, с. 165–166, 187–188]). Библейским обоснованием этому могут быть слова: *не о хлебе единым жив будет человек, но о всяком словеси* (ἐπὶ παντὶ ῥήματι), *исходящем из уст Божиих* (Втор. 8:3, ср.: Матф. 4:4, Лук. 4:4).

ность), сообщённая Богом человеческому естеству, благодаря которой мы можем постигать логосы-смыслы и претворять их в логосы-слова. В одном из сочинений, приписываемых свт. Григорию, возможно ошибочно, чётко различается слово внутреннее, непронесенное, и слово внешнее, высказанное: первое рождается в нашем сердце, будучи бестелесным и непостижимым (для других людей), оставаясь внутри нас, а второе – рождается с помощью наших уст, оно телесно и постижимо каждым, могущим слышать⁶⁵. Здесь святитель следует свт. Василию Великому (см. цит. при сноске 40), и это различие, хотя и менее отчётливо, присутствует и в творениях, атрибутируемых свт. Григорию вполне достоверно⁶⁶.

Резюмируя сказанное, мы видим, как путём естественного созерцания рождаются имена сущего: изначально (i), творя мир, Бог через Свои нетварные и вечные «мысли» или «предопределения» вкладывает в ипостасное бытие каждого предмета или существа его логос, некий внутренний смысл и цель, словесное основание его бытия; (ii) этот логос, усматриваемый созерцающим умом, входит в него и может быть (iii) усвоен, принят умом в себя, а значит познан, воспринят словесной (λογική) силой человеческого естества, которая затем (iv) может родить внутреннее слово, всегда человеческое, независимо от того, какова была природа созерцаемой твари. В дальнейшем (v) внутреннее слово может быть высказано словом внешним, может повлиять на образ действий человека (их τρόπος) или вообще никак не проявить себя, если вскоре будет забыто.

Здесь мы, наконец, видим, *каким именно образом* рождение имени происходит при взаимном активном участии и самого именуемого предмета, и человеческого ума; что значат слова об имени как «арене смыслового взаимодействия». Можно также показать, что обозначенная сейчас схема формирования имени по материалам святоотеческой письменности в формализованном виде оказывается весьма близка к структуре имени, предложенной А.Ф. Лосевым в «Философии имени»⁶⁷.

С другой стороны, здесь отражено именование только тварных сущностей; насколько же подобный ход рассуждения применим к именам Божиим, остаётся непрояснённым. Мы могли бы руководствоваться часто проводимым прп. Максимом Исповедником различием логосов тварных и нетварных, притом что те и другие подлежат естественному созерцанию; сюда же примыкает и тема воплощения Слова Божия в словах Писания, образующих особую, самостоятельную логосную сферу. Все эти моменты требуют осмысления в целостном виде, чтобы дать последовательную и стройную реконструкцию святоотеческого уче-

⁶⁵ Ad imaginem Dei et ad similitudinem, PG44, 1333D.

⁶⁶ См., напр., сноску 41. Существенно, что и в указанной цитате «внутреннее» слово сокрыто в сердце (ἐν τῷ κρυπτῷ τῆς καρδίας νοήματι... – Contra Eun. 2.1.268.4-5).

⁶⁷ См.: Курдыбайло Д.С. Имя – логос – энергия (к вопросу о богословской интерпретации философии имени А.Ф. Лосева) // Творчество А.Ф. Лосева – взгляд из XXI века: Школа-конкурс работ молодых учёных: сб. ст. М.: Библиотека истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева», 2013. С. 38–39 [28].

ния об имени и именовании. На наш взгляд, наиболее продуктивный путь заключается в привлечении учения прп. Максима Исповедника о логосах, которое предстаёт посредствующим звеном между ареопагитическим учением об Божиих именах и паламитским – о Божиих энергиях. На этом пути, вероятно, отыщется и отчётливый ответ на вопрос, обозначенный в творчестве А.Ф. Лосева, о пределах, внутри которых возможно имя Божие называть Его энергией.

