

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЦЕНТР ИЗУЧЕНИЯ
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

ВЕСЕ

ЕЖЕГОДНИК
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
И КУЛЬТУРЫ

2019



Санкт-Петербург
2019

ВЕЧЕ

**Ежегодник
русской философии
и культуры – 2019**



СПб.: Международный центр изучения русской философии, 2019. – 294 с.

Главный редактор

Е. Г. Соколов

Заместитель редактора

А. Е. Рыбас

Редакционная коллегия

**А. В. Малинов, А. Н. Колосков,
И. И. Евлампиев, С. Г. Коленько**

Редакционный совет

**Н. И. Безлепкин, А. И. Бродский,
В. М. Дианова, Е. А. Овчинникова, И. Д. Осипов**

Версия в Интернете: <http://philosophy.spbu.ru/1405/8737>

Адрес электронной почты: rusphil@mail.ru

© Редколлегия номера, 2019.

© Авторы статей, 2019.

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Назарова О.А.</i> Использование метода <i>coincidentia oppositorum</i> в поиске единства духовных реальностей.....	5
<i>Евлампиев И.И.</i> Влияние философии А. Шопенгауэра на исторические воззрения Л. Н. Толстого в романе «Война и мир»	15
<i>Альмова Е.В.</i> Е. Н. Трубецкой как интерпретатор классической греческой политической мысли.....	37
<i>Машукова Е.Ю.</i> Романтизм как форма революционного сознания (М. А. Лифшиц и А. И. Герцен)	54
<i>Куприянов В.А.</i> Обоснование историзма в политической теории А. Д. Градовского: между исторической школой права и гегельянством	66
<i>Рыбас А.Е.</i> Русский позитивизм и нигилизм: <i>Ab igne ignem</i>	91
<i>Колесников А.С.</i> Универсальное и национальное в истории философии.....	112

ИССЛЕДОВАНИЯ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

<i>Соловьев В.М.</i> Георгий Флоровский: реквием по русской культуре	125
<i>Даренский В.Ю.</i> Онтология принципа <i>cogito</i> в экзистенциальной культурологии Г. Д. Гачева: единство микро- и макрокосма.....	145

<i>Матвеева И.Ю.</i> «Христос в пустыне» И. Н. Крамского и новая интерпретация образа Иисуса Христа в русской культуре второй половины XIX века	162
<i>Коленько С.Г.</i> Отражение русского идеала святости в образах Акиры Куросавы ...	182

ЛЕКТОРИЙ

<i>Малинов А.В.</i> Учение В. С. Соловьева о Богочеловечестве. Конспект лекции	195
---	-----

ПЕРВАЯ ПУБЛИКАЦИЯ

<i>Крепостнова В.П.</i> Две вещи несовместные: о безличном и живом.....	209
<i>Богаткова А.А.</i> Понятие «проклятое место» в творчестве В. Ф. Одоевского и его мистический смысл	229
<i>Канунов А.Е.</i> О понятии «хаос» в русской экзистенциально-персоналистической этике: Б. П. Вышеславцев и Л. Шестов	244

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Колесникова Д.А., Николаева Ж.В., Пирни А., Царев А.О.</i> Обзор материалов международного круглого стола «Пространство города: идентичность и философия»	253
<i>Долгова Е.А., Слискова В.В.</i> Методологическое наследие Н. И. Кареева: исследование, подготовка к изданию, комментарии	270

РЕЦЕНЗИИ

<i>Осипов И.Д.</i> Русская религиозная философия культуры. Рецензия на книгу: Щученко В.А. Философия культуры в свете христианского Логоса. Русские христианские мыслители о культуре (вторая половина XIX – первая половина XX веков). СПб.: Изд-во РХГА, 2017. 202 с.	279
АВТОРЫ НОМЕРА	288
CONTENTS	291

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

О. А. Назарова

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ МЕТОДА *COINCIDENTIA OPPOSITORUM* В ПОИСКЕ ЕДИНСТВА ДУХОВНЫХ РЕАЛЬНОСТЕЙ

Аннотация. Исследуется возможность поиска общих начал в различных философских традициях. Используются понятия и принципы, разработанные С. Л. Франком, прежде всего «дух народа» (о котором идет речь в работе «Взаимосвязь русского и немецкого народного духа»). Поскольку бытие, будучи всеединством, обнаруживает свою сущность в любой сфере бытия, для анализа взаимоотношения русского и немецкого народного духа подходит метод *coincidentia oppositorum*, который позволяет не устранять различие противоположностей, но постигнуть «не» как связь, и который дает возможность лучше понять смысл противоположностей, рассматривая их как положенные в единство. Обращается внимание на парадоксальность понимания Франком сущности немецкого духа, которую образует не рациональность, а мистика как опыт осмысленного переживания имманентного присутствия божественного в глубинах духовной жизни человека. Немецкая мистика, которая сыграла выдающуюся роль в истории духовного развития Западной Европы, является наследницей античного мистически-спекулятивного духа – платонизма. Тем самым становится очевидным, что немецкий и русский дух, а также выросшие на их почве философские культуры происходят от сплава христианства с духом античности.

Ключевые слова: интеркультурная философия, единство философских культур, методология истории философии, *coincidentia oppositorum*, русская религиозная философия, С. Л. Франк.

Назарова Оксана Александровна – доктор философии, доцент Института персонального тренинга и консультирования (Мюнхен, Германия).

Цитирование: Назарова О.А. Использование метода *coincidentia oppositorum* в поиске единства духовных реальностей // Вече: Ежегодник русской философии и культуры – 2019. СПб.: МЦИРФ, 2019. С. 5–14.

Тема поиска общих начал в различных философских традициях относится к числу неустаревающих. В первой половине XX в. к ней обращались русские философы-эмигранты, которые анализировали специфику русского философствования в его единстве с философией западноевропейской. Украинский мыслитель И. Мирчук (1891–1961) в одном из своих докладов для Кантовского философского общества [2] обосновывал понятие «философия славян» и определял ее место в общеевропейском философском контексте. В наше время эта тема актуализируется в традиции интеркультурной философии, которая, сохраняя и даже акцентируя отличия в способах философствования различных народов и культур, стремится генерировать универсальное понимание философии [4, с. 7–18]. Г. Е. Аляев и Т. Д. Суходуб в рецензии на книгу «История отечественной философии XI–XX веков», написанную Б. В. Емельяновым и О. Б. Йонайтис, ставят вопрос о единстве и различии русской и украинской философий и культур [1, с. 564–565].

В раскрытии заявленной темы могут быть задействованы различные методологические подходы, один из которых можно найти в идейном наследии С. Л. Франка. Я исхожу из того, что разработанные им понятия и схемы, а также принципы его мышления могут быть положены в основу историко-философского анализа. Сам Франк использовал их, выступая не как философ, но как историк философии и историк литературы [5]. В своей статье я остановлюсь на двух основополагающих принципах философии Франка – *онтологизме* и *антиномистическом монодуализме* – и продемонстрирую, каким образом они помогают ему найти решение указанной проблемы.

Онтологизм. Исключительное значение «Предмета знания» – вершины раннего философского творчества Франка – заключается в том, что здесь, помимо доказательства легитимности интуиции, служащей основанием конкретного религиозного опыта, был сформирован методологический инструментарий, позволяющий этот опыт анализировать. Онтологическая гносеология превращается в методологию мышления, и происходит это следующим образом: всеобщие взаимосвязи абсолютного всеединого бытия, нашедшие свое отражение в знании, т. е. в системе понятий и принципов, становятся «ключом» к раскрытию содержания различных предметных областей, или конкретных «сфер бытия». К таким конкретным сферам бытия в своих поздних работах, написанных уже в эмиг-

рации по-немецки, философ относит «дух народа». Дух народа – это конкретная духовная сущность, наиболее адекватным выражением которой наряду с литературой и религией, по мнению Франка, является философия. Философия есть не что иное, как откровение этой *реальности* и передача некоторого знания о ней. Эту идею Франк раскрывает в работе «Русское мировоззрение» (1926) [8, 11]. Она посвящена русской философии, в которой автор усматривал объективное выражение духовной жизни русского народа. Можно высказать предположение о том, что, вводя данное понятие в свое философствование – а происходит это впервые как раз в упомянутой работе, – Франк рецепирует немецкое понятие «*Volksggeist*», весьма распространенное во времена так называемого романтического национализма, т. е. начиная с XVIII в. Оно встречается, к примеру, у В. Гумбольдта, с точки зрения которого язык представляет собой выражение духа народа, его индивидуального мировоззрения и определяет отношение представителей народа к миру. Это понятие не случайно появляется именно в эмигрантских публикациях Франка, поскольку в них он, с одной стороны, стремился донести свои идеи до немецкого читателя и потому использовал традиционную западноевропейскую терминологию. С другой стороны, понятие «дух народа» как идеального образа народа, данного ему Богом, весьма органично вырастает также из его платонизма.

Coincidentia oppositorum. Поиск единства в различных духовных реальностях Франк осуществляет с опорой на принцип «антиномистического монодуализма». Его следует воспринимать не только как отвлеченный онтологический принцип, в котором фиксируется основная сущностная характеристика бытия как всеединства – то, что бытие объединяет в себе противоположные и даже противоборствующие начала, но и как конкретный, метафизический по своей сути метод, который позволяет постигнуть за внешней несхожестью (или даже радикальным отличием) духовных реальностей связующее их единство, который уясняет взаимосвязь противоположностей, не устраняя различия между ними, но постигая «не» (отрицание) как связь, и который дает возможность лучше понять смысл противоположностей, рассматривая их как положенные в единство.

Технику осуществления метода *coincidentia oppositorum*, на мой взгляд, наилучшим образом помогают понять две

статьи Франка: «Духовный мир Пушкина» (1933) [9] и «Взаимосвязь русского и немецкого народного духа» [7]. Очевидно, что последняя статья была запланирована философом как продолжение уже упомянутой работы «Русское мировоззрение»: от описания специфики русской духовности он перешел к ее сравнению с духовностью немецкой, стремясь при этом найти единые основания двух культур. Задача для философа-эмигранта важная и вполне оправданная, поскольку это была попытка, с одной стороны, самоопределения в чужой духовной среде, а с другой, интеграции в нее.

Русский дух и немецкий дух. Франк начинает свою статью с констатации того факта, что упомянутые духовные сущности на первый взгляд кажутся полными противоположностями, отношение между которыми может быть основано лишь на взаимном отчуждении. Немец – человек «рассудочный», чья жизнь нормирована и организована с педантичной строгостью благодаря осознанному усилию воли, т. е. в определенной мере принудительным образом [7, с. 138]. Жизнь русского человека, напротив, всецело подчинена «дионисийскому началу»: ее отличает анархизм, неформленность, спонтанность и неорганизованность. И тем не менее даже славянофилов – в этой связи он упоминает Достоевского – не покидало ощущение, что «любой русский кроме своей собственной родины имеет еще одну – а именно Западную Европу» [7, с. 134].

Методология Франка требует от нас не закрывать глаза на противоречие, но отнестись к нему с доверием, принять и прояснить его, т. е. осуществить его феноменологическое описание (как со стороны отличия, так и со стороны единства), а также осмыслить его, не пытаясь при этом сгладить, а тем более устранить его. Предлагаемое философом объяснение этого внутреннего единства двух духовных сущностей, как всегда, не стандартно. По его мнению, высшей формой выражения немецкого духа является мистика, поскольку под ней понимаются не какие-то чувственные практики, но опыт осмысленного переживания имманентного присутствия божественного в глубинах духовной жизни человека. И даже основанный на разуме философский идеализм от Канта до Гегеля, в котором сами немцы усматривают высшее достижение своей национальной духовности, представляет собой не что иное, как облачение немецкой мистики в иную форму. Глубокая оригинальность немецкой мистики по сравнению с мистикой античной состоит в

том, что она признает иррациональную, темную, бесформенную, жизненно-динамическую сторону Абсолютного. «В какой бы мере немецкий дух не был предрасположен к философской спекуляции, он не абсолютизирует Логически-рациональное, не отождествляет на манер античной философии Логос с первоосновой бытия» [7, с. 150], – пишет Франк. В этой связи можно привести примеры не только понятий «Ungrund» у Беме или «демоническое» у Гете, но даже Гегеля, которому в его диалектике как живой динамике понятий удается выйти за границы чисто рационального [7, с. 150]. «Момент жизни как таковой, в ее непосредственности и иррациональности, момент темной динамической первоосновы бытия воспринимается здесь как важнейшее, глубочайшее и, так сказать, наиболее Абсолютное» [7, с. 150–151].

Представленное Франком толкование немецкой мистики делает очевидным, что «родство русского и немецкого духа как раз и состоит в их общей религиозно-метафизической склонности, в их направленности на внутреннее, на таинственные корни и глубины бытия, говоря современным языком, в их “интровертности”» [7, с. 152]. Франк ссылается на свою работу «Русское мировоззрение», где он обозначил упомянутую метафизическую склонность русского народа термином «онтологизм», который проявляет себя в особенности в области религии [7, с. 141]. Развернутое толкование религиозного онтологизма философ дает и в работе «Духовный мир Пушкина» [10, с. 151–184]. Здесь он пишет: «Эта черта русского духа имеет своим истоком, в конечном счете, своеобразие его набожности, для которой характерно, если определить одним словом, чувство близости Бога. Истинно русский человек в своей несломленности и в полноте своего духа воспринимает свою собственную душу и весь мир, – несмотря на всю греховность человека и мира, которая считается чем-то само собой разумеющимся, – все же, как неизменно покоящиеся в Боге» [9, с. 278].

По мнению Франка, немецкая мистика, которая сыграла выдающуюся роль во всей истории духовного развития Западной Европы, является наследницей античного мистико-спекулятивного духа – платонизма. Поэтому в работе «Взаимосвязь русского и немецкого народного духа» он развивает мысль, высказанную им в «Русском мировоззрении», что «обе культуры, как западноевропейская, так и русская, в конце концов, происходят от сплава христианства с духом античности и являют-

ся лишь различными ответвлениями этого общего ствола» [11, с. 194]. Согласно методологии Франка, антиномия должна быть описана не только со стороны единства, но и со стороны отличия, которое в данном случае также может быть дедуцировано из сущности рассмотренных выше мистико-религиозных установок [7, с. 155]. Обращает на себя внимание тот факт, как сильно немецкая философия акцентирует начало воли и практической активности [7, с. 156]. Даже «категорический императив» Канта, понятие абсолютного требования действия представляет собой понятийное оформление интуиции, проистекающей из глубин немецкой духовности. Логос и этос имеют один и тот же источник. Немцу удается использовать свою иррациональную внутреннюю жизнь для того, чтобы преодолеть и компенсировать ее в осознанно-предметной интенции. И тот факт, что столь предрасположенный к мистике народ оказывается способным к организованной жизни и чрезвычайному прилежанию, воспринимается русским человеком как нечто странное и совершенно непостижимое [7, с. 158]. Для русского, напротив, характерно не активное преобразование материальной и духовной почвы, в которой он укоренен, но в большей степени подчинение ей. Франк в этой связи ссылается на знатока крестьянской психологии Г. Успенского, назвавшего этот феномен «властью земли» (в серии очерков «Власть земли», опубликованных в «Отечественных записках» в 1882 г.). Активное преобразующее действие и пассивное восприятие, начало мужское и начало женское – в этом обнаруживает себя различие между немецким и русским духом, и в то же время, это две ветви культурного развития одной духовной сущности. Историки философии, к примеру П. Элен, указывают на то, что определить влияние В. С. Соловьева на Франка довольно затруднительно [6, с. 41–74]. Я полагаю, что в подобных рассуждениях как раз и обнаруживаются «следы» этого влияния. Здесь вырисовывается своеобразная «софиология» Франка.

В заключении мне хотелось бы задать такой вопрос: с чем мы, собственно, имеем дело, изучая русскую религиозную философию: с живой сущностью, которая актуальна в современности, или мы уподобляемся археологу, который исследует артефакты, очень интересные, но все-таки мертвые? По-видимому, последней точки зрения придерживается издатель работы Франка «Взаимосвязь русского и немецкого народного ду-

ха» Н. Плотников, который ограничился ее публикацией на языке оригинала, не сопроводив переводом на русский язык. Лично я полагаю, что идеи Франка имеют не только историко-философское значение. Мое новое исследование, в котором анализируется проблема возрождения метафизики в XX веке на примере христианских философских традиций – русской религиозной философии (Семен Франк) и немецкой неосcholастики (Эмерих Корет), основано как раз на описанной методологии Франка [3]. Сравнительный анализ философских систем осуществляется в нем не путем установления их внешнего сходства, но путем открытия «духовного сродства» в исходных философских интуициях, которые формируют саму сущность этих систем. Соответственно, представляется возможность сопоставить философские концепции тех мыслителей, которые, подобно Франку и Корету, вообще не вступали во внешнее взаимодействие друг с другом. Если наличествует сходство в исходных интуициях, то обнаружится сходство и в мыслительных ходах, и в употребляемых понятиях, хотя в общем и целом категориальные аппараты отличаются друг от друга.

Литература

Исследования

1. Аляев Г.Е., Суходуб Т.Д. Отечественная философия как учебное пособие (Рецензия на книгу: Емельянов Б.В., Ионайтис О.Б. История отечественной философии XI–XX веков: Учебное пособие. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2015. – 830 с.) // История философии в отечественной духовной культуре. Полтава: ООО «АСМІ», 2016. С. 555–566.
2. *Mirtschuk I.* Die slavische Philosophie in ihren Grundzügen und Hauptproblemen // *Kant-Studien.* 1930. Nr. 35. S. 403–406.
3. *Nazarova O.* Das Problem der Wiedergeburt und Neubegründung der Metaphysik am Beispiel der christlichen philosophischen Traditionen: der russischen religiösen Philosophie (Simon L. Frank) und der deutschsprachigen neuscholastischen Philosophie (Emerich Coreth). München: Herbert Utz Verlag, 2017.
4. *Назарова О.* Концепция интеркультурной философии и ее возможная рецепция в контексте исследования русской философии // *Мысль.* 2016. № 20. С. 7–18.
5. *Назарова О.* О возможностях и перспективах преодоления стереотипов в изучении русской религиозной философии XX века // *Философия в диалоге культур. Всемирный день философии (Мос-*

ква – Санкт Петербург 16–19 ноября 2009). М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 255–261.

6. *Ehlen P.* Der Begriff des “Gottmenschentums” in der Philosophie V. S. Solovievs und S. L. Franks // Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte. 2000. 4. Jg. Heft 2. S. 41–74.

Источники

7. *Франк С.* Die russische Geistesart in ihrer Beziehung zur deutschen // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2000 год. М.: ОГИ, 2000. С. 131–164.
8. *Frank S.* Die russische Weltanschauung // Kantstudien. Nr. XXXI. Berlin-Charlottenburg, 1926.
9. *Франк С.Л.* Духовный мир Пушкина / Пер. О. Назаровой // Вторая навигация. 2015. № 13. С. 231–278.
10. *Frank S.* Puškins geistige Welt // Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven. Band IX. Heft I/II. Breslau, 1933. S. 151–184.
11. *Франк С.Л.* Русское мировоззрение // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 161–195.

O. A. Nazarova

The usage of *coincidentia oppositorum* method in search for the unity of spiritual realities

Abstract. The article investigates the search for common principles in various philosophical traditions. In terms of research methodology, it deals with the concepts and principles derived from the works of S. L. Frank. The author shows that the unity can be found when philosophy is considered as one of the forms of revelation of the inner essence of a specific sphere of being – namely the spirit of the people (the principle of ontologism). This principle was described by Frank in his German-language work “The Correlation between the Russian and German National Spirits”. Since being, as all-unity, reveals its essence in any sphere of being, the *coincidentia oppositorum* method is appropriate for analyzing the correlation between the Russian and German national spirits. Indeed, this method makes it possible to better understand the meaning of opposites as it helps to regard “not” as a connection between them; therefore, the opposites are considered as parts of the unity. The author stresses Frank’s paradoxical understanding of the essence of the German spirit, which he believes was formed by mysticism rather than by rationality, and mysticism is regarded as an experience of the immanent presence of God in the depths of man’s spiritual life. The German mysticism, which had played a prominent role in the history of Western Europe’s spiritual development, was treated by Frank as the result of the

ancient mystical-speculative spirit – Platonism. He concluded that the German and Russian spirits as well as the philosophical cultures had arisen from the fusion of Christianity with the spirit of Antiquity.

Keywords: intercultural philosophy, unity of philosophical cultures, methodology of the history of philosophy, *coincidentia oppositorum*, Russian religious philosophy, S. L. Frank.

References

1. Alyaev, G.E., and Suxodub, T.D. (2016), *Otechestvennaya filosofiya kak uchebnoe posobie* (Recenziya na knigu: Emelyanov B.V., Ionaytis O.B. *Istoriya otechestvennoy filosofii XI–XX vekov: Uchebnoe posobie*. – Yekaterinburg: Izd-vo Ural'skogo un-ta, 2015. – 830 s.) [Russian philosophy as a textbook (Book review: Emelyanov B.V., Ionaytis O.B. *History of Russian philosophy of the XI–XX centuries: Textbook*. – Ekaterinburg: Publishing House of Ural University, 2015. – 830 p.)], in *Istoriya filosofii v otechestvennoy dukhovnoy kul'ture* [History of philosophy in the Russian spiritual culture], ASMI, Poltava, pp. 555–566.
2. Mirtschuk, I. (1930), Die slavische Philosophie in ihren Grundzügen und Hauptproblemen [The basic principles and main problems of Slavic philosophy], in *Kant-Studien*, no. 35, pp. 403–406.
3. Nazarova, O. (2017), *Das Problem der Wiedergeburt und Neubegründung der Metaphysik am Beispiel der christlichen philosophischen Traditionen: der russischen religiösen Philosophie (Simon L. Frank) und der deutschsprachigen neuscholastischen Philosophie (Emerich Coreth)* [The problem of the rebirth and re-establishment of metaphysics by examining the Christian philosophical traditions: Russian religious philosophy (Semyon L. Frank) and German neo-scholastic philosophy (Emerich Coreth)], Herbert Utz Verlag, München.
4. Nazarova, O. (2016), Kontseptsiya interkul'turnoy filosofii i yeye vozmozhnaya retseptsiya v kontekste issledovaniya russkoy filosofii [The concept of intercultural philosophy and its possible reception in the context of the study of Russian philosophy], in *Mysl'* [Thought], no. 20, pp. 7–18.
5. Nazarova, O. (2013), O vozmozhnomyakh i perspektivakh preodoleniya stereotipov v izuchenii russkoy religioznoy filosofii XX veka [On the possibility and prospects of eliminating the stereotypes in the study of Russian religious philosophy of the 20th century], in *Filosofiya v dialoge kul'tur. Vsemirnyy den' filosofii (Moskva-Sankt Peterburg, 16–19 noyabrya 2009)* [Philosophy in the dialogue of cultures. World Philosophy Day (Moscow – Saint-Petersburg, November 16–19, 2009)], Progress-Traditsiya, Moscow, pp. 255–261.

6. Ehlen, P. (2000), Der Begriff des “Gottmenschentums” in der Philosophie V. S. Solovievs und S. L. Franks [The concept of Godmanhood in the philosophy of V. S. Solovyov and S. L. Frank], in *Forum für ost-europäische Ideen- und Zeitgeschichte* [Forum for the history of Eastern European ideas and modern times], vol. 4, no. 2, pp. 41–74.

Nazarova Oksana Aleksandrovna – Dr. Phil., Associate Professor, Institute for Personal Training and Consulting (Munich, Germany).

For citation: Nazarova, O.A. (2019), Ispol'zovaniye metoda *coincidentia oppositorum* v poiske yedinstva dukhovnykh real'nostey [The usage of *coincidentia oppositorum* method in search for the unity of spiritual realities], in *Veche: Yezhegodnik russkoy filosofii i kultury – 2019* [Veche: Yearbook of Russian Philosophy and Culture – 2019], ICSRPh, St. Petersburg, pp. 5–14.

И. И. Евлампиев

ВЛИЯНИЕ ФИЛОСОФИИ А. ШОПЕНГАУЭРА НА ИСТОРИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ Л. Н. ТОЛСТОГО В РОМАНЕ «ВОЙНА И МИР»*

Аннотация. Показано, что исторические воззрения Л. Н. Толстого, выраженные в эпилоге романа «Война и мир», испытали влияние со стороны А. Шопенгауэра, прежде всего его трактата «О свободе воли». Толстой придерживается представлений об истории, близких концепции просветителей, полагая, что люди совершают произвольные поступки, обусловленные их эгоистическими интересами, но в сумме эти поступки складываются в закономерную «волю народа», которая и движет историей. Прочитав в 1869 г. труды Шопенгауэра, Толстой стал интерпретировать свободу не как способность человека совершать произвольный поступок, а как внутреннее, интуитивно постигаемое и рационально не выразимое чувство жизни. В результате он пришел к противопоставлению двух форм познания человека и мира: научно-рационального, строго закономерного и необходимого, и философского, проникающего в иррациональную сущность человека. Этот перелом во взглядах Толстого определил его последующий переход от художественного творчества к построению религиозно-философского учения.

Ключевые слова: Л. Н. Толстой, А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, А. Бергсон, философия истории, свобода воли, неклассическая философия, философия жизни.

Евлампиев Игорь Иванович – доктор философских наук, профессор Института философии СПбГУ.

Цитирование: *Евлампиев И.И.* Влияние философии А. Шопенгауэра на исторические воззрения Л. Н. Толстого в романе «Война и мир» // Вече: Ежегодник русской философии и культуры – 2019. СПб.: МЦИРФ, 2019. С. 15–36.

* Исследование выполнено в рамках проекта РФФИ № 18-011-00553а «Философское мировоззрение Л.Н. Толстого в контексте русской и западноевропейской философии XIX–XX веков».

Л. Н. Толстой с самого начала своего творческого пути интересовался философией, однако в ранних произведениях писателя чисто художественные задачи преобладали, мы не замечаем в них явного желания выразить какие-то философские идеи. Этим Толстой отличается от Ф. М. Достоевского, который уже в самых первых своих сочинениях предстает как философ. Только в процессе создания такого большого и сложного произведения, как роман «Война и мир», одной из задач которого стало описание переломного момента в истории России, Толстой задумался над философскими проблемами, важнейшей из которых стала проблема движущих сил и закономерностей истории.

Прежде всего, Толстой отрицает распространенное представление о том, что историю определяют отдельные личности – либо обладающие властью, либо совершающие «исторический» поступок. Главные герои романа – Пьер Безухов, Андрей Болконский, Николай Ростов – в начале романа одержимы желанием совершить героическое деяние, которое могло бы оказать радикальное воздействие на ход истории. Однако автор заставляет их осознать ложность этой претензии; через их судьбы Толстой доказывает читателю, что ни эти простые люди, ни Наполеон или Александр I, которые в общем мнении способны направлять действия миллионов людей, на деле ничего не определяют в истории.

Героем романа, наиболее близким автору, является Пьер Безухов, именно через его восприятие происходящих событий Толстой дает свой вполне определенный ответ на вопрос о действующей силе истории. Пьер узнает этот ответ, встретившись с Платоном Каратаевым. Платон являет идеальный тип человека в понимании его Толстым: не имея развитой индивидуальности, он преследует вполне стандартные жизненные цели, свойственные большинству обычных (не «великих») людей; не обладая развитым разумом, он не размышляет об истории и о том, что выходит за рамки обычной, «роевой» жизни, в которую он включен. Но именно такие обычные люди, которых подавляющее большинство в любом обществе, в своей совокупности, в своей «роевой» жизни формируют тот суммарный волевой импульс, который определяет историческое событие.

Происхождение такого представления об истории в мировоззрении Толстого достаточно понятно. В молодые годы он находился под сильным влиянием просветительской философии и особенно философии Ж.-Ж. Руссо; центральная идея политического учения Руссо и отразилась в романе Толстого:

движущей силой истории является «воля народа», «общая воля», которую Руссо представляет как простую сумму воли отдельных людей. Мысль Толстого о том, что самые простые люди наиболее точно выражают правильное отношение к жизни и к происходящим в истории событиям, также очевидно происходит из философии Руссо, который считал, что наличие высокой культуры и «цивилизованности» только отдаляет человека от согласия с «общей волей» и от гармоничного сосуществования с другими. Можно уверенно утверждать, что роман Толстого, в той его части, которая направлена на выражение определенной философии истории, оказывается последовательной иллюстрацией учения Ж.-Ж. Руссо.

Этот вывод тем более очевиден, что во второй части эпилога, в первых семи ее разделах, Толстой прямо излагает свои теоретические взгляды на историю и в этом контексте формулирует близкое к идеям Руссо понимание значения «воли народа». Критикуя как старые религиозные учения, согласно которым историю направляет воля Бога, так и новейшие концепции, согласно которым отдельные великие личности, политики, короли и военачальники, обладающие властью, воздействуют на массы людей и заставляют их совершать грандиозные исторические действия, Толстой утверждает, что историю определяет непосредственно «деятельность *всех* людей, принимающих участие в событии» [7, с. 322]. Причем соединение деятельности людей он мыслит в полном соответствии с характерным просветительским механицизмом: люди не *органически*, *внутренне* связаны в едином духе народа, а *внешне* соединяют свои действия, осуществляемые в материальном мире. Приводимые им в эпилоге примеры – люди, которые тащат бревно, и стадо коров, ищущих лучшее пастбище, – вполне соответствуют такой чисто механической модели социального взаимодействия.

Этой концепции вполне отвечает сюжетный финал романа: Пьер признает, что наиболее правильный образ жизни заключается в полной отдаче себя самым простым и естественным потребностям индивидуальной и семейной жизни, в отказе от ложного стремления к какому-то «героическому» деянию, призванному повлиять на историю. Очень характерна та дилемма, которую решает Пьер. Поставив перед собой вопрос о необходимости организации тайного общества, призванного повлиять на политику русского государства, Пьер делится со своей женой Наташей этими размышлениями, на что она предлагает оценить, одобрил ли эти мысли Платон Каратаев, который про-

должает жить в воображении Пьера как абсолютный критерий правильной жизни. Лишь на минуту задумавшись, Пьер признает, что Платон был бы против его замысла: «Нет, не одобрил бы... – Что он одобрил бы, это нашу семейную жизнь. Он так желал видеть во всем благообразие, счастье, спокойствие, и я с гордостью показал бы ему нас» [7, с. 293].

Замыкание в эгоистических личных и семейных интересах – это и есть, по Толстому, идеал жизни, это и есть та правильная жизнь, следуя которой человек лучше всего осуществит и свою историческую роль. Этот вывод вполне однозначно и прямо сформулирован в романе: «Большая часть людей того времени не обращали никакого внимания на общий ход дел, а руководились только личными интересами настоящего. И эти-то люди были самыми полезными деятелями того времени. Те же, которые пытались понять общий ход дел и с самопожертвованием и геройством хотели участвовать в нем, были самые бесполезные члены общества; они видели все навыворот, и все, что они делали для пользы, оказывалось бесполезным вздором, как полки Пьера, Мамонова, грабившие русские деревни, как корпия, щипанная барынями и никогда не доходившая до раненых, и т. п. ... В исторических событиях очевиднее всего запрещение вкушения плода древа познания. Только одна бессознательная деятельность приносит плоды, и человек, играющий роль в историческом событии, никогда не понимает его значения. Ежели он пытается понять его, он поражается бесплодностью» [7, с. 14].

Все эти исторические представления выражены в романе вполне однозначно и последовательно, однако в эпилоге, сформулировав еще раз их суть, Толстой почему-то не останавливается на этом и ставит дополнительный вопрос о том, обладает ли человек свободой воли и какую роль она играет в истории. Пытаясь сделать переход к этому вопросу более естественным и логичным, он утверждает: «Если воля каждого человека была свободна, т.е. если каждый мог поступить так, как ему захотелось, то вся история есть ряд бессвязных случайностей. Если даже один человек из миллионов в тысячелетний период времени имел возможность поступить свободно, т.е. так, как ему захотелось, то очевидно, что один свободный поступок этого человека, противный законам, уничтожает возможность существования каких бы то ни было законов для всего человечества» [7, с. 323].

Это категоричное суждение представляется очень странным. Сделанный здесь переход от предположения свободы хотя

бы в одном поступке одного человека к отсутствию закономерностей в истории человечества выглядит необоснованным и даже не очень понятным. Ведь в предыдущих размышлениях о воле масс, об общей воле народа, Толстой, как кажется, полагал, что действие отдельного человека может быть произвольным, свободным – конечно, в рамках определенной системы ценностей и целей, которые этот человек исповедует и преследует. И это ничуть не отменяло вывода о том, что сумма произвольных воль и соответствующих им действий дает вполне закономерный результат, допускающий рациональное описание.

Толстой сам упоминает в эпилоге «статистику», статистический подход к описанию массовых явлений, который стал активно развиваться с середины XIX в. и применяться не только к природным объектам, но и к обществу; сама суть этого подхода заключается в том, что большое количество произвольных (или непознаваемых в своей закономерности) движений, явлений, действий допускает закономерное описание в их общем, суммарном результате. Можно добавить, что в эпоху Толстого, еще было не вполне ясно, до какой степени произвольными могут быть индивидуальные действия, которые описываются статистическим методом, но наука XX в. однозначно пришла к выводу, что эти действия могут быть *объективно неопределенными, непредзаданными до момента их осуществления* (наиболее прямо это утверждение относится к поведению элементарных частиц материи, описываемых в квантовой теории) – это никак не влияет на статистически выводимую закономерность коллективного поведения.

Таким образом, рассуждения Толстого о свободе в восьмом и последующих разделах второй главы эпилога, которые он считал абсолютно необходимыми для разъяснения полученных ранее выводов о движущей силе истории, на деле не очень логично связаны с предыдущими рассуждениями. Толстой пытается создать видимость такой связи, чтобы сгладить недоумение читателей в связи с тем, что он внезапно начинает говорить о проблеме, которая никак не вытекает из предшествующих разделов эпилога и вообще не была главной в идейной стороне романа. Можно предположить, что причины, по которым Толстой подробно излагает вопрос о свободе воли во второй половине второй главы эпилога, находятся не в самом внутреннем содержании романа, а в каких-то внешних факторах, повлиявших на автора в момент завершения работы над ним.

Решение этой проблемы оказывается достаточно простым в связи с тем, что сам Толстой оставил свидетельство о новом

идейном влиянии, которое он испытал летом 1869 г., как раз во время завершения романа и написания его эпилога. В письме к А. А. Фету, датированном 30 августа 1869 г., Толстой сообщает, что открыл для себя философию А. Шопенгауэра, при этом он дает очень эмоциональную характеристику своим впечатлениям от работ немецкого мыслителя (впервые эти высказывания и само влияние Шопенгауэра проанализировал Б. М. Эйхенбаум [5]): «Знаете ли, что было для меня нынешнее лето? – Неперестающий восторг перед Шопенгауэром и ряд духовных наслаждений, к[оторых] я никогда не испытывал. Я выписал все его сочинения и читал и читаю (прочел и Канта), и, верно, ни один студент в свой курс не учился так много и столь многого не узнал, как я в нынешнее лето. Не знаю, переменю ли я когда мнение, но теперь я уверен, что Шоп[енгауэр] гениальнейший из людей. Вы говорили, что он так себе кое-что писал о философских предметах. Как кое-что? Это весь мир в невероятно-ясном и красивом отражении» [13, с. 219].

Не менее важным является более раннее письмо к Фету, датированное 10 мая 1869 г.: «Участие ваше к моему эпилогу меня тронуло. Юркевичу я читал, и он на мои речи ничего не сказал мне, кроме обрывка из своей лекции. Главное же, почему я не бо[юсь?], потому, что то, что я написал, особенно в эпилоге, не выдуманно мной, а выворочено с болью из моей утробы. Еще поддержка то, что Шопенгауэр в своей Wille говорит, подходя с другой стороны, то же, что я» [13, с. 216–217]. Здесь подразумевается главный труд Шопенгауэра «Мир как воля и представление», который Толстой, видимо, уже знал к весне 1869 г. и в котором увидел созвучие своим историческим идеям. Но если после этого, летом, он перечитывал и восторгался работами Шопенгауэра, и кроме того известно, что в это же время, летом, он продолжал дописывать и переделывать эпилог и рассуждения об истории, можно предположить, что фраза о совпадении своих взглядов с взглядами Шопенгауэра не относится к окончательному варианту эпилога.

Трудно судить, знал ли Толстой философию Шопенгауэра во время написания основного текста романа, до 1869 г. [3]. Весьма вероятно, что суждение из письма от 10 мая было прямым следствием только что произошедшего знакомства с главным трудом немецкого мыслителя. Тем не менее в основном тексте романа можно встретить идеи, которые созвучны ключевым принципам философии Шопенгауэра. Прежде всего это касается представления о том, что все люди, все человеческие индивиды, являются ограниченными формами явления воли,

трансцендентного динамического Абсолюта, в материальном, пространственно-временном мире. Шопенгауэр делал отсюда вывод, что проницательные личности могут в некоторых ситуациях интуитивно ощутить свое нерасторжимое единство-тождество с другими; обосновывая мораль на чувстве сострадания, он полагал, что в этом чувстве также проявляется интуиция тождества с другим индивидом. Такого рода чувств-интуиции иногда посещают героев Толстого. Наиболее явный намек на указанное представление содержится в эпизоде, где Наташа Ростова поет для князя Андрея и тот ощущает прилив нового для него чувства, от которого ему захотелось плакать. «Главное, о чем ему хотелось плакать, была вдруг живо-сознанная им страшная противоположность между чем-то бесконечно-великим и неопределимым, бывшим в нем, и чем-то узким и телесным, чем он был сам и даже была она. Эта противоположность томила и радовала его во время ее пения» [6, с. 212]. Можно добавить, что герои многих произведений Толстого, не только романа «Война и мир», испытывают чувство «однобытийности» с миром, природой, со всеми ее явлениями, и это тоже можно соотнести с философией Шопенгауэра, поскольку в ней материальный мир является формой «объективации» воли и, значит, человек может и должен чувствовать единство и с ним [4, с. 37–42, 103–109].

В процитированном выше письме от 10 мая Толстой говорит о совершенно конкретном фрагменте романа – об эпилоге. Предполагая, что к тому времени была закончена только та его часть, в которой излагаются идеи Руссо об общей воле народа, можно предположить, что Толстой увидел сходство выраженных здесь взглядов с представлением Шопенгауэра о том, что за всеми индивидуальными волями людей стоит единая «мировая воля», определяющая их якобы свободное поведение, заставляющая выполнять общее предназначение. Впрочем, эта идея Шопенгауэра как раз не является абсолютно новой и уникальной, ведь предшественники Шопенгауэра в немецкой философии – Фихте, Шеллинг и Гегель – говорили о едином «духе народа», который определяет его историческое поведение. Отличие соответствующего представления Шопенгауэра заключалось в том, что он представлял свою волю *стихийной* и *алогичной* силой, в то время как упомянутые немецкие идеалисты видели в действии духа рациональную логику, что напоминало божественный промысел старых, средневековых исторических концепций. Толстой в романе «Война и мир» подчеркивал именно стихийный, инстинктивный характер проявлений об-

щей воли народа, вероятно, именно поэтому он считал философскую концепцию Шопенгауэра более близкой к своим воззрениям. Можно добавить, что идеи Шопенгауэра, скорее всего, помогли Толстому уже после написания романа преодолеть механистическое, просветительское понимание идеи единства людей и перейти к пониманию этого единства как органического, внутреннего, духовного.

Однако нас сейчас интересуют не все достаточно разные вектора влияния Шопенгауэра на мировоззрение Толстого, а конкретно то воздействие, которое его идеи оказали на историческую концепцию, выраженную в эпилоге романа «Война и мир». Можно высказать гипотезу, что весной 1869 г. Толстой впервые познакомился (видимо, еще достаточно поверхностно) с трактатом Шопенгауэра «Мир как воля и представления» и увидел в самом общем виде совпадение некоторых идей этого трактата со своими собственными идеями (это и выражено в письме от 10 мая). В связи с этим он решил более детально осмыслить взгляды Шопенгауэра и стал внимательно читать его труды, в результате они произвели на него столь сильное влияние, что он стал дописывать эпилог, внося в него новые идеи, *непосредственно почерпнутые из работ немецкого философа*.

Понять, какие именно идеи повлияли на Толстого и какие изменения и дополнения в связи с этим он внес в текст, позволяет сравнение его рассуждений в эпилоге с соответствующими рассуждениями в статье «Несколько слов по поводу книги “Война и мир”», написанной годом раньше начала работы над эпилогом, в конце 1867 – начале 1868 г. Здесь Толстой отмечает, что важнейшее соображение, определившее содержание его произведения, «касается того малого значения, которое... имеют так называемые великие люди в исторических событиях» [10, с. 13]. Рассматривая историю войны и пытаясь понять, что заставило миллионы людей двигаться друг на друга и убивать друг друга, Толстой видит в качестве основания этого некую общую стихийную силу, действующую через эти миллионы людей: «...это так неизбежно было нужно... исполняя это, люди исполняли тот стихийный, зоологический закон, который исполняют пчелы, истребляя друг друга к осени, по которому самцы животных истребляют друг друга» [10, с. 14].

Это утверждение вполне согласуется с первой частью размышлений об истории в эпилоге и с идеалом «роевой жизни», которую олицетворяет Платон Каратаев. Однако в статье Толстой не заканчивает на этом свои рассуждения. Констатируя, что такой ответ является почти очевидным, он тем не менее до-

бавляет, что ему противоречит в человеке ощущение собственной свободы. И далее Толстой определяет свободу как очевидно присущую каждому человеку *возможность произвольного действия*, которая реализуется во взаимодействии с совокупностью разумных причин, которые мы принимаем во внимание в своем сознании. «Я несомненно могу, что бы ни говорили материалисты, совершить действие или воздержаться от него, как скоро действие это касается одного меня. Я несомненно по одной моей воле сейчас поднял и опустил руку» [10, с. 14]¹. Только потому, что вокруг человека находятся другие люди, рассуждает дальше Толстой, происходит ограничение индивидуальной свободы – за счет закономерной координации поступков человека с поступками других людей; это и приводит к исчезновению свободы в их совместных действиях и подчинению их всех единой закономерности и необходимости.

«Итак, есть два рода поступков. Одни зависящие, другие не зависящие от моей воли. И ошибка, производящая противоречие, происходит только оттого, что сознание свободы, закономерно сопутствующее всякому поступку, относящемуся до моего я, до самой высшей отвлеченности моего существования, я неправильно переношу на мои поступки, совершаемые в совокупности с другими людьми и зависящие от совпадения других произволов с моим. Определить границу области свободы и зависимости весьма трудно, и определение этой границы составляет существенную и единственную задачу психологии; но, наблюдая за условиями проявления нашей наибольшей свободы и наибольшей зависимости, нельзя не видеть, что чем отвлеченнее и потому чем менее наша деятельность связана с деятельностями других людей, тем она свободнее, и наоборот, чем больше деятельность наша связана с другими людьми, тем она несвободнее» [10, с. 15–16].

Поскольку во всех значимых исторических событиях, подобных войне, люди в предельной степени зависимы друг от друга, такие события являются полностью закономерными и необходимыми, и представление отдельных личностей о роли своей свободы в этих событиях является иллюзией. Это Толстой и называет важнейшим итогом своего произведения. Здесь мы видим вполне разумное и вполне научное (в рамках

¹ Первый и более развернутый вариант этого рассуждения содержится в черновых версиях третьего тома романа, причем там сделан вполне определенный вывод относительно свободы наших поступков: «Стало быть, есть произвол» [8, с. 127].

статистического подхода) сочетания идеи реального произвола, присутствующего в отдельном поступке (т. е. идеи свободы), с идеей строгой закономерности и необходимости действия большей совокупности людей.

Можно констатировать очевидное несоответствие этих размышлений (написанных до начала работы над эпилогом и внимательного чтения сочинений Шопенгауэра) тому, что говорится о свободе воли в эпилоге романа. В статье Толстой совершенно определенно признает индивидуальную волю человека свободной, причем свободной в самом прямом и радикальном смысле, т. е. в ее способности к *произвольному* действию – действию *не имеющему причины и предполагающему равную возможность противоположного действия*. Эта свобода, исконно присущая индивидуальной воле, ограничивается и умалется за счет взаимодействия с такими же волями других личностей, но не исчезает полностью. Здесь мы видим вполне последовательное воплощение просветительского представления о свободе, присущей каждому независимому индивиду, и о ее ограничении в «общественном договоре». Но в эпилоге именно это представление решительно отвергается и утверждается, как мы помним, что ни один человек «из миллионов в тысячелетний период времени» не мог поступить свободно. Более того Толстой разбирает пример, который в статье выступал наглядным свидетельством индивидуальной свободы – возможность произвольно поднять руку, и теперь доказывает, что этот жест столь же необходим, как и все процессы в материальной природе. «Как бы ни была непостижима для нас причина выражения воли в каком бы то ни было нашем или чужом поступке, первое требование ума есть предположение и отыскание причины, без которой немислимо никакое явление. Я поднимаю руку с тем, чтобы совершить поступок, независимый от всякой причины, но то, что я хочу совершить поступок, не имеющий причины, есть причина моего поступка» [7, с. 334]¹.

Впрочем, как раз в этой части размышления Толстого в последней части эпилога оказываются неоднозначными и противоречивыми. Сформулировав тезис о невозможности для чело-

¹ Интересно, что этот пример повторяет рассуждение Шопенгауэра в трактате «О свободе воли», где рассматривается поведение человека, который нарушает привычный порядок своей жизни только для того, чтобы показать свою свободу, и не понимает, что его якобы «немотивированное» поведение имеет в качестве причины (мотива) желание совершить свободный поступок [14, с. 330–331].

века совершить свободный акт, он следом использует пример поднятой руки именно для доказательства присущего нам *чувства* собственной свободы: «Вы говорите: я не свободен. А я поднял и опустил руку. Всякий понимает, что этот нелогический ответ есть неопровержимое доказательство свободы. Ответ этот есть выражение сознания, не подлежащего разуму. Если бы сознание свободы не было отдельным и независимым от разума источником самопознания, оно бы подчинялось рассуждению и опыту; но в действительности такого подчинения никогда не бывает, и немислимо» [7, с. 324].

И дальше Толстой подробно разъясняет, что рациональные рассуждения и опыт, т. е. научное отношение к реальности, однозначно доказывают отсутствие свободы в наших поступках, но помимо этого в нас присутствует независимое от разума «сознание» собственной личности и ее свободы. Совершенно очевидно, что это «сознание» свободы совсем не то же самое, что утверждалось в качестве свободы в более ранней статье, разъясняющей смысл романа. Там речь шла о *реальной* свободе поступка, о его *реальной произвольности*, т. е. «беспричинности», теперь же Толстой говорит только о *сознании*, о *чувстве* свободы, присутствующем в нас вопреки абсолютной закономерности любого поступка. Здесь можно видеть очень важный поворотный пункт в развитии философского мировоззрения Толстого.

Что же вызвало это достаточно существенное изменение в понимании свободы? Ответ на этот вопрос очевиден: во время завершения эпилога Толстой читал трактаты Шопенгауэра, восхищался ими и признал многие их идеи близкими себе. Черновые варианты эпилога содержат множество упоминаний Шопенгауэра как раз в контексте проблемы свободы воли. Толстой указывает, что именно Шопенгауэр дал последний по времени вариант решения этой проблемы в европейской философии. Здесь прямо упоминается работа Шопенгауэра «О свободе воли» [9, с. 224–226, 243–247], именно ее Толстой прежде всего имеет в виду в рассуждениях о свободе.

Достаточно бегло сопоставить текст Толстого и текст этого трактата Шопенгауэра, чтобы увидеть, что мысли Толстого о свободе воли тесно перекликаются с мыслями Шопенгауэра, причем некоторые тезисы немецкого философа Толстой *буквально* переносит в эпилог романа.

В своем трактате Шопенгауэр на основе идей Канта утверждает, что все явления в эмпирическом мире необходимы, поскольку происходят в рамках всеобщей причинной зависимо-

сти. Человек, как часть эмпирического мира (мира явлений), точно так же подчинен всеобщей закономерности, его отличие только в том, что помимо влияния физических причин он испытывает влияние идеальных мотивов, которые проходят через его сознание. Но мотивы, по Шопенгауэр, влияют на поведение человека в рамках точно такого же механизма, что и физические причины, поэтому его поступки так же предопределены, как и движение простейших физических тел во вселенной. «Совсем не метафора и не гипербола, а вполне трезвая и буквальная истина, – пишет Шопенгауэр, – что, подобно тому как шар на бильярде не может прийти в движение, прежде чем получит толчок, точно так же и человек не может встать со своего стула, пока его не отзовет или не сгонит с места какой-либо мотив; а тогда он поднимается с такой же необходимостью и неизбежностью, как покатится шар после толчка» [14, с. 332]. Он категорически отвергает возможность какого-либо действия человека, которое было бы безусловно свободным, т. е. не включенным в необходимую цепь причинно-следственных связей: «При предположении свободной воли всякое человеческое действие было бы необъяснимым чудом – действием без причины» [14, с. 333].

Напомним, что в статье, написанной в конце 1867 г., т. е., вероятно, до прочтения трактата «О свободе воли», Толстой не сомневался в том, что любой индивидуальный поступок человека (не соотносимый с существованием других людей), подобный поднятию руки, является *произвольным*, т. е. *беспричинным*. В окончательном варианте эпилога романа это утверждение решительно отвергается, Толстой вообще отрицает возможность свободного поступка в истории. Логично предположить, что он изменил свое мнение под влиянием идей Шопенгауэра. Однако итогом трактата Шопенгауэра является вовсе не отрицание свободы человека, а ее более сложное понимание. Как мы увидим, Толстой, отказываясь от прежнего понимания свободы как возможности совершить произвольный поступок, принимает точно такую же ее интерпретацию.

Шопенгауэр констатирует, что для обычного человека свобода предстает исключительно как возможность реализации желаний своей воли в материальном мире. Любой человек уверен, что свободен в силу того, что он может *делать* в любой момент то, что он *хочет*. Шопенгауэр решительно разоблачает такое понимание свободы как иллюзию нашего самосознания. «Самосознание свидетельствует о свободе *действия* при допущении *хотения*, тогда как у нас речь идет о свободе *хотения*.

Именно: нас занимает вопрос о том, в каком отношении стоит к мотиву само хотение; и касательно этого самосознание со своим “я могу делать то, что я хочу” совсем не дает никаких указаний. Зависимость нашего поведения, т. е. наших телесных действий, от нашей воли, несомненно подтверждаемая самосознанием, есть нечто совсем иное, нежели независимость наших волевых актов от внешних условий, под которой понимается свобода воли и о которой самосознание ничего не может нам сообщить» [14, с. 312–313]. Зависимость поступков человека от решения, принятого его волей, – это внешняя свобода действия, она связана с отсутствием препятствий для выполнения принятого решения, это совсем не то же самое, что *свобода решений самой воли*. Хотя мы, как правило, считаем, что воля, уже принявшая определенное решение, могла бы принять и совершенно другое, Шопенгауэр объявляет это убеждение иллюзией: все решения воли определены с необходимостью действующими в сознании мотивами, которые мы чаще всего просто не замечаем в их определенности.

Пытаясь более точно понять, как мотивы определяют волю и почему на разных людей одни и те же мотивы действуют очень по-разному, Шопенгауэр вводит понятие эмпирического характера личности, который различен у разных людей и который и определяет формы действия всех мотивов. Фактически именно взаимодействие мотива и характера дает строго предсказуемое действие: при данном мотиве данный конкретный человек, обладающий определенным характером, по Шопенгауэру, не мог бы совершить никакого иного поступка, чем тот, который он совершил.

Было бы странно, если бы Шопенгауэр ограничился только отрицанием свободы во всех возможных смыслах. Он признает, что в некотором аспекте своего существа человек обладает свободой, но эту свободу он, вслед за Кантом, помещает за пределами эмпирического мира (мира представления): определенность эмпирического характера личности, которая и ответственна за все индивидуальные особенности ее реакций на различные мотивы, является результатом *свободного акта* воли в ее трансцендентной, метафизической сущности, в этом свободном акте воля выражает себя в форме отдельного человеческого существа. Ошибка традиционной философии, утверждает Шопенгауэр, заключалась в том, что она всегда полагала *бытийную сущность* человека *необходимой и предопределенной*, а *свободу* относила к его *действиям*. На деле же именно бытие человека в его конкретной сущностной определенности (в фор-

ме характера) является свободно «избранным», а все конкретные действия уже необходимым образом вытекают из этой определенности. «Таким образом, – пишет Шопенгауэр, – сознание самодеятельности и изначальности, бесспорно сопровождающее все наши действия, невзирая на их зависимость от мотивов, благодаря которому это именно *наши* действия, не обманывает: но его истинное содержание простирается дальше действий и имеет начало выше, так как на самом деле им охватываются само наше бытие и сущность, откуда необходимо (под влиянием мотивов) исходят все деяния» [14, с. 370–371].

Можно предположить, что эта идея произвела наибольшее впечатление на Толстого, и, возможно, только для того, чтобы по-своему выразить ее, он и стал подробно размышлять о свободе в эпилоге романа. Ведь и механицизм просветительской философии, которая в молодости была особенно близка Толстому, и критический идеализм Канта, которым он увлекся в более зрелом возрасте, и успехи науки, которая всегда очень интересовала писателя, в равной степени доказывали строгую закономерность и необходимость процессов, происходящих в материальном мире. Обосновать свободу человека в этих условиях было очень трудно, если не невозможно. И хотя Толстой настаивал в статье о романе на возможности свободы в индивидуальном поступке, вероятно, он чувствовал необходимость какого-то капитального философского обоснования этого убеждения. И вот у Шопенгауэра он нашел тот подход к диалектическому, философскому сочетанию идей свободы и необходимости, который дал такое основание и направил в новое русло его философскую мысль. Можно предположить, что именно здесь находится самый отдаленный идейный источник всей последующей религиозной философии Толстого.

Толстой полностью принимает идею Шопенгауэра о том, что свобода связана с внутренним, не поддающимся рациональному выражению *осознанием бытия человека* (его жизни), в то время как разум, направленный на рациональное описание всех элементов внешней, эмпирической реальности, находит в нашей жизни и деятельности только причинную взаимосвязь, закономерность и необходимость. Толстой в этом контексте особенно настаивает на противоположности разума и сознания: «Для того чтобы понимать, наблюдать, умозаключать, человек должен прежде сознавать себя живущим. Живущим человек знает себя не иначе как хотящим, т.е. сознает свою волю. Волю же свою, составляющую сущность его жизни, человек сознает и не может сознавать иначе, как свободною...

Если понятие о свободе для разума представляется бессмысленным противоречием, как возможность совершить два разные поступка в одних и тех же условиях, или как действие без причины, то это доказывает только то, что сознание не подлежит разуму» [7, с. 323–325]. Здесь в явной форме использовано и главное понятие шопенгауэровской философии, понятие воли, и те два определения свободы, которые Шопенгауэр приводит в качестве очевидных примеров ложной направленности нашего ума: способность совершить два поступка сразу и действие без причины (напомним, что Толстой считал их правильными в статье, разъясняющей смысл романа).

Самое главное в новом понимании свободы Толстым заключается в признании ее главным, сущностным качеством *жизни*, как более общего определения человека, чем воля. Причем жизнь Толстой определяет по аналогии с фундаментальными силами природы – тяготением, электричеством, химическим сродством; здесь можно увидеть буквальное повторение идей Шопенгауэра, для которого указанные силы выступают низшими формами явления воли в материальном мире, в то время как воля человека есть высшее, т. е. «собственное» явление воли как трансцендентного Абсолюта. Вот как это объясняет Шопенгауэр в своем главном произведении: «Механика, физика, химия учат правилам и законам, по которым действуют силы непроницаемости, тяжести, инерции, текучести, сцепления, эластичности, теплоты, света, сродства, магнетизма, электричества и т. д., т. е. закону, правилу, которым следуют эти силы в своем действии во времени и пространстве; однако сами же силы остаются при этом, как бы ни пытаться их обнаружить, *qualitates occultae* [скрытыми качествами]... Хотя для каждого отдельного действия вещи можно указать причину, из которой следует, что она должна была произвести свое действие именно теперь, именно здесь, однако объяснить, почему она вообще действует и действует именно так, невозможно. Если у нее нет других свойств, если она только пылинка в солнечных лучах, то она по крайней мере обнаруживает это необъяснимое нечто хотя бы в тяжести и непроницаемости; а оно... для нее то же, что для человека *воля*, подобно ей не поддается объяснению в своей внутренней сущности и в себе тождественна ей... все непостижимые силы природы, проявляющиеся во всех телах природы, по своему характеру тождественны тому, что во мне есть воля, и отличаются от нее только степенью» [15, с. 248, 250, 252].

Используя вместо понятия воли понятие жизни, Толстой выстраивает очень похожее рассуждение: «Силы жизни природы лежат вне нас и не создаваемы нами, и мы называем эти силы тяготением, инерцией, электричеством, животной силой и т. д.; но сила жизни человека создаваема нами, и мы называем ее свободой... Свобода человека отличается от всякой другой силы тем, что сила эта создаваема человеком; но для разума она ничем не отличается от всякой другой силы. Сила тяготения, электричества или химического сродства только тем и отличаются друг от друга, что силы эти различно определены разумом. Точно так же сила свободы человека для разума отличается от других сил природы только тем определением, которое ей дает этот разум. Свобода же без необходимости, т. е. без законов разума, определяющих ее, ничем не отличается от тяготения, или тепла, или силы растительности, – она есть для разума только мгновенное, неопределимое ощущение жизни» [7, с. 337].

Замена «воли» на «жизнь», конечно не является чисто формальной, здесь происходит существенное изменение смысла. Воля Шопенгауэра, осуществляя свое явление в эмпирическом мире в виде конкретной человеческой личности, свободно определяет характер этой личности. Но это характер, однажды свободно избранный, уже не меняется на протяжении жизни и однозначно определяет все поведение человека. Так понятая свобода выглядит не очень содержательной и значимой; используя вместо понятия воли понятие жизни, Толстой имеет в виду, что сверхэмпирическая свобода внутренне присуща человеку *в каждый момент времени*, хотя как она проявляется в эмпирической реальности остается загадкой. Впрочем и мысль о присущем человеку характере, определяющем его реакции на внешние воздействия, также будет использоваться Толстым при разработке религиозно-философского учения, несомненно, она появилась в его трудах под влиянием философии Шопенгауэра¹.

¹ Определение характера в трактате Толстого «О жизни» очень близко к соответствующей идее немецкого философа: «...особенное свойство человека в большей или меньшей степени любить одно и не любить другое обыкновенно называют характером. И под словом этим часто разумеется особенность свойств каждого отдельного человека, образующаяся вследствие известных условий места и времени. Но это несправедливо. Основное свойство человека более или менее любить одно и не любить другое не происходит от пространственных и временных условий, но,

Можно заметить, что тот смысловой сдвиг, который осуществляет Толстой, заменяя понятие «воля» на понятие «жизнь» в своих рассуждениях, соответствует аналогичному смысловому сдвигу, который по отношению к идеям Шопенгауэра осуществили два младших современника Толстого – Ф. Ницше и А. Бергсон. Особенно ясные параллели возникают при сравнении философских размышлений Толстого с философией жизни Бергсона. Наиболее полно выражая ту тенденцию к построению *неклассической метафизики*, которую задал Шопенгауэр, Бергсон понимает жизнь как неклассический Абсолют, обладающий качеством связного становления (качеством *длительности*). Через человека этот Абсолют являет себя в ограниченной форме, в форме эмпирического мира; именно ограниченность, неполнота этого явления приводит к трансформации связного и свободного становления в эмпирическое время, распадающееся на обособленные моменты, а свободного духовного бытия – в закономерное и необходимое материальное бытие. В эпилоге романа «Война и мир» можно обнаружить только отдаленные намеки на такого рода новаторскую концепцию, но если иметь в виду поздние философские трактаты Толстого, особенно трактат «О жизни», совпадение идей двух мыслителей оказывается удивительно точным. Если учесть, что Бергсон хорошо знал творчество Толстого и не раз очень высоко отзывался о нем, возникает вполне логичное предположение, что созданный писателем достаточно несовершенный набросок философии жизни помог Бергсону создать собственную и уже вполне последовательную версию этой известнейшей философской традиции [1, 2].

Возвращаясь к рассуждениям Толстого о свободе в эпилоге романа, можно заметить, что новаторская концепция человека

напротив, пространственные и временные условия действуют или не действуют на человека только потому, что человек, входя в мир, уже имеет весьма определенное свойство любить одно и не любить другое. Только от этого и происходит то, что люди, рожденные и воспитанные в совершенно одинаковых пространственных и временных условиях, представляют часто самую резкую противоположность своего внутреннего я» [11, с. 405]. Позже Толстой критиковал мысль Шопенгауэра о неизменности характера на протяжении всей жизни человека: «У него странная ошибка: характер неизменен, всякая борьба бесполезна, а между тем характер есть последствие предшествующей жизни. Отчего же он стал таким, а не иным? Он изменился. Вот эти-то изменения и составляют задачу нашей жизни» [12, с. 124].

и его свободы проведена здесь не вполне последовательно; Толстой словно не хочет полностью отказаться от своих недавних убеждений, согласно которым качеством свободы может обладать любой отдельный поступок человека, например, акт движения рукой. В результате, в тексте сочетаются фрагменты, обладающие прямо противоположным смыслом. После того как в разделе VIII эпилога Толстой ясно высказывает мысль о том, что все конкретные, отдельные поступки человека являются строго закономерными и необходимыми, а свобода относится только к внутреннему сознанию жизни, не поддающемуся рационализации, в следующем разделе он снова начинает доказывать, что в исторических деяниях, фиксируемых опытом и рациональным рассуждением, всегда присутствует и момент необходимости и момент свободы, причем ни тот, ни другой никогда не сводятся к нулю. Чтобы как-то сгладить противоречие, возникающее между содержанием двух соседних разделов, Толстой подчеркивает, что теперь он говорит о *субъективной оценке* событий, а не об их объективном смысле. Это означает, что в зависимости от полноты наших знаний о причинах рассматриваемого события и о событиях, связанных с рассматриваемым в пространстве и во времени, наша оценка момента свободы в событии будет очень разной.

«Человек тонущий, который хватается за другого и потопляет его, или изнуренная кормлением ребенка голодная мать, крадущая пищу, или человек, приученный к дисциплине, который по команде в строю убивает беззащитного человека, представляются менее виновными, т. е. менее свободными и более подлежащими закону необходимости, тому, кто знает те условия, в которых находились эти люди, и более свободными тому, кто не знает, что тот человек сам тонул, что мать была голодна, солдат был в строю и т. д. Точно так же человек, 20 лет тому назад совершивший убийство и после того спокойно и безвредно живший в обществе, представляется менее виновным; поступок его – более подлежащим закону необходимости для того, кто рассматривает его поступок по истечении 20 лет, и более свободным тому, кто рассматривал тот же поступок через день после того, как он был совершен» [7, с. 328].

Очевидно, что эти рассуждения не относятся к *сущности* свободы, поскольку здесь речь идет не столько собственно о свободе поступка, сколько о нашем неполном знании той закономерной и необходимой связи, в которую включен поступок. Можно увидеть здесь развитие мысли, выраженной в статье «Несколько слов по поводу книги “Война и мир”», ведь там

Толстой утверждал, что поступок тем более несвободен, чем в большей степени он связан с поступками других людей. Но в статье речь шла о *реальной* свободе поступков, теперь же, повторим, Толстой говорит только о нашем *мнении* (по сути, иллюзорном) о свободе событий и поступков. Вероятно, с помощью этого фрагмента Толстой хотел оправдаться перед собой и перед читателями, хотел, чтобы отказ от точки зрения, которую он раньше защищал, выглядел не таким резким. Но, в результате, этот фрагмент эпилога сбивает читателя с толку, он перестает понимать, что хочет сказать автор и к чему он склоняется: к признанию всех наших поступков строго обусловленными природными и социальными законами или хотя бы частично свободными. Ситуация становится еще более запутанной, когда Толстой начинает доказывать, что в наших поступках все-таки содержится *объективная* свобода, но ее нужно рассматривать как «бесконечно малую величину». Понять, что имеет в виду писатель, чрезвычайно трудно, приводимая им аналогия с бесконечно малыми величинами в математике и физике ничуть не помогает разъяснению смысла этих рассуждений. Тем более что заканчивается эпилог еще одним решительным проведением мысли о строгой необходимости всех поступков людей и исторических событий. Сопоставляя новую концепцию истории с новой астрономией, созданной Коперником, Толстой утверждает, что астрономия, отказавшись от абсолютной неподвижности земли, пришла к пониманию подлинных закономерностей движения небесных тел; точно так же и история сможет прийти к открытию подлинных законов, управляющих историческими событиями, если откажется от идеи свободы личности: «...мы не чувствуем нашей зависимости, но, допустив нашу свободу, мы приходим к бессмыслице; допустив же свою зависимость от внешнего мира, времени и причин, приходим к законам» [7, с. 341].

Таким образом, эпилог романа «Война и мир», являясь противоречивым и нелогичным в своем собственном содержании, тем не менее очень важен для понимания творческой эволюции Толстого, он обозначает важнейший поворотный пункт в становлении зрелого философского мировоззрения писателя. В нем очень ясно проступает влияние идей Шопенгауэра, которые помогли Толстому преодолеть увлечение поверхностной философией просветителей и перейти к построению своего позднего религиозно-философского учения, оказавшегося созвучным известнейшим концепциями неклассической философии – прежде всего философии жизни Ф. Ницше и А. Бергсона.

Литература

Исследования

1. *Евлампиев И.И., Матвеева И.Ю.* Лев Толстой как один из родоначальников философии жизни (Лев Толстой и Анри Бергсон) // *Философские науки.* 2017. № 5. С. 28–42.
2. *Евлампиев И.И., Матвеева И.Ю.* Метафизический статус памяти в «философии жизни» Льва Толстого и Анри Бергсона // *Вопросы философии.* 2018. № 12. С. 141–151.
3. *Ремизов В.Б.* Обретение своего пути (Л. Толстой читает И. Канта и А. Шопенгауэра) // *Филологические записки: Вестник литературоведения и языкознания.* 2001. Вып. 16. С. 61–78.
4. *Сливицкая О.В.* «Истина в движении». О человеке в мире Л. Толстого. СПб.: Амфора, 2009.
5. *Эйхенбаум Б.М.* Толстой и Шопенгауэр (к вопросу о создании «Анны Карениной») // *Литературный современник.* 1935. № 11. С. 129–148.

Источники

6. *Толстой Л.Н.* Война и мир. Т. 2 // Толстой Л.Н. ПСС. В 90 т. Т. 10. М.: Художественная литература, 1938.
7. *Толстой Л.Н.* Война и мир. Т. 4 // Толстой Л.Н. ПСС. В 90 т. Т. 12. М.: Художественная литература, 1940.
8. *Толстой Л.Н.* Война и мир. Черновые редакции и варианты. Ч. II // Толстой Л.Н. ПСС. В 90 т. Т. 14. М.: Художественная литература, 1953.
9. *Толстой Л.Н.* Война и мир. Черновые редакции и варианты. Ч. III // Толстой Л.Н. ПСС. В 90 т. Т. 15. М.: Художественная литература, 1955.
10. *Толстой Л.Н.* Несколько слов по поводу книги «Война и мир» // Толстой Л.Н. ПСС. В 90 т. Т. 16. М.: Художественная литература, 1955. С. 7–16.
11. *Толстой Л.Н.* О жизни // Толстой Л.Н. ПСС. В 90 т. Т. 26. М.: Художественная литература, 1938. С. 313–442.
12. *Толстой Л.Н.* Дневник 1894 г. // Толстой Л.Н. ПСС. В 90 т. Т. 52. М.: Художественная литература, 1952. С. 108–161.
13. *Толстой Л.Н.* Письма 1863–1872 гг. // Толстой Л.Н. ПСС. В 90 т. Т. 61. М.: Художественная литература, 1953.
14. *Шопенгауэр А.* О свободе воли // Шопенгауэр А. Соч. В 6 т. Т. 3. М.: ТЕРРА, 2001. С. 303–374.
15. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. О четверояком корне... Мир как воля и представление. Т. 1: Критика кантовской философии. М., 1993. С. 125–502.

I. I. Evlampiev

The influence of A. Schopenhauer's philosophy on the historical views of L. N. Tolstoy in the novel "War and Peace"

Abstract. It is shown that the historical views of Leo Tolstoy expressed in the epilogue of the novel "War and Peace" were influenced by A. Schopenhauer, primarily his treatise "On Free Will". Initially Tolstoy adhered to the ideas about history resembling those of enlighteners, believing that people commit acts of free will due to their selfish interests, but in total these actions add up to the natural "will of the people" that determines historical process. After reading the works of Schopenhauer in 1869, Tolstoy began to interpret freedom as an internal, intuitively comprehended and rationally unexpressible feeling of life rather than a person's ability to act arbitrarily. As a result, he came to the conclusion that there are two contrary forms of knowledge of man and the world: scientific and rational, completely determined and necessary, on the one hand, and philosophical, dealing with the irrational essence of man, on the other. This turning point in the views of Tolstoy made him stop writing novels and begin to create a religious and philosophical teaching.

Keywords: L. Tolstoy, A. Schopenhauer, F. Nietzsche, H. Bergson, philosophy of history, free will, non-classical philosophy, philosophy of life.

References

1. Evlampiev, I.I., and Matveeva, I.Ju. (2017), Lev Tolstoy kak odin iz rodonachal'nikov filosofii zhizni (Lev Tolstoy i Anri Bergson) [Leo Tolstoy as one of the founders of the philosophy of life (Leo Tolstoy and Henri Bergson)], in *Filosofskie nauki* [Philosophical Sciences], no. 5, pp. 28–42.
2. Evlampiev, I.I., and Matveeva, I.Ju. (2018), Metafizicheskiy status pamyati v "filosofii zhizni" L'va Tolstogo i Anri Bergsona [The metaphysical status of memory in the "philosophy of life" of Leo Tolstoy and Henri Bergson], in *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy], no. 12, pp. 141–151.
3. Remizov, V.B. (2001), Obretenie svoego puti (L. Tolstoy chitaet I. Kanta i A. Shopengauera) [Finding one's own way (L. Tolstoy reads I. Kant and A. Schopenhauer)], in *Filologicheskie zapiski: Vestnik literaturovedeniya i yazykoznaniiya* [Philological notes: Bulletin of literature study and linguistics], no. 16, pp. 61–78.
4. Slivitskaya, O.V. (2009), "Istina v dvizhen'i". O cheloveke v mire L. Tolstogo ["Truth on the go". About man in the world of L. Tolstoy], Amfora, St. Petersburg.
5. Eikhenbaum, B.M. (1935), Tolstoy i Shopengauer (k voprosu o sozdanii

“Anny Kareninoy”) [Tolstoy and Schopenhauer (on the history of writing “Anna Karenina”)], in *Literaturnyy sovremennik* [Literary contemporary], no. 11, pp. 129–148.

Evlampiev Igor Ivanovich – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

For citation: Evlampiev, I.I. (2019), Vliyaniye filosofii A. Shopengauera na istoricheskiye vozzreniya L. N. Tolstogo v romane “Voyna i mir” [The influence of A. Schopenhauer’s philosophy on the historical views of L. N. Tolstoy in the novel “War and Peace”], in *Veche: Yezhegodnik russkoy filosofii i kultury – 2019* [Veche: Yearbook of Russian Philosophy and Culture – 2019], ICSRPh, St. Petersburg, pp. 15–36.

Е. В. Алымова

Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ КАК ИНТЕРПРЕТАТОР КЛАССИЧЕСКОЙ ГРЕЧЕСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ*

Аннотация. В статье проанализированы ключевые концепты политической философии классиков античной мысли в контексте философских взглядов Трубецкого. Представлены основания для выделения платоновской и аристотелевской традиций в философии государства и права. По мысли Платона, государство (полис) – это единственно возможный способ человеческого существования, при котором реализуется человеческая природа. В истолковании Трубецкого государство Платона оказывается такой формой соборности, которая предуготовляет человека к спасению, а Платон предстает пророком полиса как союза людей, осуществляющегося ради спасения, достижимого только в ином мире. Государство (полития) Аристотеля, согласно Трубецкому, – это союз людей, объединенных ради реализации культурного идеала в земных человеческих отношениях. Иначе говоря, конфликт, как его видит Трубецкой, между Платоном и его учеником Аристотелем представляет собой «конфликт теократии и культурного государства». В таком контексте Платон оказывается пророком христианской теократии, а Аристотель – создателем модели современного европейского государства.

Ключевые слова: Е. Н. Трубецкой, Платон, Аристотель, политическая теория.

Алымова Елена Валентиновна – кандидат философских наук, доцент Института философии СПбГУ.

Цитирование: *Алымова Е.В.* Е. Н. Трубецкой как интерпретатор классической греческой политической мысли // Вече: Ежегодник русской философии и культуры – 2019. СПб.: МЦИРФ, 2019. С. 37–53.

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

Философские рефлексии природы права и государства редко обходятся без обращения к историко-философскому контексту, который актуализируется всякий раз, когда привлекается для легитимации того или иного оригинального взгляда на вечные проблемы.

Приоритет философских размышлений политико-правового и этического характера перед «отвлеченными» идеями метафизического свойства является отличительной чертой отечественной философской мысли от ее истоков до, по крайней мере, конца XIX века.

XX век в отечественной интеллектуальной истории дал о себе знать очень ярко: здесь и метафизики, здесь и политические философы, не только теоретики, но и практики. К числу таковых относится и Евгений Николаевич Трубецкой (1863–1920). Мы рассмотрим его политико-правовые взгляды сквозь призму предложенной им интерпретации античной правовой мысли, прежде всего политической философии Платона и Аристотеля.

Социальная утопия Платона

Монография «Социальная утопия Платона» увидела свет в Москве в 1908 г. Она посвящена В. С. Соловьеву, который в последние годы своей жизни серьезно занимался Платоном, в частности переводами его сочинений. Смерть не позволила Соловьеву закончить начатое.

Е. Н. Трубецкой взялся исследовать социально-политический аспект платоновской философии не только потому, что именно философия права оказалась делом его жизни, но и потому, что тема, как мы сказали бы теперь, была актуальной, то есть малоизученной: Платон в таком аспекте не привлек внимание и Соловьева. Кроме того, «в основе этого мышления... лежат универсальные вечные истины... философия эллинов с самого начала не была лишь бесплодно умственной гимнастикой, но познавала истину в исторически-необходимых формах. Метафизика древних греков... раз навсегда раскрыла в сознании человечества ряд элементарных метафизических истин, которые и были усвоены последующим европейским мышлением, оплодотворив собою и современную европейскую философию. Как средневековая, так и современная философия предполагает эти положительные результаты, добытые вековыми усилиями древней мысли» [7, с. 3]. То же значение имеет и «политическое мирозерцание древних философов», в основе которого Трубецкой усматривает «всемирно-исторические

принципы, которые, будучи унаследованы по преемству европейскими народами христианской цивилизации, имели определяющее значение и в их политическом миросозерцании» [7, с. 3]. А если уточнять, то «политические идеалы... Платона и Аристотеля, имели пророческое значение по отношению к средневековому и современному европейскому миросозерцанию» [7, с. 3–4].

Итак, актуальность античной мысли определяется ее всемирно-историческим характером и пророческими предвидениями ее протагонистов.

Начинает Трубецкой с описания Сократа, как он представлен в платоновском «Пире». Произнести те самые слова, в которых предъявлена сущность не просто Сократа, но Сократа как философа *par excellence*, Платон доверяет Алкивиаду. Сократ принципиально амбивалентен: он выражает само существо конфликта между кажущимся и настоящим. Внешне – Силен, ведущий речь об обыденных вещах, внутренне – кладезь сокровищ. Различить внешнее и внутреннее – вот задача.

Такой двойственный Сократ – ключ к философии Платона. Такое же впечатление, по мнению Трубецкого, представляет собой и диалог «Полития», современному русскоязычному читателю более известный под названием «Государство». С одной стороны, в нем – исторические реалии и проблемы актуальной политики греческих полисов, что может представлять интерес только для историков и любителей античности. В связи с этим возникает все тот же вопрос – вопрос об актуальности и значении платоновской «Политии» для современного читателя (будь то современник автора «Социальной утопии Платона», будь то современник автора данного текста). С другой стороны, внимательно читателю открываются смыслы экзистенциального характера, в разное время и для разных читателей разные. Иначе и быть не может. Наша задача – по возможности актуализировать те смыслы, которые обнаруживает в античной теории права Трубецкой. Он пишет: «...если мы ножом анализа рассечем эту античную форму, мы увидим, что она полна божественных образов. За этой чуждой нам оболочкой греческого государства-города мы откроем тот общечеловеческий, всемирно-исторический смысл, который высоко поднимает нас не только над обыденщиной древности, но и над нашей современной действительностью» [6, с. 2].

Обратим внимание: интерес к древности, прежде всего западноевропейской, античной и средневековой, дает о себе знать во многих произведениях Трубецкого, особенно раннего и зре-

лого периодов, при этом интерес этот не антикварный (хотя и в этом нет ничего плохого), не просто исторический – древность, как кажется, имеет значение как исток, как начало рефлексии европейской цивилизации по поводу фундаментальных основ собственной идентичности.

Трубецкой ищет «общечеловеческий» и «всемирно-исторический» смысл в античных и средневековых теориях права. Его перу принадлежит работа под названием «Политические идеалы Платона и Аристотеля в их всемирно-историческом значении». Итак, перед нами не историческое исследование и даже не историко-философское, а, скорее, философское, для которого сочинения мыслителей древности суть отправные точки для разговора, с одной стороны, о современном, с другой, о вечном и всеобщем.

Без сомнения, «Платон искал тот смысл человеческой жизни, ту конечную ее цель, которая всегда и везде одна и та же... ценность государства заключается в служении той цели, ради которой вообще стоит жить» [6, с. 2–3]. Цель эта «заключается в осуществлении божеского начала в человеке, в достижении человеком той прекрасной, благой, нетленной формы существования, над которой не властны смерть и время. Бессмертие, как увековечение человека в Боге, – вот та конечная цель и великая надежда, ради которой надлежит делать все то, что мы делаем» [6, с. 3]. Язык описания фундаментального целеполагания платоновской философии обнаруживает очевидное влияние языка христианского богословия, но суть выражена точно: в своем философствовании Платон исходит, в первую очередь, из этических оснований, другими словами, его заботит достижение человеком эвдемонического состояния, все остальные рассуждения, которые принято считать самим существом платоновской философии, явились следствием этого изначального вопроса.

Кстати, Соловьев философию Платона рассматривает на фоне, а точнее, в связи с его «жизненной драмой», поворотным событием которой явилась смерть Сократа. Тут-то и возникает со всей настоятельностью вопрос о смерти и бессмертии, а вместе с тем, разумеется, и о смысле жизни.

Бессмертие, или вечность человеческой природы, Платон рассматривает как то, что не требует никаких доказательств – это очевидность, и доказательство осуществляется не путем построения убедительных умозаключений (вспомним так называемые аргументы в пользу бессмертия души в диалоге «Федон», которые, по признанию Федона, никого не убедили), а

путем, выражаясь словами С. С. Аверинцева, *показательства*, демонстрации очевидности (как пятый, и самый убедительный, аргумент можно рассматривать аргумент от поступка – мужественное принятие смерти Сократом). Трубецкой пишет об этом так: «Бессмертие составляет необходимый метафизический постулат всей нашей жизни – как духовной, так и телесной: это то, чем мы живем и движемся» [6, с. 4]. Естественное состояние живого существа состоит в *стремлении* увековечить свою природу, то есть достичь такого состояния, в котором она пребывала бы в неизменном покое своего совершенства. Эти мысли, конечно, платоновские. Трубецкой передает их таким образом: «...цель любви, по Платону, – *безотносительно прекрасное и безотносительно доброе*» [6, с. 8], такое единое, прекрасное и благое, которое проявляется во множестве прекрасных вещей, «*это то, что делает жизнь ценной*, то самое, ради чего стоит жить» [6, с. 8]. Из этих положений, согласно интерпретации Трубецкого, следует, что «смысл любви... не в том, что она находит, а в том, что она ищет, в самом *предмете* ее искания» [6, с. 7], и «эрос достигает вершины в созерцании красоты чистой, беспримесной» [6, с. 8–9]. Этот вывод, впрочем, не вполне согласуется с платоновским пониманием эроса: платоновский эрос не может «достичь вершины», так как его природа – быть стремлением, поэтому смысл любви не просто «в *предмете* ее искания», а именно в том, что она ищет. Эрос как божество, как даимон двойственен. Такая же двойственная, эросная природа присуща и философу. Образец – конечно, Сократ. Суть заключается в самом мужественном стремлении. В этом и драма, если не сказать – трагедия, в том числе и философии, и философа, что фиксирует и сам Платон в «Законах», говоря, что философия и есть «наипрекраснейшая» трагедия, причем сказано это было в контексте созидания наилучшего полисного устройства [5, с. 270].

Философ и у Трубецкого оказывается фигурой трагической, но, как нам кажется, иначе, чем у Платона. «Истинная философия – не что иное, как стремление к смерти», – цитирует Платона Трубецкой [6, с. 9], она же есть «истинное знание», в котором раскрывается «смысл жизни» [6, с. 9], но «совершенное, полное знание станет для нас возможным лишь после совершенного отрешения от тела, т. е. после смерти» [6, с. 10]. И еще: «Чтобы достигнуть божественного, достойного человека существования, душа должна расстаться с телом. Путь к истинной, благой жизни лежит через смерть» [6, с. 9]. Обратим внимание на то, как передана эта, казалось бы, совершенно

платоновская мысль о связи философствования и умирания: «расстаться», «через смерть», «после» – все свидетельствует о *достигнутом состоянии*. Между тем, для Платона важнее само *стремление-как-действие*. Для Трубецкого как для человека, исповедующего христианство, смысл как философии, так и жизни вообще лежит за пределами самой жизни. Не так для Платона.

В контексте такой интерпретации целеполагания и смысла жизни всякое существо, предпочитающее вечное преходящему, должно стремиться к бегству от мира ради спасения. «Философ – *божий человек*», – пишет Трубецкой [6, с. 43], он может поддаться соблазну «уйти от общественных дел, искать спокойствия в уединении частной жизни» [6, с. 43], «он почтет себя счастливым, если сам проведет земную жизнь в чистоте от неправды и нечестия и расстанется с нею, полный радостной надежды» [6, с. 44]. Такой философ сродни святому, трагедия которого в том, что нужно пребывать среди чуждого и, как правило, враждебного окружения, более того, если сверхзадача человеческого существования – преодоление здешнего и тленного и достижение прекрасного и благого самого по себе, или, говоря словами Трубецкого, спасение, то философ, в его интерпретации, сталкивается с труднопреодолимым препятствием (Sic!): «...личная задача самоспасения философа неразрывно связана с задачей спасения ближнего» [6, с. 40]. Отсюда и смысл, и цель создания «философского государства», а именно: создать условия, при которых «философ может явиться в роли спасителя» [6, с. 40]. Трубецкой усматривает здесь парадокс: «Среди мира, где правда не живет, среди общества, по существу враждебного мудрости, философ бессилен и беспомощен. И, тем не менее, с его мудростью и силой связана единственная надежда на спасение этого общества. Ибо он – *единственный обладатель откровения Безусловного*, той самой правды, которая спасает» (курсив мой. – Е.А.) [6, с. 44]. В такой ситуации философ, как «единственный обладатель откровения Безусловного», может быть только проповедником, а философия – проповедью.

Такое понимание весьма далеко от платоновского [2, с. 24–54]. Философ Платона не проповедник, он собеседник. Отсюда и диалог как единственно возможная форма философствования [3, с. 97–116]. Именно так учил Сократ. Философ отличается от нефилософа вовсе не тем, что он «единственный обладатель откровения Безусловного» – Безусловное, оно же Благо, нескрыто, в его свете пребывают все. Философ же владеет искус-

ством обращения к *источнику* света, он просвещает, а не делится сакральным знанием. Вспомним хрестоматийную притчу о пещере: «Просвещенность – это совсем не то, что утверждают о ней некоторые лица, заявляющие, будто в душе у человека нет знания, и они его туда вкладывают вроде того, как вложили бы в слепые глаза зрение» [5, с. 299]. От обращаемого требуется усилие, работа над собой – аскеза, вероятно, в том смысле, в каком трактует ее Пьер Адо на основании внимательного изучения античных авторов [1].

Смысл созидания «идеального» полиса Трубецкой видит в том, что дело спасения – дело всеобщее: «Задача спасения связывает людей в одно целое; поэтому в одиночестве не достигнет спасения и сам философ: для спасения отдельной личности нужно возрождение всей ее общественной среды» [6, с. 44]. Сказанное может быть понято и так: философ должен спасать всех ради собственного спасения, инструмент спасения – правильно устроенный полис. Это один из возможных Платонов, Платон Трубецкого, согласно истолкованию которого известнейший из учеников Сократа наилучшим образом представил «противоречие между политической задачей философа и его склонностями» [6, с. 45]. Говоря иначе, в таком истолковании философ стремится к одному, а вынужден делать другое.

Между тем, такого противоречия не существует: в том-то и дело, что долг платоновского философа совпадает с его стремлением, иначе мы имеем дело не с философом: платоновский философ понимает, что Благо нельзя приватизировать, то есть вывести из общего контекста, и узревший источник света *естественным образом* указывает на него всем. Платоновский философ именно *как философ* не может желать уединения в свете Блага. Таким образом, собственное место философа – пещера, куда он непременно возвращается, чтобы исполнить свое предназначение и указать на природу Блага. А значит, только среди чуждого философ осуществляет свою философскую природу. И он не потому трагическая фигура, что вопреки своим устремлениям вынужден пребывать в пещере: его пребывание в пещере – следствие его *свободы*. Философ – фигура экзистенциально трагическая (впрочем, иногда и комическая), поскольку актуализирует непреодолимую амбивалентность человеческой природы, в нем она предельно предьявлена.

Конечно, платоновское Благо божественно, но не платоновская и такая мысль: «спасти при существующем общественном состоянии человек может не собственными силами, а только божественной помощью» [6, с. 46]. Это очень вольное

толкование, и хотя его автор и ссылается на «Государство» (Реп. 492e 6 – 493a 2), он *vollens nollens* искажает смысл: речь, как нам представляется, идет о том, что всякое, насколько это возможно, лучшее воспитание, осуществляющееся при *возможно* лучшем полисном устройстве, сохраняет причастность божественному, то есть наилучшему, порядку, или имеет долю божественного (theou moiran auto sōsai) [8, с. 232].

Итак, платоновский философ в интерпретации Трубецкого – теократ (у Платона же – политик), а полис (государство) – церковь. Миссия спасения человека – вообще-то дело церкви, и отождествление государства и церкви оправданно, по мысли Трубецкого, лишь в контексте платоновской политико-этической теории: «Для осуществления религиозной цели спасения необходим особый религиозный союз, не связанный мирскими задачами, отличный от государства и свободный от него. *Такого союза языческая древность не знала; конечная цель человеческого существования в миросозерцании древних греков подчинялась государству, которое считалось высшей формой человеческого общения.* Не будучи в состоянии порвать с этими ходячими представлениями, Платон поручает государству свою заветную мечту. В результате получается то странное, двойственное создание, которое он изобразил в своей “Политии”: это государство с функциями церкви, языческий монастырь идеальных граждан... Прежде всего это – подготовительная ступень к блаженству – воспитательное учреждение, которое должно вести человека к его вечной цели спасения... спасение... единая и единственная задача, которая определяет собою все его (государства) устройство и все направление его деятельности» (курсив мой. – Е.А.) [6, с. 54].

Итак, ключевой концепт платоновской политической теории эксплицитно выражен – это воспитание (paideia). Обратим внимание: воспитание рассматривается как *путь*, «подготовительная ступень» к спасению. Но таким образом Платон проблему как раз не ставит. Напротив, цель воспитания, по Платону, заключается в самом воспитании, в аскетической (askesis – упражнение) работе над самим собой, или в заботе о себе самом (epimeleia heautou), что предполагает изначальный и фундаментальный вопрос о том, *что такое я сам.*

В подобного рода интерпретации дает о себе знать семантический сдвиг, естественный, но нуждающийся в том, чтобы на него было обращено внимание. Этот сдвиг касается концепта спасения. Трубецкой, усматривая в спасении цель, недостижимую в условиях «здесьнего» пребывания, всецело принад-

лежит христианскому дискурсу. Между тем, Платон под спасением (*soteria*, *sozein*) понимает *сохранение* своей природы, удержание ее в целостности и единстве. И это не та цель, что лежит за пределами «здесь», это та цель, которая реализуется в постоянной практике аскезы, осуществляемой определенным образом – как философствование.

Такое различие перспективы целеполагания в трактовке Трубецкого и Платона важно удерживать в фокусе внимания. Согласно интерпретации Трубецкого, цель, по Платону, лежит за пределами «здесь» пребывания, в «ином мире». Однако следует помнить и о том, что платоновская философия серьезно пострадала от истолкований в духе неоплатонизма. Говоря иначе, платоновский космос раздвоился: стало привычным вести речь о «мире вещей» и «мире идей». Это деление не находит подтверждения в платоновских текстах («занебесную область» (*hyperouranios topos*) в диалоге «Федр» не следует толковать как *иной мир* – он все тот же, но иначе видимый и постигаемый).