Список литературы

1. Иоанн Кронштадтский, св. прав. Дневник. Т. IV. М.: Отчий дом, 2006. 668 с.
2. Иларион (Алфеев), еп. Священная тайна Церкви: введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2007. 912 с.
3. Споры об имени Божиим. Архивные документы 1912–1938 гг. / публ. и общ. ред. еп. Илариона (Алфеева). СПб., 2007. 784 с.
4. Димитрий Лескин, прот. Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008. 576 с.
5. Гурко Е.Н. Божественная ономотология: именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. Минск: Экономпресс, 2006. 448 с.
6. Лосев А.Ф. Имяславие и платонизм // Вопросы философии. 2002. № 9. С. 105–129.
7. Лосев А.Ф. Избранные труды по имяславияю и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах». СПб.: Изд. Олега Абышко; «Университетская книга – СПб», 2009. 224 с.
8. Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. 958 с.
9. Бибахин В.В. Алексей Фёдорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 416 с.
10. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 959 с.
11. Лосев А.Ф. Миф – развёрнутое магическое имя // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 217–232.
12. Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М.: Мысль, 1999. 719 с.
13. Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / пер. с греч. и примеч. архим. Нектария [Яшунского]. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 464 с.
14. Павел Флоренский, свящ. Сочинения в 4 т. Т. 3(1). М.: Мысль, 2000. 621 с.
15. Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С приложением толкований преп. Максима Исповедника. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2006. 464 с.
16. Григорий Нисский, свт. Творения. В VI частях. М., 1861–1872.
17. Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1961. 1568 p.
18. Топоров В.Н. Мейстер Экхарт – художник и «ареопагитическое» наследство // Палеобалканистика и античность: сб. науч. тр. М.: Наука, 1989. С. 219–252.
19. Stone, Michael E. Adam's Naming of Animals: Naming or Creation? // The Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign. Brill: Leiden, Boston. P. 69–80.
20. Максим Исповедник, преп. Творения. Кн. I: Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис, 1993. 354 с.
21. Максим Исповедник, преп. Творения. Кн. II. Ч. I. М.: Мартис, 1993. 348 с.
22. Троицкий С.В. Об именах Божиих и имябожниках. СПб.: Синод. типогр., 1914. 234 с.
23. Бирюков Д.С. Представления о природе языка в арианских спорах и их историко-философский бэкграунд: Евномий и свт. Василий Кесарийский // Вестник РХГА. 2007. Т. 8. Вып. 2. С. 92–110.
24. Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa Band VI / Bearb. v. F. Mann u. V. H. Drecoll. Leiden; Boston, 2007. 971 S.

25. Максим Исповедник, преп. Вопросы и недоумения. М.; Св. гора Афон: Никея; Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2010. 488 с.
26. Исидор Пелусиот, преп. Письма. Т. I. М., 2000. 350 с.
27. Курдыбайло Д.С. О происхождении этической семантики слова ἄτολος в некоторых византийских текстах // Вестник РХГА. 2012. Т. 13. Вып. 3. С. 52-59.
28. Курдыбайло Д.С. Имя – логос – энергия (к вопросу о богословской интерпретации философии имени А.Ф. Лосева) // Творчество А.Ф. Лосева – взгляд из XXI века: Школа-конкурс работ молодых учёных: сб. ст. М.: Библиотека истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева», 2013. С. 31–43.