В истолковании Трубецкого государство – это такая форма соборности, которая предуготовляет к спасению, для Платона (и в предвосхищении скажем – Аристотеля) – единственно возможный способ человеческого существования, при котором реализуется человеческая природа. В этом приуготовительном состоянии как государство (полис), так и человек, по Трубецкому, должны быть «озабочены» одним лишь делом: «это единое и единственное дело государства и гражданина есть справедливость, *правда* (*dikaiosyne*)» [6, с. 55].

Итак, справедливость. И для полиса, и для человека – это принципиальный предмет заботы, мысль, которая находит свое выражение в диалоге «Алкивиад I». Именно здесь отчетливо сформулировано: нельзя заботиться о полисе (об общем), не позаботившись прежде о себе. Забота же о себе понимается как забота о справедливости. Перед нами круг. В этой связи важно удерживать в памяти начало диалога «Государство» («Полития»): собеседники рассуждают о том, что такое справедливый человек и справедливость, и рассматривают эти вопросы в оптике изоморфизма полиса и души.

Справедливость Платоном представлена как единый космообразующий принцип: сообразно с идеей справедливости *есть* всякое сущее. Так же трактует справедливость (правду) и Трубецкой, стало быть, изоморфность полиса и души им признается: «Правда в государстве и в душе... – одно и то же» [6, с. 55]. Однако эта изоморфность видится не столько в имма-

нентном соприсутствии справедливости (правды) в полисе и душе, сколько в трансцендентном Общем Благе как цели, ради которой суть и полис, и душа.

Если справедливость в полисе реализуется, то возникает, и мы снова цитируем Трубецкого, «единомыслие» [6, с. 60], проявляющееся в «общности удовольствия и печали, при которой одни и те же события всех граждан одинаково радуют или огорчают» [6, с. 60]. Такому единомыслию противостоит обособление – именно так переводит Трубецкой греческое слово «idiosis». «Между отдельными членами государства должна существовать такая же тесная связь взаимного сочувствия, как между органами живого тела... В идеальном государстве настраивание его граждан должно образовать симфонию. Для его осуществления требуется полное обобществление мысли, чувства, обобществление самого человека: для частной жизни и частных интересов в философском государстве не остается места» [6, с. 60–61].

Вышеприведенная цитата из книги Трубецкого «Социальная утопия Платона» как раз и позволяет зафиксировать, по крайней мере, одну из таких трудно поддающихся различению деталей, а именно: все общее рассматривается как приоритетное, обобщественное симфоническое противопоставляется «частному». Между тем, у Платона такое противопоставление не прочитывается [2, с. 24–45]. Вывод, который делает Трубецкой, не заставляет себя долго ждать: «К своим гражданам Платон предъявляет те же требования, какие впоследствии апостол Павел предъявлял к членам Церкви – тела Христова: “страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены” (I Кор., XII, 26). Сходство выражений тут не случайное. Платон ставит идеальному государству ту самую задачу, которая по праву принадлежит только церкви. Сродство этого государства с религиозными союзами ярко иллюстрируется еще одной замечательной чертой: Платон хочет сообщить ему совершенно неподвижное устройство: правители не должны допускать в нем новшества... Вечной цели должны соответствовать неизменные учреждения» [6, с. 61].

Аристотель vs. Платон

Основные мысли Трубецкого по поводу политической философии Платона мы уже изложили, руководствуясь его анализом, представленным в книге «Социальная утопия Платона». Теперь пришла очередь Аристотеля. Тем более что перу

Трубецкого принадлежит монография под названием «Политические идеалы Платона и Аристотеля», в которой он сравнивает этих мыслителей.

Подведем итог, воспользовавшись словами Трубецкого: «Изложенный нами политический идеал Платона представляет собою оригинальное явление *теократии*, и притом *философской теократии*... Ибо как же иначе назвать это общество, которое... всецело определяется загробным идеалом, это государство, которое ставит высшею своею целью быть отражением, отблеском сверхчувственной действительности? Как иначе охарактеризовать политический идеал, который проповедует всецелое самоотречение личности и всего общества ради вечной жизни в Божестве?... Верховный принцип Платона... есть вечная Божественная идея, *вне-мировая*, далекая и чуждая земной действительности... видимый земной мир чувственных явлений... есть нечто ложное, ненормальное, не долженствующее существовать» [7, с. 12]. В этих словах, если резюмировать, – квинтэссенция понимания Платона Трубецким [2, с. 24–45].

Вполне традиционно Трубецкой рассматривает философию Аристотеля как оппозицию философии его учителя – Платона. Надо сказать, что такая интерпретация утвердилась еще в древности и стала общим местом, хотя нуждается в пересмотре. Отметим, что подвергнуть ревизии подобное толкование намеревался еще Боэций: он предполагал перевести на латынь сочинения Платона и Аристотеля и в комментариях продемонстрировать, что общего между учителем и учеником больше, чем того, что могло послужить основанием для противопоставления их философских позиций.

Фундаментальное различие между Платоном и Аристотелем Трубецкой усматривает в статусе *идеи*, которая у Аристотеля «существует и проявляется только в конкретных чувственных явлениях, как форма *имманентная*, т. е. *внутренняя* им. *Божественная идея реальна только в конкретном воплощении в материи и не может существовать отдельно от нее*» [7, с. 13]. Именно в этом и видит Трубецкой фундаментальную противоположность позиций учителя и ученика. «С точки зрения Аристотеля, – продолжает он, – чувственный мир не есть результат иллюзии: его сущность, его идея, – *в нем самом*; Аристотель не признает *вне-мировой* идеи; поэтому для него цель и смысл мира земного – в нем самом, а не в загробной действительности» [7, с. 13]. В так понятом аристотелевском космосе «человек имеет свою безусловную цель в самом себе, в своем земном настоящем, а не вне себя» [7, с. 13]. Коль

скоро «цель человека не на небе, а на земле», то и полисное устройство должно согласовываться с этой целью. На вопрос о том, что такое государство для Аристотеля, Трубецкой дает следующий ответ: «это союз самодовлеющий, т. е. имеющий в самом себе как свою безусловную цель, так и необходимые средства для удовлетворения этой цели» [7, с. 14].

В целом анализ и первой философии, и политической теории Аристотеля строится на четком противопоставлении его учения учению Платона. В результате – неизбежная схематизация и пренебрежение деталями, но это не упрек: задача, которую, видимо, ставил перед собой Трубецкой, состояла в демонстрации фундаментальных принципов, экспликации теоретических парадигм обоих классиков политической мысли, демонстрации, которая, с одной стороны, основывается на традиционном противопоставлении Платона и Аристотеля, с другой, призвана на этих классических примерах обозначить два различных типа полисного устройства.

«Полемизируя против Платона, – пишет Трубецкой, – Аристотель отстаивает частный интерес, семью и частную собственность против поглощения их безличным единством общежития. Платон хочет уничтожить всякое разнообразие в государстве, подчинив всю жизнь общества безличному божественному порядку. Он превращает стройное созвучие в унисон (“симфонию” в “гомофонию”») [7, с. 15]. Платон, «упраздняя всякое качественное разнообразие элементов общежития... в самом корне подкапывает понятие государства» [7, с. 16]. Такой полис представляет собой «мертвое однообразие» [7, с. 16]. И вот такому образу полиса Аристотель, по мысли Трубецкого, противопоставляет государство как *«единство, заключающее в себе разнородное множество»* [7, с. 15].

На страницах, посвященных интерпретации политической философии Аристотеля, отечественный мыслитель критикует Платона, и, как кажется, симпатии Трубецкого – всецело на стороне Стагирита. Цель, ради которой полис/государство существует, состоит в том, чтобы быть «высшим земным благом» [7, с. 16]. Что это значит? – Все составные части государства «не схожи между собою; из этих несхожих элементов каждый в отдельности несовершенен; но в государстве все они взаимно восполняют и совершенствуют друг друга» [7, с. 16].

Итак, Аристотель фиксирует, как, впрочем, и Платон, несовершенство человека. Но для Платона человек являет свое несовершенство лишь в эмпирическом порядке, между тем как в аспекте его сущности человек совершенен, поэтому философ-

ские упражнения должны приблизить эмпирического человека к его совершенному состоянию, в котором *сохраняется* человеческая природа, обретение такой сохранности осуществляется на пути философского упражнения. Философ как воспитатель, а воспитатель как политик должны способствовать этому движению. Практическое/политическое и метафизическое для Платона едины.

Аристотель же разделяет теоретический и практический, скажем современным языком, дискурсы. Практическая философия, к которой относятся этика и политика, занимается свойственным человеку способом бытия в мире, который прежде всего реализуется как бытие полисного существа, действующего/совершающего поступки ввиду *определенного* понимания *блага*. Аристотель так пишет в начале «Никомаховой этики»: «Всякое искусство и всякое учение, а равным образом поступок (*praxis*) и сознательный выбор, как принято считать, стремятся к определенному благу. Поэтому удачно определяли благо как то, к чему все стремится» [4, с. 54]. Практическое существование человека разворачивается как его природное стремление к счастью, к тому, «что есть высшее из всех благ, осуществляемых в поступках. Относительно названия сходятся, пожалуй, почти все, причем как большинство, так и люди утонченные называют [высшим благом] счастье, а под благодеянием (*to eu dzen*) и благополучием (*to eu prattein*) подразумевают то же, что и под счастливой жизнью (*to eudaimonein*)» [4, с. 57].

Сам факт стремления, разумеется, свидетельствует о несовершенстве отдельного человека. В таком настрое – стремлении к благополучию и счастью – проявляется естественное свойство человека – *себялюбие*. Чтобы правильно понять, что имеет в виду Аристотель, следует прежде всего на время забыть негативную коннотацию, неизбежно возникающую в связи со словом «себялюбие». Попробуем рассмотреть этот феномен в контексте аристотелевской мысли. Практиковать *филаэтию* значит стараться *быть другом самому себе*. Между прочим, быть друзьями самим себе и всем гражданам вменял в обязанность стражам Платон (как раз в диалоге «Государство»). По мысли Платона, и ее, очевидно, разделяет Аристотель, нельзя быть другом другому, не будучи другом самому себе. Рассуждение, весьма созвучное тому, которое приводит Платон устами Сократа в диалоге «Алкивиад I», а именно: нельзя знать другого, не познав прежде самого себя. Человек, прави-

льно практикующий филантию, к другому не будет относиться как к средству, но будет рассматривать его как цель.

Посмотрим, что пишет Аристотель в «Никомаховой этике»: «Действительно, говорят, что в первую очередь следует питать дружбу к тому, кто является другом в первую очередь, а друг в первую очередь – тот, кто, желая кому-то собственно благ, желает их ради самого того человека, даже если никто об этом не узнает. Между тем эти [свойства] имеются у человека прежде всего в отношении его к самому себе, так же как и все остальные [признаки], по которым определяют друга; было ведь сказано, что все проявления дружбы из отношения к самому себе распространяются на отношение к другим. И все поговорки в этом согласны, например: “душа в душу”, и “у друзей все общее”, и “уравненность – это дружность”, и “своя рубашка ближе к телу”, ибо все это, конечно, присутствует в отношении к себе самому в первую очередь, так как и другом бывают в первую очередь самому себе и к себе самому в первую очередь следует питать дружескую приязнь» [4, с. 256].

Эту дружескую приязнь к самому себе Трубецкой называет *эгоизмом*, который «не может быть искоренен» [7, с. 16]. «Да и незачем искоренять естественного и вполне законного в известных пределах стремления к личному земному счастью. Гораздо лучше обратить это врожденное стремление каждого на пользу общежития» [7, с. 16–17]. И еще: «Упраздня частный интерес, Платоново государство лишает себя одной из самых сильных пружин человеческой деятельности. В силу врожденного ему эгоизма, человек несравненно больше заботится о себе и о своем, чем об общем благе; стремление к частной собственности всегда служило и служит одним из самых сильных побуждений к деятельности... Против коммуниста древности, Платона, Аристотель, таким образом, выдвигает аргумент, который и в наше время служит одним из самых сильных доводов для защитников частной собственности. Также несостоятельна и попытка упразднить семью» [7, с. 17].

Полис Аристотеля Трубецкой определяет как «культурное государство» [7, с. 18], призванное осуществить две задачи: во-первых, педагогическую, или, другими словами, просветительскую; во-вторых, оно должно обеспечить условия для справедливого распределения благ и гарантировать политические права. «Справедливое государственное устройство должно быть таково, чтобы *каждый гражданин* имел свою долю участия в верховной власти, пропорциональную его развитию, талантам и заслугам, чтобы никто не был исключен вовсе из этих прав

верховенства и, с другой стороны, чтобы ни одно лицо или словесие не могло получить неумеренного преобладания над остальными» [7, с. 19]. Причем задача просветительская обладает приоритетом. Такой полис, полис Аристотеля, Трубецкой называет «относительно наилучшим государством в противоположность безусловно наилучшему» [7, с. 24]. Оно «должно избежать двух одинаково губительных крайностей, пройти между Сциллой и Харибдой демократии и олигархии... Относительно наилучшее государство есть то, в котором господствует средний класс. Это государство, которое Аристотель называет политией, составляет во всех отношениях середину между олигархией и демократией» [7, с. 24–25].

Итоги

Фундаментальное различие между политическими взглядами Платона и Аристотеля, по мысли Трубецкого, состоит в том, что в то время как «Платон презирает земную жизнь», Аристотель «ее идеализирует», его государство «хочет возвысить земную жизнь человека, подчинив ее высшим культурным целям» [7, с. 18]. Платон в интерпретации Трубецкого оказывается пророком полиса как союза людей, осуществляющегося ради спасения, которое достижимо только в ином мире. В его государстве «человек поглощается безличной божественной идеей» [7, с. 28], а цель государства лежит «вне пределов земной жизни» [7, с. 29].

В ином свете предстает политический мыслитель Аристотель: его государство (полития) «есть союз людей, преследующих земную цель... стремящийся к осуществлению культурного идеала в земных человеческих отношениях» [7, с. 28]. В политике Аристотеля «божественное утверждается в его имманентном земном значении, как жизненный принцип человеческого общества», где «божественное поглощается земным, человеческим» [7, с. 28–29].

Иначе говоря, конфликт, как его видит Трубецкой, между Платоном и его учеником есть «конфликт теократии и культурного государства» [7, с. 29]. В таком контексте Платон оказывается пророком христианской теократии, Аристотель – современного европейского государства.

Завершим нашу экспликацию анализа политических теорий классиков античной философии, как он представлен в работах Трубецкого, его же словами, из которых можно сделать вывод о том, каким он сам видит «идеальное государство»: «Оба эти идеала, отдельно взятые, не полны и односторонни:

небесное царство для того, чтобы обнять собою полноту вселенной, должно воплотиться на земле, и земное человеческое царство, чтобы получить вечное незыблемое основание, должно проникнуться и просветиться божественною идеей. Примирение этих двух идеалов, этих двух противоположных требований человеческого духа и составляет высшую задачу истинной философии и мудрой политики» [7, с. 36–37].

Литература

Исследования

1. *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб.: Издательский дом «КОЛО», 2005.
2. *Алымова Е., Караваева С.* Лекция Платона «О Благе» в свете его писаного учения // Платоновские исследования. 2016. Т. V. № 2. С. 24–45.
3. *Алымова Е.В.* Эсхин из Сфетта и традиция сократического диалога // Платоновские исследования. 2017. Т. VII. № 2. С. 97–116.

Источники

4. *Аристотель.* Никомахова этика // Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983.
5. *Платон.* Законы // Платон. Собр. соч. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994.
6. *Трубецкой Е.Н.* Социальная утопия Платона. М.: Типо-литогр. Т-ва И. Н. Кушнерев и Ко, 1908.
7. *Трубецкой Е.Н.* Политические идеалы Платона и Аристотеля в их всемирно-историческом значении // Трубецкой Е.Н. Политические идеалы Платона и Аристотеля. М.: URSS, 2010. С. 3–38.
8. *Plato.* Platonis Rempubliam / Recognovit brevique adnotatione critica instruxit S. R. Slings. Oxonii: E typographeo clarendoniano, 2003.

Е. В. Алымова

E. N. Trubetskoy as an interpreter of the classical Greek political thought

Abstract. The article analyzes the key concepts of the political philosophy of the classics of ancient thought in the context of E. N. Trubetskoy's philosophical views. The grounds for distinguishing the Platonic and Aristotelian traditions in the philosophy of state and law are discussed. According to Plato, as it was presented in Trubetskoy's analysis, a state (polis) is the only possible way of human social existence in which human nature is realized. In the interpretation of Trubetskoy, the state of Plato turns out to be such a

form of sobornost' (collegiality) that prepares a person for salvation, and Plato appears as a prophet of the polis as a union of people, created for the sake of salvation, which can be attained only in another world. The state (polity) of Aristotle, according to Trubetskoy, is a union of people united for the realization of the cultural ideal in earthly human relations. In other words, the conflict, as Trubetskoy sees it, between Plato and his disciple Aristotle is "a conflict of theocracy and a cultural state". In this context, Plato is the prophet of Christian theocracy, and Aristotle is the creator of the model of a modern European state.

Keywords: E. N. Trubetskoy, Plato, Aristotle, political theory.

References

1. Hadot, P. (2005), *Duhovnye uprazhneniya i antichnaya filosofiya* [Spiritual exercises and Ancient philosophy], KOLO, Moscow, St. Petersburg.
2. Alymova, E., and Karavaeva, S. (2016), Lektsiya Platona "O Blage" v svete yego pisanogo ucheniya [Plato's lecture "On the Good" in the light of his written doctrine], in *Platonovskie issledovania* [Platonic investigations], vol. V, no. 2, pp. 24–45.
3. Alymova, E. (2017), Eskhin iz Sfetta i traditsiya sokraticeskogo dialoga [Aeschines of Sphettus and the tradition of Socratic dialogue], in *Platonovskie issledovania* [Platonic investigations], vol. VII, no. 2, pp. 97–116.

Alymova Elena Valentinovna – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

For citation: Alymova, E.V. (2019), E. N. Trubetskoy kak interpretator klassicheskoy grecheskoy politicheskoy mysli [E. N. Trubetskoy as an interpreter of the classical Greek political thought], in *Veche: Yezhegodnik rus-skoy filosofii i kultury – 2019* [Veche: Yearbook of Russian Philosophy and Culture – 2019], ICSRPh, St. Petersburg, pp. 37–53.

Е. Ю. Машукова

РОМАНТИЗМ КАК ФОРМА РЕВОЛЮЦИОННОГО СОЗНАНИЯ (М. А. ЛИФШИЦ И А. И. ГЕРЦЕН)*

Аннотация. Обосновывается тезис о том, что творчество А. И. Герцена оказало концептуальное воздействие на идеи М. А. Лифшица. Проводятся параллели между их пониманием истории, отношением к революции, к народу. Актуальность данного исследования определяется интересом к советскому проекту, защитником которого был Лифшиц. Методологически работа базируется на историко-философском анализе первоисточников и исследовательской литературы. Показано, что многие концепты и идеи Лифшица были впервые высказаны Герценом. Это и представление о многовариантности истории, и поиск третьего пути, помогающего избежать крайностей двух противоположностей, и идея сохранения культурного наследия как условия построения нового общества, и критика мещанства как главной угрозы социализму. Доказывается, что Герцена и Лифшица можно причислить к романтическому направлению революционной мысли: для обоих мыслителей человек является носителем абсолютных ценностей, а духовное развитие народа – это и есть действительная революция. В этом смысле Лифшиц по своим этическим и теоретическим установкам гораздо ближе к Герцену, чем к Гегелю и Марксу.

Ключевые слова: Лифшиц, Герцен, романтизм, революционное сознание, история, культура, консерватизм, мещанство, эстетика, марксизм.

Машукова Елена Юрьевна – кандидат философских наук, доцент Военно-космической академии имени А. Ф. Можайского (Санкт-Петербург).

Цитирование: *Машукова Е.Ю.* Романтизм как форма революционного сознания (М. А. Лифшиц и А. И. Герцен) // Вече: Ежегодник русской философии и культуры – 2019. СПб.: МЦИРФ, 2019. С. 54–65.

* Статья написана при поддержке РФФИ, проект № 18-011-01042 А «Консервативные идеи в советской философии и литературе (круг М. А. Лифшица)».

Человек жив, когда внутри его
бурлит вечность...

М. А. Лифшиц

Судьба творческого наследия Михаила Лифшица парадоксальна. Сравнительно недавно оно пережило возрождение и оказалось на первом плане дискуссий о значении советской философии и культуры.

Издаются книги «обыкновенного марксиста», проводятся открытые лекции, круглые столы, на которых обсуждается его творческое наследие. И главные вопросы для обсуждения таковы: что оставил нам М. А. Лифшиц? что является основанием интереса к нему? почему его мысли оказываются востребованными сегодня? К слову сказать, оценки творчества Лифшица прямо противоположны: одни исследователи им восхищаются, другие говорят, что ничего оригинального в нем нет и что вообще творчество Лифшица воплощает в себе все то, что отвергает в советском мировосприятии.

«Обыкновенный марксист» – так называл себя сам Лифшиц, дистанцируясь от тех, кто сделал марксизм радикальным средством борьбы за место под солнцем в научных учреждениях. Это был человек, для которого Октябрьская революция стала событием космического масштаба и абсолютного смысла. Лифшиц называл себя консерватором, потому что боролся с современностью за возвращение к подлинному человеческому существованию. Это всегда очень актуально – как сохранить человеческое в человеке. Об этом же размышлял в свое время и А. И. Герцен.

Следует отметить, что существует обширная литература о Герцене, творчеству же Лифшица посвящено гораздо меньшее количество исследований (здесь следует в первую очередь упомянуть статьи и книги В. Арсланова [1]). Работ, в которых бы прослеживалось влияние идей Герцена на концептуальные построения Лифшица, обнаружить не удалось. Тем не менее, определенной поддержкой автору было мнение А. Майданского, суть которого в том, что Лифшиц в гораздо большей степени является наследником Герцена и Белинского, чем Гегеля и Маркса [2].

Герцен – один из наиболее цитируемых писателей у Лифшица. Более того, идеи, впервые высказанные Герценом, будут интерпретированы и развиты в его философском наследии. Конечно, когда речь идет о фигуре такого масштаба, как Лифшиц, то мы можем говорить не о простом заимствовании, а,

скорее, о схожем психологическом складе личности, об одинаковых ценностных ориентациях. Кроме того, необходимо учитывать и то обстоятельство, что существует *объективное* содержание человеческой мысли, поэтому совпадения вполне возможны. «Бояться же вообще совпадения – значит рассматривать человеческую мысль... как чисто субъективное построение» [12, с. 71].

Первая параллель между мыслителями обнаруживается в их отношении к истории. Необходимо отметить, что для Лифшица, при всем его декларируемом марксизме, характерен эстетический взгляд на историю: «...история есть великая поэсса, которая пишет свои трагикомедии железом и кровью» [11, с. 147]. Эстетическая точка зрения всегда была характерным для Лифшица способом анализа реальных противоречий времени: это могли быть мысли о судьбе России, ее месте в мировой цивилизации, трагедии послеоктябрьской истории. Данный тезис подтверждает А. Майданский: «Лифшиц видит в истории драму страстей и идей, не вдаваясь в серьезный анализ стоящих за ними производственных отношений и не пытаясь выводить формы общественного сознания из условий экономической жизни людей в духе марксова анализа “фетишизма товаров”. Вот и на революцию Лифшиц смотрит “патетическим” взором художника и философа, а отнюдь не практическим глазом экономиста» [3, с. 210].

В дискуссии 1930 г. под председательством Д. Рязанова Лифшиц выступил с концепцией истории, которую Рязанов назвал «эстетической», с чем Лифшиц был совершенно согласен, поясняя это так: «...“эстетическая точка зрения” может быть названа также диалектической или, если угодно, всемирно-исторической. Во времена Фихте она называлась трансцендентальной, и Фихте справедливо говорил, что искусство делает трансцендентальную точку зрения “обыкновенной”, то есть наглядно связывает наш обычный мир с бесконечностью... Жалкое зрелище представляла бы культура двуного существа без перьев, если бы не было этой “эстетической точки зрения”, если бы все расчеты действительной жизни можно было свести точка в точку при помощи сдачи, как в мелочной лавке» [16, с. 296].

Но и для Герцена было характерно эстетическое понимание истории: не случайно К. Леонтьев называет его «гениальным эстетиком», отгалкиваясь от термина самого Герцена «историческая эстетика», который был им обоснован в главе «Venezia la Bella» из «Былого и дум». В этой главе Герцен по-

казал, что феномен Венеции с утилитарной точки зрения – «гениальное безумие», поскольку этот город построен «там, где город построить нельзя». «Но великолепная роскошь венецианских дворцов доказывает, что история развивается по законам эстетики, где критерием развитости выступают высшие достижения человеческого духа» [4, с. 161].

Другая важная линия аргументации, которую Лифшиц заимствует у Герцена, – отношение к революции. Лифшиц много размышляет о нравственном смысле революции, в частности в статьях «Нравственное значение Октябрьской революции» и «Ветер истории», но именно Герцен, осмысливая опыт Французской революции 1848 г. (очевидцем которой он был), едва ли не первым поставил вопрос о нравственном значении и цене революции [5, с. 215].

Лифшиц любил повторять слова Герцена о том, что революция должна быть силой хранительной, он был убежден, что Октябрьская революция – это начало целой всемирно-исторической эпохи, которая имеет своей целью, по его определению, *Restauratio Magna*, т. е. *Великое Восстановление* безусловных достижений всей мировой культуры. Но если Герцен говорил о том, что должно быть, то Лифшиц, развивая и интерпретируя его мысль, говорит о том, что Октябрьская революция, несмотря на видимую противоположность (террор, разрушение памятников культуры), действительно выступила силой хранительной, сохранив то вечное в мировой культуре, которое отвергалось буржуазной цивилизацией. И достижения советского народа в художественной культуре – в музыке, литературе, живописи, театре, кинематографе – действительно доказывают этот тезис.

Как известно, Герцен верил в особый дух русского народа, в который не верил Н. Г. Чернышевский, но в который также верил и Лифшиц. Эту парадоксальную диалектику исторического развития духа народов Лифшиц разъяснил в своих лекциях о мировом значении русской культуры, читанных в августе – сентябре 1943 г.: «Но вместе с тем мы можем сказать, что преимуществом нашей страны в ее прошлом является отсутствие таких форм ее культурного развития, которые в той или другой степени могут быть названы половинчатыми, компромиссными. Полуразвития наша страна не знала. В ней были гораздо большие контрасты, но контрасты эти обещали в дальнейшем и более радикальное их решение, решение заложенной в них противоположности». Говоря о преимуществах русского народа, он подчеркивал: «Настоящая храбрость есть у челове-

ка, который не слишком преувеличивает опасность и который, вместе с тем, достаточно ясно ее понимает... Таково преимущество сознательного человека, подлинно культурного человека, когда непосредственная, простая, элементарная основа в нем еще не испорчена, а развитие уже получено» [12, с. 99].

Как известно, Герцен тоже полагал, что преимущество русского народа в том, что его «элементарная основа» не испорчена, что он социалист по инстинкту, так как у него нет мещанского представления о собственности. В сущности, его теория русского социализма была основана на идее привития личностного (западноевропейского) начала «социальному по инстинкту» русскому народу. Более того, наличие общины – вовсе не главное условие для того, чтобы Россия осуществила идеалы социализма: «...есть нечто в русской жизни, что выше общины и сильнее государственного могущества». Это «нечто» Герцен усматривает во «внутренней, не вполне сознающей себя силе», которая «независимо от всех внешних событий и вопреки им сохранила русский народ» [7, с. 199–200].

В ходе своих историко-культурных исследований Лифшиц в 1930-е гг. создал концепцию «великих консерваторов человечества» – от Аристофана до Гете, Бальзака, Пушкина, Достоевского. Великая культура была создана консерваторами, полагал Лифшиц. По его мнению, есть такой консерватизм, который гораздо важнее для прорывов в будущее, чем все самые радикальные революционные преобразования. Погубить революцию могут сами революционеры, если их революционная программа воплотит идеалы «звериной справедливости». Справедливость же с человеческим измерением была создана великой культурой, наследником которой является марксизм.

Характерно, что Лифшиц называл социализм Герцена консервативным и полагал, что «консервативный социализм Герцена приближался к социализму научному в понимании необходимости *социального развития* как условия победы нового общества» [15, с. 80].

С ним согласен современный исследователь: «В отличие от множества других наших революционеров, Герцен понимал, что русский народ исторически пассивен и никакие усилия активного меньшинства не в состоянии превратить его в активного субъекта деятельности. Поэтому его надежда на *органический рост социалистических начал русской крестьянской общины и вера в потенциальные преимущества духа народа*, не зашедшего в тупик, по его меткому выражению, мещанской цивилизации были, как и у Льва Толстого, не благородной ил-

люзией, а мудрой альтернативой тому курсу экспериментальной революции, который разрабатывали молодые друзья Михаила Бакунина и пытались осуществить террористы “Народной воли”» [6, с. 221].

Тема народа и его сознательного развития – центральная в статье «Читая Герцена», которую Лифшиц написал в 1962 г. к 150-нему юбилею мыслителя. Предмет рассмотрения – работа Герцена «К старому товарищу»; анализируя ее, Лифшиц высказывает идеи, которые являются стержнем его собственной философской позиции. В наше время продолжаются споры о необходимости Октябрьской революции, которую сейчас модно называть просто «переворотом», отрицая таким образом объективные причины этого величайшего события мировой истории. В противоположность современному мейнстриму, Лифшиц так же, как ранее и Герцен, признает полное право народа на изменение своей судьбы, тем более после многовекового угнетения и несправедливости: «Только хороший урок, от которого трещат бока, может отучить культурных людоедов, антропофагов, как называет их Герцен, от кровавой привычки терзать народы, мучить и убивать каждого, кто мешает их богатству, их процветанию, прикрывая свою повседневную благообразную антропофагию лицемерной гуманностью, фразами о свободе личности. Но чем дольше держится насилие над массами, тем страшнее сила отпора» [15, с. 65].

Другой важный вопрос связан с отношением революционеров к широким массам в ходе строительства новой жизни. То, что объединяет Герцена и Лифшица, – это отношение к народу. Здесь Герцен еще более прав, считает Лифшиц. То, чего он не хочет принять в учении Бакунина, – превращение большинства в «стадо» [15, с. 63]. Старое общество держится не столько силой, сколько признанием, и чтобы одолеть эту привычку, нужно пробудить сознательность масс, считает Герцен: «Обойти процесс понимания так же невозможно, как обойти вопрос о силе. Навязываемое предрешение всего, что составляет вопрос, поступает очень бесцеремонно с освобожденным веществом» [9, с. 583].

В сборнике статей «Мифология древняя и современная» Лифшиц пишет о том, как пытаются людей в XX в. сделать несознательными, законсервировать эту несознательность, манипулируя ими. Между тем, нет ничего опаснее для победы коммунистических идеалов над предубеждениями, чем недоверие большой массы людей, хотя они и движутся в сторону коммунизма их реальными интересами: «...в современном мире

есть много таких демократов, и притом из самых левых, которые смотрят на массу с высоты своего авангардизма, считая ее отсталые идеи и вкусы главным источником общественного зла. Эта сомнительная демократия, основанная на отталкивании от потребностей большинства, – скорее, новая аристократия» [10, с. 91]. Духовное развитие народа – это и есть действительная революция, утверждает Лифшиц, поэтому она, вопреки исторической видимости, вовсе не сводится к одному разрушению.

Лифшиц писал о том, что необходимо соединение интеллектуалов с простыми людьми с помощью культуры, которую будут передавать интеллектуалы, иначе этой «щелью» воспользуются другие люди для манипуляции общественным мнением, что приведет к охлократии. В сборнике «Что такое классика» он утверждает: правый популизм есть меньшинство, которое себя обожествляет, не передавая культуру другим, а репрезентируя себя. Но новый социальный порядок, основанный на принципах справедливости, будет возможен лишь тогда, когда у всех людей будет «сознательное сознание». «Не абстрактная антитеза элиты, свободных и так далее против темноты и несвободы, а *непрерывно вместе с массой* и поскорее к ликвидации позорного неравенства с ней» [14, с. 115]. «Читайте Монтеня, Пушкина, Толстого... Нет большего хамства, чем презрение к народу» [16, с. 235].

Одним из самых главных препятствий на пути к социализму как для Герцена, так и для Лифшица является мещанство, и критика мещанства занимает важное место в творчестве обоих мыслителей. Безусловные достижения человеческого духа с середины XIX в. стали подвергаться отрицанию классовой цивилизацией, утверждает Лифшиц, но об этом одним из первых (раньше Ницше и Шпенглера) заговорил Герцен. Мещанство, по определению Герцена, – это не только сконцентрированность на вопросах собственности, но и «постоянное мельчание жизни», «постоянное исключение из нее общечеловеческих интересов», «сведение ее на интересы торговой конторы и мещанского благосостояния». Мещанство – это «умеренность и аккуратность», «мелкие недостатки и мелкие достоинства», «с мещанством стираются личности», «все пошлеет, мельчает» [8, с. 136–139].

Сравним эти высказывания с размышлениями Лифшица, который постоянно говорил о «мещанстве нового типа, свойственного нашему времени», о мещанах XX века, о «звонарях науки», измеряющих значение научного дела количеством из-

данных страниц и внешней законченностью изложения» [12, с. 198]. «В современном мире, как в политике, так и в быту, господствует массовая рассудочная логика более чем средних людей» [13, с. 65]. «Нужно было написать книгу: “Современная идеология. Критика нечистого разума”. Страшно! Старая чуждая интеллигенция была во многом более своя, чем эта, вышедшая из народа» [13, с. 74].

Для Лифшица мещанство парадоксальным образом связано с нарастающим равенством и возникающими в связи с этим одинаковостью притязаний и отсутствием иерархии: «Естественно, нарастающее равенство приведет к темным последствиям. Послушайте, с каким презрением не худо живущие пролетарии неквалифицированных работ, включая уборщиц, дежурных сиделок, дворников, продавщиц толкуют об “ученых” и “училках”. Демократия смердяковская, грозящая миру некоторым понижением жажды образования. Впрочем, и жажда образования как стремление к одной лишь квалификации, мания дипломов – та же смердяковщина» [13, с. 74]. 17 декабря 1969 г. Лившиц пишет: «Характерная черта времени, последнего времени – всюду одна толпа – снизу-доверху, справа и слева. Задыхаюсь» [13, с. 88].

Подведем итог. Лифшиц отмечал, что достоинства и недостатки Герцена лучше всего видны в сравнении с романтическим направлением европейской культуры, прежде всего потому, что Герцен верил в традиционную социальную мудрость народа. Но в особый дух русского народа верил и сам Лифшиц. Так же, как и для Герцена, для Лифшица характерна эстетическая оценка истории: и людей и события он судит с точки зрения классики, истины, абсолюта. Они оба убеждены в том, что народ может спасти мировую культуру, отвергнутую буржуазией. Они оба верят в социализм, который, безусловно, возможен, если массы станут сознательными; верят в то, что можно развить сознательность масс, приобщив их к мировой культуре. Но, главное: для Лифшица, так же как и для Герцена, человек является носителем абсолютных ценностей. Лифшиц утверждает объективный характер идеалов: «Вопреки ходячим фразам нашего века абсолютная красота существует так же, как абсолютная истина» [17, с. 233]. Другими словами, вопреки общепризнанным фактам, советский мыслитель утверждал, что в истории есть смысл, что общественный идеал – не утопия, что объективная истина существует, а красота имеет объективные критерии. Думается, что Лифшиц довольно своеобразно понимал марксизм, который никогда не был для него

суммой знаний, а был, скорее, неким итогом развития мировой культуры, вобравшим в себя все ее лучшие достижения.

Как Герцен до конца дней своих считал себя социалистом («но и через 30 лет я стою под тем же знаменем, которого не покидал ни разу»), так и Лифшиц до последней минуты сохранял веру в социалистическую революцию. Эту веру не могло поколебать ничто. В тяжелые времена советской истории он испытывал лишь некоторое разочарование в собственных иллюзиях: «Это не было каким-то скептицизмом, напротив, это была именно утрата иллюзий, и она привела меня к более глубокой вере, более глубокому убеждению в том, что для достижения цели, которая была как бы центром всей моей духовной жизни, история, так сказать, заложила очень сложный и далекий вираж» [16, с. 79].

Как известно, характерными особенностями герценовского мышления являются антидоктринерство, нежелание строить систему, вообще отказ от претензий на абсолютную истину – оттого то так трудно уместить его идеи в рамки какого-либо общественного направления. Но и Лифшиц так и не смог систематизировать свои взгляды. «Возможно, – писал он Г. О. Лукачу, – что мне придется оставить это в афористической форме. Мне чем-то неприятен этот путь, ибо на роль марксистского Ницше или Хайдеггера я претендовать не хочу. Боюсь только, на строгую систематику уже не осталось времени» [13, с.135]. Думается, что дело здесь совсем не в том, что ему не хватило времени, а в отсутствии у Лившица догматизма и в стремлении к принципиальной свободе мысли.

У Лифшица есть понятие «non finito» – «незаконченность», но это такая незаконченность, писал он, в которой еще больше законченности, чем в самой законченности (в незаконченных шедеврах Микеланджело больше законченности, чем в законченной работе какого-нибудь современного художника). В полной мере эти слова применимы и к Лифшицу, и к Герцену, потому что они относятся к тем сложным натурам, которые предназначены выразить незавершенность, неполноту человеческих решений «каждой исторической теоремы, предложенной временем», тем более что «бывают такие моменты, когда незаконченность начатого дела является чертой относительно неизбежной, трагической. Перед лицом этой великой надежды, застывшей где-то между победой и поражением, любая философия успеха ничтожна» [10, с. 190–192].

Как и Герцена, Лифшица нельзя отнести к какому-то определенному направлению общественной мысли: всегда остается

ся некий остаток, но этот «остаток, не вошедший в известные исторические рамки, свидетельствует о том, что существует нечто более широкое и важное, чем любое направление, а именно то, что можно было бы назвать направлением всех направлений. Остаток этот на счету у всемирной истории» [10, с. 191].

В заключение необходимо сказать, что намеченные линии сравнения требуют дальнейшего развития и более детальной разработки, и в этом отношении данная статья является своего рода ориентиром для дальнейших исследований, поскольку указывает возможные пути проблематизации теоретического наследия Лифшица в свете его рецепции философских идей Герцена.

Литература

Исследования

1. *Арсланов В.Г.* Постмодернизм и русский «третий путь». Tertium datur российской культуры XX века. М.: Культурная революция, 2007.
2. Михаил Лифшиц сегодня. Круглый стол в редакции Gefter.ru. URL: https://www.youtube.com/watch?time_continue=6&v=z9d-mEh.
3. *Майданский А.Д.* Консервативная революция. Мих. Лифшиц на уроках Гегеля // Свободная мысль. 2015. № 3. С. 209–220.
4. *Маслин М.А.* Разноликость и единство русской философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2017.
5. *Твардовская В.А., Итенберг Б.С.* Русские и Карл Маркс: выбор или судьба? М.: URSS, 1999.
6. *Муравьев А.Н.* Философия и опыт. СПб.: Наука, 2015.

Источники

7. *Герцен А.И.* С того берега // Герцен А.И. Собр. соч. в 30 т. Т. 6. М.: Наука, 1954.
8. *Герцен А.И.* Концы и начала // Герцен А.И. Собр. соч. в 30 т. Т. 16. М.: Наука, 1959.
9. *Герцен А.И.* К старому товарищу // Герцен А.И. Собр. соч. в 30 т. Т. 20, кн. 2. М.: Наука, 1965.
10. *Лифшиц М.А.* В мире эстетики. М.: Изобразительное искусство, 1985.
11. *Лифшиц М.А.* О Гегеле. М.: Grundrisse, 2012.
12. *Лифшиц М.А.* Очерки русской культуры. М.: Академический проект; Культура, 2015.
13. *Лифшиц М.А.* Varia. М.: Grundrisse, 2010.

14. *Лифшиц М.А.* Ветер истории // Лифшиц М.А. Соч. в 3 т. Т. 1. М.: Изобразительное искусство, 1988. С. 273–316.
15. *Лифшиц М.А.* Читая Герцена // Лифшиц М.А. Соч. в 3 т. Т. 3. М.: Изобразительное искусство, 1988. С. 59–73.
16. *Лифшиц М.А.* Нравственное значение Октябрьской революции // Лифшиц М.А. Соч. в 3 т. Т. 3. М.: Изобразительное искусство, 1988. С. 230–258.
17. *Лифшиц М.А.* Диалектика в истории искусства // Лифшиц М.А. Соч. в 3 т. Т. 1. М.: Изобразительное искусство, 1988. С. 223–242.

E. Yu. Mashukova

Romanticism as a form of revolutionary thought (M. A. Lifshitz and A. I. Herzen)

Abstract. The thesis that the work of A. I. Herzen had a conceptual effect on the ideas of M. A. Lifshitz is substantiated. Parallels are drawn between their understanding of history, their attitude to the revolution, to the people. The relevance of this study is determined by the fact that nowadays there is an increasing academic interest in the Soviet philosophy, one of the most talented adherents of which was Lifshitz. Methodologically, the article is based on a historical and philosophical analysis of primary sources and research literature. It is shown that many of the concepts and ideas of Lifshitz were first expressed by Herzen. They are, first, the idea of the multivariance of history, second, the search for a third way to help avoid the extremes of the two opposites, third, the idea of preserving the cultural heritage as a condition for building a new society, fourth, criticism of philistinism regarded as the main threat to socialism. It is proved that Herzen and Lifshitz can be characterized as the romantic trend in the revolutionary thought: for both thinkers, man is a bearer of absolute values, and the spiritual development of the people is the real revolution. In this sense, the views of Lifshitz, especially those concerning ethics, is much closer to Herzen than to Hegel or Marx.

Keywords: Lifshitz, Herzen, romanticism, revolutionary consciousness, history, culture, conservatism, philistinism, aesthetics, Marxism.

References

1. Arslanov, V.G. (2007), *Postmodernizm i russkiy "tretiy put"*. *Tertium datur rossiysskoy kul'tury XX veka* [Postmodernism and the Russian third way. Tertium datur of Russian culture of the 20th century], Kul'turnaya revolyutsiya, Moscow.

2. *Mikhail Lifshits segodnya. Kruglyy stol v redaktsii Gefter.ru* [Mikhail Lifshitz today. Round table in the editorial office of Gefter.ru], URL: https://www.youtube.com/watch?time_continue=6&v=z9d-mEh.
3. Maydanskiy, A.D. (2015), Konservativnaya revolyutsiya. Mikh. Lifshits na urokakh Gegelya [Conservative revolution. Mich. Lifshitz at the lessons of Hegel], in *Svobodnaya mysl* [Free thought], no. 3, Moscow, pp. 209–220.
4. Maslin, M.A. (2017), *Raznolikost' I yedinstvo russkoy filosofii* [Diversity and unity of Russian philosophy], Publishing house of The Russian Christian Humanitarian Academy, St. Petersburg.
5. Tvardovskaya, V.A., and Itenberg, B.S. (1999) *Ruskiye i Karl Marks: vybor ili sud'ba?* [Russians and Karl Marx: is it a choice or destiny?], URSS, Moscow.
6. Muravyev, A.N. (2015), *Filosofiya i opyt* [Philosophy and experience], Nauka, St. Petersburg.

Mashukova Elena Yuryevna – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Mozhaisky Military Space Academy, St. Petersburg.

For citation: Mashukova, Ye.Yu. (2019), Romantizm kak forma revolyutsionnogo soznaniya (M. A. Lifshits i A. I. Gertsen) [Romanticism as a form of revolutionary thought (M. A. Lifshitz and A. I. Herzen)], in *Veche: Yezhegodnik russkoy filosofii i kultury – 2019* [Veche: Yearbook of Russian Philosophy and Culture – 2019], ICSRPh, St. Petersburg, pp. 54–65.

В. А. Куприянов

ОБОСНОВАНИЕ ИСТОРИЗМА В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ А. Д. ГРАДОВСКОГО: МЕЖДУ ИСТОРИЧЕСКОЙ ШКОЛОЙ ПРАВА И ГЕГЕЛЬЯНСТВОМ*

Аннотация. Рассматриваются историко-философские истоки политико-правового учения А. Д. Градовского. Указывается, что в XIX в. историзм становится доминирующей методологией гуманитарных и социально-экономических наук. В социальной философии и в философии права историзм проявляется в качестве критики просветительского рационализма и индивидуализма, а также в виде развития нового политико-правового мышления, для которого исследование историчности социальных и правовых явлений становится основой для построения новых теорий. Показывается, что научные воззрения Градовского по ряду существенных пунктов расходились с точкой зрения, разработанной Гегелем и поддержанной его последователями среди юристов, поэтому относить учение Градовского к рубрике гегельянства неверно. Градовский использовал исторический метод, однако генетически его методология восходит к немецкой исторической школе права.

Ключевые слова: Градовский, Гегель, Савиньи, Гуго, историческая школа права, гегельянство.

Куприянов Виктор Александрович – кандидат философских наук, научный сотрудник Санкт-Петербургского филиала Института истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова РАН

Цитирование: *Куприянов В.А.* Обоснование историзма в политической теории А. Д. Градовского: между исторической школой права и гегельянством // Вече: Ежегодник русской философии и культуры – 2019. СПб.: МЦИРФ, 2019. С. 66–90.

* Исследование выполнено в рамках проекта РФФИ № 18-311-00072 «Телеологическое понимание общества и государства в русском либерализме второй половины XIX – начала XX вв.».

XIX столетие отмечено в европейской интеллектуальной истории возникновением новых способов познания природы и социальных отношений. После работ К. Левита [7] и М. Фуко [13] констатация историзма как одной из главных отличительных черт мировоззрения XIX в. стала общим метом в историко-научных и историко-философских исследованиях. Исследователи верно отмечают, что указанное столетие в полной мере можно называть «веком истории», поскольку, вероятно, никогда ранее история не играла в мировоззрении и мироощущении человека столь значимую роль [12, с. 9]. История стала частью политики и элементом культурной идентичности. Вследствие этого можно говорить о том, что в данный период возникает историзм как научная программа и исследовательская стратегия социальных и гуманитарных наук. Хотя, как известно, сам термин «философия истории» был введен Вольтером [4, с. 5], именно в XIX в. этот раздел философского знания получил самостоятельное дисциплинарное оформление и «институциональную прописку», став полноправной университетской дисциплиной¹. Более того, именно для XIX в. характерно повышенное внимание к проблеме методологического обоснования исторических наук: обращение к этой проблематике стало краеугольным камнем для таких совершенно разных философских направлений как неокантианство, позитивизм, спекулятивная философия (прежде всего, гегельянство). Влияния историзма как методологической программы и научно-исследовательской стратегии не могли быть лишены и социальные науки рассматриваемого периода. В этой связи обращают на себя внимание социально-философские течения, которые, зародившись раньше и уже имея к XIX в. солидную историю концептуального развития, претерпели под воздействием нового духа историзма изменения, повлекшие за собой целостное переосмысление их сторонниками традиционных понятий и общих идей. К таковым направлениям социальной и политической философии относится *либерализм*, который зародился в западной Европе в период раннего Нового времени, но не прекратил своего существования и в новых условиях господства совершенно иного научного духа XIX-го столетия. Наоборот, словно в новом источнике, либерализм почерпнул в историзме силы для своего внутреннего возрождения и концептуального преобразования. В полной мере произошедшая трансформация на-

¹ Об истории введения философии истории систему университетского преподавания в России см.: [8].

шла отражение и в традиции русского консервативного либерализма, который воплотил в себе, вероятно, лучшие достижения европейской политической мысли того времени. В данной статье мы обратимся к рассмотрению влияния историзма на теоретическую программу русского консервативного либерализма, представленную в трудах одного из самых ярких его представителей – профессора Петербургского университета А. Д. Градовского, а также на данном примере покажем специфику одного из проявлений либерального историзма XIX в.

В политической теории раннего Нового времени история играла подчиненную роль. Основное внимание уделялось выяснению рациональных принципов наилучшей организации общества. Аргументация с помощью отсылок к истории встречается в работах философов XVII–XVIII вв., однако основной логико-семантической нагрузки она не несет. Например, в «Двух трактатах правления» Дж. Локк развивает учение, согласно которому все люди от природы равны и свободны и исходя из недостатков, которые сопровождают естественное состояние, они путем договора создают политическое объединение – государство (общество). Английский философ пишет о том, что в естественном состоянии поведением людей управляет разум (закон природы, здравый смысл) – универсальный и обязательный для исполнения всеми людьми [24, с. 264–265], поэтому догосударственное состояние человеческого «общества» не может характеризоваться в качестве своеволия и всеобщей войны. Основываясь на фундаментальной потребности обеспечения безопасности своей собственности и для преодоления ряда неудобств естественного состояния [24, с. 334–335], люди своей волей организуют политическое объединение, действующее в соответствии с их доверием и согласием. Ключевым отличием гражданского состояния от естественного является то, что люди отказываются в пользу общества от присутствующего им фундаментального права наказывать за нарушение закона – после устройства государства оно становится третьей стороной, разрешающим все споры между людьми [24, с. 310–312], ставшими уже гражданами. Это понимание, впервые заложенное в философии права Нового времени Г. Гроцием, стало фундаментальной теоретической конструкцией всей новоевропейской школы естественного права. «Нужно заметить, – пишет в этой связи Н. М. Коркунов, – что все учителя естественного права полагали, что если естественное право есть веление самого разума или логический вывод из природы человека, каким он был в естественном состоянии, то постанов-

ления положительного права вытекают не из разумной природы человека самой в себе, а из воли людей, которая посредством договора устанавливает общественное устройство, причем дальнейшее установление права совершается или по произволению самого народа (Руссо), или волей правителя (Гоббс). Таким образом, они источником положительного права признавали исключительно закон, как веление установленной власти. Для школы естественного права вопрос собственно о происхождении права представлял такой предмет, к которому она неохотно обращалась, потому что переход от естественного состояния к обществу представлял собой больное место всей теории. Учителя естественного права заботились не столько о том, чтобы разъяснить, как происходит право, сколько о том, чтобы развить рациональные основы права» [5, с. 355].

Сказанное Коркуновым распространяется и на проблему происхождения государства и общества, которая была в XVII–XVIII вв. тесно сопряжена с естественно-правовой философией [11]. История возникновения государства рассматривалась сквозь призму рационально обоснованных принципов наилучшего способа устройства общества. Локк посвящает вопросу о происхождении политических обществ целую главу второго тракта о правлении (гл. VIII), которая представляет собой ответ на два возражения, одно из которых касается того, что в истории нет примеров возникновения государств на основе общественного договора. На это возражение Локк выдвигает два ответа, которые весьма показательны не только для его отношения к политической истории, но и в целом для философии этого типа. Во-первых, отсутствие письменных сведений, подтверждающих договорное происхождение государства (общества), не говорит в пользу того, что это было не так. Философ пишет: «Государственный строй повсюду предшествует летописям, и литература редко появляется у народа, прежде чем длительное существование гражданского общества при помощи других более необходимых искусств обеспечило безопасность, удобства и изобилие для народа, и люди только тогда начинают интересоваться историей основателей своего государства и ищут его источник, когда из их памяти уже изгладилось воспоминание о нем. Ведь с государствами происходит то же, что и с отдельными лицами: они обычно не имеют никакого представления о своем рождении и младенчестве» [24, с. 320]. Затем Локк подбирает из сохранившихся исторических источников примеры, которые соответствуют его мысли о договорной основе общества, считая их достаточными для под-

тверждения исторической достоверности его главного тезиса. Главным аргументом для него является корректность самой мысли о правильном основании общества. Вот весьма характерный пассаж из его сочинения: «В заключение следует сказать: разум совершенно очевидно на нашей стороне, и он говорит, что люди по природе свободны, а исторические примеры показывают, что те *государства*, которые возникли на земле мирным путем, брали свое начало из этой основы и были созданы *соглашением людей*» [24, с. 321–322]. Тем не менее, принимая во внимание сохранившиеся исторические данные, говорящие в пользу монархического характера ранних государств (обществ), Локк останавливается на объяснении этого факта, причем исключительно для того, чтобы еще раз доказать, что источником общества является только лишь соглашение людей. В связи с этим он развивает также весьма показательный взгляд, который ясно характеризует его «исторические воззрения» – его понимание ранней истории общества основывается на присутствующем в европейской культуре еще с античности представлении о *золотом веке*. В ранний период истории человечества (а здесь, кстати, для понимания философии Локка следует учитывать библейский событийный нарратив) монархия была самой простой и удобной формой совместной жизни людей, которые не были еще тщеславны, испорчены жадной накопления, честолюбием и роскошью, а вели простой и бедный образ жизни; это была, по выражению Локка, добродетельная эпоха простодушия и искренности, когда правители были заботливыми и внимательными к общественному благу кормильцами [24, с. 326–327]. Волею случая, или же благодаря соседству, или же благодаря деловым потребностям люди объединялись в общество под началом одного лица, вызывавшего наибольшее доверие и имевшего наивысший авторитет, ради совместной защиты против врагов, а правители, не будучи испорчены жадной роскоши и власти, также заботились о своих подопечных ради их благополучия. Но даже при этом, как указывает Локк, основанием правления было исключительно согласие жителей, что подтверждается тем, что ранние монархии были выборными [24, с. 322–323]. Золотой век закончился с развитием тщеславия, когда возникает «*amor sceleratus habendi*» («проклятая любовь к наживе») [24, с. 327] и создаются ошибочные представления о власти и подчинении. В результате у правителей возникают собственные отдельные от народа интересы и затем создаются искажающие подлинную

сущность государства учения о божественном происхождении королевской власти.

История общества и государства оказывается для Локка и других философов раннего Нового времени не более, чем опрокинутыми в прошлое концепциями общественного договора и естественного права. Общество и государство не могут не возникать в соответствии с указанными теориями постольку, поскольку таковая точка зрения продиктована безусловными и универсальными принципами разума и является репрезентацией законов, заложенных в разум человека. Но если у Локка, как мы видим, еще сохраняется весьма условное видение историчности общества в качестве представления о золотом веке, то для позднепросветительской мысли даже это учение оказывается излишним. К примеру, в политической философии Канта также признается, что общество представляет собой объединение частных волей посредством общего для всех соглашения. Вопрос о том, был ли в истории человечества подобный договор, не имеет в данном случае совершенно никакого значения, поскольку допущение такового основания для объединения людей в один общественный союз является необходимой предпосылкой для правильного понимания и правильного функционирования такового союза. Кант пишет: «Это и есть тот *первоначальный договор*, на котором только и можно основать гражданское, стало быть чисто правовое, устройство и установить общность. – Однако этот договор... как объединение всех отдельных и частных волей в народе в одну общую и публичную волю (в целях чисто правового законодательства) нет нужды предположить как *факт* (более того, как таковой он вообще невозможен); как будто необходимо заранее доказывать из истории, что народ, в права и обязанности которого мы вступили как его потомки, действительно когда-то совершил такой акт и должен был передать нам устно или письменно несомненное известие или документ об этом акте, для того чтобы мы могли считать себя связанными уже существующим гражданским устройством. Этот договор есть *всего лишь* идея разума, которая, однако, имеет несомненную (практическую) реальность в том смысле, что он налагает на каждого законодателя обязанность издавать свои законы так, чтобы они *могли* исходить от объединенной воли целого народа, и что на каждого подданного, поскольку он желает быть гражданином, следует смотреть так, как если бы он наряду с другими дал свое согласие на такую волю» [23, с. 86–87]. То есть договор – это идея разума, в соответствии с которой общество нужно рассматривать так,

как если бы оно было основано таковым соглашением всех друг с другом, а вопрос о действительном историческом происхождении государства, его развитии и эмпирической реальности не имеет никакого значения.

Именно против такого понимания общества и государства выступают социальные науки XIX в., окончательно порвав не только с рационалистическим правопониманием, но, главное, предложив новый предмет исследований, благодаря чему общественные отношения должны были получить новое объяснение и новую интерпретацию. Таковым предметом и стала историчность эмпирически существующих государств и обществ с их особенностями и культурной спецификой. Не будет преувеличением подчеркнуть, что хотя, как верно указывал еще Э. Кассирер, уже эпоха Просвещения в полной мере осознавала значимость проблемы обоснования истории [2], по сравнению с ранним Новым временем именно XIX столетие, по праву считающееся веком романтизма, открыло для науки новую реальность, описываемую в понятиях «история» и «культура».

Однако настолько, насколько историчность государств и обществ представлялась теперь сущностью их бытия, настолько же она сама становилась проблемой, которая требовала своего собственного обоснования. Именно в силу этого век романтизма предлагает варианты легитимации историчности как таковой, то есть объяснения того, что есть история сама по себе. В этой связи важным историко-философским фактом является преломление разных способов обоснования историчности в рамках одной политической и социальной программы – либеральной философии XIX в. Благодаря влиянию «духа историзма» либеральная философия не только не прекратила своего развития, оставшись в трудах философов XVII–XVIII вв., но, наоборот, обрела свое второе рождение, получив новый тип аргументации и новые основания для утверждения ядра своей теории.

В европейской философско-правовой традиции можно выделить два главных «ответа» на правовой догматизм гражданской философии раннего Нового времени, которые оба оказались связаны с немецкой интеллектуальной традицией: историческая школа права и спекулятивные системы философии, вершиной которых нужно признать систему Г. Гегеля. В той или иной степени указанные программы нового обоснования права, общества и государства нашли отражение и в русской либеральной философии второй половины XIX в. Репрезентацией этого различия в русской мысли нужно признать философию

фию А. Д. Градовского и Б. Н. Чичерина. Если Градовский, по нашему мнению, в большей степени тяготел к немецкой исторической школе права, то для Чичерина, несомненно, определяющим оказалось учение Гегеля. Так сформировались в русской либеральной философии два способа обоснования историчности общества, которые генетически восходят к соответствующим направлениям немецкой политико-правовой мысли. В данной статье мы покажем близость философско-правовых воззрений А. Д. Градовского к немецкой исторической школе права и продемонстрируем, что его обоснование историчности государства и общества генетически восходит именно к этому направлению юридической мысли.

Как известно, формирование немецкой исторической школы права обычно связывается с творчеством Г. Гуго (1764–1844), Ф. К. Савиньи (1779–1861) и Г.-Ф. Пухты (1798–1846)¹. Родоначальником этого направления считается Г. Гуго, в работах которого впервые выдвигается идея историчности права и государства. Согласно Гуго, право не возникло по некоему соглашению или произволению людей, также как оно не было установлено правителями в неких своих целях. Наоборот, его генезис и развитие подобны тому, как возникают и существуют язык и нравы. Они возникают самостоятельно на основе независящих от субъективной воли традиций и практик, подобно играм, правила которых формировалось постепенно, исходя из конкретной практики и удобства. То есть государство и право не являются продуктом рационального умозрения, а результатом необходимого исторического развития. Говоря языком современной социологии, Гуго выдвигает новое понимание социального института. Если европейский правовой рационализм рассматривал социальные институты сквозь призму механистической философии, то есть как простую сумму случайно собранных индивидуумов-атомов, принципом единства для которых выступали только лишь формально-правовые связи, то Гуго впервые в полной мере выдвинул идею культурно-исторической обусловленности социальных институтов, которое впоследствии получило в немецкой правовой мысли даже сверхэмпирический смысл (Пухта); то есть в творчестве Гуго было предложено переосмысление принципа социального единства и способа отношений между его элементами. Разработанное Г. Гуго воззрение получило развитие в трудах его последовате-

¹ О немецкой исторической школе права см. труды П. Н. Новгородцева [10] и С. А. Муромцева [9].

ля – Ф.-К. Савиньи, которого по праву считают главным представителем этой юридической школы. В связи с известной дискуссией о кодификации немецкого права Савиньи опубликовал работу «О призвании нашего времени к законодательству и юриспруденции» (1814) [26], в которой он выступил против предположения о том, что возможно некое «разумное законодательство», пригодное для всех времен и народов. Не существует никакого разумного права, проистекающего из неизменных законов разума и служащих основанием для законодательства безотносительно его пространственно-временной определенности. Предположение такого права и адекватное ему понимание государства является не более, чем фикцией, созданной в результате заблуждения философов. Позже Г.-Ф. Пухта, опровергая точку зрения о различии философии права и юриспруденции на том основании, что первая занимается правом, выведенным из постулатов разума (естественным правом), а вторая – действительным, данным исторически, писал о том, что философия права, исследующая право как формально-логическую систему, «насколько она была верна себе, в действительности не имела предметом своим права, могущего иметь свое начало только в свободе, но она также не была и философией, ибо только то, что имеет историю может быть предметом философии» [25, с. 500]. Истинный философ, как пишет далее Пухта, есть «пророк, озирающий прошедшее, исчезнувшее для историка» [25, с. 502]. История есть единственное лекарство против самообмана о естественном праве – оно полностью опровергает представление о всеобщих и необходимых законах человеческого общежития.

В противовес внеисторическому рационализму Савиньи уже в упомянутой выше работе выдвинул идею *народного духа* (Volksgeist) как источника бытия права и государства. Право в соответствии с безусловными историческими законами непрерывно развивается и движется, проистекая из глубины народной жизни и умирая вместе с ее затуханием. Эту мысль хорошо проясняет Пухта своей «Энциклопедии права», ставшей своего рода катехизисом немецкого правового историзма: «Бытие права, определяющего и регулирующего человеческие отношения, основывается на сознании людьми юридической свободы. Это сознание человек имеет от Бога, право есть божественный порядок, данный человеку и воспринятый его сознанием... Это человеческое право предполагает своим источником общее сознание. Оно становится юридическим положением потому, что последнее признается таковым общим убеждением всех тех,

для которых оно имеет значение. Право есть общая воля всех членов правового общества. Все члены народа соединены общим юридическим сознанием как общим языком, общей религией (если она естественная) в один союз, основанный на телесном и духовном родстве, выходящий за пределы семейной жизни, возникшей вследствие разделения человечества. Сознание пронизывающее члены народа как нечто общее, природное им и делающее их духовно членами этого народа, одним словом, народный дух есть источник человеческого или естественного права, юридических убеждений, действующих в отдельных членах» [25, с. 442]. Право каждого народа уникально, поскольку оно основывается на своеобразном «составе» элементов юридического сознания, которое изменяется и преобразуется по своим собственным внутренним законам, управляющим и «жизнью» права – то есть право развивается вместе с народом, и исторично в той же мере, что и народный дух, его порождающий [25, с. 459].

Очевидно, что из сказанного вытекает идея о тесной связи права с бытием государства. Государство и право порождаются одной силой – народным духом. Народ и государство не представляют собой тождества, государство вторично по отношению к народному духу. Его главный смысл заключается в охране права, оно есть реализация национальной воли. «Эта воля не есть воля народа как составной части государства, но народа как естественного союза, составляющего фундамент государства» [25, с. 446]. Национальная связь, словно душа, «проникающая весь государственный организм», служит объединяющим принципом политического союза, служащего для восполнения бытия права. Важно, что государство оказывается в таком случае вторичным и по отношению к праву, поскольку как его генезис, так и главные цели предполагают право как исторически сформировавшуюся основу для его функционирования. В этой связи обе точки зрения философии Нового времени на природу права и власти считаются в исторической школе права неверными: право не происходит ни из воли правителей (Гоббс), ни из воли народа (Руссо) – оно развивается самостоятельно в соответствии с особенностями духа народа. Так, власть, с одной стороны, является порождением воли людей, но в то же время обоснование этой воли трансцендентно, то есть сама человеческая воля не является ее конечным источником. В этом контексте совершенно очевидной становится консервативная составляющая философии права этой школы. Так, Пухта прямо пишет: «Как право, так и государство в его

первоначальном происхождении есть нечто, данное Богом; верховная власть и повиновение ей установлены Богом, не измышление человека изобрело все это; но, с другой стороны, образование и развитие государств и их конституции предоставлено Творцом усмотрению человека, его свободе и воле» [25, с. 445]. То есть речь идет о том, что право и государство даны Богом, однако государство представляет собой реализацию усилиями человеческой воли (в смысле коллективной воли народа) высшей воли Творца, из чего следует требование подчинения власти как тому, что имеет в итоге божественное происхождение. Таким образом, немецкая историческая школа права завершается, по сути, теологическим обоснованием государства и права и учением о необходимости подчинения власти как порождению необходимой и исторически обусловленной воли народа, действующей по предустановлению Бога¹. Как верно отмечают современные исследователи, «разработанная исторической школой концепция органического развития народа и его политико-правовых институтов служила конкретным целям *консервативной политики*» [3, с. 323]. Важнейшим, аспектом этого консерватизма следует признать, по нашему мнению, антиреволюционный «настрой» этой философско-правовой школы. Если классической либеральный рационализм оказался неразрывно связан с теорией и практикой революции [5], то рассматриваемая школа очевидным образом не предполагала в своем учении возможности права на восстание, поскольку само право и государство оказывались исторически необходимыми порождениями того, что от воли людей, тем более отдельных индивидов, не зависит. Более того, и право и государство – божественны, поэтому выступление против власти оказывается сродни противостоянию воли Бога.

Смысл теории государства исторической школы права состоит в учении об исторически развивающемся народе как объединяющей основе политического союза; народ и его историчность при этом имеют свои особые, связанные со своеобразием населения, проживающего на конкретной территории, законы, порождающие сначала право в виде специфических традиций и нравов, а затем и государство как общую волю, их охраняющую. Как видно из последней цитаты, в конечном счете историзм превращается де в иррациональное движение, имеющее своим главным руководящим принципом божественную волю.

¹ О генезисе консерватизма немецкой исторической школы права см.: [10].

В этой связи можно согласиться с Н. М. Коркуновым, который писал о том, что историзм школы Савиньи не предполагает идеи развития. История есть лишь раскрытие того, что заложено в духе, поэтому ни право, ни государство не порождают в течение свой исторической жизни ничего нового, чтобы вышло за пределы народного духа [5, с. 366].

Исходя из учения немецкой исторической школы права, А. Д. Градовский построил свою собственную концепцию права и государства, которая в своих основных чертах соответствует изложенной выше философии. При этом, учение, которое в Германии справедливо признавалось консерватизмом, в России в лице Градовского приобрело заметные черты либерализма. В этом заключается, на наш взгляд, одна из основных особенностей рецепции Градовским немецкой исторической школы права. Причем, свойственная Градовскому как представителю так называемого «охранительного либерализма» антиреволюционность является, с нашей точки зрения, во многом результатом влияния указанного направления юридической мысли. Говоря о влияниях, которые испытал русский правовед, нельзя не отметить существующую в литературе точку зрения о преобладающей значимости философии Гегеля для формирования научных воззрений Градовского. В частности, известный исследователь русской философии и литературы Д. И. Чижевский в своем классическом труде «Гегель в России» в связи с работой Градовского «Политическая философия Гегеля» указывает, что он начал как гегельянец [14]¹. Таковой взгляд, с нашей точки зрения, нельзя признать верным. Более взвешенной представляется позиция исследователей, которые признают наличие в социальном учении Градовского влияния разных философско-правовых учений – как философии права Гегеля, так и немецкой исторической школы права [1, с. 198–200, с. 202]. С нашей точки зрения, превалирующим является влияние именно немецкой исторической школы права, в то время как следы увлечения гегелевской философией в работах Градовского не выходят за рамки использования общей фразеологии немецкого мыслителя.

Первым моментом, сближающим социально-политическое и правовое учение Градовского с немецкой исторической школой права, является резкая критика юстнатурализма и в целом

¹ Видимо, отчасти Д. И. Чижевский опирался на точку зрения, высказанную А. А. Шахматовым в биографическом очерке о Градовском, которому он приходился зятем, см.: [15, с. XXXII–XXXIII].

рационалистического подхода к пониманию государства и права. В духе немецкой исторической школы Градовский опровергает рационалистическое правоведение за стремление найти априорный принцип устройства общества и государства, противопоставляя этому подходу исторический метод, который он считает главным достижением общественных наук своего времени. В этой связи Градовский положительно оценивает представителей исторической школы права. Как полагает русский ученый, юридическое понятие государства, господствовавшее в общественных науках в XVII–XVIII вв., заменяется теперь историческим, что и является успехом, которому поспособствовали такие юристы как Ф.-К. Савиньи и Ф.-Ю. Шталь¹ (оба – представители немецкой исторической школы права) [22, с. 136]. Суть исторического метода заключается в отрицании безусловных истин; он ищет истины относительные и изменчивые, которые единственно возможны в постоянно меняющейся действительности, поэтому предметом социальной науки является только лишь относительное [22, с. 123]. «Историческое воззрение, – пишет Градовский, – утверждает, что общество находится в состоянии непрекращающегося развития. Если исторический метод обращается к фактам прошедшего, то не с целью проповедовать возвращение к отжившему прядку, а для лучшей оценки условий *современного* развития, которые, несомненно, суть результат предыдущей культуры народа» [22, с. 95]. То есть в полном соответствии с учением исторической школы права Градовский полагает, что история сама современность, а изучение истории государства и права ценно в той мере, в какой оно раскрывает суть государства и права как таковых. С этой точки зрения, естественное право в смысле абсолютной исторически неизменной и независимой от эмпирических условий своего бытия сущности оказывается невозможным. Как это утверждали представители исторического правоведения, право и государство формируются исторически в процессе своего развития и поэтому не зависят от воли индивидуумов, которые участвуют в их образовании. Эту позицию Градовский полностью поддерживает, связывая вслед за немецкими юристами развитие государства и права с языком и нравами [22, с. 121].

¹ Имеется в виду немецкий юрист, государствовед и политический деятель Фридрих Юлиус Шталь (1802–1861). Градовский неоднократно цитирует его известную книгу «Философия права».

Вторым важным моментом, который показывает близость Градовского к исторической школе права, является его учение о народности. Как и представители указанного немецкого направления в правоведении, Градовский полагает, что народ является основанием государства, то есть фундаментом, на котором возникает и ради которого существуют государство и общество. Выявление таковой связи между государством и народом, Градовский также считал важным достижением школы Гуго и Савиньи [22, с. 30–31]. Государство возникает изнутри народной жизни и является результатом национального творчества. Сами народности образуются стихийно во взаимодействии всех эмпирических факторов, которые характеризуют их существование. Градовский пишет: «Процесс образования народности подчинен законам образования человеческих парод, языков, религий, зависит от условий среды, т. е. географических, геологических, ботанических и т. д. особенностей страны, сделавшейся местом оседлости народа» [22, с. 67]. То есть процесс образования народов Градовский считает случайным. Парадоксальность этого убеждения появляется в том, что Градовский одновременно утверждает о том, что этот процесс закономерный, то есть подчиняется определенным законам, в соответствии с которыми существуют социальные явления. Но в данном случае важно то, что, по мнению, право и государство обязаны своим существованием необходимым и не зависящим от воли людей историческим условиям – это воззрение также сближает его с исторической школой права.

Образование государства является этапом в истории развития народности, считает Градовский, когда она достигает известной степени зрелости, осознавая свое единство и независимость, которые и закрепляются созданием государства. Эти два аспекта – осознание своего единства на основе племенных, языковых, религиозных и прочих этнографических и антропологических признаков, а также осознание своей независимости и являются той самой необходимой и безусловной закономерностью, которая определяет процесс возникновения государств и их разнообразие. Суть государства Градовский определяет через понятие централизованной власти, которая отличается от всех предыдущих форм власти как власть публичная от власти частной [22, с. 78]. Градовский пишет: «Государственная форма общежития отличается от других одним элементом – верховной, т. е. централизованной и получившей публичный характер, властью. Это верховенство власти упрочивает внешние условия единства страны, потому что устанавливает един-

ство законов, суда и администрации, единство в повинностях и податях, единство в политических и общественных целях» [22, с. 73]. Политический строй, в котором господствуют частноправовые отношения, является догосударственным, поскольку здесь в основе власти лежат отношения между частными лицами и нет надындивидуального единства [22, с. 57–58]. В этом воззрении Градовский вполне соответствует духу общественных наук своего времени. Отличительной чертой ранненовоевропейской гражданской философии было уподобление государства частноправовому союзу, который юридически ничем не отличался от других форм единства людей. Философия права XIX в. фактически отвергла это учение, последовательно проводя различие между государством как публично-правовым объединением и любыми формами частноправовых отношений, которые господствуют не в сфере государства, а в гражданском обществе.

Также как и сторонники исторической школы права, Градовский полагает, что государство, возникнув из народной жизни, направлено на сохранение и развитие тех начал, которые заложены в народе, то есть каждое государство является продуктом национальной культуры своего народа и имеет целью сохранять и развивать национальное культурное творчество. В этом контексте Градовский использует понятие *прогресса*. Прогресс состоит в максимально полном развитии сил, заложенных в народной жизни. Здесь уместно сказать, что такое понимание также вполне схоже с представлением о развитии, которое мы находим в целом у сторонников исторической школы права и которое отнюдь не является сильной стороной этого учения. Н. М. Коркунов был совершенно прав, утверждая, что «историческая школа отправлялась от идеи именно органического, а не прогрессивного развития... По ее учению, вся история права есть не что иное, как раскрытие того, что, как зерно, изначально содержалось в народном духе» [5, с. 366]. Нечто аналогичное мы находим и у Градовского: он полагает, что государство раскрывает то, что уже содержится в народе и лишь способствует реализации уже имеющегося потенциала национального творчества. В этом смысле можно сделать вывод, что русский юрист вполне разделяет недостатки того правового учения, к которому он, по нашему мнению, тяготел. Однако же есть в этом учении особенность, которую привносит именно Градовский и которая позволяет отнести его к сторонникам либерализма, в отличие от немецкой исторической школы права, которая, как было сказано, связывается в Гер-

мании с политическим консерватизмом. Градовский неоднократно указывает, что цель государства – развитие личности и содействие всестороннему раскрытию ее творческому потенциалу. В связи с этим Градовский полагает, что государство не должно поглощать и подавлять самостоятельность общества и его самостоятельность [20, с. 29–30].

В тесной связи с обсуждаемым нами вопросом находятся воззрения Градовского на отношения права и государства, которые он также рассматривает в смысле весьма близком к воззрениям немецкой исторической школы. Как мы видели, согласно учению исторической школы права, не только отдельные индивиды, но и вообще государство не является источником права, оно формируется самостоятельно еще до того, как возникает государство, которое призвано охранять право как часть народной культуры. Градовский придерживается весьма похожей позиции. Приведем весьма характерную цитату. «Итак – пишет русский ученый – идея права не может быть “внутренним, живым существом” государства, ни исторической причиной, ни рациональным основанием бытия. Через совокупность юридических норм государственная жизнь получает определенную форму, все отношения делаются прочными, право – неприкосновенным» [22, с. 130].

Третьей важной особенностью, очевидно, вытекающей из первых двух, и связывающей Градовского с немецкой исторической школой права, является полное отрицание им идеи формального государства. Как известно, европейская социально-философская мысль Нового времени выработала учение о том, что государство призвано служить гарантии прав и свобод граждан и в силу этого его функции сводятся к судебному производству и полицейскому надзору. В отличие от этого взгляда, историческая школа права видит в государстве его культурно-историческую обусловленность и рассматривает его скорее сквозь призму органицизма. И это также более чем соответствует точке зрения Градовского. Смысл государства, как он полагает, не состоит в охране прав и безопасности индивидуумов, а повсеместном развитии всех сторон национальной жизни. Государство участвует во всех сферах жизни общества и придает тем самым народной жизни полноту и законченность. В этом, очевидно, главный смысл упомянутого нами учения Градовского о прогрессе.

Итак, в чем же особенность историзма Градовского, которая позволяет нам утверждать, что русский мыслитель был близок именно к немецкой исторической школе права? Геге-

левский историзм, который, как мы указали, можно считать одним из вариантов антидогматической направленности философии XIX в., исходил из представления о единстве человечества. Тезисы о национальности как основе государства, историчности государства и права, духа народа можно обнаружить также и в философии права Гегеля¹. Восстановим вкратце основные моменты гегелевского философско-правового учения. Как известно, содержание гегелевской философии права составляет развитие идеи права, а поскольку суть права заключается в свободе [19, с. 89], то речь идет о развитии идеи свободы. Гегель отнюдь не отрицает то понимание государства и права, которое было выработано в просветительской философии и которое мы встречаем у Локка и Канта. В философии Гегеля это называется «абстрактное право», которое представляет собой лишь начальную ступень в развитии идеи права, и в целом каждой стадии в развитии идеи свободы соответствует свое понимание права [19, с. 90]. Важно, что абстрактное право есть лишь момент в развитии идеи свободы. Гегель в полной мере признает недостатки абстрактного права, связываемые с индивидуализмом и рассмотрением общества как союза, соединенного только лишь формально-правовыми связями. Но этот подход требует восполнения, поскольку, как было сказано, он образует только лишь начало развития идеи права. Абстрактное право есть объективная сторона права, в то время как ее субъективная сторона представлена моралью, связанной с «внутренней жизнью». Нравственность – третий этап в развитии идеи права, который примеряет и снимает односторонности морали и абстрактного права. Семья, общество и государство являются последовательным развитием нравственности, где государство оказывается высшей и наиболее адекватной репрезентацией идеи права как свободы.

В этой самой общем наброске гегелевской философии права можно уже увидеть, что для него развитие представляет собой процесс постепенного обогащения наиболее абстрактной пустой по содержанию категории. То есть развитие телеологично и представляет собой прогрессию по направлению к наибольшей адекватности действительности ее интеллектуальному смыслу. История, таким образом, центрируется единой целью своего развития и представляет собой поступательное к ней продвижение. Гегель никогда не сказал бы, что смысл нау-

¹ Рассмотрение различий правовых учений Гегеля, его последователей и школы Савиньи см.: [16].

ки в устранении всякого абсолютного и в познании относительного, что история представляет только относительное, преходящее бытие. А ведь Градовский полагал именно так. В то время как гегелевский историзм основан на единстве единства и разнообразия истории, Градовский видит в истории только лишь преходящее многообразие и неопределенное множество отдельных наций и их форм государственного бытия. В этом отношении Градовский, несомненно, более близок именно к школе Савиньи – одного из самых известных оппонентов Гегеля. Для Гегеля и его последователей каждый отдельный дух народа является моментом всеобщего мирового духа, в котором народный дух каждого отдельного государства получает действительность [19, с. 93–94]. Процесс мировой истории во всем его многообразии понимается Гегелем и его последователями как явление единой развивающейся субстанции. Один из главных последователей Гегеля видный немецкий юрист, издатель гегелевских лекций по философии истории и по философии права, Э. Ганс¹ писал в связи со сказанным следующее: «Разум – это как раз и есть то, что действует в любую эпоху и в любом народе и делает понимание и силу народа инструментами своего действия. Все прошлое для настоящего является попросту мертвым, но не мертво то, что в настоящем, как в прошлом, образует субстанцию, а именно божественный разум. Применительно к отдельному духу народа этот разум проявляется в постепенном развитии, и дело субъективного духа – признать этот разум, уважать его и постигать» [18, с. 158]. Очевидно, что это понимание народного духа и истории противоречит тому, которое было разработана исторической школой, для которой народный дух каждой отдельной нации с ее правом и особенностями государственного устройства обладает собственной субстанциальностью, а не служит одним из многих проявлений единой всеобщего мышления. Каждый народный дух обладает своим собственным сознанием внутренней необходимости, которое проявляется в уникальном языке, нравах, обычаях, праве, государственном устройстве и прочих сторонах культуры как выражение одного Целого, общего убеждения народа [26, с. 131–132]. Для Гегеля уникальное имеет значимость только постольку, поскольку оно является моментом всеобщего, поэтому каждый исторический факт рассматривается как элемент универсальной истории Духа и оценивается с точки зрения адекватности Разуму. Историческое познание направлено

¹ О политической философии Э. Ганса см.: [17].

не на постижение голых абстракций, а на схватывание тотального. «История права, – писал Э. Ганс, – если она не хочет иметь своим содержанием голые абстракции, неизбежно несет в себе тотальность развития понятия права во времени, поэтому она столь же неизбежно является универсальной историей права» [18, с. 167]. Ярким примером такого историзма является главное сочинение Ганса «Наследственное право во всемирно-историческом развитии», в котором автор стремится показать прогрессирующее развитие идеи права на материале четырех выделенных Гегелем исторических миров. Для исторической школы юристов история каждого народа самодостаточна и общее историческое изучение права нуждается в компаративисте только лишь в той мере, в какой оно позволяет идентифицировать специфику отдельного национального духа, но никак не для поиска общего в многообразии национальных политико-правовых явлений. Также и история народа важна сама по себе, поскольку в истории народ проходит свое становление и в ней исследователь может раскрыть сущность народного духа, его правовых и государственных установлений, в то время как для Гегеля, как это видно из приведенной выше цитаты из Ганса, история важна только лишь как проявление универсальной субстанции.

Нет сомнений, что взгляды Градовского были ближе именно к исторической школе, а не к гегелевской философии права. В статье, специально посвященной гегелевской политической философии [21], Градовский не высказывает открыто свое мнение о философии великого немецкого мыслителя и не дает ей определенной оценки, видимо, в виду того, что эта статья имела целью только лишь изложить для широкой публики, а также для студентов смысл философии права Гегеля. Однако из общего содержания его воззрений, как мы попытались показать, вытекает, что к гегелевской философии он должен был относиться критично. Ведь даже историческую школу он критиковал за то, что в своем учении о народном духе она сохранила рудименты абстрактности. Приведем целиком соответствующую цитату, поскольку, по-нашему мнению она в полной мере характеризует взгляды Градовского, которые совершенно не совпадают со смыслом гегелевской философии: «Сама историческая школа, оказавшая такие услуги политико-юридическим наукам, не вполне покончила с исканием отвлеченной идеи государства. Народность рассматривалась ею как совокупность условий, среди которых осуществляется государственная *идея*. Что касается современных трактатов, то весьма

трудно сказать, к чему послужило для них принятое или положение исторической школы. Если народность есть *основа* государства, то к чему же искать еще других оснований бытия государства, к чему “оправдывать” его существование перед известной идеей?» [22, с. 137].

Как мы попытались показать, историзм Градовского ближе к тому понимаю, которое было выработано в исторической школе права. Свойственный воззрениям Градовского релятивизм и поиск конкретной исторической основы бытия каждого конкретного государства и правовой системы в большей степени роднит его с учением таких правоведов как Ф.-К. Савиньи, К.-Ф. Эйхгорн, Ф.-Ю. Шталь и Г. Пухта, нежели с философией Гегеля и его главного последователя-юриста Э. Ганса. Ведь именно историческая школа настаивала на фундаментальности истории для познания государства и права, а также в той или иной мере стремилась элиминировать универсалистский контекст бытия наций и государств, тем самым неизбежно постулируя релятивность истории и социально-политического бытия. Есть, однако, в воззрениях Градовского и особый аспект, который вряд ли в полной мере можно найти у Савиньи и его последователей – представление о научном факте и стремление открыть на основе их анализа всеобщий социальный закон. Между тем, это в полной мере характеризует научное мировоззрение Градовского. В этом отношении можно сказать, что не меньше он претерпел и влияние позитивизма и положительных наук своего времени. Из работ Градовского вполне ясно, что при выработке своих научных взглядов он ориентировался на антропологию, географию, этнографию своего времени, а также на естественные науки. Тем не менее, основу его воззрений на государство и право составляет, по нашему мнению, влияние немецкой исторической школы, и специфика историзма Градовского обусловлена в первую очередь именно влиянием этой школы юридической мысли, поэтому вполне правомерно говорить о близости его взглядов именно к немецкой исторической школе, что при этом ни в коей мере не делает рассматриваемого нами мыслителя русским представителем этого юридического учения. Признание факта наличия в его взглядах следов влияния других направлений общественно-политической мысли свидетельствует лишь о том, что он не был бездарным эпигоном той или иной школы, а представлял собой самостоятельного ученого-мыслителя, который мог критически отнестись к каждой существующей в науке теории, стремясь при этом выработать свой собственный взгляд на об-

суждаемую проблему. Таким образом, можно сказать, что политологическое учение Градовского в значительной мере представляет собой либеральную переинтерпретацию историзма в варианте немецкой исторической школы права.

Литература

Исследования

1. *Гуторов В.А.* Социально-политическая теория А. Д. Градовского // Вече. Журнал русской философии и культуры. 2007. № 18. С. 169–214.
2. *Кассирер Э.* Философия Просвещения. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013.
3. *Козлихин И.Ю., Поляков А.В., Тимошина Е.В.* История политических и правовых учений. Учебник. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2015.
4. *Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. Автобиография. М.: Наука, 1980.
5. *Коркунов Н.М.* История философии права. Пособие к лекциям. СПб.: Наука, 2019.
6. *Куприянов В.А.* Идея революции в западной либеральной теории и ее преломление в русской политической философии либерализма // Модификация социально-политического учения Библии в истории и религиозные основания политико-правовой мысли Российской империи / Отв. ред. И. И. Евлампиев. СПб.: РХГА, 2019. С. 286–339.
7. *Левит К.* От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении девятнадцатого века. Маркс и Кьеркегор. СПб.: Владимир Даль, 2002.
8. *Малинов А.В.* Очерки по философии истории в России в 2 т. Т. 2. СПб.: Интерсоцис, 2013.
9. *Муромцев С.А.* Образование права по учениям немецкой юриспруденции // Немецкая историческая школа права. Челябинск: Социум, 2010. С. 227–350.
10. *Новгородцев П.Н.* Историческая школа юристов. Ее происхождение и судьба. Опыт характеристики основ школы Савиньи в их последовательном развитии // Немецкая историческая школа права. Челябинск: Социум, 2010. С. 1–225.
11. *Перов Ю.В.* Общество как искусственный и правовой порядок в гражданской философии XVII в. // История философии: традиции и современность: сб. статей / Отв. ред. Л. В. Цыпина. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2011. С. 163–185.
12. *Савельева И.М.* Основание метода // Дройзен И.Г. Историка. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 5–23.
13. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: Acad, 1994.

14. *Чижевский Д.И.* Гегель в России. СПб.: Наука, 2007.
15. *Шахматов А.А.* Краткий очерк жизни и деятельности А. Д. Градовского // Градовский А.Д. Сочинения в 9 т. Т. 9. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1904. С. I–CVII.
16. *Эмих В.В.* Ганс vs. Савиньи: полемика между философской и исторической школами права // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отдел. РАН. 2015. Т. 15. Вып. 4. С. 137–153.
17. *Waszek N.* Eduard Gans on Poverty and on the Constitutional Debate // *The New Hegelians Politics and Philosophy in the Hegelian School / D. Moggach (ed.)* Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 24–49.

Источники

1. *Ганс Э.* Предисловие к работе «Наследственное право во всемирно-историческом развитии. Сочинение по универсальной истории права» // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения РАН. 2015. Т. 15. Вып. 4. С. 154–173.
2. *Гегель Г.В.Ф.* 1990. Философия права. М.: Мысль, 1990.
3. *Градовский А.Д.* О современном направлении государственных наук // Градовский А. Д. Соч. СПб.: Наука, 2001. С. 17–30.
4. *Градовский А.Д.* Политическая философия Гегеля // Градовский А.Д. Соч. в 9 т. Т. 3. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1899. С. 271–310.
5. *Градовский А.Д.* Современные воззрения на государство и национальность // Градовский А.Д. Национальный вопрос в истории и литературе. М.: Гос. публ. ист. б-ка, 2009. С. 44–139.
6. *Кант И.* О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 60–106.
7. *Локк Дж.* Два трактата о правлении // Локк Дж. Сочинения в 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1988. С. 135–405.
8. *Пухта Г.-Ф.* Энциклопедия права // Немецкая историческая школа права. Челябинск: Социум, 2010. С. 423–510.
9. *Савиньи К.Ф.* О призвании нашего времени к законодательству и юриспруденции // Савиньи К.Ф. Система современного римского права. Т. 1. М.: Статут, 2011. С. 128–207.

V. A. Kupriyanov

The grounds for historicism in A. D. Gradovsky's political theory: between the Historical school of law and Hegelianism

Abstract: The article analyzes the historical-philosophical origins of the political and legal doctrine by the outstanding Russian scholar A. D. Gradovsky (1841–1889). The author points out that in the 19th century histori-

cism became a predominant methodological strategy for the Humanities and moral sciences. In social philosophy and philosophy of law historicism is shown, on the one hand, as a critique of the enlightenment rationalism and individualism and, on the other, as a new political and legal thinking which pays main attention to studying the history of social and legal phenomena. The author reconstructs the rationalistic understanding of history which can be found in the political treatises by J. Locke and I. Kant. Basing on the works by F.-K. Savigny and G. Puchta, the author gives a detailed reconstruction of the way history was understood by representatives of the German historical school of law. The novelty of the article can be seen in the attempt to stress the affinity between Gradovsky's worldview and that of the German historical school followers. The author claims that the scientific position of Gradovsky essentially diverged in some points from that of both Hegel and his disciples-jurists. It is concluded that it is wrong to refer Gradovsky's views directly to Hegelianism. The author argues that it is not correct to consider Gradovsky's position as completely determined by the ideas of the German intellectual movement mentioned above. In spite of the fact Gradovsky had been strongly influenced by the legal thought, he did not become an epigone of this school and was able to act as an independent scholar and thinker.

Keywords: Gradovsky, Hegel, Savigny, Hugo, historical school of law, Hegelianism.