References

1. Ioann Kronshtadtskiy, St. *Dnevnik. T. IV* [Diary. Vol. 4], Moscow: Otchiy dom, 2006, 668 p.
2. Ilarion (Alfeev), bp. *Svyashchennaya tayna Tserkvi: vvedenie v istoriyu i problematiku imyaslavskikh sporov* [The sacred mystery of the Church: An introduction into the history and problems of discussions on onomatodoxy], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2007, 912 p.
3. *Spory ob imeni Bozhiem. Arkhivnye dokumenty 1912–1938 gg.* [Discussions on the name of God. The 1912–1938 archival documents], Saint-Petersburg, 2007, 784 p.
4. Dimitriy Leskin, pr. *Metafizika slova i imeni v russkoy religiozno-filosofskoy mysli* [Metaphysics of word and name in Russian religious and philosophic thought], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2008, 576 p.
5. Gurko, E.N. *Bozhestvennaya onomatologiya: imenovanie Boga v imyaslavii, simvolizme i dekonstruktsii* [Divine onomatology: naming of God in the onomatodoxy, symbolism, and deconstruction], Minsk: Ekonompress, 2006, 448 p.
6. Losev, A.F. *Imyaslavie i platonizm* [Onomatodoxy and Platonism], in *Voprosy filosofii*, 2002, no. 9, pp. 105–129.
7. Losev, A.F. *Izbrannye trudy po imyaslaviyu i korpusu sochineniy Dionisiya Areopagita. S prilozheniem perevoda traktata «O Bozhestvennykh imenakh»* [Selected works on onomatodoxy and Corpus Areopagiticum. With translation of the treatise «On Divine names»], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko; «Universitetskaya kniga – SPb», 2009, 224 p.
8. Losev, A.F. *Bytie. Imya. Kosmos* [Being. Name. Cosmos], Moscow: Mysl', 1993, 958 p.
9. Bibikhin, V.V. *Aleksey Fedorovich Losev. Sergey Sergeevich Averintsev* [Aleksey Fedorovich Losev. Sergey Sergeevich Averintsev], Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2006, 416 p.
10. Losev, A.F. *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii* [Essays on ancient symbolism and mythology], Moscow: Mysl', 1993, 959 p.
11. Losev, A.F. «Mif – razvernutoe magicheskoe imya» [Myth as an unwound magic name], in Losev, A.F. *Mif. Chislo. Sushchnost'* [Myth. Number. Essence], Moscow: Mysl', 1994, pp. 217–232.
12. Losev, A.F. *Lichnost' i Absolyut* [Personality and the Absolute], Moscow: Mysl', 1999, 719 p.
13. Maksim Ispovednik, преп. *O razlichnykh nedoumeniyakh u svyatykh Grigoriya i Dionisiya (Ambigvy)* [On different doubts in St Gregory and St Dionysius (Ambigua)], Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2006, 464 p.
14. Pavel Florenskiy, svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 3(1)* [Collected works in 4 vol., vol. 3(1)], Moscow: Mysl', 2000, 621 p.
15. Dionisiy Areopagit. *Korpus sochineniy* [The corpus of works], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2006, 464 p.
16. Grigoriy Nisskiy, svt. *Tvoreniya: v VI chastyakh* [The works: in 6 vol.], Moscow, 1861–1872.
17. Lampe, G.W.H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961, 1568 p.
18. Toporov, V.N. *Meyster Eckhart – khudozhnik i «areopagiticheskoe» nasledstvo* [Meister Eckhart the artist and the Areopagitic heritage], in *Paleobalkanistika i antichnost'* [Palaeobalkanistics and Antiquity], Moscow: Nauka, 1989, pp. 219–252.