References

1. Gutorov, V.A. (2007), Social'no-politicheskaya teoriya A. D. Gradovskogo [A. D. Gradovsky's social and political theory], in *Veche. Zhurnal russkoj filosofii i kul'tury* [Veche. Journal of Russian philosophy and culture], no 18, pp. 169–214.
2. Kassirer, E. (2013), *Filosofiya Prosveshcheniya* [Philosophy of Enlightenment], Tsentr gumanitarnyh initsiativ, St. Petersburg.
3. Kozlihin, I.Y., Polyakov, A.V., and Timoshina, E.V. (2015), *Istoriya politicheskikh i pravovykh ucheniy. Uchebnik* [History of political and legal doctrines], Saint-Petersburg University Press, St. Petersburg.
4. Kollingvud, R.D. (1990), *Ideya istorii. Avtobiografiya* [The idea of history. Autobiography], Nauka, Moscow.
5. Korkunov, N.M. (2019), *Istoriya filosofii prava. Posobie k leksiyam* [History of philosophy of law. A handbook for lectures], Nauka, St. Petersburg.
6. Kupriyanov, V.A. (2019), *Ideya revolyutsii v zapadnoy liberal'noy teorii i yeyo prelomlenie v russkoy politicheskoy filosofii liberalizma* [The idea of revolution in liberal theory and its transformation in Russian lib-

- eral political philosophy], in Evlampiev, I.I. (ed.), *Modifikatsiya sotsial'no-politicheskogo ucheniya Biblii v istorii i religioznye osnovaniya politiko-pravovoy mysli Rossiyskoy imperii* [The modification of the socio-political doctrine of the Bible in history and the religious foundations of the political and legal thought in the Russian empire], St. Petersburg, pp. 286–339.
7. Levit, K. (2002), *Ot Gegelya k Nitsshe. Revolyutsionnyy perelom v myshlenii devyatnadsatogo veka. Marks i Kyerkegor* [From Hegel to Nietzsche. A revolutionary turn in the 19th century thinking. Marx and Kierkegaard], Vladimir Dal', St. Petersburg.
 8. Malinov, A.V. (2013), *Ocherki po filosofii istorii v Rossii* [Essays on the philosophy of history in Russia], in 2 vols., vol. 2, Intersocis, St. Petersburg.
 9. Muromtsev, S.A. (2010), *Obrazovanie prava po ucheniyam nemetskoy yurisprudentsii* [The formation of law according to the doctrines of the German jurisprudence], in *Nemetskaya istoricheskaya shkola prava* [German historical school of law], Chelyabinsk, pp. 227–350.
 10. Novgorodtsev, P.N. (2010), *Istoricheskaya shkola yuristov. Yeyo proiskhozhdenie i sud'ba. Opyt harakteristiki osnov shkoly Savin'i v ikh posledovatel'nom razviti* [Historical school of lawyers. Its genesis and fate. An attempt of characterization of the foundations of Savigny school in its consequential development], in *Nemetskaya istoricheskaya shkola prava* [German historical school of law], Chelyabinsk, pp. 1–225.
 11. Perov, Yu.V. (2011), *Obshchestvo kak iskusstvennyy i pravovoy poryadok v grazhdanskoy filosofii XVII v.* [Society as an artificial and legal structure in civil philosophy of the 17th century], in Tsypina, L.V. (ed.), *Istoriya filosofii: traditsii i sovremennost': sbornik statey* [History of philosophy: traditions and modernity: collected articles], St. Petersburg, pp. 163–185.
 12. Savelyeva, I.M. (2004), *Osnovanie metoda* [Foundation of the method], in Drojzen, I.G., *Istorika* [Historica], St. Petersburg, pp. 5–23.
 13. Foucault, P.-M. (1994), *Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk* [The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences], A-cad, St. Petersburg.
 14. Chizhevskiy, D.I. (2007), *Gegel' v Rossii* [Hegel in Russia], Nauka, St. Petersburg.
 15. Shakhmatov, A.A. (1904), *Kratkiy ocherk zhizni i deyatelnosti A. D. Gradovskogo* [A brief essay on A. D. Gradovsky's life and work], in Gradovskiy, A.D. *Sochineniya v 9 t.* [Works in 9 vols.], vol. 9, St. Petersburg, pp. I–CVII.
 16. Emikh, V.V. (2015), *Gans vs. Savin'i: polemika mezhdru filosofskoy i istoricheskoy shkolami prava* [Gans vs. Savigny: the debate between philosophical and historical schools of law], in *Nauchnyy ezhegodnik*

Instituta filosofii i prava Ural'skogo otdeleniya RAN [Scientific yearbook of the Institute of the philosophy and law of the Ural department of the RAS], vol. 15, no. 4, pp. 137–153.

17. Waszek, N. (2006), Eduard Gans on Poverty and on the Constitutional Debate, in Moggach, D. (ed.), *The New Hegelians Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge, USA, pp. 24–49.

Kupriyanov Viktor Aleksandrovich – Candidate of Philosophical Sciences, researcher, S. I. Vavilov Institute for the History of Natural History and Technology, St. Petersburg.

For citation: Kupriyanov, V.A. (2019), Obosnovaniye istorizma v politicheskoy teorii A. D. Gradovskogo: mezhdru istoricheskoy shkoly prava i gegel'yanstvom [The grounds for historicism in A. D. Gradovsky's political theory: between the Historical school of law and Hegelianism], in *Veche: Yezhegodnik russkoy filosofii i kultury – 2019* [Veche: Yearbook of Russian Philosophy and Culture – 2019], ICSRPh, St. Petersburg, pp. 66–90.

А. Е. Рыбас

РУССКИЙ ПОЗИТИВИЗМ И НИГИЛИЗМ: AB IGNE IGNEМ*

Аннотация. В статье показано, что феномен русского позитивизма во многом был обусловлен актуализацией в русской философии XIX века проблематики нигилизма. Несмотря на формальное различие, позитивизм и нигилизм содержательно были связаны друг с другом, даже более того: представляли собой два модуса одной и той же философской позиции. Обосновывается тезис о том, что и позитивизм, и нигилизм появились в русской философской культуре в результате ее органичного развития, а из европейской философии были позаимствованы для них только названия. Анализируются специфические черты русского позитивизма и нигилизма. Делается вывод о том, что в России позитивизм и нигилизм имели преимущественно практический, а не теоретический характер, что послужило причиной создания позитивных программ философии, требовавших их немедленной реализации в жизни. Протест против «неразумности» действительности и попытки «расколдовать» мир, т. е. освободить его от религиозно-метафизической интерпретации, обусловили интерес к проблематике научной философии. Споры о возможности научно-философского познания, его методологии, границах и области применения составили содержание актуальной философии в России второй половины XIX – первой четверти XX века.

Ключевые слова: русский позитивизм, эмпириокритицизм, огюст-континизм, русский нигилизм, история русской философии.

Рыбас Александр Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент Института философии СПбГУ.

Цитирование: *Рыбас А.Е.* Русский позитивизм и нигилизм: Ab igne ignem // Вече: Ежегодник русской философии и культуры – 2019. СПб.: МЦИРФ, 2019. С. 91–111.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 19-011-00398 «Второй позитивизм в России: философская проблематика, влияние, критика».

На первый взгляд, позитивизм и нигилизм представляют собой противоположные философские позиции: в первом случае предполагается возможность положительного знания, во втором – она отрицается. Однако по существу эти позиции тождественны или, во всяком случае, предполагают друг друга. Убедиться в этом можно, в частности, обратившись к истории русской мысли.

В России идеи О. Конта становятся известными во второй половине 1840-х гг.: в 1847 г. в «Отечественных записках» была опубликована пространная статья В. Милютина, излагавшая основные идеи «Курса позитивной философии». Однако широкая популярность к позитивизму пришла только в середине 1860-х гг., когда практически во всех журналах помещались материалы, анализирующие философские воззрения О. Конта, Дж. С. Милля, Г. Спенсера. В это же время, по большей части благодаря роману И. С. Тургенева «Отцы и дети», входит в оборот слово «нигилизм», а связанная с ним философская проблематика органично вписывается в контекст позитивизма. Более того, наиболее ревностные сторонники позитивной философии стали называть себя нигилистами, как это было, например, с Д. И. Писаревым, который полагал, что именно в нигилизме точнее всего выражается суть его философской позиции [1].

Очевидно, что такое сближение позитивизма и нигилизма не могло быть случайным. Можно указать на две причины, в силу которых содержательное слияние двух философских позиций оказалось возможным и даже необходимым: 1) и нигилизм, и позитивизм в России лишь отчасти представляли собой заимствование европейской философии, будучи закономерным результатом развития русской культуры; можно даже сказать, что заимствованы были только названия для соответствующих воззрений, а не их содержание: оно выработалось вполне автономно; 2) как нигилизм, так и позитивизм выступали своего рода философским протестом против «неразумности» действительности, сфокусированным вокруг поиска путей «расколдования» мира, что осуществлялось посредством обращения к идее научности философского познания, продумывания ее возможности и области применения.

Позитивизм в контексте русской философии

Уже в статьях Д. И. Писарева позитивизм трактуется, с одной стороны, как исторический этап развития мировой философской мысли, а с другой, как актуальное содержание со-

временной ему русской философии. В очерке «Исторические идеи Огюста Конта», написанном в период заключения в Петропавловской крепости и опубликованном в «Русском слове» в 1865–1866 гг., дается первая в России развернутая характеристика контовского позитивизма [28]. Интересно, что Писарев, сетуя на громоздкость сочинения Конта и на отсутствие популяризаторов его доктрины, отказывается от простого воспроизведения контовских идей и сразу же сосредотачивается на выявлении «главного», или собственно философского, содержания его учения. Это позволило ему, во-первых, развести понятия «позитивизм» и «огюст-контизм», а во-вторых, показать ограниченность воззрений Конта и подвергнуть его критике за «отклонения» от позитивизма.

Согласно Писареву, положительное содержание позитивизма Конта заключается в мысли о том, что явления общественной жизни подлежат естественным законам, что они сложнее всех остальных явлений природы, но зависят от остальных природных явлений и должны изучаться вместе с ними, что к изучению законов социума следует приступать после изучения естественных законов, используя методологию естествознания. Как видно, в этой мысли нет ничего собственно контовского, так как понимание когерентности социальных и природных явлений представляло собой уже в то время общий вывод философии и науки, а значит, если данный вывод считать позитивистским, то следует обозначить термином «позитивизм» философию вообще, противопоставив ее, например, «схоластике» – утратившей связь с реальностью метафизике. Собственно контовское в учении Конта, как показывает Писарев, обуславливается его попытками противостоять позитивизму с целью превратить его в разновидность религиозно-метафизической фантазии.

Согласно Писареву, Конт «не сумел остановиться вовремя и повредил своему собственному делу настолько, насколько отдельная личность может повредить такому делу, в котором заинтересовано все человечество» [28, с. 345–346]: он не стал добиваться практической реализации своей теории, дожидаться развития человечества до требуемого уровня умственной зрелости, а «вообразил себе, что может сам предусмотреть, определить и начертить ту политическую и социальную программу, до которой додумается коллективный ум, просвещенный и укрепленный положительным образованием» [28, с. 346]. В результате, заключает Писарев, «Конт вдался в произвольные умствования, изменил своей собственной строго на-

учной методе, написал *Положительную Политику*, в которой нет ничего положительного, создал новую религию, которая одним ни на что не нужна, а других не может удовлетворить, провозгласил себя *первосвященником человечества* и наконец умер, оставив после себя верующих адептов, которые своими наивными поступками и плоскими догматическими трактатами продолжают до сих пор, по мере сил, доставлять *обильную пищу* насмешкам всех реакционеров и *метафизиков*, чувствующих глубокую и сознательную ненависть к основным, великим и плодотворным идеям *Положительной философии*» [28, с. 346–347].

Интерпретируя контовский закон «трех стадий» как основной закон исторического развития, Писарев приходит к выводу о том, что исторический прогресс определяется борьбой «воображения» и «рассудка». И поскольку Россия ни в коем случае не «выброшена из истории», как полагал в свое время П. Я. Чаадаев [36, с. 329–330], то этот закон имеет силу и для нашей страны. Следовательно, актуальная русская философия также может быть понята в контексте противостояния «воображения» и «рассудка». И если «воображение» следует считать источником псевдофилософских интеллектуальных практик, то подлинная философия должна быть связана с «рассудком». Это, по мнению Писарева, научная философия, которая базируется на методологии и принципах позитивизма, однако к нему не сводится: во-первых, потому, что позитивизм был дискредитирован Контом и его эпигонами, во-вторых, потому, что адекватное выражение положительного содержания позитивизма возможно лишь с точки зрения его дальнейшего развития, т. е. с учетом тех изменений, которые претерпело научно-философское знание с тех пор, как были сформулированы основные принципы позитивизма, и которые произойдут в будущем.

На тот момент, когда Писарев рассуждал о научной философии, наиболее подходящим термином для выражения ее сущности был «реализм» [31]. Особенностью реализма он считал ориентацию на естествознание, которое выступало надежной опорой для вынесения философских суждений о мире и человеке: «Только одни естественные науки глубоко коренятся в живой действительности; только они совершенно независимы от теорий и дискуссий; только в их область не проникает никакая реакция; только они образуют сферу чистого знания, чуждого всяких тенденций; следовательно, только естественные науки ставят человека лицом к лицу с действительной жиз-

нью, неподкрашенной нравочениями, необрезанной системами, неочиненной досужным мышлением философов» [30]. По мнению Писарева, в России сложился и соответствующий интеллектуальный класс, способный воспринять и развить реалистическое мировоззрение, – «мыслящий пролетариат» [29].

Эволюция взглядов П. Л. Лаврова, не менее авторитетного популяризатора позитивизма в России второй половины XIX века, как нельзя лучше свидетельствует в пользу того, что позитивизм в русской философии был отнюдь не заимствованием, а вытекал из логики ее автономного развития. Не случайно ведь к основополагающим идеям позитивной философии Лавров пришел задолго до знакомства с сочинениями Конта – самостоятельно развивая феноменализм И. Канта и его тезис о беспредметности догматической метафизики. Интересно, что Лавров без всякого влияния со стороны Конта стал говорить о необходимости устранения метафизических вопросов путем указания на их логическую несостоятельность и даже сформулировал закон трех стадий в развитии человеческого познания, практически полностью совпадающий с контовским: 1) «народные верования», 2) «метафизический миф» и 3) «научное построение». Лаврову принадлежит также одна из первых формулировок принципа «экономии мышления», выступающего в качестве критерия для определения истинности философских и научных теорий.

После знакомства с учением Конта Лавров сразу же указал на «самый существенный недостаток позитивизма» – недооценку должного, идеалов в человеческой жизни, в результате чего многогранное человеческое существование свелось к одной, пусть очень важной, но недостаточной характеристике – рационально-научной деятельности. Этот недостаток, согласно Лаврову, понимал и сам Конт и даже попытался его устранить путем создания «позитивной религии» и «позитивной политики», а также при помощи введения в философию субъективного метода, ставящего в центр познавательной системы человека. Однако усилия Конта не привели к желаемому результату: позитивную религию и политику не удалось создать без научно обоснованного нравственного идеала, а нравственный идеал Конта не соответствовал требованиям позитивной философии; что касается субъективного метода, то он не получил в контовском позитивизме должного развития и поэтому способствовал появлению в учении Конта крайнего субъективизма и тенденциозности [21].

Лавров видит свою задачу во всестороннем обосновании субъективного метода и в его применении для завершения философии позитивизма. Однако эта задача была сформулирована не благодаря, а, скорее, вопреки Конту; даже если бы в Россию не проникли идеи контовской философии, все равно эта задача Лавровым была бы поставлена, так как она вытекала из логики его рассуждений и – шире – актуальной проблематики русской философии второй половины XIX века в целом. Вообще антропологическая философия Лаврова, с ее историософскими мотивами, гораздо ближе к традиции русской мысли, чем к европейскому позитивизму. «Философствовать, – писал Лавров, – это – развивать в себе человека, как единое стройное существо» [22, с. 572], и с этим его высказыванием согласились бы, пожалуй, большинство русских философов, даже весьма далеких от позитивизма.

Н. К. Михайловский и Н. Г. Чернышевский, каждый по-своему, продолжили размышления в рамках антропологической проблематики. В статье «Что такое прогресс?» Михайловский, называя позитивизм выдающимся явлением в философии, тем не менее указывает на слабо выраженную философичность в учении Конта. Слияние философии с наукой, достигнутое или провозглашенное позитивизмом, – вещь хорошая, но для философии позитивизм слишком узок, так как он «не захватывает всех сторон жизни» [26]. Подобно Лаврову, Михайловский подчеркивает необходимость преодоления ограниченности первоначального позитивизма, элиминирующего цельную человеческую личность с ее нравственным сознанием и ценностным отношением к окружающему, и указывает на недостаточность объективных методов исследования для анализа социальных явлений. Главная задача философского творчества, по мнению Михайловского, заключается в достижении субъективного синтеза, или в систематизации знаний с человеческой точки зрения.

Чернышевский, обосновывая антропологический принцип в философии, полемизирует уже не с Контом, а с Лавровым, в воззрениях которого он обнаруживает фатальную непоследовательность и показывает, что общественный идеал – краеугольный камень в историософии Лаврова – все еще является метафизическим конструктом, рудиментом дуалистического мышления. Что касается Конта и его позитивизма, то здесь Чернышевский вполне однозначен: «Бедняга Огюст Конт, не имея понятия ни о Гегеле, ни даже о Канте, ни даже, кажется, о Локке, но научившись много у Сен-Симона (гениального, но

очень невежественного мыслителя) и выучивши наизусть все-ческие предисловия к руководствам по физике, вздумал сделаться гением и создать философскую систему» [37, с. 369–370]. Для Чернышевского Конт и другие европейские «отцы» позитивизма не только не представляют собой авторитетных мыслителей, слово которых можно было бы использовать в качестве доказательства релевантности собственных идей, но даже не сообщают русскому философу ничего нового.

Представители второго позитивизма в России демонстрируют еще большую самостоятельность в обосновании своей философской позиции и еще сильнее сближают проблематику позитивной философии с традицией русской мысли [6]. Пожалуй, самая сокрушительная критика воззрений Э. Маха и Р. Авенариуса была дана русскими сторонниками эмпириокритицизма. Важно заметить, что в основании этой критики лежало стремление преодолеть онтологический и гносеологический дуализм через указание на бытийность слова, в котором изначально аккумулированы человеческие действия и их рационально-понятийное выражение, – традиционный для русской философии аргумент [8]. И эмпириомонизм А. А. Богданова, и философия жизни С. А. Суворова, и эмпириосимволизм П. С. Юшкевича – все это варианты особого, русского – *онтологического* – позитивизма.

В. В. Лесевич, проясняя содержание позитивной, или научной, философии, доказывал, что «развитие научно-философских идей мало связывается с именами и личностями» [24, с. 240], являясь плодом усилий коллективной мысли. Подлинная философия, согласно Лесевичу, не может быть достоянием какого-то одного человека, потому что она постоянно эволюционирует, тогда как отдельный философ, даже самый гениальный, в состоянии зафиксировать только соответствующее его времени «устойчивое состояние» философской мысли. Научная философия не может быть созданием конкретного философа, она не принадлежит к определенной школе или традиции, и поэтому ее нельзя сопоставлять с ними: «Позитивизм является, таким образом, – делает вывод Лесевич, – естественным результатом всей предшествовавшей ему работы мысли и неизбежным выводом, к которому шло умственное развитие общества. Позитивизм поэтому есть более дело времени, чем личности. Личность могла взять на себя инициативу его провозглашения; но она не могла преподавать его обществу, как преподавались субъективные системы» [23, с. 56].

С этой точки зрения, неверно, например, считать Конта создателем позитивизма: «позитивный метод восходит к тому времени, когда первый, достодожно констатированный факт был отчетливо воспринят и верно обследован» [24, с. 102–103]. Конт, а за ним Спенсер, Милль, Литтре и другие мыслители пытались использовать позитивный метод для построения собственных философских систем, так или иначе отклоняющихся от научно-философских. Неверно также считать Авенариуса изобретателем «метода элиминации» и выработанного при помощи этого метода понятия «чистого опыта»: этим методом, хотя и неосознанно, пользовались все философы, сумевшие развить философское знание, и оно развивалось по направлению к «чистому опыту». Следовательно, русская философия, насколько она действительно является философией, представляет собой философию позитивную, и говорить о каком-то заимствовании нет никакого смысла.

Нигилизм как продукт русской культуры

Как философская позиция, нигилизм в Россию пришел из Европы: сначала в форме пессимизма (А. Шопенгауэр) и анархизма (М. Штирнер), затем вследствие популяризации философии Ф. Ницше. Однако увлечение нигилизмом для русских мыслителей всегда было чем-то большим, чем простое следование европейской философии. Когда в 60-е годы XIX века появился роман И. С. Тургенева «Отцы и дети» и нигилизм вошел в моду, со стороны тех русских интеллектуалов, коллективный портрет которых был запечатлен в образе Евгения Базарова, сразу же возникло неприятие этой моды. Впрочем, Тургенев хорошо понимал всю серьезность и продуманность нигилистической позиции и поэтому противопоставил Базарову – подлинному нигилисту – нигилистов поверхностных – Аркадия Кирсанова, Ситникова и Кукшину. Таким образом, Тургенев фиксирует две формы русского нигилизма: поверхностный, представляющий собой моду на нигилизм, результат европейского влияния, и глубокий, продуманный, вытекающий из самой жизни в России и составляющий ее положительное содержание.

Когда в конце XIX века в Россию проникла философия Ницше, то его идеи показались русской публике очень знакомыми, даже своими. Не случайно историки русской философии часто занимаются тем, что, например, выискивают «русский след» в формировании взглядов Ницше и находят его во влиянии со стороны А. И. Герцена, Л. Н. Толстого и Ф. М. Дос-

тоевского [2]. Опять же, возникает, с одной стороны, мода на Ницше, породившая массу поверхностных подражателей (типа Ф. Ф. Куклярского [19, 20]), а с другой, наблюдается самостоятельное развитие ницшевской проблематики и использование его философии для конкретных жизненных преобразований.

Есть все основания утверждать, что русский нигилизм – это особое, автономное образование, обусловленное логикой развития русской культуры [4]. Если русский нигилизм и был связан с европейским нигилизмом, то только на уровне терминологии, т. е. внешне. Выработанные в европейской философской традиции термины были задействованы для обозначения тех реалий, которые образовались в ходе философского, культурного, религиозного и общественно-политического развития России. Если на Западе нигилизм был прежде всего выводом философского разума, неизбежным следствием платонизма, отрицательным итогом метафизики, то в России он был продуктом всей жизни. Европейский нигилизм был по преимуществу теоретическим, он всегда был частным делом отдельного мыслителя и не оказывал большого влияния на общественную жизнь, в то время как русский нигилизм всегда был по преимуществу практическим: отсюда такое быстрое распространение идей, многочисленность приверженцев и скорый переход от слова к делу [10].

Но главное отличие русского нигилизма от европейского заключается в наличии позитивной программы. В Европе слово «нигилизм» использовали и используют, как правило, в негативном смысле – для критики философских взглядов своих оппонентов. Даже Ницше, признавший себя «первым совершенным нигилистом Европы», сразу же поспешил оговориться, что он уже пережил в себе до конца этот самый нигилизм и поэтому имеет его «за собой, вне себя» [27, с. 25]. В России, напротив, термин «нигилизм» впервые был наделен положительным содержанием и стал самоназванием соответствующей философской позиции.

Уже Базаров у Тургенева сам называет себя нигилистом, подчеркивая тем самым преимущество своей позиции: «Нигилист – это человек, который не склоняется ни перед каким авторитетом, который не принимает никакой принцип на веру, пусть даже этот принцип пользуется всеобщим вниманием и уважением» [34, с. 25]. Писарев понимает под нигилизмом позитивную программу «мыслящих реалистов». Герцен пишет: «...нигилизм в серьезном значении – наука и сомнение, исследование вместо веры, пониманье вместо послушанья» [15,

с. 498]. Важно отметить, что для Герцена нигилизм выражает «настоящий характер русской мысли», поэтической и спекулятивной. «Отличительная черта этого направления – трагическое освобождение совести, безжалостное отрицание, горькая ирония, мучительное углубление в самого себя. Иногда все это разражается безумным смехом, но в этом смехе нет ничего веселого. Брошенный в гнетущую среду, вооруженный ясным взглядом и неподкупной логикой, русский быстро освобождается от веры и от нравов своих отцов. Мыслящий русский – самый независимый человек в свете» [16, с. 175–176].

Итак, корни русского нигилизма следует искать в особенностях исторического и культурного развития России. Можно выделить несколько предпосылок появления русского нигилизма, определивших его актуальность и своеобразие.

1. *Пограничность русского государства.* Российское государство образовалось только в IX в. на границе христианской цивилизации. В условиях угрозы с Запада (крестовые походы) и с Востока (кочевые народы) сохранить самобытность и независимость Древней Руси можно было только в одном случае – посредством создания культуры пограничья. В этом – специфика семиотического пространства древнерусской культуры. Будучи буферной зоной между Западом и Востоком, Древняя Русь, а потом и Россия испытывала на себе влияние обеих цивилизаций, но не примкнула ни к одной из них. Русская культура изначально формировалась как билингвальная по своей сути – как такое пространство, в котором наиболее активно, согласно Ю. М. Лотману [5], ведутся процессы семиозиса. Отсюда готовность «мыслящих русских» отказаться от всего своего, от авторитета традиции, взгляд на себя всегда со стороны. Билингвальность русской культуры создает иллюзию ее беспочвенности, и эта иллюзия до тех пор отождествляется с реальностью, пока русскую культуру рассматривают с какой-то определенной точки зрения: или сквозь призму европейских ценностей, или в контексте культуры Востока. Но если понятие отсутствие традиций как собственно русскую традицию, то упреки в беспочвенности становятся неуместными. Быть постоянно в неопределенности – это и есть истинная определенность, «загадка русской души», устойчивое основание для развития нигилистического воззрения.

2. *Скачущая эволюция.* Развитие русской культуры всегда характеризовалось активным вмешательством со стороны государства, которое руководствовалось прежде всего политическими соображениями. Это приводило к нарушению естест-

венности культурного развития. Так, в условиях пограничности Древней Руси было принято решение войти в пространство европейской культуры, но сохранить при этом свою автономию. С этой целью и было предпринято крещение Руси по византийскому обряду. Однако полностью приобщиться к христианскому миру России так и не удалось; более того, конфронтация даже усилилась. С точки зрения Европы, Россия осталась языческой, а значит, враждебной, и практика организации крестовых походов на Русь продолжилась. Тем не менее, Русь официально была объявлена христианской, и исходя из этого строилось самописание русской культуры. Христианство, будучи титульной религией, оказалось несовместимым с местными языческими верованиями и традициями, которые и стали подвергаться преследованию как со стороны государства, так и со стороны церкви: тем самым произошел первый опыт тотальной негации существующей культуры. Не удивительно, что церковь сразу же становится агентом и затем институтом государства. В результате противостояния официальной религии и древнерусских обычаев устанавливается двоеверие и возникает зазор между словом (должным) и делом (сущим), который стимулирует развитие двоемыслия. Государство, выступая главным субъектом культуротворчества, определяет вектор развития культуры, и разрыв традиции повторяется вновь и вновь: в эпоху европеизации, советизации, вестернизации. Каждый этап развития русской культуры начинается, таким образом, со своего рода травмы – негации всех предыдущих культурных ценностей, причем эта негация воспринимается как духовное и интеллектуальное освобождение, необходимое условие для творчества. «Скачущая эволюция» [33] как нельзя лучше стимулирует отрицательный пафос нигилистического мышления, готовность «всегда начинать заново» [11, с. 293]. Не случайно В. В. Розанов отмечал: «У русских нет сознания своих предков и нет сознания своего потомства. От этого – наш нигилизм: “до нас ничего важного не было!” И нигилизм наш постоянно радикален: “мы построим все сначала»» [32, с. 249].

3. *Идеократизм русской культуры.* Русская культура, будучи скорее идеологическим конструктом, чем естественным образованием, развивается посредством авторитарного целеполагания и структурируется вокруг основополагающих идей – фундаментальных для каждой эпохи. Это прежде всего такие идеи, как «святость», «знание», «творчество», «труд». Каждый раз эти идеи заимствуются из другой культуры, т. е. берутся как готовые и благодаря поддержке государства утвер-

ждаются в качестве безусловных культурных ценностей [3, с. 348–352]. И каждый раз в процессе смены эпох эти идеи обесцениваются, вплоть до того, что утрачивают какое бы то ни было значение. В сознании мыслящего русского человека глубоко укоренено знание о том, что идея, какой бы возвышенной и абсолютно истинной она ни казалась сегодня, – это всего лишь идея, а значит, она не адекватна реальности. Как всего лишь идея, она нуждается или в защите (не теоретической, а практической, воинственной), или же в активном и полном устранении. Но и в том и в другом случае осуществляется негация, неприменный атрибут идеократизма: когда выдают должное за сущее, то нивелируют сущее; в противном случае устраняют должное. В результате создаются оптимальные условия для появления нигилизма, причем во всех его формах – от пессимизма до активного нигилизма и его преодоления, предполагающего «переоценку всех ценностей».

4. *Феномен интеллигенции.* Идеократический принцип устройства русской культуры требует особой инстанции, посредством которой поддерживалась бы власть идеи над сущим. Этой инстанцией и является интеллигенция. Следует обратить внимание на существенное различие между интеллигентом, с одной стороны, и образованным человеком, с другой. Образованность – это характеристика отдельного человека, его частное дело. Интеллигент же является структурным компонентом русской культуры, он выполняет в ней особую функцию. Интеллигент – это служитель идеи, тот, кто активно помогает государству в культурном строительстве, когда идея вписана в официальную идеологию, или же препятствует ему, когда эта идея не признана в качестве основополагающей ценности. Поскольку русская культура развивается путем заимствования и переработки идейного содержания европейской культуры, то интеллигент традиционно воспринимается в России как «не наш», или же как «агент Запада». Зачастую полагают, что русская интеллигенция – это детище Петра I, результат европеизации России. Это не совсем так: интеллигенция существует в России столько же, сколько и государство. В допетровское время функцию интеллигенции выполняют церковные писатели, еретики, латинствующие, утеклецы и т. п. Другое дело, что только в эпоху Петра I происходит самосознание интеллигенции, давшее толчок критической рефлексии, направленной на выяснение ее статуса и роли в обществе. Первыми нигилистами в России были интеллигенты – разночинцы, или маргиналы, осмыслившие свое промежуточное состояние как предпоч-

нительное по сравнению с любой имеющейся определенностью. И когда авторы «Вех» после неудачи первой русской революции возложили ответственность за это на интеллигенцию, оторвавшуюся от «почвы» и погрязшую в нигилизме, то они, безусловно, хорошо понимали суть проблемы, так как видели ее изнутри.

5. *Сатирическое мышление.* Российская действительность как в ее историческом, так и в современном форматах всегда стимулировала ироническое к себе отношение. И тем самым она также способствовала выработке нигилистического воззрения. Причиной сатирического взгляда было, с одной стороны, «чужебесие», о котором писал, в частности, Юрий Крижанич [18], а с другой, «любовь к дальнему», проистекающая из признания примата должного над сущим [9]. Следует еще раз подчеркнуть, что должное – идеал – всегда мыслилось внешним по отношению к актуальной русской культуре, и различие между мировоззренческими позициями существенно определялось тем, куда относили этот идеал – в прошлое или будущее. Настоящее же в течение всей истории русской мысли подлежало критике, которая, в свою очередь, требовала самостоятельности и ответственности мышления.

6. *Антииндивидуализм.* Своеобразие социально-культурных и исторических реалий России определило и особое отношение к личности. А именно, подлинное в человеке всегда понималось через отнесенность единичного к общему, или же индивидуального к общественному. Интересно, что русские философы, разделявшие противоположные взгляды, тем не менее зачастую сходились в неприятии индивидуализма и пытались, исходя из своих посылок, обосновать тезис о первичности в сущности человека ее социальной составляющей. Отсюда целый ряд своеобразных синонимов: «роевое начало», «соборность», «самое само», «коллективизм» и т. д. И даже когда намеренно ставилась задача реабилитировать эгоизм, он сначала становился «разумным», а потом превращался в свою противоположность и раскрывался как альтруизм [38]. Всеобщая нелюбовь к «Я» в русской культуре подготовила благодатную почву для нигилизма. Ведь основной пафос нигилистического философствования как раз и проистекает из критики трансцендентального субъекта и всех его философских и религиозно-идеологических модификаций (res cogitans, душа, самость, дух и проч.), и только после доказательства пагубности веры в субъект становится возможным преодоление сущностного мышления с его дроблением сущего на порядок идей и порядок

вещей. Как писал Герцен, «нигилизм не преобразует *нечто* в *ничто*, но разоблачает, что *ничто* принимается за *нечто*, является оптическим обманом» [12, с. 246].

Нигилизм и позитивизм: пути схождения

В целом и русский позитивизм, и русский нигилизм могут быть поняты как формы «философского протеста», с одной стороны, против мира идей, в котором нет места для преходящего, случайного, субъективного – того, что действительно важно для конкретного, живущего здесь и сейчас человека, а с другой, против действительности, из которой были изъяты безусловные истины и вечные ценности, определявшие порядок и смысл человеческой жизни. В этом двояком отрицании, обуславливающем как предметность философского познания, так и его методологию, и следует видеть основание для сближения позитивизма и нигилизма.

Что касается метафизики, то в XIX веке ее несостоятельность как системы познания, по крайней мере в классическом виде, почти ни у кого не вызывала сомнений: «мир теоретизмов», будучи оторванным от «мира жизни» и противопоставленный ему, уже не мог удовлетворять интеллектуальные запросы человека. Традиционный метафизический дискурс стал объектом разнообразных критических нападков, и на этом фоне аргументы русских позитивистов и нигилистов если и отличались какой-то новизной, то только тем, что были выражены по преимуществу в саркастической форме. Вот, например, как писал о метафизике В. В. Лесевич: это «Тришкина философия», препятствующая реальному развитию знания, и если раньше, во время неразвитости критицизма, метафизика считалась серьезным занятием, то сейчас ею «увлекается пылкая молодежь, которая претерпевает метафизические приступы точно так же, как дети – корь, приобретая чрез то, к счастью для них, неуязвимость по отношению к этому патологическому состоянию на всю остальную жизнь» [24, с. 97].

Отказ от метафизики как формы познания повлек за собой, с одной стороны, сомнение в возможности философии вообще (доходящее до полного отрицания какого бы то ни было значения философии), а с другой, попытки заменить философию наукой – точным верифицируемым знанием. Специфика позиции русских позитивистов заключалась в том, что, отрицая метафизику в сфере познания, они, во-первых, не отождествляли ее с философией, а во-вторых, признавали метафизику как форму интеллектуального художественного творчества.

Ценность метафизики, таким образом, виделась ими в эмоциональной реакции человека на осмысление мира как целого и себя самого в нем как части. Как писал Юшкевич, каждая метафизическая система представляет собой опыт эстетического воззрения на мир, когда границы собственного «Я» раздвигаются настолько, чтобы можно было включить в них все сущее. Вот почему философ ищет абсолют не вовне, а внутри себя, «в тайниках самых интимных индивидуальных переживаний» [40, с. 165]. Философ – это не бесстрастный систематизатор знания о сущем, а «иллюминат», «поэт космоса», которому удается увидеть его как целое «в ослепительном озарении одной идеи, одного чувства» и затем довести свое мировидение до степени миропонятия, развернув «междометие» первичной интуиции в «стройную и связную грамматическую фразу» [40, с. 10].

Критически относились русские позитивисты и к идее заменить философию наукой, видя в этом губительную редукцию, последствия которой могли бы иметь не только теоретический, но и практический характер. В случае устранения философии и замены ее наукой восторжествовал бы, как писал А. В. Луначарский, «материалистический пессимизм», согласно которому не существует ничего, кроме природы, а природа – это безличный механизм, «мастерская», в которой, к тому же, уже давно нет мастера. «Она, строго говоря, вовсе не существует, ибо в ней нет центрального сознания, она ничего не чувствует, она простой конгломерат сил. Но самое убийственное в ней – это ее закономерность, ибо в ней нет договора и нет законодателя, есть только рабы. Каждое существо в происхождении, развитии и исчезновении своем находится в математически строгой зависимости от своей среды. Все оно получило из нее, все продиктовано ему ею. Но ведь все целое составлено из таких рабских частей, все слепо, нелепо взаимотеснится, взаимопорабощено, сковано цепями безликой фатальности» [25]. Очевидно, что в таком мире жить человеком стало бы невозможно. Для человека – существа свободного и творческого – необходимо, кроме сущего, еще и *ничто*. Наука – или же философия как наука – занимается описанием только сущего, и поэтому она недостаточна для человека, ощущающего свою нетождественность с сущим, и неспособна дать смысл его жизни. Следовательно, необходима философия, имеющая дело с *ничто*. Такая философия не будет метафизической, поскольку метафизика есть «слово о сущем в целом» [35]. Неметафизическая философия, проблематизирующая ничто не как сущее и не через сущее, – это и есть нигилизм.

Сближению русского позитивизма с нигилизмом способствовала и особая трактовка положительного, или научного, познания. Теоретики позитивизма в Европе, и прежде всего О. Конт, написавший шеститомный «Курс позитивной философии», нигде не проясняют достаточно подробно, что же следует иметь в виду под термином «позитивность», хотя это необходимо было сделать ввиду наличия понятий «позитивная философия», «позитивная наука» и «позитивная религия» у позднего Ф. Шеллинга (который использовал их для обоснования возможности интуитивно-религиозного постижения мира в его реальном существовании [39, с. 113–136]). Согласно О. Конту, философия – это «общая система человеческих понятий» [17, с. 2]. Позитивная философия вместе с теологией и метафизикой образуют «три общие системы воззрений на совокупность явлений», и прибавление эпитета «позитивная» к термину «философия» показывает, что имеется в виду «особый способ философского мышления, который признает, что все теории, к какой бы области они не принадлежали, имеют целью согласование наблюдаемых фактов» [17, с. 2]. Таким образом, задача позитивной философии, как ее понимал О. Конт, состоит в том, чтобы извлекать из методов отдельных наук элементы единого научного метода, прояснять его содержание и внедрять в слабо развитые науки, тем самым стимулируя их развитие. Кроме этого, позитивная философия формулирует самые общие закономерности, принципы, создает целостную картину мира и определяет место в ней человека и общества. Это систематическая философия, синтезирующая позитивное содержание отдельных наук.

В таком виде позитивная философия мало чем отличалась от науки и поэтому не устраивала русских позитивистов, вплоть до того, что сам термин «позитивизм» они предпочитали не употреблять, заменяя его термином «научная философия». Научная философия – это не философия науки и тем более не философия как наука, а то, что противостоит им, поскольку в предметную область научной философии входит не только всеобщее, объективное, но и единичное, уникальное [7, с. 18–22]. Вот как об этом писал В. В. Лесевич, характеризуя научную философию: «Истинное ее значение – быть мерою высоты научного отвлечения, показательницей шири научного обобщения, выразительницей характера науки, проявляющегося в охватывании единичного взглядом, устремленным на целое, и привлечении представления целого для рассматривания единичного» [24, с. 248]. Да и науку русские позитивисты

трактовали не как стратегию объективного познания, а как «социальную организацию опыта», «идеологическую форму» [14], систему эмпириосимволов [41] и т. д., т. е. как изначально связанную с человеком «картину мира», созданную и постоянно корректируемую для того, чтобы он мог в ней жить, оставаясь человеком – свободным и творческим существом.

Проблематика ничто в русском позитивизме всегда была актуальной. Именно благодаря продумыванию «той непостижимой вещи, которая называется – ничто» [13, с. 276], оказалось возможным предложить положительную программу философии, основными моментами которой являются: 1) эстетическая онтология; 2) проективная гносеология; 3) конструктивная антропология.

Литература

Исследования

1. *Володин А.И.* «И это называется нигилизмом?» // Писарев Д.И. Исторические эскизы. М.: Правда, 1989. С. 3–10.
2. *Евлампиев И.И.* О некоторых русских источниках философии Ницше (Герцен, Достоевский, Толстой) // *Slavia Orientalis*. 2016. Т. LXV. № 4. С. 651–666.
3. *Замалеев А.Ф.* Очерк развития русской культуры // Замалеев А.Ф. Самосознание России: Исследования по русской философии, политологии и культуре. СПб.: Наука, 2010. С. 345–512.
4. *Коробкова С.Н.* Идеи позитивизма в истории русской философской мысли // Философия и гуманитарные науки в информационном обществе. 2019. Вып. 2(24). Апрель–июнь. С. 129–137.
5. *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М.: Гнозис, 1992.
6. *Михайлова Е.Е.* Русский позитивизм на пути понимания человека, его культуры и истории // Философия и культура. 2009. № 7(19). С. 55–61.
7. *Рыбас А.Е.* Позитивная философия в России конца XIX – первой трети XX вв. Mauritius: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2017.
8. *Рыбас А.Е.* Проблемы философии языка в русском позитивизме начала XX в. // Философские науки. 2010. № 10. С. 96–109.
9. *Рыбас А.Е.* С. Л. Франк и этика «любви к дальнему» // Мысль: Журнал Петербургского философского общества. Вып. 16. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2014. С. 106–117.
10. *Савчук В.В.* Время нигилизма // Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер, Мартин Хайдеггер, Дитмар Кампер, Гюнтер Фигаль. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 163–220.

11. *Савчук В.В.* Судьба нигилизма в России // Политическая концептология. 2009. № 2. С. 280–302.
12. *Савчук В.В.* Топологическая рефлексия. М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2012.

Источники

13. *Богданов А.А.* Инженер Мэнни: Фантастический роман // *Богданов А.А.* Вопросы социализма: Работы разных лет. М., 1990. С. 204–283.
14. *Богданов А.А.* Эмпириомонизм. М: Республика, 2003.
15. *Герцен А.И.* Порядок торжествует! // Герцен А.И. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1986. С. 470–499.
16. *Герцен А.И.* Русский народ и социализм // Герцен А.И. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1986. С. 154–182.
17. *Конт О.* Курс положительной философии. Т. 1: Философия математики. СПб.: Посредник, 1900.
18. *Крижанич Ю.* Политика. М.: Наука, 1965.
19. *Куклярский Ф.Ф.* Осужденный мир (Философия человекоборческой природы). СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1912.
20. *Куклярский Ф.Ф.* Последнее слово: К философии современного религиозного бунтарства. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1911.
21. *Лавров П.Л.* Задачи позитивизма и их решение // Лавров П.Л. Философия и социология. Избран. произв. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1965. С. 575–636.
22. *Лавров П.Л.* Три беседы о современном значении философии // Лавров П.Л. Философия и социология. Избран. произв. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1965. С. 509–574.
23. *Лесевич В.В.* Первые провозвестники позитивизма // Русский позитивизм: Лесевич, Юшкевич, Богданов. СПб.: Наука, 1995. С. 55–106.
24. *Лесевич В.В.* Что такое научная философия? СПб., 1891.
25. *Луначарский А.В.* Самоубийство и философия // Самоубийство: Сб. ст. СПб., 1911. С. 67–92.
26. *Михайловский Н.К.* Что такое прогресс? М.: Либроком, 2012.
27. *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная революция, 2005.
28. *Писарев Д.И.* Исторические идеи Огюста Конта // Писарев Д.И. Исторические эскизы. Избранные статьи. М.: Правда, 1989. С. 340–504.
29. *Писарев Д.И.* Мыслящий пролетариат. М.: Политиздат, 1944.
30. *Писарев Д.И.* Наша университетская наука // Писарев Д.И. Полн. собр. соч. в 6 т. Т. 3. СПб.: Тип. П. П. Сойкина, 1894. С. 1–110.
31. *Писарев Д.И.* Реалисты // Писарев Д.И. Полн. собр. соч. в 6 т. Т. 4. СПб.: Тип. Ю. Н. Эрлих, 1903. С. 9–154.
32. *Розанов В.В.* Опавшие листья. М.: Юрайт, 2018.

33. Трубецкой Н.С. Европа и человечество // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. С. 55–104.
34. Тургенев И.С. Отцы и дети // Тургенев И.С. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 7. М.: Наука, 1981. С. 5–190.
35. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. СПб.: Наука, 2007. С. 23–37.
36. Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 320–440.
37. Чернышевский Н.Г. [Из переписки 1876–1878 гг.] // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1987. 369–474.
38. Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Собр. соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 146–229.
39. Шеллинг Ф.В.И. Философия откровения. Т. 1. СПб.: Наука, 2000.
40. Юшкевич П.С. Мировоззрение и мировоззрения: Очерки и характеристики. М., 2011. С. 165
41. Юшкевич П.С. Современная энергетика с точки зрения эмпирио-символизма // Русский позитивизм: В. В. Лесевич, П. С. Юшкевич, А. А. Богданов. СПб., 1995. С. 107–164.

A. E. Rybas

Russian positivism and nihilism: Ab igne ignem

Abstract. The article shows that the phenomenon of Russian positivism was largely due to the actualization of the problems of nihilism in Russian philosophy of the 19th century. Despite the formal difference, positivism and nihilism were substantively connected with each other, even more so: they were two modes of the same philosophical position. It is no accident that the first proponents of positivism in Russia called themselves nihilists, and in the critical rhetoric against positivism on the part of Russian religious thinkers, the terms “positivism” and “nihilism” were used as synonyms. It substantiates the thesis that both positivism and nihilism appeared in Russian philosophical culture as a result of its organic development, and only names were borrowed from European philosophy for them. Thus, there can be no theoretical dependence of Russian positivism and nihilism on their European counterparts. The specific features of Russian positivism and nihilism are analyzed. It is concluded that in Russia positivism and nihilism were primarily practical, rather than theoretical, which led to the creation of positive philosophy programs that required their immediate implementation in life. The protest against the “unreasonableness” of reality and the attempts to “spell” the world, that is, free it from the religious-metaphysical interpretation, led to an interest in the problems of scientific philosophy. Disputes about the possibility of scientific and philosophical knowledge, its method-

ology, boundaries and scope have made up the content of relevant philosophy in Russia in the second half of the 19th – the first quarter of the 20th century.

Keywords: Russian positivism, empirio-criticism, Auguste-Continism, Russian nihilism, the history of Russian philosophy.

References

1. Volodin, A.I. (1989), “I eto nazyvayetsya nigilizmom?” [“And is that called nihilism?”], in Pisarev, D.I. *Istoricheskiye eskizy* [Historical sketches], Pravda, Moscow, pp. 3–10.
2. Evlampiev, I.I. (2016), O nektorych rosyjskich zrodlach filozofii Nietzschego (Hercen, Dostojewski, Tolstoj) [About some Russian sources of Nietzsche’s philosophy (Herzen, Dostoevsky, Tolstoy)], in *Slavia Orientalis*, vol. LXV, no. 4, pp. 651–666.
3. Zamaleev, A.F. (2010), Oчерk razvitiya russkoy kul'tury [Essay on the development of Russian culture], in Zamaleyev, A.F. *Samosoznaniye Rossii: Issledovaniya po russkoy filosofii, politologii i kul'ture* [Self-consciousness of Russia: Research on Russian philosophy, political thought and culture], Nauka, St. Petersburg, pp. 345–512.
4. Korobkova, S.N. (2019), Idei pozitivizma v istorii russkoy filosofskoy mysli [The ideas of positivism in the history of Russian philosophical thought], in *Filosofiya i gumanitarnyye nauki v informatsionnom obshchestve* [Philosophy and the humanities in the information society], vol. 2(24), April–June, pp. 129–137.
5. Lotman, Yu.M. (1992), *Kul'tura i vzryv* [Culture and explosion], Gnozis, Moscow.
6. Mikhaylova, E.E. (2009), Russkiy pozitivizm na puti ponimaniya cheloveka, yego kul'tury i istorii [Russian positivism on the path to understanding man, his culture and history], in *Filosofiya i kul'tura* [Philosophy and culture], no. 7(19), pp. 55–61.
7. Rybas, A.E. (2017), *Pozitivnaya filosofiya v Rossii kontsa XIX – pervoy treti XX vv.* [Positive philosophy in Russia at the end of the 19th – the first third of the 20th centuries], LAP LAMBERT Academic Publishing, Mauritius.
8. Rybas, A.E. (2010), Problemy filosofii yazyka v rusском pozitivizme nachala XX v. [Problems of the philosophy of language in Russian positivism of the early 20th century], in *Filosofskiyе nauki* [Philosophical sciences], no. 10, pp. 96–109.
9. Rybas, A.E. (2014), S. L. Frank i etika “lyubvi k dal'nemu” [S. L. Frank and the ethics of “love for the far”], in *Mysl': Zhurnal Peterburgskogo filosofskogo obshchestva* [Thought: Journal of the Petersburg Philoso-

- phical Society], no. 16, Publishing House of St. Petersburg University, St. Petersburg, pp. 106–117.
10. Savchuk, V.V. (2006), *Vremya nigilizma* [The time of nihilism], in Peskova, T.N. (ed.), *Sud'ba nigilizma: Ernst Yunger, Martin Khaydegger, Ditmar Kamper, Gunter Figal* [The fate of nihilism: Ernst Jünger, Martin Heidegger, Dietmar Kamper, Günther Figal], Publishing House of St. Petersburg State University, St. Petersburg, pp. 163–220.
 11. Savchuk V.V. *Sud'ba nigilizma v Rossii* [The fate of nihilism in Russia], in *Politicheskaya kontseptologiya* [Political conceptology], no. 2, pp. 280–302.
 12. Savchuk V.V. *Topologicheskaya refleksiya* [Topological reflection], Kanon+ROOI “Reabilitatsiya”, Moscow.

Rybas Aleksandr Evgenievich – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

For citation: Rybas, A.E. (2019), *Russkiy pozitivizm i nigilizm: Ab igne ignem* [Russian positivism and nihilism: Ab igne ignem], in *Veche: Yezhegodnik russkoy filosofii i kultury – 2019* [Veche: Yearbook of Russian Philosophy and Culture – 2019], ICSRPh, St. Petersburg, pp. 91–111.

А. С. Колесников

УНИВЕРСАЛЬНОЕ И НАЦИОНАЛЬНОЕ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Аннотация. В статье показывается соотношение универсального и национального в истории философии и ее историографии. Историко-философские сочинения берут начало с перевода Амброждо Травесари сочинения Диогена Лаэртского о жизни и изречениях знаменитых философов в 1432 г., затем ряд авторов пытаются определить сущность философии и специфику историко-философского исследования. В 1833 г. с выходом лекций Гегеля по истории философии эта область приобретает систему и обоснование. В наши дни, когда гуманитарные науки находятся под давлением продолжающейся информатизации и глобализации, создается объективная необходимость переоценки и переосмысления истории философии. В XX в. появились историко-философские сочинения в Индии, Китае, Японии, Африке, Латинской Америке, на арабском Востоке. Развитие философской мысли в мире осуществляется посредством взаимосвязи национальной формы философствования и мирового философского процесса, т. е. в соотношении универсального и локального. Национальный характер, национальная картина мира и национальный язык формируют особую философию, а культурно-историческая среда раскрывает особенности философских традиций. Универсальный язык философии может обеспечить диалог общественности, способствует взаимному признанию и согласованию различных разнонаправленных сил как в обществе, так и во внутренней, душевной жизни личности.

Ключевые слова: универсальное и национальное в философии, история философии, глобализация, национальные формы философии, философские традиции.

Колесников Анатолий Сергеевич – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета.

Цитирование: *Колесников А.С.* Универсальное и национальное в истории философии // Вече: Ежегодник русской философии и культуры – 2019. СПб.: МЦИРФ, 2019. С. 112–124.

Между 1432 г. (латинским переводом Амброджо Травесари «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» Диогена Лаэртского) и 1833 г. (годом издания «Лекций по истории философии» Гегеля) мыслители использовали историю философии, чтобы определить сущность философии и профессиональнее философствовать самим. Работ по истории философии до Гегеля было достаточно. Среди авторов – Х. Хайденрайх, К. Рейнгольдт, Г. Фюллеборн, Г. Гесс, Х. Вейсс, И. Громан, Ф. Гентцкен. В России не только переводили многие сочинения по истории философии, но было целое направление исследования истории философии как науки (О. Новицкий, Г. Гогоцкий, М. Осроумов, А. Козлов, В. Лютославский, Н. Страхов, П. Тихомиров, С. Трубецкой, В. Шилкарский). История философии как предмет изучается с возобновленной энергией с 1926 г. В это время Эмиль Брейе пишет оригинальное исследование философии от досократиков до наших дней, с дополнением, посвященным индийской философии, в котором развивает новую методологию – без гегельянской конструкции и вдохновенную Огюстом Контом [13]. В 1979 г. Джованни Сантинелло писал, что он не будет в обзоре истории философии от Ренессанса до середины XX столетия «накладывать» идею на исторические тексты, как это делали посткантианские философы [6]. Он использует наработки 160 историков философии, вплоть до Гегеля. Подобный исторический подход позволяет нам стать свидетелями того, как можно представлять философию, созданную мыслителями на протяжении веков. Мы можем теперь засвидетельствовать то, как пересказ истории философии создал картину философии, и то, как история философии подняла философские вопросы, на которые должны ответить мыслители. Конечно, следует отметить, что авторы историко-философских сочинений не соглашались как друг с другом, так и с такими авторитетами, как Гегель, и критиковали историко-философские концепции Стэнли, Бруккера, Тидемана, Буле, Теннемана, Аббаньяно, Коплестона. Р. Рорти пишет о дискуссии по поводу различия между историями философии, написанными до и после Канта, указывая работы М. Мандельбаума, Дж. Пассмора, Л. Брауна, В. Кузена [11, с. 98].

В наши дни, когда область гуманитарных наук находится под давлением продолжающейся информатизации и глобализации, создается объективная необходимость переоценки и переосмысления истории философии. Философия и ее история все еще находятся в поисках глобальной перспективы. Мировые конгрессы XX в. по философии показали, что интеллекту-

альный пейзаж все больше становится глобализованным, тогда как структура истории философии так и не обновилась. Задача сегодня состоит в том, чтобы создать новую концепцию истории философии.

Если раньше механизмы исключения неевропейских философских построений были нормой, то уже в XVIII в. Й. Я. Брукер в его истории философии (1731–1736) включал философию евреев, халдеев, персов, арабов и сабанеев, финикийцев, египтян, мавров и ливийцев, кельтов и немцев, римлян, скифов, готов, греков, китайцев и японцев [14], тогда как А. Шwegлер в своей влиятельной «Истории философии» (1848) ограничивался европейской философией от древности до Гегеля [15]. Уже в те дни это было радикальной «чистой» историей философии от неевропейской мысли. В Европе XVIII–XX вв. историография философии вращалась между двумя полюсами. Полагаясь на предшествующие работы, авторы исключали из истории философии не только неевропейские, но также арабскую и еврейскую философии, которые сегодня считаются составными компонентами европейской истории философии. Но в XIX в. историки философии обратили внимание на то, что история философии тесно связана с языком и литературными исследованиями, что демонстрировали, например, индология, синология, японистика, арабистика. В этих областях изучали прежде всего различные языки, но оказалось, что по большей части последние были наполнены философским или религиозным содержанием. В европейской традиции эти исследования развиваются вне философии, но имеют связи с индийской, китайской, буддистской, арабской и еврейской историей философии.

В XX в. появились историко-философские сочинения в Индии, Китае, Японии, но они редко попадали в сферу внимания на Западе. Так, Surendranath Dasgupta (1887–1952), Youlan Feng (1895–1990) и Hajime Nakamura (1912–1999) представили всесторонние исследования индийской, китайской и японской интеллектуальной истории. Надо иметь в виду, что под философией здесь понимали совсем не то, что в Европе. Примечательно, что китайская история философии начинается приблизительно с X–VI вв. до н. э., тогда как в Японии существует тенденция связывать появление философии с европеизацией, начавшейся во второй пол. XIX в., а более древние традиции называются «историей мысли». И в Индии также «история мысли» начинается с Вед (приблизительно X в. до н. э.), а философия появляется вследствие английской колонизации. Начало арабской философии обычно относят к X в.

Особую трудность представляют исследования философской мысли, содержание которой обуславливается процессами заимствования и перевода, когда философские идеи «путешествуют» из Греции в Индию, из Индии в Китай, из Персии в Испанию, из Африки в Европу, из Китая в Европу и т. д. «Атлас философии» Э. Холенштайна [5] и «История запутанности мысли» Р. Эльберфельда [1] могут помочь в кропотливой работе в этой сфере. Это исследование порождает интерес не только к глобальной институционализации, но и к «национализации» философии. В начале XX в. рост национальных государств способствует «национализации» философии. Например, Э. Сэндвосс в «Истории философии» (1989) «национализирует» философию [8]. Естественно, возникают вопросы, возможны ли другие описания истории философии.

В контексте глобальной историографии философии ведутся поиски новой картины истории философии. Отдельные попытки в этом направлении были предприняты в XX в. (Вундт, 1909; Ясперс, 1957; Шиллинг, 1964), но единственной достойной внимания считается работа Дж. К. Плотта «Глобальная история философии» (1990) [7], изданная в Индии. Плотт представил свою собственную периодизацию, хотя она касалась только Европы и Азии и раскрывалась через европейские понятия. ЮНЕСКО уполномочил франкоязычную «Encyclopédie Philosophique Universelle» (1991–1999) создать глобальную историю философии, но она не пользуется популярностью ни в англоязычных странах, ни в Германии. Энциклопедия не представила историю философии с глобальной точки зрения, но дала обзор материалов о важности осмысления тенденций глобально ориентированной истории философии, проблему перевода и вопросы сравнительных философских исследований.

В 1990-е гг. в названиях работ на английском языке все чаще стали встречаться словосочетания «мировая философия» или «мировые философии» в их названиях: «От Африки до Дзэн. Приглашение к мировой философии» (1993), «Мировая философия. Историческое введение» (1996), «Введение в мировые основные положения» (1997), «Компаньон к мировой философии» (1997), «Сравнительная история мировой философии. От Упанишад к Канту» (1998), «Мировые философии» (1998), «Оксфордское руководство мировой философии» (2011). Эти названия указывают на то, что историко-философские исследования в англоязычной среде за прошлые 25 лет характеризуются определенной тенденцией к глобализации.

Ф. М. Виммер обосновал новаторский подход к различным аспектам глобальной историографии философии [10; 9, с. 8–20]. Представление философии в глобальной перспективе требует движения вне предыдущих концепций и изменения преподавания истории философии во всем мире. В этом случае возникает проблема создания «канона» философов с глобальной точки зрения, а также определения существа самой философии [2–4], причем в историографию философии могут быть обоснованно включены этнофилософские контексты, такие как «философия банту» или «философия инки».

Стоит заметить, что большинство авторов, занятых поиском глобальной философии, признают значение философии в современных Индии и Китае, тогда как успехи мыслителей Латинской Америки, Африки и арабо-мусульманского региона до сих пор квалифицируются как нечто удивительное. При этом современный диалог философских культур с акцентом на духовные, общечеловеческие ценности в жизни социума реализует традицию интернационализации мировой культуры в результате успехов глобализации, стремительного развития телекоммуникации и Интернета, формирования нового мирового порядка, сетевого общества, взаимосвязанных транснациональных отношений в экономике, политике, науке и культуре.

Что касается развития философской мысли в мире, то оно осуществляется на путях взаимосвязи национальной формы философствования и мирового философского процесса, т. е. в соотношении универсального и локального. В. Дильтей писал, что «метафизиками руководят образы их самости», «образы психической жизни выступают силой, тайно управляющей действиями метафизика». Любая метафизическая система отражает особенности индивидуального стремления раскрыть тайну мира. «Различные метафизические системы помогают нам воссоздать... эпоху, состояние души, а также способ, через который люди прозревали природу и самих себя» [16, с. 707].

Анализ национальных образов философии – это попытка показать тот реальный мир, в котором живет человек, мир многослойный, меняющийся, не имеющий строгих и точных очертаний, мир, в котором только и может жить человек, чувствовать себя творцом. Это мир жизни, в сравнении с которым научная картина мира, физико-математический, химико-биологический мир – только бледная, абстрактная копия. Парадокс национальной философии в том, что ее специфические национальные одежды обнаруживают себя тогда, когда она претендует на общечеловеческую значимость своего вопроша-

ния, расширяет уникальное звучание философского творчества до масштабов мирового значения. Итак, национальный характер, национальная картина мира и национальный язык формируют особую философию [12, с. 20–23], культурно-историческая среда раскрывает особенности философских традиций, доставляя нам материал для их характеристики. Формы мысли, символы и образы мира служат установками национально-мировоззрения.

На рубеже XX–XXI вв. становится ясным, что философствование возможно только в духовном пространстве полифонического взаимообогащения, взаимопроникновения и диалога при использовании всего многообразия логически упорядоченных смыслов и понятий, категориально охватывающих интуитивно-эмоционально-когнитивно-практико-ценностно упорядоченные устремления человека в его приобщенности к универсальному пониманию космоса-природы-общества-человека. Ценностно-смысловая неисчерпаемость, подлинность, межсубъектная и этически-объектная сопричастность человека и мира единому бытию, рационально-логическая самодостаточность рефлексии, трудности восприятия многозначного иррационализма создают ситуацию поиска выхода из тупика противостояния материализма и идеализма, объективизма и субъективизма, рационального и иррационального, аналитического и синтетического типов мировоззрений и т. д. Миросозерцательная философия говорит о недопустимости смешения мудрости с научной философией. Постмодерн заявил о всеобщей смене норм и парадигм. На горизонте появляются возможности соединения понятийных, интеллектуальных, эйдетических, аналитических и т. п. актов в единой теории познания, обнаруживается внимание к языку герменевтических, лингвистических, структуралистских, экзистенциальных, постмодернистских построений и новейшей риторики в новой философии. В мировой философии эти процессы своеобразно отражаются в философских теориях.

Так, постконфуцианство Фэн Юланя (1895–1990) осуществляет трансформацию традиции для включения ее в западно-европейскую мысль. Он использует рационально-аналитические подходы в разрешении сочетания *эмоциональной привязанности* к национальной мысли и *интеллектуальной преданности* западным ценностям, что завершается созданием «нового люсиэ» – «конфуцианской герменевтики» – реинтерпретации всей философской и религиозной китайской тради-

ции на основе логицизма и формализации европейской метафизики.

История философии индо-испанской Америки включает испанский (колониальный, теологический), англо-французский (идеи Просвещения, позитивизма в период борьбы за независимость) и североамериканский периоды. Как правило, философские рецепции были обусловлены прагматическими целями национально-освободительного движения, формирования национальных этносов, стремящихся к независимости. На смену позитивизму приходит неокантианство с размежеванием наук о духе и о природе. Начало XX в. в сфере философии было связано с поиском путей к диалогу и с институционализацией философской идентичности. Распространяются и переосмысляются марксизм, феноменология, экзистенциализм, персонализм для обоснования идеологии особого пути развития латиноамериканских народов. Фундаментом этих устремлений выступает рациовиталистическая философия Х. Ортеги-и-Гассета и его учеников Х. Гаоса и Х.-Д. Гарсии Бакка.

Первая половина XX в. была ознаменована обоснованием латиноамериканской философии на грани взаимодействия «почвенных» индихенистско-философских мировоззрений и европейских идей. Наиболее ярко они выражены в творчестве Х. Васконселоса. Мыслители данного направления стремились создать не только «аутентичную», но и «уникальную» философию, способную решить политические и социальные проблемы и воспитать нового человека. Сформировались два «лагеря»: одни отстаивали универсальную философию, истины которой не несут национальной окраски, а другие выступали за национальную философию как обоснование «своей природы», национальной реальности, с особым вниманием к высоким нравственным принципам и духовным ценностям. В последнем случае предлагалось два проекта развития: «перспективизм» С. Рамоса и «профессионализм» Ф. Ромеро. Латиноамериканская философия определялась как «политическая философия», или «философия освобождения», развивалась как «философия истории», как философия латиноамериканской истории и культуры (Л. Сэв), как философия «географического символизма» и философской антропологии.

Латиноамериканская философия нацелена на поиск своей сферы, субъекта, предмета и отношения к культуре, что раскрывается в таких чертах философской практики, как историко-политическая ангажированность, взгляд на народ как субъект философии, реальный экзистенциально-философский вы-

бор в пользу национального, социального и культурного освобождения. Жизненные, практические задачи не позволяют мыслителям заняться «чистой философией», а «бурная симфония крови» (Э. Агости) породила и «буйную симфонию духа». Плюралистическая философская палитра этого континента способствовала обоснованию интеркультурной философии, обращению к интерпретации марксизма (Э. Дуссель), участию в постмодернистском движении и т. п. После формирования национального философского дискурса (будь-то мексиканского, аргентинского и т. п.), оформившись как континентальная философия, латиноамериканская мысль в наши дни проявляет универсализм, ставя проблемы общечеловеческого характера. Однако она не забывает самого латиноамериканца, выступая неким оригинальным путеводителем-наставником в его общественной и личной деятельности и поведении. Вот почему она часто страстно-полемическая по своему характеру с акцентом на многозначные аспекты жизни общества и его ценности. Размышления о собственной культуре и человеческой смысловозжизненной ситуации, углубление в собственную реальность и кардинальные проблемы континента – это неотъемлемые части латиноамериканской философии.

Африканская философия в XX в. освобождалась не только от восходящей к Гегелю ее оценки как загадочного универсума религиозных инстанций и духов, внутренние отношения которых достаточно затемнены, но и от франкофонного и англофонного ее подавления. С одной стороны, после обретения независимости ее начальные установки были направлены на национальное самоутверждение, возвеличивание своих традиций мирозерцания, способных даже вдохнуть жизнь в бездуховную западноевропейскую культуру. С другой стороны, велся интенсивный поиск своей национальной философии, выражающей дух негро-африканца и его культурно-этнической общности.

На арабском востоке современная модернизация толкуется как революция арабской истории, требующая исторического перехода от сельскохозяйственного общества к индустриальному. Национально-освободительное движение арабских стран избавило их от колониального господства, но не в состоянии было препятствовать распространению западной цивилизации и установлению ее культурной гегемонии. Мухаммад Абид ал-Джабири (1936–2010) считал, что жизнеспособное арабское будущее может наступить только через деконструкцию и критический анализ причин упадка арабского мира. Он критико-

вал противоречие между исламистами, призывающими вернуться к Золотому веку в прошлом (националистическое направление, видящее в глобализации угрозу для национально-культурной идентичности, сводит на нет идейное и цивилизационное наследие наций), и либеральной вестернизацией, восхваляющей принципы европейского Ренессанса, с которого и начинается колониализм. Решение, которое он предложил, – освобождение современного арабского языка, мысли и от языка, и от теологических ограничений прошлого. Арабская мысль стала подлинной частью традиционных путей исследования мира, но будет ограничена в потенциале, если останется преданной только мусульманскому наследию.

Социально-философские, общекультурные и историко-философские проблемы ставятся и в современной арабо-мусульманской мысли. Разрешение проблем связано и с ролью наследия, когда происходит постоянное обновление тематики, философско-методологического инструментария, когда по-новому решается вопрос об отношении к основным структурным элементам наследия, когда социально-философские запросы, вызовы Запада арабскому миру спаяны с арабо-мусульманской мыслью. Этот комплекс взаимовлияний побуждает арабов переоценивать свое прошлое, его истоки, искать национальные импульсы для прогресса арабской цивилизации. Арабо-мусульманская философия при этом осознается существенным элементом культуры не только национальной, но и мировой, независимо от отношения к ней в прошлом. Так, иницируют образцы обновления и изменения, соразмерные с Западом, установления согласия между прошлым и современным, поиск иного пути. Ведется он в рамках исламской мысли (религиозной мусульманской), либеральной и национал-социалистической мысли, критико-исторического и умеренно-согласительного течения, национал-либерального культурного течения, марксистской мысли. Либеральная позиция, настаивающая на плюрализме, мультикультурализме и релятивизме, предостерегает против абсолютизации истины, которая утверждается, как правило, при поддержке «огня и меча» и нередко выполняет не освобождающие, а репрессивные функции.

Однако множественность истины, утверждение ее зависимости от конкретной истории, культуры, национальной, этнической, социальной принадлежности несут другую угрозу. Отказ от универсальных масштабов оценки обостряет проблемы коммуникации и мирного сосуществования. Поэтому возникает вопрос, как, не прибегая к фундаментализму (религиозному,

национальному), обеспечить порядок, взаимопонимание и нравственную солидарность человечества. Установление границ применения истины не только не дискредитирует науку, но, наоборот, делает ее более самостоятельной в своей области и одновременно контролируемой социумом. Истина, добро и красота – это не одно и то же, но они связаны друг с другом. Согласовать философские, научные, моральные, религиозные, политические истины можно лишь на основе применения способности суждения в публичных дискуссиях. Роль истории философии в том, чтобы выявить скрытые предпосылки тех или иных мнений, прояснить их основания, вывить последствия реализации и определить границы применимости.

Национальное самосознание объединяет различные группы населения, ранее разделенные сословными, этническими, религиозными барьерами. На самой ранней ступени существования современных государств право представлять от лица нации присваивали себе дворянство и верхушка городского населения. Так в игру истории включается сословная нация. По мере просвещения национальное сознание формируется у читающей публики и охватывает все более широкие слои населения.носителем национального самосознания становится интеллигенция. Сегодня основанием единства становится общественное мнение.

Для нас актуальной проблемой становится сохранение национального кода русской культуры, отказ от навязываемых Западом чуждых российскому обществу ценностных норм. Не стоит сводить Россию ни к Западу, ни к Востоку. Поиски национальной идеи оказываются вовсе не спекулятивным занятием. В этом отношении весьма интересны модели наблюдательных и вдумчивых историков, которые смогли выйти за рамки дихотомий «Россия и Европа», «царь и народ», «капитализм и социализм» и увидеть в обществе другие жизнеспособные силы, обеспечивающие его стабильность и процветание.

Национальное самосознание как духовная общность формируется в семье, общинах, на предприятиях, в народе, институтах семьи, народе в целом. Но в эпоху глобализации эмоциональная связь с местом, языком, культурой, обычаями и сородичами уже не является такой прочной, как в традиционном обществе, хотя осознание родины как некоего архетипа существует в душе наших сограждан. Имеется множество концепций глобализации. По сути, это строительство новой конфигурации в отношениях всемирного, национального и локального по американским лекалам. У одних это сегодняшшний период

развития «проекта модерна», когда глобализация – гарантия процветания и перестройки всего мира. У других это локализация национальной исключительности.

Универсальный язык философии может обеспечить диалог общественности, он способствует взаимному признанию и согласованию различных разнонаправленных сил как в обществе, так и во внутренней, душевной жизни личности. Подобные диалоги предотвращают вражду в человеческих отношениях гораздо продуктивнее, чем навязывание собственных мнений в качестве абсолютных истин. История философии – это особый вид духовной культуры, система обобщенных знаний и представлений о мире как целостном образовании, о наиболее общих законах бытия и познания. Все это создано человеком в процессе размышления. История философии показывает, как теоретическое знание вооружает человека новым языком понятий, категорий, форм и схем, позволяющим переводить предписания индивидуального опыта в ряд универсальных принципов. Понятия теперь играют роль универсальных схем вещей, природных процессов, человеческих действий, знание которых избавляет человека от знакомства с многообразием их проявлений.

Литература

Исследования

1. *Elberfeld R.* An Entanglement History of Thought. Hamburg, 2017.
2. *Elberfeld R.* Philosophiegeschichte in globaler Perspektive. Hamburg, 2017.
3. *Elberfeld R.* Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie. Freiburg i. B., 2017.
4. *Elberfeld R.* Was ist Philosophie? Programmatische Texte von Platon bis Derrida. Stuttgart, 2006.
5. *Holenstein E.* Philosophie-Atlas: Orte und Wege des Denkens, 2004.
6. Models of the History of Philosophy. In 5 vols. Vol. 1: From Its Origins in the Renaissance to the Historia Philosophia / C. W. T. Blackwell, P. Weller (eds.). Dordrecht, 1993.
7. *Plott J.C.* Global History of Philosophy. In 5 vols. New Delhi, 1963–1989.
8. *Sandvoss E.R.* Geschichte der Philosophie. München, 1989.
9. *Wimmer F.M.* Philosophiehistorie in interkultureller Orientierung // Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. 1999. No. 3. S. 8–20.
10. *Wimmer F.M.* Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie. Wien, 1990.

11. *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997.
12. *Губин В.Д., Стрелков В.Н.* Национальные образы философии. М.: РГГУ, 2013.

Источники

13. *Bréhier E.* Histoire de la philosophie. En 7 vol. Paris: Alcan, 1926–1932.
14. *Brucker J.J.* Kurze Fragen aus der philosophischen Historiae. In 7 Bänden. Ulm, 1731–1736.
15. *Schwegler A.* Geschichte der Philosophie im Umriss: ein Leitfadens zur Uebersicht. Stuttgart, 1848.
16. *Дильтей В.* Введение в науки о духе // Дильтей В. Собр. соч. В 6 т. Т. 1. М., 2000.

A. S. Kolesnikov

The universal and the national in the history of philosophy

Abstract. The article shows the relationship between the universal and the national in the history of philosophy and its historiography. Historical and philosophical writings originate from the Ambrodo Travesari translation of the work of Diogenes Laerta on the life and sayings of famous philosophers in 1432, then a number of authors tried to determine the essence of philosophy and the specifics of historical and philosophical research. In 1833, after the publishing of Hegel’s lectures on the history of philosophy, this field of knowledge became systematic. Nowadays, when the humanities are under pressure from ongoing informatization and globalization, we need to re-evaluate and reconstruct the history of philosophy. In the 20th century a number of works on the history of philosophy appeared in India, China, Japan, Africa, Latin America, and in the Arab East. The development of philosophical thought in the world is carried out through the interconnection of the national form of philosophizing and the world philosophical process, i.e., by means of correlating the universal and the local. The national character, the national picture of the world and the national language form a special philosophy, and the cultural and historical environment reveals the peculiarities of philosophical traditions. The universal language of philosophy can provide a dialogue among the people, it can promote mutual recognition and harmonization of various multidirectional forces both in society and in the inner, spiritual life of an individual.

Keywords: universal and national in philosophy, history of philosophy, globalization, national forms of philosophy, philosophical traditions.

References

1. Elberfeld, R. (2017), *An Entanglement History of Thought*, Hamburg.
2. Elberfeld, R. (ed.) (2017), *Philosophiegeschichte in globaler Perspektive* [Philosophy historiography in a global perspective], Hamburg.
3. Elberfeld, R. (2017), *Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie* [Philosophy in the globalized world. Paths to transformative phenomenology], Freiburg i. Br., München.
4. Elberfeld, R. (2006), *Was ist Philosophie? Programmatische Texte von Platon bis Derrida* [What is philosophy? Programmatic texts from Plato to Derrida], Stuttgart, 2006.
5. Holenstein, E. (2004), *Philosophie-Atlas: Orte und Wege des Denkens* [Philosophy atlas: places and ways of thinking].
6. Blackwell, C.W.T., and Weller, P. (eds.) (1993), *Models of the History of Philosophy*, in 5 vols., vol. 1: From Its Origins in the Renaissance to the Historia Philosophia, Dordrecht.
7. Plott, J.C. (1963–1989), *Global History of Philosophy*, in 5 vols., New Delhi.
8. Sandvoss, E.R. (1989), *Geschichte der Philosophie* [History of philosophy], München.
9. Wimmer, F.M. (1999), Philosophiehistorie in interkultureller Orientierung [History of philosophy in the intercultural context], in *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* [Polylog. Journal for intercultural philosophy], no. 3, pp. 8–20.
10. Wimmer, F.M. (1990), *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie* [Intercultural philosophy. History and theory], Wien.
11. Rorty, R. (1997), *Filosofiya i zerkalo prirody* [Philosophy and the mirror of nature], Novosibirsk.
12. Gubin, V.D., and Strelkov, V.N. (2013), *Natsional'nyye obrazy filosofii* [National images of philosophy], Moscow.

Kolesnikov Anatoly Sergeevich – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

For citation: Kolesnikov, A.S. (2019), Universal'noye i natsional'noye v istorii filosofii [The universal and the national in the history of philosophy], in *Veche: Yezhegodnik russkoy filosofii i kultury – 2019* [Veche: Yearbook of Russian Philosophy and Culture – 2019], ICSRPh, St. Petersburg, pp. 112–124.

В. М. Соловьев

ГЕОРГИЙ ФЛОРОВСКИЙ: РЕКВИЕМ ПО РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

Аннотация. Статья актуализирует культурософские суждения о русской культуре, содержащиеся в фундаментальном труде видного русского мыслителя, православного философа и священника Г. В. Флоровского «Пути русского богословия». Его идея неопатристического синтеза сегодня всецело оправдывает себя, позволяя задействовать экуменический потенциал православия в понимании культуры как сферы откровения, которая заключает в себе мировые ценности человечества и соединяет эмпирическое с трансцендентным. Вопреки утвердившейся традиции считать данную работу Флоровского посвященной преимущественно истории русской церкви и чисто богословской проблематике в статье показано, сколь много сделано православным мыслителем в накоплении и осмыслении колоссального материала, раскрывающего особенности становления и развития русской культуры. Особую значимость приобретает акцентирование Флоровским внимания на проблемах и противоречиях, которые на всех этапах своей истории преодолевала русская культура и которые перекликаются с кризисными явлениями в социокультурном пространстве современной России. Настоящая статья направлена на дальнейшую научную реабилитацию Флоровского и конкретно посвящена вопросам изучения русской культуры, которые поднял и полемически развил Флоровский.

Ключевые слова: русская культура, русское национальное самосознание, аксиология культуры, православный духовный опыт.

Соловьев Владимир Михайлович – доктор исторических наук, профессор Московского государственного лингвистического университета.

Цитирование: *Соловьев В.М.* Георгий Флоровский: реквием по русской культуре // Вече: Ежегодник русской философии и культуры – 2019. СПб.: МЦИРФ, 2019. С. 125–144.

Введение

В предлагаемой статье православный философ Г. В. Флоровский (1893–1979) предстает как концептуалист, обобщивший свои взгляды на основные этапы развития русской культуры в критическую ретроспективу исторического пути русской мысли. Ему принадлежит богословско-философская программа неопатристического синтеза, которая сохраняет актуальность как христианская доктрина русской мысли и занимает лидирующие позиции в современном православии. Духовно-интеллектуальный образ России, сформированный Флоровским, не ограничен богословскими рамками и привлекает глубокой научной структурой, фундаментальным исследованием историко-философской рефлексии как существенной составляющей русской культуры. Теория о «псевдоморфозе православия», вызывавшая острые историографические споры, сегодня приобретает все больше сторонников, ибо синтез церковного религиозно-аскетического идеала и научного познания, который Флоровский считал главным умственным достоянием своих трудов, безусловно, служит важным посылом понимания особенностей русской культуры.

Идея неопатристического синтеза

Г. В. Флоровский – один из наиболее часто цитируемых сегодня русских мыслителей, и уже по этому показателю можно судить об актуальности его научного наследия. Богослов, философ, историк, он осмысливал реальность, сочетая глубокую веру (был священником, протоиереем) с религиозно-философскими исканиями, и заслуженно занимает место крупного исследователя не только русской культуры, но и русской души.

Выпускник Новороссийского университета в Одессе, он с 1920 г. жил в эмиграции. Разделяя какое-то время идеи евразийства, Флоровский затем отходит от него. Его всецело поглощает идея неопатристического синтеза – направления в русском богословии и философии, соединяющего византийскую религиозно-философскую традицию с опытом раскрытия экumenического потенциала православия.

Адреса Флоровского в русском европейском зарубежье – Болгария, Чехословакия, Югославия, Франция. Он преподает в высших учебных заведениях и много публикуется. В 1948 г. с переездом в США начинается новый этап его эмигрантской жизни: работа в Свято-Владимирской православной семинарии в Нью-Йорке и других богословских школах, чтение лекций в ряде американских университетов. Однако жизнь на чужбине

не отвратила его от родины. Он не утратил неизбывной и кровной связи с Россией, сохранил русский дух, и все его труды согреты радением за нее и за свой народ.

Если около 30 лет назад Флоровского не без оснований называли не прочитанным в России мыслителем [1], то теперь он востребован и большинство его произведений изданы на русском языке. Особое место среди сочинений Флоровского занимает работа «Пути русского богословия» (1937) в которой история русской культуры развернута в контексте истории православной церкви и которую с полным основанием можно назвать и одой русской культуре, и реквиемом по ней.

Для автора эта книга была ключевой и программной. В ней он реализовал концепцию неопатристического синтеза. Однако «Пути русского богословия» при всех лестных отзывах долго оценивались несколько односторонне и главным образом – как фундаментальный библиографический справочник по истории духовной культуры России. Автору пеняли, что он слишком сконцентрировался на отклонении русской религиозной мысли от византизма в сторону католицизма и протестантизма и в отстаивании чистоты и красоты православия чрезмерно много внимания уделил блужданиям вне идеалов святоотеческого богословия. В результате псевдоморфозы, чуждые западные влияния, получили в работе освещение даже в большей мере, чем положительный, базирующийся на сугубо восточно-христианских церковных источниках православный духовный опыт, теоретически возрожденный И. В. Киреевским, А. С. Хомяковым и митрополитом Филаретом (Дроздовым).

В русле русского религиозного ренессанса

Критика труда Флоровского, безусловно, страдала недооценкой его вклада в разработку сложнейшей проблематики, в чем он значительно опередил свое время. Ведь он попытался выделить живые следы православного вероучения, освободив его от наносов и примесей, вернуть на круги своя корневое и почвенное и тем самым активизировать выражение русского самосознания. Собственно говоря, именно это и превратило Флоровского в одну из центральных фигур русского религиозного ренессанса, хотя в течение полувека было принято считать, что он, скорее, оппонировал представителям этой группировки русской религиозной философии, поскольку его ретроспективное грекофильство шло вразрез с главными тенденциями философии Серебряного века. В данный момент роль и место Флоровского как философа и историка русской культу-

ры пересмотрены, и можно сказать, что справедливость восторжествовала [5, 6].

Среди интересных умозаключений и глубоких обобщений мыслителя, пожалуй, первым номером проходят рассуждения о природе «позднего старта» русской культуры, раздумья о том, почему она заявила о себе лишь после затяжного молчания. Признавая, что длительное время «древнерусская культура оставалась безгласной и точно немой» и что «русский дух не сказался в словесном и мысленном творчестве», Флоровский, в отличие от П. Я. Чаадаева, не объясняет это роковым влиянием Византии. «Напротив, – пишет он, – это была одна из эпох византийского расцвета и возрождения. И более того, в X в. Византия была, строго говоря, единственной страной, подлинно культурной во всем “европейском” мире. Да и много позже Византия остается живым культурным очагом, творческое напряжение не падает, и в самый канун политического распада и крушения Византийская культура и религиозность переживают новый подъем, отблеск которого ложится и на все итальянское Возрождение. Во всяком случае, приобщение к византийской культуре никак не могло замыкать или изолировать Древнюю Русь от “великих семейств рода человеческого”, как то казалось Чаадаеву» [7, с. 13].

Флоровский не соглашается с тем, что изначальная невысказанность и недосказанность русской культуры свидетельствует о ее болезненности, отсталости и примитивности, и возражает Чаадаеву и его сторонникам, приводя следующую аргументацию: «Вообще нельзя объяснять трудности древнерусского развития из бескультурности. Древнерусский кризис был кризисом культуры, а не бескультурности или некультурности. Мысленная нераскрытость древнерусского духа есть следствие и выражение внутренних трудностей или “апорий”. Это был подлинный кризис культуры, кризис византийской культуры в русском духе. В самый решительный момент русского национально-исторического самоопределения византийские традиции прервались. Византийское наследие было оставлено и полузабыто. В этом отречении “от греков” завязка и существо московского кризиса культуры. Сейчас уже не нужно доказывать, что в истории древнерусской культуры и письменности есть “хронология”. Сейчас перед внимательным историком настолько открывается все многообразие явлений и взаимная несоизмеримость отдельных исторических моментов и формаций, что уже не приходится искать единой общей “формулы” или обозначения для всей “Древней России”, точно действи-

тельно она была на одно лицо – от Владимира Святого до Тихайшего Царя» [7, с. 13].

Аксиология культуры Г. В. Флоровского

Аксиология культуры Флоровского соединяет в себе ценностную теорию и философское учение о культурных ценностях, что позволяет ему взглянуть на русскую культуру как бы изнутри, не пытаясь скрыть болевые точки ее становления или навести глянec на языческие корни и истоки дохристианского бытования. Признавая, что история русской культуры начинается с крещения, он считает важным отметить и другое: «Языческое время остается за порогом истории. Это совсем не значит, будто не было языческого прошлого. Оно было, и побледневшие, а иногда и очень яркие следы его и воспоминания надолго сохраняются и в памяти народной, и в быту, и в самом народном складе... Язычество не умерло и не было обессилено сразу. В смутных глубинах народного подсознания, как в каком-то историческом подполье, продолжалась своя, уже потаенная жизнь, теперь двусмысленная и двоеверная. И, в сущности, слагались две культуры: дневная и ночная. Носителем “дневной” культуры было, конечно, меньшинство, – впрочем, ведь так всегда бывает, и уравнение духовных потенциалов не есть свидетельство жизнедеятельности и жизнеспособности исторических формаций. Заимствованная византино-христианская культура не стала “общенародной” сразу, а долгое время была достоянием и стяжанием книжного или культурного меньшинства. Это было неизбежной и естественной стадией процесса. Однако нужно помнить: история этой дневной христианской культуры, во всяком случае, еще не исчерпывает всей полноты русской духовной судьбы. В подпочвенных слоях развивается “вторая культура”, слагается новый и своеобразный синкретизм, в котором местные языческие “переживания” сплавляются с бродячими мотивами древней мифологии и христианского воображения. Эта вторая жизнь протекает под спудом и не часто прорывается на историческую поверхность. Но всегда чувствуется под ней, как кипящая и бурная лава. Грань между этими двумя социально-духовными слоями всегда была подвижной и скорее расплывчатой. Ее постоянно размывало осмотическими процессами (процессами односторонней диффузии. – В.С.), которые шли с двух сторон. Но не в полной независимости раздельность слоев. Важнее различие духовных и душевных установок. Это различие в данном случае можно так определить: “дневная” культура была культурой духа и ума,

это была и “умная” культура; а “ночная” культура есть область мечтания и воображения» [7, с. 14–15].

Внутренняя динамика культурной жизни

В сущности, внутренняя динамика культурной жизни всегда определяется взаимодействием таких установок и устремлений. Болезненность древнерусского развития можно усмотреть прежде всего в том, что «ночное» воображение слишком долго и слишком упорно укрывается и ускользает от «умного» испытания, проверки и очищения. Странную живучесть синкретических «басен» замечали уже сами древние полемисты и проповедники. Впоследствии в этой вольности народного воображения усмотрели одну из основных черт русского народного духа. Это и верно, и сразу нуждается в оговорках. Во всяком случае, здесь перед нами историческая величина, а не доисторическая и уж никак не внеисторическая. Иначе сказать: продукт развития, итог процесса, исторический сросток, а не только и не просто врожденная черта или свойство, сохранившееся, несмотря на переливы истории. Можно еще и так выразиться: изъян и слабость древнерусского духовного развития состоит отчасти в недостаточности аскетического закала (и совсем уже не в чрезмерности аскетизма), в недостаточной «одухотворенности» души, в чрезмерной «душевности» или «поэтичности», в духовной неоформленности душевной стихии. Если угодно, в стихийности. Здесь источник того контраста, который можно описать как противоположность византийской «сухости» и славянской «мягкости». Нужно различать: речь идет сейчас не о недостаточности «научного» рационализма, – разложение «душевности» рассудком или рассудочным сомнением есть снова болезнь, и не меньшая, чем и сама мечтательность; речь идет о духовной сублимации и преобразении душевного в духовное через «умную» аскезу, через восхождение к умному видению и созерцаниям. Путь идет не от «наивности» к «сознательности», не от «веры» к «знанию» и не от доверчивости к недоверию и критике. Но есть путь от стихийной безвольности к волевой ответственности, от кружения помыслов и страстей к аскезе и собранности духа, от воображения и рассуждения к цельности духовной жизни, опыта и видения, от «психического» к «пневматическому». Этот путь трудный и долгий, путь умного и внутреннего подвига, путь незримого исторического делания. В кругу таких духовно-психологических апорий разыгрывается прежде всего трагедия русского духа. Разрыв двух слоев есть только одно и самое формальное

проявление этого трагизма. И не следует сводить его к таким формальным категориям, к морфологии или структуре народного духа. Историческая судьба исполняется в конкретных событиях и решениях, в нерешимости или решительности перед конкретными жизненными задачами [7, с. 15–16].

Диалектический подход к культурогенезу русской культуры не диссонирует у Флоровского с богословскими суждениями. Религиозные прозрения, по его разумению, не противостоят научному мышлению, и собирание духа лишь способствует по-настоящему творческому ответу православия на совокупные вызовы природных, политических, социальных, экономических, а в конечном счете культурных проблем, от решения которых зависят будущее цивилизации, прогресс человечества и судьба мира.