19. Stone, Michael E. *Adam's Naming of Animals: Naming or Creation? The Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign*. Leiden, Boston: Brill, 2007, pp. 69–80.
20. Maksim Ispovednik, prep. *Tvoreniya. Kn. I: Bogoslovskie i asketicheskie traktaty* [The works. Vol. 1. Theological and ascetic treatises], Moscow: Martis, 1993, 354 p.
21. Maksim Ispovednik, prep. *Tvoreniya. Kn. II, ch. I* [The works. Vol. 2, part 1], Moscow: Martis, 1993, 348 p.
22. Troitskiy, S.V. *Ob imenakh Bozhiikh i imyabozhnikakh* [On God's names and the imyabozhniks], Saint-Petersburg: Sinod. tipografiya, 1914, 234 p.
23. Biryukov, D.S. *Predstavleniya o prirode yazyka v arianskikh sporakh i ikh istoriko-filosofskiy bekgraund: Evnomiy i svt. Vasiliy Kesariyskiy* [Conceptions on the nature of language in the Arian discussions and their historical and philosophic background: Eunomy and St Basil of Caesarea], in *Vestnik RKhGA*, 2007, vol. 8, no. 2, pp. 92–110.
24. *Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa Band VI.* / Bearb. v. F. Mann u. V. H. Dreccoll. Leiden; Boston, 2007, 971 p.
25. Maksim Ispovednik, prep. *Voprosy i nedoumeniya* [Questions and doubts], Moscow; Sv. gora Afon: Nikeya; Pustyn' Novaya Fivaida Afonskogo Russkogo Panteleimonova monastyrya, 2010, 488 p.
26. Isidor Pelusiot, prep. *Pis'ma. T. I* [Letters. Vol. 1], Moscow, 2000, 350 p.
27. Kurdybaylo, D.S. *O proiskhozhdenii eticheskoy semantiki slova ἄτοπος v nekotorykh vizantiyskikh tekstakh* [On the origin of ethic semantics of the word ἄτοπος in some Byzantine texts], in *Vestnik RKhGA*, 2012, vol. 13, no 3, pp. 52–59.
28. Kurdybaylo, D.S. *Imya – logos – energiya (k voprosu o bogoslovskoy interpretatsii filosofii imeni AF Loseva)* [Name – logos – energy (On the theological interpretation of AF Losev's philosophy of name)], in *Tvorchestvo A.F. Loseva – vzglyad iz XXI veka* [The works of AF Losev – a look from the XXI century], Moscow: Biblioteka istorii russkoy filosofii i kul'tury «Dom AF Loseva», 2013, pp. 31–43.

НАШИ АВТОРЫ

- Резвых**
Татьяна Николаевна
канд. филос. наук, доцент кафедры новых технологий в гуманитарном образовании Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета,
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: fdo@pstgu.ru
- Думцев**
Вадим Петрович
канд. филос. наук,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: vadim_dumtsev@mail.ru
- Horowitz**
Brian Jay
Doctor of Philosophy (PhD), Professor, Sizeler Family Chair Professor, Professor, Department of Jewish Studies and Russian and German. Tulane University,
New Orleans, Louisiana, USA.
E-mail: horowitz@tulane.edu
- Петрова**
Татьяна Сергеевна
канд. филол. наук, доцент кафедры русского языка и методики обучения Шуйского филиала Ивановского государственного университета,
г. Шуя, Российская Федерация.
E-mail: kit1949@yandex.ru
- Чижов**
Николай Сергеевич
аспирант кафедры русской литературы Тюменского государственного университета,
г. Тюмень, Российская Федерация.
E-mail: chizhov.n.s@rambler.ru
- Смирнов**
Валерий Аркадьевич
(псевдоним:
Марк Смирнов)
кандидат богословия, соредактор журнала «Наука и религия», г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: smirnov@ng.ru
- Титаренко**
Сергей Анатольевич
д-р филос. наук, профессор кафедры философии Луганского национального аграрного университета,
г. Луганск, Украина.
E-mail: sergey_titarenko@mail.ru
- Чекер**
Наталья Валерьевна
канд. филос. наук, доцент кафедры философии Луганского национального аграрного университета,
г. Луганск, Украина.
E-mail: tamir73@mail.ru