Диалог и экуменическая открытость

Флоровский ратовал за высвобождение православной мысли из-под спуда конфессиональной замкнутости и склонялся к тому, что только в диалоге и экуменической открытости можно быть истинными христианами. К принципиально важным положениям «Путей русского богословия» относится концепция, призванная послужить преодолению богословского «западничества». Красной нитью проводится мысль о роковом и двусмысленном, по словам автора, даре «всемирной отзывчивости», поскольку повышенная чуткость и отзывчивость «очень затрудняют творческое собирание души» и чреваты опасностью «не найти самого себя». «Душа теряется, сама себя теряет, в этих переливах исторических впечатлений и переживаний. Точно не поспекает сама к себе возвращаться, слишком многое привлекает ее и развлекает, удерживает в инобытии. И создаются в душе какие-то кочевые привычки, – привычка жить на развалинах или в походных шатрах. Русская душа... всего настойчивее в отрицаниях и отречениях». Из этого Флоровский выводит такое следствие: «История русской культуры, вся она в перебоях, в приступах, в отречениях или увлечениях, в разочарованиях, изменах, разрывах. Всего меньше в ней непосредственной цельности. Русская историческая ткань так странно спутана и вся точно перемята и оборвана» [7, с. 633–634]. Процитированные строки как будто дают повод заключить, что их автор разделял популярный в западной историографии тезис об отсутствии в русской культуре единства и цельности. На самом же деле позиция Флоровского вовсе не так линейна, как представляется на первый взгляд.

Подверженность воздействиям извне, с его точки зрения, вызывала метания, которые негативно сказывались на всем строе русской жизни, затемняя почвеннические ценностные смыслы, искажая дух самобытной традиции, препятствуя складыванию национальной идентичности.

Первородная основа русской культуры

В литературе обращалось внимание на неприятие Флоровским ориентации русской мысли на европейскую философию и богословие [4]. Именно в этих заимствованиях он видел сбои, нарушавшие органичный ход развития культуры, приводившие к ее дискретности и парцеллярности. Разорванность, по Флоровскому, была аномалией, а вовсе не нормой русской культуры. Он был убежден, что воспринятый в период приобщения к ортодоксальному христианству византийский канон стал первородной основой русской культуры, и все, что в него не укладывается, идет во вред и пагубно. Отсюда стремление отшлаковать лишнее и тлетворное и восстановить движение русской мысли и культуры под девизом «Вперед – к Отцам!».

Мера и грань между объективностью и субъективностью авторских оценок – столь спорная материя, что на ней здесь намеренно не заостряется внимание. Никто не обладает монополией на абсолютную истину, и, стало быть, сегование на то, что Флоровский утратил границы объективного мышления [2], представляется неуместным и неоправданным. Греко-византийский вариант православия он считал оптимальным для русской культуры, потому что такая религия согласовывалась с общинными формами русского быта, традициями патернализма и народными идеалами, знаковое отличие которых – преобладание духовно-нравственных основ над материально-прагматическими, коллективизм, а не индивидуализм. Эсхатологическую чрезмерность культуры крещеной Руси Флоровский объяснял своего рода компенсацией за слабость духовного развития и недостаточность аскетического закала [7, с. 15].

Выдвинутые православием жесткие императивы веры и обряда при всей твердости и ригоризме были близки и дороги философу тем, что в главном они были направлены на формирование таких личностных качеств, как ответственность перед Богом, любовь к ближнему, готовность к самоотверженному служению своему Отечеству. Называя монголо-татарское нашествие народным бедствием и государственной катастрофой, Флоровский не был сторонником смягчать краски в изображении разгрома и разрухи, но был далек от того, чтобы расцени-

вать происшедшее как фатальное и необратимое по своим последствиям. Он отмечал, что в истории русской культуры ордынская страница не обернулась ни разделом эпох, ни перерывом, ни переломом творческих настроений и стремлений. При всей губительности и жестокости нанесенных ран и гигантском масштабе потерь культура выстаивает, но сдвигается или смещается к северу, развиваются новые центры, а старые запустевают. «Но это было, – пишет Флоровский, – именно разрастанием уже ранее образовавшихся и сложившихся очагов, а не тем “переносом просвещения” с культурного Киевского юга на полудикий Северо-восток, о котором еще не так давно любили говорить историки. Север давно уже не был диким и девственным. Суздальская земля вовсе не была захолустьем, – напротив, лежала на перекрестке путей. Во всяком случае, в истории русской культуры и письменности XIII век не был временем упадка и оскудения (ср. у В. М. Истрина). Именно к XIII веку относится ряд значительных идейно-культурных начинаний: Патерик Печерский, Толковая Палея и ряд других сводов противоиудейской полемики, не говоря уже о развитии летописания. Уже в памятниках XIII века чувствуются новые связи со славянским югом, с Далматинским побережьем. В XIV веке эти связи усиливаются и умножаются. Можно говорить о новом приливе югославянских влияний. И это было не только отражением, но прямым продолжением того нового культурного движения в Византии, которое удачно называют “Возрождением Палеологов”. Оно захватывает новые югославянские державы» [7, с. 21–22].

Таким образом, Флоровский, в отличие от целого ряда авторитетных русских историков XIX – начала XX в., воздерживался от придания времени монгольского господства на Руси черт апокалиптического потрясения и невосполнимого по разрушительности смертоносного бедствия. Точно так же не повторяет он общепринятые гимны во славу теории Третьего Рима, которую он охарактеризовал как теократическую утопию, ибо был уверен в неосуществимости идеи построения на земле всемирной монархии во главе с Москвой и видел в этой доктрине несомненный признак сужения православного кругозора.

Женитьбу Ивана III на Софии Палеолог Флоровский трактует не как шаг к Новому Риму, а как отход от греческой традиции, от византийской старины, что свидетельствовало об отречении от отеческого прошлого. «Часто кажется, – раскрывает он свою мысль, – что брак Ивана III с Софией Палеолог означал новый подъем Византийского влияния на Москве. А в дей-

ствительности, напротив, это было началом русского западничества. Ведь это был “брак Царя в Ватикане”. Конечно, Зоя, или София, была византийской царевной. Но ведь воспитана она была в унии, по началам Флорентийского собора, и опекуном ее был кардинал Виссарион. И брак был действительно венчан в Ватикане, а папский легат был послан сопровождать Софию в Москву. Легату пришлось сравнительно скоро уехать, но завязавшиеся связи с Римом и с Венецией не прервались. Этот брак привел скорее к сближению Московии с итальянской современностью, нежели к оживлению византийских преданий и воспоминаний. “Раздрал завесу между Европою и нами”, – говорит об Иване III уже Карамзин. “Издыхающая Греция отказывает нам остатки своего древнего величия, Италия дает первые плоды рождающихся в ней художеств. Народ еще коснеет в невежестве, в грубости; но правительство уже действует по законам ума просвещенного”. Иван III имел несомненный вкус и склонность к Италии. Отсюда он вызывает мастеров обстраивать и перестраивать Кремль, и дворец, и соборы. More Italico, отзывается Герберштейн об этих новых московских постройках. Достаточно известны имена Аристотеля Фиоравенти, Алевиза, Пьетро Солари. Всего меньше сказывается в это время влияние Византии. Русские дипломаты в начале XVI века больше были заняты проектами о союзе с Солиманом, чем грезами об “отчине Константиновой” или крестовом походе на Цареград. Об этом напоминали скорее с Запада, где со всем вниманием учитывали силу Москвы в международном обороте. Есть все основания считать Ивана III западником. Еще более Василия III, сына “чародейцы греческой” (так называет Софию Курбский), женатого во втором и спорном браке на Глинской, воспитанной уже вполне по-западному. “А здесь у нас старые обычаи князь великий пременял”, это относится не только к политическим или социальным переменам. “Ино земля наша замешалась» [7, с. 25, 26–27].

Смещение в современность

Временами при чтении «Путей русского богословия» возникает отчетливое впечатление смещения в современность событий и явлений прошлого, которые волновали Флоровского и в которых явственно прослеживается параллель с днем сегодняшним. Флоровского притягивает проблема противоборства и раздвоения в истории русской культуры [7, с. 33], он связывает это с успехом западников, которые в первой половине XVII в. заняли ключевые позиции в православном мире. В ча-

стности, Флоровский обстоятельно останавливается на том, как Киев при митрополите Петре Могиле из православного центра трансформируется в оплот латинского духа: «Это была острая романизация православия, латинская псевдоморфоza православия. На опустевшем месте строится латинская и латинствующая школа, и латинизации подвергаются не только обряд и язык, но и богословие, и мировоззрение, и сама религиозная психология. Латинизируется сама душа народа. Эта внутренняя интоксикация религиозным латинизмом, этот “криптороманизм” был вряд ли не опаснее самой унии. Обычно делается оговорка, что “чистота веры” при этой “романизации” не пострадала. Вернее сказать так: при всем этом внутреннем латинизме была удержана каноническая независимость. Странным образом, латинизировались часто именно ради внешней национально-политической борьбы с Римом. Но внутренняя свобода и независимость были потеряны, и было утрачено и само мерило для самопроверки. Восточные связи были прерваны. Утверждается чуждая и искусственная, неорганическая традиция, и она как бы перегораживает творческие пути. Неверно винить в этом одного Могилу, процесс начался до него, и сам Могила скорее выражал дух времени, чем прорубал новые пути. Однако именно он сделал больше других для того, чтобы этот “криптороманизм” укрепился и удержался в жизни западнорусской церкви» [7, с. 72]. «Могила и его сподвижники, – не сомневается Флоровский, – были откровенными и решительными западниками. Они стремились объединить русских и нерусских за единой культурной работой, в единой психологии и культуре. И та глухая, но очень напряженная борьба, которую мы все время наблюдаем вокруг всех начинаний и предприятий Могилы, означает именно эту встречу и столкновение двух религиозно-психологических и религиозно-культурных установок или ориентаций, – западнической и эллинославянской» [7, с. 67]. Позднее противоборство продолжилось в пользу латинствующих восприимчивиков Могилы Симеона Полоцкого, Сильвестра Медведева и др. [7, с. 108].

Доживи Флоровский до наших дней, он счел бы ошибочным распространенный в сегодняшней историографии тезис, что XVI–XVII вв. были временем культурной изоляции и русского одиночества [3, с. 23–24]. «Совсем неверно говорить о московской замкнутости в XVII веке, – утверждал он. – Напротив, это был век встреч и столкновений с Западом и Востоком. Историческая ткань русской жизни становится в это время как-то особенно запутанной и пестрой», «русское общение с

православным Востоком снова становится живым и постоянным; Москва в это время полна “греческих” выходцев, иногда в очень высоком сане. “Греки” искали на Москве всего чаще дачи и милостыни» [7, с. 83, 87].

Собственно говоря, с активным присутствием греческих ученых-богословов Флоровский связывает начало трагического и страстного спора между ревнителями святоотеческой старины и инициаторами возвращения к подлинным церковным чинам и правилам, от которых, по словам афонских знатоков, отошли московская экклезиология и реальная клерикальная практика. Раскол, по мысли Флоровского, был вдвойне негодной попыткой реформации. Со стороны никонианской церкви он свелся к выхолащиванию духа истинной православной веры, а со стороны старообрядцев вылился в нацеленную на самоистребление эсхатологическую оппозицию. Итогом «книжной и обрядовой sprawy» стала «очень глубокая и сложная культурно-историческая перспектива» [7, с. 89].

Намерение «огречить русскую церковь во всем ее быту и укладе» не встречает понимания и поддержки у Флоровского, ибо упование на то, что «строгий и единообразный чин всего скорее сможет остановить начавшееся “качание” мира», зиждилось на иллюзии, будто властный указ и точный устав – лучшее и самое надежное средство преодоления разногласия и разлада [7, с. 89]. На деле все оказалось не так. Противники «Никоновой sprawy» с основанием настаивали, что равняли новые книги «с новопечатанных греческих у немец», с книг «хромых и покидных», и заявляли: «Мы тот новый ввод не приемлем». «Раскол не старая Русь, но мечта о старине. Раскол есть погребальная грусть о несбывшейся и уже несбыточной мечте... В расколе больше тоски и томления, чем оседлости и быта. Раскол в бегах и в побеге. В расколе слишком много мечтательности, и мнительности, и беспокойства. Есть что-то романтическое в расколе – потому и привлекал так раскол русских неоромантиков и декадентов. Раскол весь в воспоминаниях и в предчувствиях, в прошлом или в будущем, без настоящего. Весь в истоме, в грезах и в снах. И вместо “голубого цветка” полусказочный Китеж. Сила раскола не в почве, но в воле. Раскол не застой, но исступление. Раскол есть первый припадок русской беспочвенности, отрыв от соборности, исход из истории. И совсем не “обряд”, но “Антихрист” есть тема и тайна русского раскола. Раскол можно назвать социально-апокалиптической утопией. Весь смысл и весь пафос первого раскольничьего сопротивления не в “слепой” привязанности к

отдельным обрядовым или бытовым “мелочам”. Но именно в этой основной апокалиптической догадке. “Время близ есть”. Все первое поколение “расколоучителей” живет в этом элементе видений, и знамений, и предчувствий, чудес, пророчеств, обольщений. Это были скорее экстастики, или одержимые, не педанты. “Видим, яко зима хощет быти: сердце озябло и ноги задрожали”. Достаточно перечесть задыхающегося в волнении Аввакума. “Какой тут Христос. Ни близко. Но бесов полки”. И не для одного Аввакума “никонианская” церковь представлялась уже вертепом разбойников. Это настроение становится всеобщим в расколе: “суетно кадило и мерзко приношение”. Раскол есть вспышка социально-политического неприятия и противодействия, есть социальное движение, но именно из религиозного самочувствия. Именно апокалиптическим восприятием происходившего и объясняется вся резкость или торопливость раскольничьего отчуждения» [7, с. 92, 94–95].

Свое отрицательное отношение к инновациям патриарха Флоровский выразил даже пунктуационно, заключив в кавычки само слово реформа. «Главная острота никоновой “реформы”, – пишет он, – была в резком и огульном отрицании всего старорусского чина и обряда. Не только его заменяли новым, но еще и объявляли ложным, еретическим, почти нечестивым. Именно это смутило и поранило народную совесть» [7, с. 92]. Тем самым автор «Путей» однозначно не приемлет никоновскую унификацию и осуждает ее.

Противник революции

Убежденный противник и критик революции Петра I, Флоровский оспаривает величину культурного разрыва и контраста между Московской Русью и петровской Россией. «Московское “невежество” XVII века, – отмечает он, – не следует преувеличивать. Не хватало не столько знаний, сколько перспективы, культурной и духовной» [7, с. 111]. Как следствие с окончанием века наступает «псевдоморфоза и в московском просвещении. Москва борется с наступающим из Киева латинофильством. Но нечего было противопоставить из своих залежавшихся и перепутанных запасов... И побеждает Киев» [7, с. 112]. Проигранная идейно-духовная конфронтация и борьба за умы открывает дорогу русскому западничеству и готовит почву для вестернизации Петра I.

Избранную Петром стратегию этатизма и идеологию возвеличивания государства Флоровский отказывается признать равновеликими сакраментальным ценностям православия, хо-

тя в приведении доказательств неприятия диктата государства русским национальным самосознанием он не всегда оперирует исчерпывающими доводами, полагаясь больше на уже изреченные истины богословствования, которые сам твердо разделяет. Характеристика Флоровским Петра не только не грешит идеализацией, но и подчеркнута сфокусирована на подчиненности его главных начинаний чисто прагматическим потребностям: «У него была психология революционера. Он склонен был скорее преувеличивать новизну. Он хотел, чтобы все обновилось и переменялось, – до неузнаваемости. Он сам привык и других приучал о настоящем думать всегда в противопоставлении прошлому. Он создавал и воспитывал психологию переворота. И именно с Петра и начинается великий и подлинный русский раскол. Раскол не столько между правительством и народом (как то думали славянофилы), сколько между властью и церковью. Происходит некая поляризация душевного бытия России. Русская душа раздваивается и растягивается в напряжении между двумя средоточиями жизни, церковным и мирским. Петровская реформа означала сдвиг и даже надрыв в душевных глубинах. Изменяется самочувствие и самоопределение власти. Государственная власть самоутверждается в своем самодовлении, утверждает свою суверенную самодостаточность. И во имя этого своего первенства и суверенитета не только требует от церкви повиновения и подчинения, но и стремится как-то вобрать и включить церковь внутрь себя, ввести и включить ее в состав и в связь государственного строя и порядка. Государство отрицает независимость церковных прав и полномочий, и сама мысль о церковной независимости обьявляется и обзывается “папизмом”. Государство утверждает себя самое как единственный, безусловный и всеобъемлющий источник всех полномочий и всякого законодательства, и всякой деятельности или творчества. Все должно стать и быть государственным, и только государственное попускается и допускается впредь... Именно в этом вбирании всего в себя государственной властью и состоит замысел того “полицейского государства”, которое заводит и учреждает в России Петр. “Полицейское государство” есть не только и даже не столько внешняя, сколько внутренняя реальность. Не столько строй, сколько стиль жизни. Не только политическая теория, но и религиозная установка. “Полицизм” есть замысел построить и “регулярно сочинить” всю жизнь страны и народа, всю жизнь каждого отдельного обывателя, ради его собственной и “общей пользы” или “общего блага”. “Полицейский” пафос есть пафос

учредительный и попечительный. И учредить предлагается не меньшее что, как всеобщее благоденствие и благополучие, даже попросту “блаженство”. И попечительство обычно слишком скоро обращается в опеку» [7, с. 114–115].

Культурологическое кредо

Неоднократно давая понять, что он во многом солидарен с идеями славянофилов, Флоровский вслед провозглашает свое культурологическое кредо, которое состоит в том, что каждый волен придерживаться собственного мнения, рассуждая «о целях, путях и возможностях культуры», но при этом не подвергая сомнению «ценности культуры как таковой» [7, с. 323]. Судьбы родной культуры ему далеко не безразличны, и потому ее «плутания» болью отзываются в сердце автора «Путей». В интерпретации Флоровского она порой напоминает неразборчивую красавицу, которая то и дело легко впадает в соблазн, поддается чуждым внушениям и искушениям.

По Флоровскому, русская культура глубоко страдает не только от засилья западничества, но и из-за сопутствующего этому засилью и постоянно сопровождающего западные интервенции злоупотребления идеалом, которые с удивительной периодичностью и почти системно проявляются как триумф мечты над реальностью. Обратная сторона открытости миру и готовности впитывать западноевропейские новшества – «утопическое злоупотребление категорией идеала, злоупотребление правом “морального суждения” и оценки» [7, с. 323]. Именно в таком догматизировании «отвлеченных» и самодовлеющих идеалов, – считает Флоровский, – заключается психологический смысл всякого утопизма, притягающего всегда как-то перекраивать действительность «по новому штату» [7, с. 364–365].

В философии А. С. Хомякова Флоровскому импонирует призыв вернуться на «забытый путь опытного богопознания» [7, с. 350]. Именно это он расценивает как одновременно золотой неприкосновенный запас и необоримый спасительный щит, который уберет русскую культуру от деформации и вызовов и рисков современного мира. Приверженец христианского учения о соединении человека с Богом, приобщении тварного человека к нетварной божественной жизни через действие божественной благодати, Флоровский видел высшее предназначение культуры в движении к теозису – обожению. Не отвергая непреложную правду кантовской этики «категорического императива», он с тревогой отмечал тенденцию частного вырождения этой «императивности» «в мечтательную

притязательность, в некую одержимость надуманными преобразовательными планами», в результате чего «утрачивается чувство исторической действительности». Вот почему Флоровский фактически ставит, что называется, на одну доску и механистические, с его точки зрения, иррациональные в своей геометрической прямолинейности и регулярности реформы Петра I, и катастрофические в своей тоталитарной античеловечности эксперименты советского режима. Те и другие в равной мере, хотя и по-разному, изничтожали и изживали здоровую питательную среду одухотворяющего народ православия. «В революции, – пишет Флоровский, – открылась жесткая и жуткая правда о русской душе, открылась вся эта бездна неверности и давнего отпадения, и одержимости, и порчи. Отравлена, и взбудоражена, и надорвана русская душа. И эту душу, одержимую и зачарованную, растревоженную злым сомнением и обманом, исцелить и укрепить можно только в последнем напряжении огласительного подвига, светом Христова разума, словом искренности и правды, словом Духа и силы» [7, с. 653–654]. Неисчислимы потери исходят также, указывает философ, от такого опасного источника зла, как максимализм, который проявляется в России в преувеличенном чувстве свободы и независимости, не обуздываемом и не ограничиваемом «изнутри уже потерянным инстинктом действительности. Именно от “релятивизма” рождается эта нетерпимость доктринеров, охраняющих свое произвольное решение. И этот “нигилистический морализм” легко сочетался с пиетическими навыками, унаследованными от предыдущих эпох и поколений. Общим было здесь это равнодушие к культуре и действительности, это чрезмерное вхождение внутрь себя, преувеличенный интерес к “переживаниям”, – весь этот безысходный психологизм» [7, с. 371].

Предметно, приводя в пример творчество Н. В. Гоголя и Ф. М. Достоевского, Флоровский иллюстрирует присущую их героям одержимость мечтой. Но куда страшнее, когда эта самая одержимость заявляет о себе не в литературе, а в жизни, и не только пугающий сонм радикалов и нигилистов, но даже и русский национальный гений – граф Толстой – готовы ради химерической идеи насильно осчастливить ближнего. Облагодетельствование вопреки воле другого человека есть, по разумению Флоровского, неуважение к чужой свободе. Тот, кто продавливает свое и не чтит «чужой свободы каждого единого из малых сих», какими бы лучшими побуждениями ни руководствовался, на самом деле этим агрессивным навязыванием поступает па-

губно, нарушает свободу личности, и, стало быть, им движет вовсе не любовь к ближнему, а разрушительная страсть фанатика, лишь мнящего, что им движет любовь. «Такая любовь в несвободе и через несвободу, – продолжает автор “Путей”, – только выжигает воспаленное сердце и сжигает мнимо любимых, – убивает их обманом и презрением» [7, с. 377–378]. «Свобода, – провозглашает Флоровский, – вполне осуществима только через любовь и братство, – в этом тайна соборности, тайна Церкви, как братства и любви во Христе. Это и был внутренний отклик на все тогдашнее гуманистическое искание братства, на тогдашнюю жажду братской любви» [7, с. 634].

Почему, задается вопросом Флоровский, «стихия» природной жизни не была скреплена и охвачена «логосами», не «окристаллизовалась в культурном делании»? Ответ лежит на поверхности: «Слишком привыкли русские люди празднично томиться на роковых перекрестках, у перепутных крестов» [7, с. 635]. Задумываясь, отчего это происходит, Флоровский заключает: «есть в русской душе даже какая-то особенная страсть и притяжение к таким перепутиям и перекресткам. Нет решимости сделать выбор. Нет воли принять ответственность». По его словам, завязку русской трагедии культуры, упрямое недоверие к культуре нужно искать в безответственности народного духа [7, с. 635, 636, 639].

Экуменист, сторонник идеологии всехристианского единства, Флоровский не приветствовал культурный изоляционизм. Его позиция была выражена четко и определенно: «Свою независимость от западных влияний православное богословие сможет восстановить только через духовное возвращение к отеческим истокам и основаниям. Но вернуться к отцам не значит выйти из современности, выйти из истории, отступить с поля сражений. Отечественный опыт надлежит не только сохранять, но и раскрывать, – из этого опыта исходить в жизнь. И независимость от инославного Запада не должна вырождаться в отчуждение от него. Именно разрыв с Западом и не дает действительного освобождения. Православная мысль должна почувствовать и проработать западные трудности и соблазны, она не смеет их обходить или замалчивать для себя самой. Нужно творчески продумать и претворить весь этот опыт западных искушений и падений, понести всю эту “европейскую тоску” (как говорил Достоевский) за эти долгие века творческой истории. Только такое сострадающее сопереживание есть надежный путь к воссоединению распавшегося христианского мира, к приобретению и возвращению ушедших братьев» [7, с. 649].

Под знаком выбора

«Пути русского богословия» были написаны незадолго перед Второй мировой войной, но обрисовка автором ситуации сохраняет актуальность и сегодня, и, больше того, к реалиям постиндустриального общества и современным глобальным проблемам, безусловно, приложимы следующие слова Флоровского: «Не стоит спорить, некий новый эон с каких-то недавних пор уже начался в истории христианского мира. Этот эон можно было бы назвать апокалиптическим. В мире нет больше ничего “нейтрального”, уже нет больше простых, обыденных вещей или вопросов – все стало спорным, двояким и двоящимся, все уже приходится оспаривать у Антихриста. Ибо он на все притязает, на все торопится наложить свою печать. Все становится под знак выбора – вера или неверие, – это “или” становится обжигающим» [7, с. 653].

Показывая, какие острые противоречия и проблемы раздрают русскую культуру, Флоровский, однако, не собирается ее хоронить. Выражение «реквием по русской культуре» употреблено в статье, конечно, в переносном смысле. Так принято обозначать произведения, в которых иносказательно передано расставание с мечтой. У А. А. Ахматовой «Реквием» – дань памяти жертвам сталинских репрессий, картина Павла Корина «Русь уходящая» посвящена сокровенному, но утраченному миру. «Пути русского богословия» Флоровского – также труд, преисполненный благоговейной печали по ушедшей святости, по высокой духовности, но, безусловно, это и глас во славу сильного и возрождающегося во всем своем интеллектуальном величии и богословском великолепии православия.

Выводы

В заключение правомерно прийти к следующим выводам.

Во-первых, «Пути русского богословия», как центральное сочинение Флоровского о русской культуре, являет духовно-интеллектуальный образ России, который ни в философском, ни в культурологическом плане нельзя расценивать как подражательный или вторичный. Напротив, он оригинален, самостоятелен, и активы русской культуры представляют бесспорную часть всечеловеческого наследия.

Во-вторых, «практическое любомудрие» Флоровского, связывая ум и сердце с верой, помогает сегодня постичь русскую культуру, находящуюся в активном диалоге с культурами других стран, как самобытную часть мирового культурного достояния.

В-третьих, Флоровский – серьезный и авторитетный оппонент современных русофобов и ниспровергателей культурно-православных ценностей Русского мира.

Литература

Исследования

1. *Бычков С.* Непрочитанный мыслитель // Путь. Международный философский журнал. 1994. № 6. С. 244–249.
2. *Кырлежев А.И.* Флоровский Георгий Васильевич // Русская философская энциклопедия / Под общ. ред. М. А. Маслина. М.: Алгоритм, 2007. С. 661–663.
3. *Панченко А.М.* Русская культура в канун петровских реформ // Панченко А.М. О русской истории и культуре. СПб.: Азбука, 2000. С. 13–280.
4. *Посадский А.В.* Г. В. Флоровский как аналитик западничества // Сборник статей и материалов Всероссийской научной конференции «Наука, культура, политика русской эмиграции», 22–26 июня 2002 г. URL: portal-credo.ru/site/print.php?act=lib&id=2309
5. *Черняев А.В.* Г. В. Флоровский как философ и историк русской мысли. М.: ИФ РАН, 2010.
6. *Черняев А.В.* Георгий Васильевич Флоровский. М.: РОССПЭН, 2015.

Источники

7. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009.

V. M. Solovyov

Georgiy Florovsky: a requiem for Russian culture

Abstract. The author considers the philosophical statements concerning the Russian culture in the fundamental work of the prominent Russian thinker, Orthodox philosopher and priest G. V. Florovsky, “The Ways of Russian Theology”. His idea of neopatristic synthesis today fully justifies itself as it helps to use the ecumenical potential of Orthodoxy in studying culture. From this point of view, the culture is a sphere of revelation in which the universal values of the humanity are combined to unite the empirical with the transcendental. In the article, the author shows that this work of Florovsky, in spite of its often being regarded as devoted mainly to the history of the Russian church and to merely theological questions, contains a great number of ideas dealt with the formation and development of the Russian culture. Of

particular importance is Florovsky's emphasis on the problems and contradictions which the Russian culture had to overcome at every stage of its history; these problems are still urgent as they overlap with the crisis sociocultural phenomena Russia faces nowadays. This article is aimed at further scientific rehabilitation of Florovsky. It is concluded that the approaches to studying the Russian culture proposed by Florovsky may and should be used by modern researchers.

Keywords: Russian culture, Russian national identity, axiology of culture, Orthodox spiritual experience.

References

1. Bychkov, S. (1994), *Neprochitannyi myslitel'* [Unread thinker], in *Put'* [Way], no. 6, Moscow.
2. Kyrlezhev, A.I. (2007), *Florovskiy Georgiy Vasil'yevich* [Florovsky Georgy Vasilievich], in Maslin, M.A. (ed.), *Russkaya filosofskaya entsiklopediya* [Russian philosophical encyclopedia], Algoritm, Moscow, pp. 661–663.
3. Panchenko, A.M. (2000), *Russkaya kul'tura v kanun petrovskikh reform* [Russian culture on the eve of Peter's reforms], in Panchenko, A.M., *O russkoy istorii i kul'ture* [On Russian history and culture], Azbuka, St. Petersburg, pp. 23–24.
4. Posadskiy, A.V. (2002), *G. V. Florovskiy kak analitik zapadnichestva* [G. V. Florovsky as an analyst of Westernism], in *Sbornik statey i materialov V serossiyskoy nauchnoy konferentsii "Nauka, kul'tura, politika russkoy emigratsii"*, 22–26 iyunya 2002 g. [Collection of articles and materials of the All-Russian scientific conference "Science, culture, politics of Russian emigration", June 22–26, 2002], URL: portal-sredo.ru/site/print.php?act=lib&id=2309
5. Chernyayev, A.V. (2010), *G. V. Florovskiy kak filosof i istorik russkoy mysli* [G. V. Florovsky as a philosopher and historian of Russian thought], IPh RAS, Moscow.
6. Chernyayev, A.V. (2015), *Georgiy Vasil'yevich Florovskiy* [Georgy Vasilievich Florovsky], ROSSPEN, Moscow.

Solovyov Vladimir Mikhailovich – Doctor of Historical Sciences, Professor, Moscow State Linguistic University.

For citation: Solovyov, V.M. (2019), *Georgiy Florovskiy: rekviyem po russkoy kul'ture* [Georgiy Florovsky: a requiem for Russian culture], in *Veche: Yezhegodnik russkoy filosofii i kultury – 2019* [Veche: Yearbook of Russian Philosophy and Culture – 2019], ICSRPh, St. Petersburg, pp. 125–144.

В. Ю. Даренский

**ОНТОЛОГИЯ ПРИНЦИПА *COGITO*
В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ
Г. Д. ГАЧЕВА: ЕДИНСТВО МИКРО- И
МАКРОКОСМА**

Аннотация. Рассматривается трактовка Г. Д. Гачевым структур познающего субъекта и типов рефлексии. Гачев рассматривал ключевые темы философского вопрошания на пересечении экзистенциальной и культурологической рефлексий, реконструируя их многослойный исторический и опытный контексты, что позволяло разворачивать их как вновь актуально переживаемые. Эта тематика может быть определена как исследование оснований принципа *cogito*, а стратегия познания Гачева может быть понята в контексте принципа *cogito* – как особый тип становления субъекта. Его исследование «национальных образов мира» является особой «археологией субъекта» и исполнением требования «воскрешения предков». Как тип рефлексии, оно представляет собой преодоление картезианского «сжатия» познающего субъекта. Актуализация Гачевым древних моделей мышления не только важна для реконструкции «образов мира», но и является стратегией современного мышления. Особый интерес представляет анализ Гачевым экзистенциальных мотивов концепции *cogito* Р. Декарта, а также его связи с «архетипами» мышления в разных философских культурах. Определение Гачевым специфики русской философии и русского культурного самосознания также трактуется в контексте применения принципа *cogito* к культурно-историческим феноменам.

Ключевые слова: Г. Д. Гачев, *cogito*, образ мира, рефлексия, экзистенциальная культурология.

Даренский Виталий Юрьевич – доктор философских наук, профессор Луганского национального университета им. Т. Г. Шевченко.

Цитирование: *Даренский В.Ю.* Онтология принципа *cogito* в экзистенциальной культурологии Г. Д. Гачева: единство микро- и макрокосма // Вече: Ежегодник русской философии и культуры – 2019. СПб.: МЦИРФ, 2019. С. 145–161.

ВДУМЧИВОСТЬ – так бы я обозначил свое дело и жанр. Тут – приход Слова в меня, а не выход меня через слово...

Г. Д. Гачев

Обширное наследие известного российского философа, культуролога, литературоведа Г. Д. Гачева (1929–2008) в настоящее время становится предметом специального исследования как яркий феномен новейшей русской философии. Хотя на конференциях, посвященных анализу его трудов, преобладает проблематика «национальных образов мира» [5], однако специфика его философской доктрины заслуживает не меньшего внимания. Философские рефлексии «вплетены» во все книги Гачева, начиная даже с самых ранних литературоведческих исследований, на них основан его метод «экзистенциальной культурологии», а в «чистом виде» они даны в его жанре «жизнемыслей», близком по типу текстам В. В. Розанова.

Целью данной статьи является анализ одного из ключевых аспектов философии Гачева – его трактовки структур познающего субъекта и типов рефлексии. Эта тематика может быть определена как исследование оснований принципа *cogito*. Гачев рассматривал ключевые предметы философского вопрошания в точке «пересечения» экзистенциальной и культурологической рефлексий, что позволяло реконструировать их многослойный исторический и опытный контекст, разворачивать его как вновь актуально переживаемый.

Исследовательская парадигма, развернутая в работах Гачева, была бы невозможной в рамках обычной культурологической компаративистики, поскольку основана на особом способе мышления, который, в терминах М. М. Бахтина, можно назвать «инонаучным». Этот способ мышления выходит за рамки сложившихся рубрик «рациональное/интуитивное» или «понятийное/образное», поскольку синтетически «снимает» указанные дихотомии. Первый из исследователей его мыслительной стратегии С. Федякин писал об этом так: «То, что нормально для человека, мыслящего “образами-понятиями”, или – как сам Гачев называет – “мыслеобразами”, то ненормально для человека, мыслящего просто *понятиями*. Но ведь, в конце концов, понятие – не самоцель, оно помогает мыслить более точно, и потому оно как раз является необходимым “кирпичиком” в здании той или иной научной теории. Выдающиеся ученые всегда умели мыслить, ориентироваться в проблематике своего предмета как бы “сверхпонятийно”. Увы, для “сред-

ненаучного” ума “понятийность” часто превращается в самоцель» [6, с. 133].

С какой целью осуществляется это восхождение на сверхпонятийный уровень мышления? Как отмечает далее этот автор, при анализе содержания феноменов культуры именно «более “смазанные”, на образе замешанные термины Гачева, оказываются более точным инструментом, чем термины, предложенные научноориентированным сознанием... “Мыслеобразность”, таким образом, доминирует над “понятийностью” в исследованиях Гачева. Да и может ли быть иначе, если перед нами подлинно “неисследованная земля”? Ведь не подошла еще точная наука к полноценному исследованию национальных космосов. Гачев же дает *понимание до знания* и знание до теоретического анализа. К тому же, такое мышление – с его экспрессией, с его этической и эстетической наполненностью – заразительно, оно затягивает читателя в подлинное свободомыслие (нет формальных барьеров для мысли), читатель сам начинает мыслить раскованней и вольнее» [6, с. 133–134].

Стоит отметить, что в европейской философии и культурологии чуть ранее весьма близкий метод исследований применял Г. Башляр. В одном из его определений суть этого метода выражена следующим образом: «...речь идет о выявлении воздействия таящихся в бессознательном ценностей на самые основы эмпирического и научного познания. Итак, надо показать взаимный отсвет, постоянно отбрасываемый объективными и всеобщими знаниями на наш субъективный личный опыт и наоборот. Надо вывить следы детского опыта в опыте научном. И тогда мы с полным основанием будем говорить о доле *бессознательного в научном разуме*, о смешанном характере некоторых очевидностей и, изучая частное явление, заметим, что убеждения, сформировавшиеся в совершенно разных сферах, совпадают» [1, с. 23].

Исторический контекст появления такого метода в XX в. достаточно очевиден: это отрыв «научной картины мира» от естественного «жизненного мира» человека (на феноменологическом уровне исследованный «поздним» Гуссерлем). Гачев не ограничился своим исходным предметом анализа – символическими основаниями научного знания, но вышел на совершенно новую тему «национальных образов мира». Последняя также исторически обусловлена деструктивными процессами глобализации и утраты смыслового «ядра» и выразительных форм национальных культур. И пока они еще не уничтожены полностью, пока сохраняется национальное мироощущение, их мож-

но реконструировать на уровне феноменологии культуры. В определенном смысле это не что иное, как реализация идеи «воскрешения мертвых» Н. Федорова на уровне культурологической рефлексии.

Еще более ранним примером такого метода исследования является «морфологический» анализ О. Шпенглера, примененный им для понимания символических оснований античной науки и «фаустовской» науки Нового времени. Но даже и в рамках очерченной традиции исследования Гачева уникальны и по своей предметной «всеохватности» анализа «национальных образов мира», и по особому способу рефлексии, который в нем применен. Этот способ рефлексии становится более понятным в еще более глубоком историческом контексте – в контексте декартового принципа *cogito*. Дело в том, что анализ «национальных образов мира» для Гачева изначально не был самоцелью, но был подчинен более фундаментальной цели – развитию и пояснению собственного самосознания, своего рода культурологической медитации над предельными основаниями бытия и собственного «Я». И в такой медитации оба эти предмета выступали в нерасчлененном единстве.

Что это означает в контексте классического принципа *cogito*? Как писал П. Валери, «Декарт – это когда на наших глазах в предельно обобщенное абстрактное мышление вводится сама личность мыслителя... настоящий декартовский Метод следовало бы назвать эготизмом, т. е. развитием сознания ради познания» [2, с. 166]. Очевидно, что в работе Гачева происходило «оборачивание» этого принципа – здесь, наоборот, развивалось познание ради расширения (само)сознания. И тем самым изначальный «эготизм» в конечном итоге превращался в свою противоположность – в трансценденцию «Я».

П. Рикер в статье «Кризис *cogito*» писал о парадоксе наследия Декарта: «Отсюда вытекает во всем своем величии проблематика “Я”, но достигается это ценой утраты связи с личностью, о которой идет речь, с отношением “Я” – “Ты”, складывающимся в ходе словесного общения с обладающим ответственностью “Я”, с идентичностью исторической личности. Чему же отдать предпочтение: самоуничтожению или самовозвеличению? Благодаря Декарту современная мысль была поставлена перед необходимостью делать выбор перед лицом этой весьма опасной альтернативы» [5, с. 27]. Если рассматривать метод исследований Гачева в рамках принципа *cogito*, то можно сказать, что его работа «снимает» альтернативу самоуничтожения или самовозвеличения «Я». Поскольку, с одной стороны, иден-

тичность «Я» и рост его самосознания здесь оказываются опосредованными полифоническим культурным опытом человечества, а с другой, сам этот опыт оживает и становится насущным только для беспокойного, чуткого, движущегося и развивающегося рефлексивного «Я», а иначе вообще не существует. Где здесь тогда самоуничужение и самовозвеличение? Они оказываются как бы слитыми в одном целостном движении познания, которое, с одной стороны, расширяет самосознание «Я», а с другой, указывает на его сущностную несамодостаточность и зависимость от опыта инаковости, опыта Другого.

Анализ метода философско-культурологической рефлексии Гачева в контексте принципа *cogito* может показать трансформацию самого этого принципа. Для этого проанализируем несколько ключевых концептуальных фрагментов из текстов его работ, в которых этот метод проявляется наиболее четко. В первую очередь следует рассмотреть самую общую формулировку цели всех исследований Гачева и их исходного принципа. Он пишет об этом так: «По каким же параметрам, в каких терминах и на каком языке описывать национальные образы мира и их воздействие на науки? Поскольку дело это новое и прецедентов, в сущности, нет (по крайней мере, мне неизвестны), пришлось в ходе многолетних работ по их описанию на свой страх и риск вырабатывать и свои термины, и приемы исследования, и способы воспроизведения и реконструкции. Одно краеугольное понятие я уже ввел: национальная целостность есть Космо-Психо-Логос. И поскольку это – вариант Инварианта, то в каждой целостности есть все, все элементы... но в разных сочетаниях, преобладаниях, акцентах. Каждый национальный мир и его культура совершенны в своем роде. Все они – равноправны, так что отпадают, как некорректные, количественные характеристики: “больше-меньше”, “лучше-хуже”, а допустим и действителен только качественный анализ, выявляющий: а в чем же тот особенный “род”, в коем “совершенен” именно и только этот национальный Космо-Психо-Логос, чем он уникален и незаменим как особый инструмент в симфоническом оркестре человечества?» [10, с. 11].

Очевидно, что уже сам исходный термин-символ «Космо-Психо-Логос» указывает на особый тип целостности Универсума, в котором соединены его разные иерархические «слои», имеющие разную онтологию. Каким образом это возможно? Только по принципу символических соответствий: то, что дано как Смысл в изначальном Логосе, творящем мир, переживается и как особое состояние человеческой души-психе, и материаль-

но воплощено в живой плоти Космоса. Здесь можно усмотреть явную аналогию с гегелевскими понятиями абсолютного, субъективного и объективного духа, но, в отличие от Гегеля, они исследуются не в форме рационалистической конструкции, а в виде подвижных символических структур. В свою очередь, автор концепции сознательно опирается на древний принцип подобия и единства микро- и макрокосма, а также на модель «гомеомерий», т. е. идею «всего во всем». Как известно, этот термин был введен Аристотелем для обозначения понятия элементарного начала, мельчайшего элемента всякого качества («семени») в философии Анаксагора (от ὅμοιος – «подобный, схожий, равный»; и μέρος – «часть, доля»). «Гомеомериями» в данном случае являются одинаковые или очень близкие по смыслу компоненты различных «образов мира», и при этом последние различаются между собой пропорциями их соотношения.

Более того, Гачев возвращается к еще более фундаментальному уровню древнего мышления, без которого «образы мира» вообще невозможно было бы «схватить» и описать. Для этого нужно вернуться к мышлению на языке «стихий», первоэлементов. Он пишет об этом так: «Реконструировать национальные образы мира мы будем на древнем натурфилософском языке “четырёх стихий”. “Земля”, “вода”, “воздух”, “огонь” – это основные элементы самого вещества бытия. К тому же, толкуя их расширительно и символически, можно принять их как основные термины метаязыка, которому доступно все обозначать, сообщать другим людям и достигать взаимопонимания... Язык же первоэлементов, чья морфология: “земля”, “вода”, “воздух”, “огонь”, а синтаксис – это Эрос (Любовь и Вражда Эмпедокловы, притяжение и отталкивание современного естествознания и тому подобные варианты), – этот язык не надо выдумывать, он есть и незыблемо пребывает в смене времен, прибое племен и народов. Его термины вняты и эллинским натурфилософам, которые назвали их четырьмя “стихиями” (“устоями”) бытия, и индийским Упанишадам, где они выступают как “махабхута” (“великие элементы”), правда, их здесь пять: еще и “акаша” – “эфир”, а в разных системах их еще больше. Но и современное научное знание не станет от них отрешиваться. Ведь что такое “четыре агрегатные состояния вещества”, как не “земля” (твердое), “вода” (жидкое), “воздух” (газообразное), “огонь” (плазма)?» [10, с. 11].

Возвращение к языку «стихий» и первоэлементов для описания образов мира совершенно естественно, поскольку и в архаической древности этот язык «стихий» выполнял ту же са-

мую функцию фиксации символического образа мира вопреки текучести образов эмпирических. То есть Гачев просто нашел изначальный язык «образа мира», а не конструировал новый (таким, например, является язык «семиотики»). Более того, им был восстановлен и тот изначальный смысл «стихий» как первоэлементов, который почти забыт в наше время. Сейчас «стихий» историками культуры и философии часто понимаются как относящиеся только к сфере природы-«фюсиса», а не к Универсуму в целом, включая и его сверхприродные онтологические уровни («псюхэ» и Логос мира). Гачев же напомнил о том, что «стихий» в их изначальном древнем понимании – это компоненты целостного Космо-Психо-Логоса. Это позволило, например, вскрыть архаическую подоснову учения Аристотеля о четырех причинах. «Но языку стихий подвластна и духовная область, – писал он. – Например, аристотелевы “четыре причины” (категории уже чисто духовного порядка) допускают приуроченье к стихиям, и вероятное распределение может выглядеть так: “земля” – причина материальная, “огонь” – деятельная. Это кажется безусловным. “Вода” – целевая причина, энтелехия (ибо предполагает течение, процесс, откуда и куда). “Воз-дух” остается “формальной” причиной: духовны, не вещественны эйдосы, идеи, хотя они и светоносны, огненны» [10, с. 11–12]. Стоит отметить, что актуализация Гачевым древних моделей мышления «стихиями» и символами является особым праязыком мысли и особенно продуктивна в современных условиях для противостояния «коллапсу» постмодерного философствования.