- Зимовец**
Людмила Григорьевна д-р филос. наук, доцент, заместитель директора по научной работе Российского государственного социального университета,
г. Сочи, Российская Федерация.
E-mail: nauka-rgsu-s@mail.ru
- Пушкарь**
Алла Ивановна канд. филос. наук, доцент, зав. кафедрой лингвистики и международного права Российского государственного социального университета,
г. Сочи, Российская Федерация.
E-mail: nauka-rgsu-s@mail.ru
- Ермичев**
Александр Александрович д-р филос. наук, профессор кафедры философии Русской христианской гуманитарной академии,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: ozo.rchga@gmail.com
- Ерофеева**
Ксения Леонидовна д-р филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета, г. Иваново, Российская Федерация.
E-mail: xenia.erofeeva@mail.ru
- Роцинский**
Станислав Борисович д-р филос. наук, профессор кафедры философии Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ,
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: rotsinsky@bk.ru
- Мёдова**
Анастасия Анатольевна канд. филос. наук, доцент кафедры философии Сибирского государственного технологического университета, г. Красноярск, Российская Федерация.
E-mail: amedova@list.ru
- Курдыбайло**
Дмитрий Сергеевич канд. филос. наук, инженер-исследователь Института философии Санкт-Петербургского государственного университета,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: theoreo@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.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресу: <http://www.ispu.ru/node/6623>

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук.

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

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

Адрес редакции:

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

т. (4932) 26-97-70

(4932) 26-98-57

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также на:

<http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Главный редактор

Максимов Михаил Викторович,

д-р филос. наук, профессор

т. (4932) 26-97-70

факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaksimov@yandex.ru

On «Solovyov Studies» journal

«Solovyov Studies» journal is a scientific publication, devoted to the urgent issues of the Humanities like Philosophy, Philology, and Cultural Studies. Results of the Russian and Foreign research are published in the journal.

The journal has been published since 2001, the foremost authorities from the Philosophy and Science Centers of Russia, Germany, France, the UK, Poland, and Bulgaria are the members of the editorial staff of it.

The journal frequency is 4 issues a year; in March, June, September, December.

You can find the information about the journal on <http://www.ispu.ru/node/8026>

The full electronic version of all the issues since 2001 is on <http://www.ispu.ru/node/6623>

«Solovyov Studies» journal is in the list of the leading reviewed scientific journals and issues published, approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation. The main research results of theses for Candidate Degree and Doctor Degree are published.

You can subscribe to the quarterly «Solovyov Studies» journal in any post office in Russia.

The subscription conditions are in «Rospechat Catalogue» (section «Journals of Russia»).

The subscription zip in «Rospechat Catalogue» is 37240.

The Editorial Office Address

34, Rabfakovskaya st., Ivanovo, 153003, Ivanovo State Power Engineering University, Department of Philosophy, Russian Research Educational Centre of Solovyev's Heritage (The Solovyev Seminar)
Phone: (4932) 26-97-70, (4932) 26-98-57
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
koroleva@ispu.ru

The Solovyev Seminar Site: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

You can find the information about the current activities of the Solovyev Seminar on <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Chief Editor,

Mikhail V. Maksimov

Dr. Philosophy, Professor

Phone: (4932) 26-97-70

fax: (4932) 38-57-01, 26-97-96

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru, mvmaksimov@yandex.ru

О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

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

Копию квитанции необходимо высылать на адрес редколлегии:

153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии, Максиму М.В.,

или по E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

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

Для публикации в «Соловьёвских исследованиях» принимаются научные статьи, обзоры, рецензии и другие материалы, соответствующие тематике журнала и научным направлениям – философия, филология, культурология.

Обязательным условием публикации является **годовая** подписка на журнал «Соловьёвские исследования».

Плата за публикацию статьи в журнале не взимается.

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

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

1. Объем статьи – до 1 п.л. (40000 знаков с пробелами, включая аннотацию, список литературы и References), обзоров и рецензий – до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD с распечаткой либо по электронной почте maximov@philosophy.ispu.ru (файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора). Шрифт Times New Roman, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см; нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см; высота – 23,5 см.

2. *Структура статьи* должна быть следующей:

– в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;

– через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, прописными (заглавными) буквами, шрифт полужирный, кегль 11, перенос запрещен (на русском языке);

– через 1.0 интервал ФИО автора/авторов (инициалы ставятся перед фамилией) по центру, прописными (заглавными) буквами, без указания степени и звания, кегль 11, (на русском языке); ниже строчными буквами указывается полное название организации, ее адрес с почтовым индексом, страна (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;

– через 1.0 интервал печатается аннотация (от 100 до 250 слов (700–1600 знаков без пробелов)), кегль 9, курсивом (на русском языке);

- через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсивом (на русском языке);
- через 1.0 интервал на английском языке печатаются: название статьи, автор/авторы (с указанием полного названия организации, ее адреса, страны и адреса электронной почты автора), аннотация и ключевые слова – в той же последовательности и в соответствии с теми же требованиями, что и на русском языке;
- через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, межстрочный интервал по всему тексту – одинарный, отступ абзаца – 1 см (5 знаков), автоматический перенос слов включён, кавычки по всему тексту *только* угловые;
- через 1.0 интервал печатается библиографический список на русском языке (название «Список литературы») и список литературы на латинице (название References) (включают использованную литературу; в библиографическом описании указываются все авторы).

3. Содержание и структура аннотации.

Аннотация должна отражать основное смысловое содержание статьи и её характеристику (с использованием глагольных форм и словосочетаний следующего типа: рассматриваются..., излагаются..., утверждается..., предлагается..., обосновывается...; используются методы..., обосновываются положения (концепции, идеи)..., дается обзор ...; рассмотрены..., изложены..., выявлены..., предложены...; дан анализ..., сделан вывод..., изложена теория (концепция)... и т. п.).

Структура аннотации: 1) состояние вопроса, указание на предмет исследования (Background); 2) материалы и/или методы исследования (Materials and/or methods); 3) результаты (Results); 4) выводы (Conclusion).

В связи с подготовкой журнала к индексированию в Международной информационной аналитической системе Sciverse Scopus редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.

4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). Нумерация Списка литературы и ссылки на нее в тексте выполняются **без применения автоматической расстановки ссылок**.

В библиографическом описании в разделе References заглавия статей из журналов и сборников опускаются (при сохранении заглавий статей необходимо включать в описание их перевод на английский язык); оригинальные названия книжных изданий (монографии, сборники, материалы конференций), изданных на кириллице, даются в транслитерации (курсивом) и на английском языке (в квадратных скобках); выходные данные (город (для книжных изданий), том (vol.), номер (no.), страницы (pp., p.)) переводятся на английский язык. Обязательные выходные данные: для статей из журналов – год, том, номер, страницы; для книжных изданий – место издания, год, количество страниц. Если «Список литературы» содержит все ссылки только на латинице, то раздел References может отсутствовать.

Применяется одна система транслитерации, которая доступна по адресу <http://translit.ru> (в раскрывающемся списке «Варианты» выбираем вариант BGN). Примеры оформления библиографических описаний в разделах «Список литературы» и References размещены на сайте журнала: <http://www.ispu.ru/node/6623>

5. *Оформление ссылок.* Ссылки на цитируемую литературу оформляются в тексте при использовании прямого цитирования в квадратных скобках, например [1, с. 15] – первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника. Если используются приемы непрямого цитирования, то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте – верхним индексом; внизу страницы – под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9, дается библиографическое описание цитируемого источника, например: ¹См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 15–25 [1]). Так же, как подстрочная ссылка (верхним индексом), оформляются и авторские примечания.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объёмом 4500 знаков без пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

- Ф.И.О. полностью;
- ученая степень и ученое звание;
- должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;
- название организации (полное) / места работы;
- почтовый индекс и адрес организации / места работы;
- почтовый индекс и адрес для переписки;
- телефон;
- E-mail.

*Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей.
При отклонении материалов рукописи не возвращаются.*

Гл. редактор, профессор Михаил Максимов
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaksimov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2014. Вып. 3(43)

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

Обложка А. Лебедев

Подписано в печать 12.09.2014. Формат 70x100 1/16.
Печать плоская. Усл. печ. л. 16,26. Уч.-изд. л. 16,9.
Тираж 350 экз. Заказ №

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

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