Общий методологический вывод автора следующий: «Таким образом, в языке стихий можно выразить и физику, и метафизику, и идеальное. Он универсален. Более того, он демократичен, понятен даже ребенку, который может опереться на вещественный уровень и понимать на нем, о чем идет речь, позволяя в то же время отвлеченным умам воспарять по стихиям в эмпирии духа и мыслить под ними его реалии. И поскольку никто не отлучен от этого метаязыка, по его каналам может и наше сознание подключаться к любому явлению и тексту и, читая его, как бы сотрудничать в представлении разных вещей и в толковании их значений посредством некоторого словоображения. Так выявляется уже одна из важных процедур в нашей работе: перевод каждого встречаемого в национальных культурах и науках явления на язык стихий – для унификации и возможности сопоставлений и обобщений» [10, с. 12]. Тем самым универсализм языка «стихий» задан изначально и не имеет нацио-

нальных границ, поскольку соответствует первичной феноменологии мировосприятия, предшествующей всякой этноязыковой и теоретической концептуализации. В свою очередь, попадая в контекст современной научной рефлексии, язык «стихий» приобретает особый статус языка универсальных символов, выполняющих функцию смыслопорождения.

С функцией смыслопорождения в первую очередь связан у Гачева и древний символ Эроса как космо- и психогонической силы. Это тот самый «философский эрос», о котором писал Платон и понимание которого было «воскрешено» А. Ф. Loseвым: «...оба эллинских Эроса были восприняты Платоном в своих наиболее существенных частях: лирический Эрос как творческая диффузия душ, космический – как миропреображение... воззрением на Эроса как на рождение в красоте. Платон чувствовал все зло и разъединенность человеческого естества и своим Эросом хотел победить преграды между отдельными душами и преобразить косную и злую телесность» [3, с. 57]. Такова онтология подлинного познания: оно есть взаимное проникновение душ и преобразование косного бытия. «Эросная» в указанном смысле природа познания истины в работах Гачева постоянно акцентируется в разных контекстах, и этот ход мысли следует рассматривать как проявление общей для всей русской философии парадигмы «цельного знания». В авторской формулировке она выглядит так: «И эту истину бытия... постигаем, минуя отвлеченную мысль, а всем корпусом, существом... так и пристало истину, то есть то, что есть, существует, постигать – не рассудком и мнением, но существом: оно здесь орган гносеологический, и, через него идя, познание адекватно, тогда как недаром через мысль и умозаключение принципиально нельзя вывести, доказать существование, что Кант прекрасно обнаружил: суждение по бытию, о бытии – дело существа, и не подсудно рассудку, не в компетенции мысли» [11, с. 65].

В свою очередь, высшим состоянием познания у Гачева является то, что древние греки называли «экстасисом» – выходом ума из своего обычного приземленного состояния в сферу мира идей и умозрений. При этом описание состояния экстасиса дается им не только в символах русской национальной культуры, но и в форме молитвенной медитации: «Господи, помилуй! Спасибо тебе! Какое счастье, что вот могу опять разложить утречком бумаги и Канта вытащить, прикинуть и начать беседовать... какое божественное замыкание возможно и подключение себя, переключение на сей Град Божий, республику Духа, что не касаясь течет водами глубокими и обильны-

ми! Сумей лишь раздвинуть чащобы внешних стеснений и тростники своих сует – и вот она, как град Китеж! Экспедиции посылают на предполагаемое место града Китежа. Какое непонимание самой сути и идеи Китежа! Он нигде, он, как Град Божий, – везде: проникнись им – и вон он пред тобой вышлыл, и ты в нем обитаешь – и защищен крепостями вечного духа, блага – и непрошибаем ты» [11, с. 165]. В этом фрагменте можно найти параллели и к текстам Платона и неоплатоников, и к текстам отцов церкви, но тем не менее в них дана яркая символика русского «образа мира», вмещающего универсальность.

Однако основной предмет исследований автора – это образы мира других народов. Здесь он сознательно реализует сформулированный Ф. М. Достоевским императив «всечеловечности», которому должен следовать русским ум. Это особое мастерство проникновенности в иные национальные миры лежит в основе серии книг о национальных образах мира. Поскольку нас здесь интересует специфический аспект философской рефлексии в контексте принципа *cogito*, то для примера рассмотрим трактовку Гачевым кантовской концепции «рассудка» (*Verstand*), который он буквально перевел для лучшего понимания внутренней формы слова как «обстой». «С помощью ухватов обстой (*Verstand*) разделяет на части (*urteilt*), – пишет он, ярко восстанавливая изначальную образность этого термина, – в этом его работа суждения: разделяй и таким образом властвуй, суди-ряди. Значит, рассудок в суждении работу Судьбы осуществляет (тоже от корня “суд”): уделы и части (счастье) в каждом выделяет, с помощью хватаний. Но откуда? – Значит, надо, чтоб было, откуда урвать. Это – материя, пряжа, ткань бытия (судьбоносные парки – ведь ткачихи), данная уже нам через чувственность; и это не наша забота, чтоб ее через ухваты и урывки частей и наделов не поубавилось. Она дана – и все, то забота бытия, матушки-природы, Бога. Рука этих дающих воистину не оскудевает. А наше дело смотреть в оба (*Anschauung*) да хватать (*Begriff*) и свой трансцендентальный арсенал оберегать, в чистоте содержать, ибо он-то скуден паек, раз и навсегда определен и ограничен» [11, с. 166].

В такой образной реконструкции смысла термина развернут тот особый вид герменевтики, в котором сознательно использован принцип единства и подобия микро- и макрокосма. Рассудок есть функция сознания-макрокосма, но трактуется здесь как некий «космический», т. е. мироразмерный ритуал. В этом состоит подобие. А единство состоит в том, что рассудок, как бы он бывал не адекватен своему предмету, тем не ме-

нее, не утрачивает связь с внеположной ему реальностью. Эта неизбежность их связи обусловлена тем, что рассудок, как частная функция разума и сознания, изначально «вплетен» в человеческий ритуал бытия и при всех своих даже самых абсурдных действиях все равно остается внутри этой целостности. А чтобы таких абсурдных действий было меньше, следует культивировать чистоту своего внутреннего пространства мысли посредством рефлексии, наращивать «трансцендентальный арсенал» (разнообразие моделей мысли) и тренировать способность к цельному умо-зрению (*Anschauung*).

Однако мысля лишь в категориях «внутреннего пространства» сознания, невозможно увидеть источник его новых содержаний. Ведь само по себе восприятие внешнего мира органами чувств новые смыслы не создает. Откуда же они берутся? Источник смыслов – Слово, Логос (во всех смыслах этого слова). Гачев пишет: «ВДУМЧИВОСТЬ – так бы я обозначил свое дело и жанр. Тут – приход Слова в меня, а не выход меня через слово – к читателю в качестве “писателя”. Слово ведь – не просто транзистор-передатчик мыслей и образов, во мне возникших, в беседе с другим человеком – “читателем”-другом. Нет, оно само – Друг и кормилец, обитель Культуры, ее дыхание; опускаясь в тебя, как зонд мирового сознания, в темноту внутренней жизни твоей души, оно высветляет, чистит там закоулки, санирует, так что мировая культура – санаторий, в котором живу – всю жизнь» [8, с. 3]. В конечном счете само познание понимается как благодатный дар бытия, движущийся навстречу усилиям одинокого разума, откликающийся на его усилия и отвагу. В этой синергии рождается эрос познания. По признанию Гачева, «не одним твоим умом делается твоя же мысль: заметил за собой, что когда мыслю-пишу, я на это время становлюсь умнее себя. Некое вспомоществование из Бытия подается. Разум восхищенный тебя исполняет. И пусть вокруг “кипит наш разум возмущенный” – и муть вздымает, твою мысль да питает Разум Восхищенный» [8, с. 493].

Но всякий «взлет» разума заканчивается не только новым постижением, но и новым познанием собственной ограниченности, бренности, узости и ненадежности. И поэтому «умно, глубоко, иногда и красиво; но итоговое чувство – стыдно!.. за мысли, оценки, утверждения. Какие они все частичные, в каждый миг односторонние – и тем ослепленные и глупые! И только противоречие их друг другу именно кричащее, многоголосие и пестрота выправляют дело, спасают и выводят на разум(ение) Целого» [8, с. 492–493]. «В итоге жизни разочаровы-

ваешься в своем уме... это – от ослабленного Эроса, что не вливает кровь воли в рассудок. Любая Любовь – и в глупости своей (а Глупость входит в правила игры жизни, так что и ее принимай и люби – и дурную, и милую!) оказывается умнее» [8, с. 493]. Подлинное познание всегда апофатично, всегда движется по собственным границам, питаюсь энергией тайны, которая самой своей непостижимостью хранит знание Целого.

Самым непосредственным образом принцип *cogito* исследован Гачевым на материале текстов Декарта в книге «Французский образ мира. Зимой с Декартом (роман мышления)», написанной осенью-зимой 1972–1973 гг., которая входит в авторскую серию «Национальные образы мира». В главе этой книги, специально посвященной разбору принципа *cogito* (она называется «Что означает: “Я мыслю – следовательно, существую”?»), все рассуждение начинается с преамбулы, которая кажется никак не связанной с самим *cogito*, но очень точно выражает тот подход к его пониманию, который здесь развивает Гачев: «Страдание – гносеологично. Ведь это значит отвлечь свою душу от припаивности к своему телу и поместить ее в другое существо и чутать его боль большей, чем боли своего тела» [12, с. 612]. В этих тезисах задан ракурс рассмотрения *cogito* как особой экзистенциальной операции, связанной с преобразованием всего самосознания человека. Здесь *cogito* в своей основе понято как своего рода гносеологический аналог обряда инициации, порождающий полноту и универсальность человеческого сознания.

Гачев реконструирует изначальный экзистенциальный императив, который двигал не только самим Декартом, но и вообще лежит в основе любого усилия самосознания, которое может протекать в разных формах, но является своего рода неустранимым «архетипом» культуры. Этот императив таков: «Смотри умом и душой на тело свое как на просто ближайшую к тебе лабораторию для постижения человека вообще, его чувств, целей, поведения, чтобы ты мог умом и душой, как в свой дом, затем перенестись и проникать в любого другого человека существо(вание), в животное, дерево, камень. Вот тогда ты достиг свободы. Ибо первое освобождение и отрыв – от тела своего, прорыв чрез клей эгоизма, принцип “Я”, что клещами припаивает ум и душу (которые не суть “Я”, но полагаются божественны и всеобщы) к этому моему существованию, в теле. А оно – не более, чем приданный душе и уму сосуд, приставленная к ним пробирка» [12, с. 612]. В такой трактовке усилие *cogito* оказывается другим выражением тезиса «Атман есть брахман».

Далее Гачев разворачивает транскультурную интерпретацию этого принципа следующим образом: «О, тут важно! Впервые понял, что “Я” – не дух (ум) и не душа, а скрепа, окова души с телом. Ибо и душа не я (“Божья искра”, “бессмертие”), и тело не я (ибо тело природно, есть момент в ее хороводе частиц), и нет у животных (полагаем так) самосознания личности, своей osobности и чувства смерти. Понял индийское “аханкара” – принцип личности. Удивлялся: почему это там то, что мы называем “Я”, так неважно, где-то в ряду вторых понятий (не Пуруша, не Праkritи, не дхарма, не манас, не рупа, не нама рупа). Да потому, что это просто временная привязь субстанций друг ко другу, но сама не субстанция. Итак, мы призваны к метафизическому усилию. Во-первых, тот шаг, что сделал Декарт, отцепив, отсоединив ум от всякой телесности, и прежде всего (что самое трудное) от своей. Тогда остается чистая духовная субстанция – мышление. Тут даже не надо и выводить отсюда “я существую”. В чистой медитации истаевает “Я”, а есть парение в Едином, бытие Им, и лишь после транса очухиваешься в “Я”, с удивлением в него возвращаешься: “Ах, это опять ты?”. Так что Декартово выведение “Я” теперь мне так видится: как спуск опять после воспарения (в *cogito* и *entendement* – “мыслю” и “мышление”). Надо бы сказать без “Я”: “есть мышление”. И, наверное, в языках, где нет у глагола личных форм, так бы Декартово *cogito* было передано. Это рок европейской языковой формы, что действие лично, так что Декарт мог сказать про действие мышления только лично: *cogito*. И даже сама неопределенная форма глагола (*cogitare*) – вторична от личных форм (ее неопределенность – от отсутствия лица) и есть уже более безжизненная абстракция» [12, с. 613].

Мы сознательно привели столь обширный фрагмент текста Гачева – не только для того, чтобы показать «конспективный» стиль его мышления, но и понять тот рефлексивный прием исследования, которым он пользуется. Этот прием можно определить как «символическую метонимию» – здесь соединяются в один смысловой ряд концептуальные фрагменты разных философских традиций так, что обретают неожиданное единство, которое держится на сосредоточенности внутреннего экзистенциального усилия.

В свою очередь, привычный для европейского мышления принцип «Я» подвергается здесь радикальному «остранению» благодаря взгляду на сам принцип *cogito* «со стороны», как на нечто странное: «Итак, “Я” – клещи, зев, рот, пасть – вечно растворенное хайло и ненасытное: подцеплять, сковывать. И

первое его дело: присосаться, как паразит, к некоей жизни, живому телу, которое свое – в мире при-роды, в -гонии: и вот, спускаясь в виде “я мыслю”, личного мышления, оседлывает удивившуюся жизнь. Это ей потом, как Декарту, придется вторично продираться, саморождаясь (*re-natus Descartes!*) сквозь впечатления детства, в платоновом припоминании – к этому чистому “Я” и открыть себе в нем оплот независимости от телесно-преходящих наваждений и комбинаций. “Я” добыто Декартом в своем онтогенезе в ходе и путем анализа – расщепления и раскола целостности своей жизни, так же как и в филогенезе от Единого Целого: раскол = анализ → принцип личности, отдельности – и, значит, потребность в ненасытном, прожорливом связывании всего со всем: т. е. в деятельности синтезирования. Значит: “Я” онтологически – результат анализа Целого (раскол Единого Целого есть причина его появления) и призвано, имеет целью и энтелехией деятельность синтеза на уровне уже насеченного бытия» [12, с. 615].

В свою очередь, описанная онтология *cogito* по принципу подобия и единства микро- и макрокосмов аналогично развивается в качестве принципа становления субъекта следующим образом: «А гносеологически это “Я” открывается человеку в аналогичном по последовательности процессе: бессознательная жизнь, целостность моего существования, которую мы бездумно с детства приучены называть “Я”, в какой-то момент начинает дробиться, распадаться на множественность отношений, функций, и среди них начинается анализ, отслоение, поиск нашего чистого и истинного состава (“познай самого себя!”), который нам не изменит и к чему только мы и приложим это название “Я”... как заповедь человеческого существования: онтологический категорический императив: *cogito ergo sum*. И отсюда – обратно: начинается работа синтеза: реконкиста (отвоевание) своего существования, сбор самого себя, как машины, перебор частей, но уже достоверных, реконструкция бытия... Но так ведь до конца жизни человечества не дойдешь до сбора самого себя и бытия, если путем проб и ошибок, ощупывания опыта» [12, с. 615–616]. Последнее замечание также характерно: оно открывает своего рода эсхатологическую перспективу *cogito*, поскольку этот принцип парадоксален: с одной стороны, он структурирован как однократное событие, подобное инициации, а с другой, это событие незавершаемо и совпадает с самосознанием субъекта как таковым.

Характерно, что трансформация Гачевым самого принципа *cogito* оказалась вполне в рамках общей парадигмы русской

философии. Как отмечала Н. В. Мотрошилова, «русская философия, в определенных пределах принимая декартовскую концепцию сомнения и идею достоверности *cogito*, далее кардинально преобразует трансценденталистско-субъективистские первооснования картезианской (и кантианской) философии на пути онтологической трактовки самого сознания. Сознание трактуется как особое бытие, а “субъект познания”, каким он предстал в новоевропейской философии, как субъект бессодержательный, как результат искусственного и непродуктивного “сжатия” “внутреннего бытия” в одну точку» [4, с. 155]. В свою очередь, Гачев произвел обратную операцию – «разжатие» этого внутреннего бытия субъекта и его наполнение рефлексивным содержанием культуры, опосредующим самосознание «Я» как таковое. Он, как и его предшественники в русской классической философии, также уходит от картезианской (и кантианской) трактовки субъекта по пути онтологической трактовки самого сознания. Онтология сознания – это универсум Космо-Психо-Логоса в его неповторимых личностных и национальных образах.

Интересно, что у Гачева есть и определение специфики русской философии, которое также можно рассматривать как приложение к модели *cogito* – «борьбы» и «отталкивания» от западной традиции. Он пишет об этом так: «Если формула логики Запада, Европы (еще с Аристотеля): ЭТО ЕСТЬ ТО (“Сократ есть человек”, “Некоторые лебеди белы»), то русский ум мыслит по формуле: НЕ ТО, А... (ЧТО?)...»

Нет, я не Байрон, я другой (Лермонтов).

Нет, не тебя так пылко я люблю (Лермонтов).

Нет, я не дорожу мятежным наслаждением (Пушкин).

Не то, что мните вы, природа (Тютчев).

Не ветер бушует над бором (Некрасов).

Русский ум начинает с некоторого отрицания, отвержения (в отличие, например, от немецкого: отрицание – *второй* акт в триаде Гегеля, но начало развертывания мысли – “тезис” = положительное утверждение), и в качестве “тезиса-жертвы” берется некая готовая данность, с Запада, как правило, пришедшая (“Байрон” у Лермонтова, те рассудочники, кто мнят, что природа – “бездушный лик», у Тютчева), или клише обыденного сознания... Модель-схема Русского Космоса: $\rightarrow \infty$ – это “путь-дорога”, “Русь-тройка”, космодром в однонаправленную бесконечность. В формуле русской логики “не то, а...” этому соответствует многоточие, незавершенность. Она и ценность, по Бахтину: открытость, вопрошание, не сказанность ни о чем пос-

ледного слова. Русские шедевры – не завершены: “Евгений Онегин”, “Мертвые души”, “Братья Карамазовы”... Есть начало – нет конца... И задушевная мечта русская – начать все снова, жизнь – сначала! Разрушим – и построим, наконец, то, что надо! И не устаем – НАЧИНАТЬ!..» [9, с. 211–212]. Внешне это рассуждение Гачева может показаться достаточно субъективным, однако оно очень точно схватывает внутренний настрой русской мысли, который весьма часто становится и ее сознательным императивом. И поскольку здесь речь идет о внутреннем мотиве, то и «субъективное» его схватывание наиболее точно.

Обобщая наш краткий анализ, можно сформулировать следующие выводы: 1) стратегия познания Гачева может быть понята в контексте принципа *cogito* как особый тип становления субъекта; 2) исследование «национальных образов мира» является особой «археологией субъекта», а также исполнением нравственного императива «воскрешения предков»; 3) как тип рефлексии, эта работа представляет собой преодоление искусственного картезианского «сжатия» познающего субъекта; 4) актуализация Гачевым древних моделей мышления «стихиями» и символами особо продуктивна для реконструкции «образов мира» и является важной стратегией современного мышления как фундаментальная альтернатива постмодерного философствования, как неизбежный праязык мысли.

Литература

Исследования

1. Башляр Г. Психоанализ огня. М.: Прогресс, 1993.
2. Валери П. Декарт // Вопросы философии. 2005. № 12. С. 159–168.
3. Лосев А.Ф. Эрос у Платона // Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос. М.: Мысль, 1993. С. 31–60.
4. Мотрошилова Н.В. Размежевание с Декартом в русской философии Серебряного века (Вл. Соловьев и С. Франк) // Бессмертие философских идей Декарта. Мат-лы междунар. конф., посв. 400-летию Рене Декарта. М.: ИФ РАН, 1997. С. 143–159.
5. Национальные образы мира в художественной культуре: Мат-лы междунар науч. конференции, посв. 85-летию со дня рождения литературоведа, философа, культуролога Г. Д. Гачева (1929–2008). Нальчик: ООО «Полиграфсервис и Т», 2015.
6. Рикер П. Кризис *Cogito* // Бессмертие философских идей Декарта. Мат-лы междунар. конф., посв. 400-летию Рене Декарта. М.: ИФ РАН, 1997. С. 14–30.

7. Федякин С. Между двух текстов // Гачев Г.Д. Наука и национальная культура (гуманитарный комментарий к естествознанию). Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского университета, 1993. С. 133–134.

Источники

8. Гачев Г.Д. Жизнь с мыслью: Исповедь. М.: МТРК «МИР», 1995.
9. Гачев Г.Д. Ментальности народов мира. М.: Алгоритм, Эксмо, 2008.
10. Гачев Г.Д. Наука и национальная культура (гуманитарный комментарий к естествознанию). Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского университета, 1993.
11. Гачев Г.Д. Осень с Кантом: Образность в «Критике чистого разума». М.: ИФ РАН, 2004.
12. Гачев Г.Д. Французский образ мира. Зимой с Декартом (роман мышления). М.: Академический проект; Фонд «Мир», 2019.

V. Ju. Darensky

Ontology of the *cogito* principle in G. D. Gachev's existential culturology: the unity of micro- and macrocosm

Abstract. The article deals with the key aspect of G. D. Gachev's philosophy – his interpretation of the structures of cognizing subject and types of reflection. Gachev considered the key topics of philosophical questioning at the intersection of existential and cultural reflections, thereby reconstructing their multilayered historical and experienced context, which allowed to deploy it as a newly actual experience. This topic can be defined as a study of the foundations of the *cogito* principle. The researching strategy of Gachev can be understood in the context of the *cogito* principle – a special type of formation of the subject. His study of “national images of the world” is a special “archeology of the subject”, as well as the fulfillment of the moral imperative of “the resurrection of ancestors”. As a type of reflection, this work represents the overcoming of the artificial Cartesian “compression” of the cognizing subject. Gachev's actualization of ancient models of thinking by “elements” and symbols is particularly productive for the reconstruction of “images of the world”; moreover, it is an important strategy of modern thinking. Of particular interest is Gachev's analysis of the existential motives of R. Descartes's *cogito*, and also that of the “archetypes” of thinking in different philosophical cultures. Gachev's understanding of Russian philosophy and culture is also interpreted in the context of the *cogito* principle applied to examining the cultural-historical phenomena.

Keywords: G. D. Gachev, *cogito*, picture of world, reflection, existential culturology.

References

1. Bachelard, G. (1993), *Psihoanaliz ognya* [The psychoanalysis of fire], Progress, Moscow.
2. Valéry, P. (2005), Descartes, in *Voprosy of filosofii* [Questions of philosophy], no. 12, pp. 159–168.
3. Losev, A.F. (1993), Eros u Platona [Eros by Plato], in Losev, A.F. *Bytiye – imya – kosmos* [Being – name – cosmos], Mysl', Moscow, pp. 31–60.
4. Motroshilova, N.V. (1997), Razmezhevanie s Dekartom v russkoy filosofii Serebryanogo veka (VI. Solovyov i S. Frank) [Delimitation with Descartes in Russian philosophy of the Silver age (VI. Solovyov and S. Frank)], in *Bessmertie filosofskikh idey Dekarta: Materialy mezhdunarodnoy konferentsii, posvyashchennoy 400-letiyu Rene Dekarta* [Immortality of Descartes's philosophical ideas: Proceedings of the International conference dedicated to the 400th anniversary of Rene Descartes], IPh RAS, Moscow, pp. 143–159.
5. *Natsional'nye obrazy mira v hudozhestvennoy kul'ture: Materialy Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii, posvyashchennoy 85-letiyu so dnya rozhdeniya literaturoveda, filosofa, kul'turologa G. D. Gacheva (1929–2008)* (2015), [National images of the world in the artistic culture: Proceedings of the International scientific conference dedicated to the 85th anniversary of the literary critic, philosopher, cultural critic G. D. Gachev (1929–2008)], Poligrafservis i T, Nalchik.
6. Ricoeur, P. (1997), Krizis Cogito [The crisis of Cogito], in *Bessmertie filosofskikh idey Dekarta: Materialy mezhdunarodnoy konferentsii, posvyashchennoy 400-letiyu Rene Dekarta* [Immortality of Descartes's philosophical ideas: Proceedings of the International conference dedicated to the 400th anniversary of Rene Descartes], IPh RAS, Moscow, pp. 14–30.
7. Fedyakin, S. (1993), Mezhdv dvukh tekstov [Between two texts], in Gachev, G.D. *Nauka i natsional'naya kul'tura (gumanitarnyy kommentariy k yestestvoznaniyu)* [Science and national culture (a humanitarian commentary on natural sciences)], Publishing House of Rostov University, Rostov-on-Don, pp. 133–134.

Darenskiy Vitaliy Yurievich – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Taras Shevchenko National University of Luhansk.

For citation: Darenskiy, V.Yu. (2019), Ontologiya printsipa *cogito* v ekzistentsial'noy kul'turologii G. D. Gacheva: yedinstvo mikro- i makrokosma [Ontology of the *cogito* principle in G. D. Gachev's existential kulturology: the unity of micro- and macrocosm], in *Veche: Yezhegodnik russkoy filosofii i kultury – 2019* [Veche: Yearbook of Russian Philosophy and Culture – 2019], ICSRPh, St. Petersburg, pp. 145–161.

И. Ю. Матвеева

«ХРИСТОС В ПУСТЫНЕ» И. Н. КРАМСКОГО И НОВАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ОБРАЗА ИИСУСА ХРИСТА В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА*

Аннотация. Анализируется подход И. Н. Крамского к изображению евангельских сюжетов, использованный в картине «Христос в пустыне». Продолжая традицию живописного осмысления религиозных идей, начатую А. А. Ивановым и Н. Н. Ге, Крамской сосредоточил свое внимание на интерпретации образа Христа. Картина Крамского вызвала бурные дискуссии о задачах религиозной живописи: обсуждался вопрос о «божественной» и «человеческой» сущностях Христа и о возможности живописного изображения двух сущностей Спасителя. Традиционному пониманию Христа противостояла демократическая критика, по мысли которой современное искусство должно видеть в Христе человека, преданного своей идее. По мысли Крамского, Христос – это человек, обнаруживший божественное начало в самом средоточии человеческого духа и через трудный путь внутренних борений и сомнений явивший это божественное начало людям. Такая интерпретация Христа была близка взглядам Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого.

Ключевые слова: картина И. Н. Крамского «Христос в пустыне», религиозное искусство, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой.

Матвеева Инга Юрьевна – кандидат филологических наук, доцент Российского государственного института сценических искусств.

Цитирование: *Матвеева И.Ю.* «Христос в пустыне» И. Н. Крамского и новая интерпретация образа Иисуса Христа в русской культуре второй половины XIX века // Вече: Ежегодник русской философии и культуры – 2019. СПб.: МЦИРФ, 2019. С. 162–181.

* Исследование выполнено в рамках проекта РФФИ №18-011-90003 «Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф. Достоевского и в русской и европейской философии и литературе XIX – начала XX века».

В русской культуре XIX в. неуклонно нарастала критическая тенденция в отношении традиционного христианства и православной церкви. Рядом с академическими изображениями религиозных сюжетов К. П. Брюллова и Ф. А. Бруни представители реалистического направления в живописи создают работы, разоблачающие формализм церковного обряда и внешних проявлений религиозности, осмеливаются на сатирическое изображение духовенства. Выразительными примерами могут быть работы В. Г. Перова «Сельский Крестный ход на Пасхе» (1861), «Чаепитие в Мытищах» (1862), «Монастырская трапеза» (1865–1876). Однако наряду с «разоблачительной» тенденцией возникает потребность в новаторском прочтении евангельских тем, в глубоком современном осмыслении христианских образов.

В 1872 г. на Второй передвижной выставке, которая продолжалась в Петербурге с 26 декабря 1872 г. по 15 февраля 1873 г.¹, И. Н. Крамской, идеолог и основатель «Петербургской Артели художников» и «Товарищества передвижных художественных выставок», представил картину «Христос в пустыне». Из сорока трех выставленных полотен наибольший интерес вызывала именно эта работа, названная критиками «самой крупной картиной, как по размерам, так и по мысли, в ней заключающейся» [33, с. 8] и «самым капитальным произведением на нынешней выставке» [12, с. 1].

Любопытно, что из представленных картин четвертая часть были портреты (портреты Ф. М. Достоевского, А. Н. Майкова, И. С. Тургенева кисти В. Г. Перова, портреты Н. А. Некрасова и М. Е. Салтыкова-Щедрина кисти Н. Н. Ге), и В. В. Стасов констатировал: «Словно сговорившись, гг. Ге и Перов выставили целый ряд портретов русских литераторов» [12, с. 1]. Особое восхищение вызывал портрет Достоевского кисти В. Г. Перова, в котором отмечали «удачно схваченное выражение и мастерскую лепку лица», «естественность и свежесть колорита» [12, с. 1]. Позже Крамской будет очень высоко оценивать этот портрет, назовет его «лучшим портретом Перова» и «одним из лучших портретов русской школы» [20, т. 2, с. 356]. Большое количество портретов, представленных на передвижной выставке,

¹ Первая передвижная выставка проходила в С.-Петербурге и в Москве, вторая – только в Петербурге, однако многие картины с нее были снова представлены на Третьей передвижной выставке, которая прошла в С.-Петербурге с 21 января по 14 марта 1874 г. и в Москве со 2 апреля по 1 июня 1874 г. Полотно И. Н. Крамского «Христос в пустыне» экспонировалось и на второй, и на третьей передвижных выставках.

объяснялось желанием П. М. Третьякова создать галерею выдающихся русских деятелей культуры. Замысел создания такого рода галереи возник у Третьякова в конце 1860-х гг., до этого в галерею попадали лишь портреты, интересные с точки зрения живописного решения, с 1869 г. коллекционер стал специально заказывать портреты виднейших представителей русской культуры и искусства. Тот факт, что в начале 1870-х годов появляется большое количество живописных изображений писателей заставляет вспомнить замечание А. М. Панченко, что «в России всякая гуманитарная деятельность, и прежде всего писательское ремесло, возводится до уровня религии» [9, с. 352].

Картина «Христос в пустыне» Крамского, появившаяся в выразительном литературном контексте, стала определяющей в творчестве художника. В. В. Стасов, в первых своих отзывах отмечавший некоторую холодность в картине, после смерти Крамского прежде всего вспомнит именно о ней: «В 1872 г. Крамской написал своего “Христа в пустыне“, превосходную картину, полную сердечности и некоторого элегического настроения» [27, с. 18]. Эта работа заставила обратить внимание на художника Л. Н. Толстого, над портретом которого Крамской работал осенью 1873 г.; писатель так отзывался о картине в письме к П. М. Третьякову: «Это лучший Христос, которого я знаю» [31, с. 175]. Толстой, в свою очередь, создаст литературный портрет живописца: в образе художника Михайлова, появившегося в итальянских главах романа «Анна Каренина», современники узнали Крамского [6].

Многие критики совершенно справедливо отмечали, что предложенная Крамским живописная интерпретация религиозного сюжета продолжает традицию, родоначальниками которой стали А. А. Иванов и Н. Н. Ге. Автор статьи в «Петербургском листке» замечал, что уже А. А. Иванов в своей картине «Явление Христа народу» ушел от условного изображения Христа, придав ему «земной облик» [14, с. 1], Н. Н. Ге стал «еще более крайним реалистом русской библейской живописи» [14, с. 1], Крамской явился «третьим представителем того взгляда, что в области живописи все новозаветные события должны быть представлены как и всякий другой исторический факт», и не нужно «примешивать к ним какие-либо мистические элементы» [14, с. 1].

Отметим, что «Тайную вечерю» Ге Крамской знал, что называется, «наизусть» (делал ее черно-белую копию в присутствии самого мастера), по поводу же главной картины Иванова и трагической судьбы художника Крамской отзывался не еди-

ножды [19, 28], с восторгом встретил книгу об А. А. Иванове [13], а о новаторском значении его картины в области живописи писал В. В. Стасову: «Если многие идеи Иванова теперь почти ходячие между лучшими художниками, то в 30-х годах это просто – революция» [20, т. 2, с. 32].

При появлении картины Крамского «Христос в пустыне» в публицистике вновь разгорелись споры о способах изображения религиозных сюжетов, о вере-безверии художников. Корреспондент газеты «Новое время» констатировал: Христос изображен «в противоположность старой школе, без всякой идеализации» [15, с. 1]. Подчеркивали преобладание земного и человеческого в изображении Христа: «Христос г. Крамского в том же роде, что и Христы г. Ге. Из двух естеств сочетавшихся, по учению церкви, в личности Искупителя, этих художников вдохновляет человеческое естество, и его-то они воспроизводят в разных моментах земной жизни Сына Человеческого» [22, с. 3]. Не заставили себя ждать и разоблачительные отзывы: «Да разве простительно художнику изображать Христа, идеал красоты совершенной, в виде такой неизящной фигуры. Разве нет предания, которому... мы должны верить» [33, с. 9].

Эти оценки, затрагивающие проблему живописного изображения сакрального сюжета, стали своего рода повторением того, что писали о «Тайной вечери» Ге [7]. Но сопоставление картины Крамского с более ранними картинами Иванова и Ге позволяет яснее увидеть новаторство последней работы. Иванов и Ге создают многофигурные композиции, с помощью которых привлекают внимание к сложным отношениям между персонажами; Ге вкладывает в изображение дополнительный смысл тем, что воспроизводит в образе Христа известный фотографический портрет А. И. Герцена. В противоположность этому Крамской убирает все, что может отвлечь внимание зрителя от главного и единственного персонажа картины – Иисуса Христа.

В демократической критике удивительно быстро сложилась традиция поверхностной «социологической» интерпретации образа Христа на полотне Крамского; поиски и размышления художника соотносили с общественным, социальным контекстом и приходили к выводу, что Крамской создал образ «земного» Христа как подвижника, исполняющего гражданский долг, угадывали в нем черты интеллигента 1870-х гг. (эта интерпретация была весьма популярна в советское время и до наших дней присутствует в литературе [5, с. 33–34; 8, с. 19–22; 11, с. 345–347]). А. С. Шкляревский отмечал: «На картине изображена... та внутренняя драма, та борьба разнородных мыслей,

чувств и настроений, которая происходит в душе человека, решающегося на великий, но многотрудный подвиг» [34, с. 2]. Гражданскую тему в образе Христа на картине Крамского, художника-реалиста, подчеркивал Стасов: «Он думает великую думу: на Его утомленном лице... светится мысль о предстоящей борьбе, о высоте и трудности Его призвания» [12, с. 1].

В этой связи показателен один факт. В 1877 г. Крамской работал над портретами Н. А. Некрасова (два его портрета были закончены в 1878 г. и переданы в Третьяковскую галерею). Последний преподнес Крамскому в качестве подарка сборник своих стихотворений, куда было включено стихотворение «Пророк» (1874), и, как отмечают комментаторы, над перечеркнутым заглавием «Пророк (из Барбье)» было сначала написано «Памяти Чернышевского», а затем заменено на «Воспоминание о Чернышевском». Особенно важно то, что рукой поэта в подаренном художнику экземпляре была восстановлена не пропущенная цензурой последняя строфа стихотворения:

Его еще покамест не распяли,
Но час придет – он будет на кресте;
Его послал бог Гнева и Печали
Рабам Земли напомнить о Христе [21, с. 154].

Однако многолетние размышления Крамского над образом Христа представляются более сложными и объемными, чем это казалось демократической критике¹. В искусствоведении возникла более глубокая интерпретация, которую уже в наши дни высказал Г. К. Вагнер, увидевший в образе, созданном

¹ Начало работы Крамского над картиной относится к 1863 г., к эпохе выхода из Академии художеств. И. Е. Репин пишет в воспоминаниях о своем учителе, что уже тогда им была вылеплена из глины «голова Христа», также он упоминает о воодушевлении Крамского при разговоре о будущей картине. О том, как непросто художнику было работать над этим сюжетом, свидетельствует такой эпизод: когда Крамской получил заказ создать изображение Христа в традиционном иконописном жанре, он оказался в необычном затруднении и был вынужден просить исполнить этот заказ другого художника; Репин приводит слова Крамского по этому поводу: «Обратился к живописцу, и он очень скоро написал вот эту икону. Что же заказчики довольны, а мой Христос, пожалуй, и через год не будет готов» [25, с. 146]. Работа над картиной в общей сложности продолжалась десять лет. Об интенсивности последнего этапа работы Крамского в 1871–1872 гг. можно судить по переписке с Ф.А. Васильевым в этот период.

Крамским, «мучительные усилия Христа осознать в себе единство Божественного и Человеческого» [1, с. 410]. Важно подчеркнуть созвучие духовных поисков Крамского тем исканиям, которые вели в ту же эпоху великие русские писатели-мыслители, Достоевский и Толстой [4]. Можно сказать, что картина Крамского демонстрирует главную тенденцию всей русской культуры второй половины XIX – начала XX в. – желание по-настоящему понять глубокий смысл *истинного христианства*, которое оказалось не только забытым, но даже гонимым со стороны официальной церкви.

Проницательные критики увидели в работе Крамского совершенно новый подход к пониманию главного образа христианства и признали ее этапным произведением искусства, «из тех нескольких произведений последнего времени, которые делают в настоящее время переворот в живописи» [30, с. 2]. Главным в картине автор этой рецензии признавал именно решение образа Христа: «Человека-Бога, воплощенный разум, зиждущий вселенную, написал г. Крамской. Видел я изображение Христа – симпатичного человека – прекрасного, величественного; но Человека-Бога, в котором главное, полагаю, разум, я видел в первый раз на картине Крамского» [30, с. 2].

Сложность замысла Крамского и напряженные поиски адекватного выражения для него привели к тому, что художник почувствовал необходимость сформулировать в слове свои размышления и переживания. С появлением большого количества рецензий и комментариев сам Крамской все активнее начинает объяснять свою картину, выражать свое понимание образа Христа и христианства. В этом можно видеть выразительный пример тяготения русской живописи к литературе: «слово» становится конечной целью любого, даже живописного, творчества, а собственно художнические задачи теряют самодостаточность.

Показательно письмо Крамского к Ф. А. Васильеву от 10 октября 1872 г., в котором художник соотносит «земное» и «высшее» содержание в изображении Христа: «Он действительно не имел в себе ничего земного, и это слово взято Вами верно, т. е. у него и было земного, что форма. Но разве же форма не есть доказательство присутствия *августейшей* мысли?» [24, с. 90]. Однако в дальнейших своих размышлениях художник обращается именно к внешним чертам в изображении фигуры, представшей на полотне. Речь идет именно о трудности живописного воплощения высшего, идеального содержания. Напомним, что в живописи 1860–1870-х гг. господствовало

реалистическое направление, и, несмотря на его новаторский потенциал, к 1870-м гг. оно постепенно превратилось в нарочитую тенденцию. Если же мы обратимся к исторической и религиозной живописи данного периода, то обнаружим, что здесь важнейшей задачей становится изображение переломного момента истории. Вспомним картины В. И. Сурикова «Утро стрелецкой казни» (завершена в 1881), Н. Н. Ге «Петр и Алексей» (1871). Отметим картину Ге «Вестники воскресения» (1867), своеобразии решения религиозного сюжета которой состоит в том, что художник создает композицию, где нет Христа, есть только занимающаяся заря новой жизни, новой истории. Художники пытаются передать на картине образ меняющейся жизни, ее динамику, стараются уйти от застывших форм; динамизм проявляется или в композиции, или в самой живописной манере (у А. Иванова в эскизах техника становится почти импрессионистической).

Картина Крамского внешне противостоит названной тенденции. Внимание художника полностью занимает неподвижная фигура Христа, положение его тела, выражение лица: «На утре, усталый, измученный, исстрадавшийся, сидит один между камнями, печальными, холодными камнями; руки судорожно и крепко, крепко сжаты, пальцы впились, ноги поранены, и голова опущена. Крепко задумался... И он все думает, все думает. Страшно станет. Сколько раз плакал я перед этой фигурой!» [24, с. 90–91].

Очень показательно письмо Крамского к А. Д. Чиркину от 27 декабря 1873 г., в котором Крамской пишет: «Фигура Христа меня очень давно преследовала. Евангельский рассказ, какова бы ни была его историческая достоверность, есть памятник действительно пережитого человечеством психологического процесса... Но я пойду дальше, я скажу, что христианство, с момента своего появления до настоящего времени, никогда не было не только усвоено человечеством органически, но даже и понято правильно не было» [20, т. 1, с. 217]. Художник ставит принципиальнейший вопрос о том, можно ли считать учение Христа понятным и принятым людьми, является ли его традиционная церковная интерпретация правильной.

Крамской предлагает свое толкование евангельского сюжета, переносит акцент с внешней, формальной, стороны события на внутренний драматизм переживаний Христа. Второе, что пытается заново понять Крамской, – это то влияние, которое Христос должен был производить на людей, и шире, то влияние, которое христианство должно производить на современный мир.

Крамской писал: «Путь бы Христос делал чудеса, воскрешал мертвых, летал по воздуху, его оставили бы в покое... Но совсем другой разговор, когда находится такой чудак, который будит заснувшую совесть, рекомендует поступать так, как в человеческом сердце написано творцом... В это время нравственного разложения, отчаяния за будущую тьму... он один почувствовал, где выход... Но прежде чем сказать людям правду громко в глаза... надо обдумать, надо уйти от всех, остаться одному... Мне показалось, что все мы переживаем в своей жизни такие критические минуты, разница в размере интересов. Мне некоторые говорили: это не Христос, почему вы знаете, что он был такой? Я позволял себе дерзко отвечать, что ведь и настоящего, живого Христа не узнали» [20, т. 1, с. 218–219]. Крамской в своей живописной работе показал образ страдающего и думающего человека, который решается на вековечный поступок.

И. А. Гончаров в новаторском подходе художников к изображению религиозных сюжетов увидел желание уйти из поддиктата условных приемов, при этом, как утверждает писатель, «религиозное, не формальное благоговение от художественной правды не смутится» [16, с. 63]. Но Гончаров подчеркивает трудность задачи создания образа Христа во всем объеме его религиозных смыслов для живописного искусства, которое по своей природе способно изобразить только одно мгновение жизни: «Никакая кисть не изобразит всего Христа, как богочеловека, божественность которого доступна только нашему понятию и чувству веры – истекающим не из вещественного его образа, а из целой жизни и учения» [16, с. 64]. При этом Гончаров возражает критикам, для которых главной целью живописного решения религиозных сюжетов является соблюдение «внешних форм предания с присутствием принятых атрибутов» [16, с. 66]. Гончаров утверждает, что в рамках современного реалистического искусства можно передать смысл священного образа и связанных с ним идей только через их выражение *в человеке*: «...в образе Христа можно и должно представлять себе все совершенства – но выражавшиеся в чистейших и тончайших человеческих чертах! Конечно, это и будет то, что отличают в человеке как искру божества. Как же будет идеализировать художник черты высшей мудрости, высшей благодати и кротости, чистоты душевной и высоких помыслов – он должен искать, как они выражаются, у высших и лучших, пожалуй особенных, но все же человеческих натур!» [16, с. 68].

Несколько иное понимание «идеального» и «идеализации» в искусстве мы находим в статье Ф. М. Достоевского. Достоев-

ский не оставил прямого отзыва на картину Крамского, однако о русской живописи писатель развернуто высказался в статье «По поводу выставки», вошедшей в «Дневник писателя» за 1873 г. (впервые она была опубликована в журнале «Гражданин», в № 13 от 26 марта). Статья стала результатом посещения выставки картин русских художников, отобранных для отправки на Венскую всемирную выставку и выставленных в марте 1873 г. в Петербурге. Работы Крамского на ней не было.

Критическая сторона статьи Достоевского связана с попыткой определить художественные задачи «исторического рода» живописи, который, по мысли писателя, требует «идеального» и которого старательно избегают современные художники: «Сколько я заметил по разговорам с иными из наших крупнейших художников – идеального они боятся вроде нечистой силы» [17, с. 75]. Возможности преодоления этого страха Достоевский видит в развитии «смелости», «самостоятельности мысли» и «образования». Заметим, что недостаточность образования у русских художников – это одна из важнейших тем Крамского в его высказываниях об Академии художеств. Здесь необходимо уточнить, что Достоевский понимает под «идеальным». По мысли писателя, художник «воспринимает природу» так, «как отражается она в его идее, пройдя через его чувства: стало быть, надо дать поболее ходу художественной идее и не бояться идеального» [17, с. 75]. Такого рода идея, как полагает Достоевский, необходима и в портрете: чтобы «снять портрет» портретист должен отыскать в своем персонаже «главную идею его физиономии; тот момент, когда субъект наиболее на себя похож» [17, с. 75]. Эти размышления являются отчасти результатом бесед с В. Г. Перовым. Осенью 1872 г. Достоевский в Москве часто видится с Перовым, осматривает вместе с художником Третьяковскую галерею. В письме к А. Г. Достоевской от 9 октября 1872 г. Достоевский писал из Москвы: «Вчера заезжал к Перову... Третьяков не в Москве, но я и Перов едем сегодня осматривать его галерею, а потом я обедаю у Перова» [18, с. 254]. Несомненно, статья «По поводу выставки» связана с многообразными впечатлениями от произведений русской живописи, увиденных писателем в этот период.

Для нас существенным оказывается тот внутренний смысл понятия «идеальный», которая проясняется в статье Достоевского – «идеальное» понимается как «идейное», или, как определено в словаре В. И. Даля, «думное», «мысленное». Для наших целей наиболее важно увидеть, что размышления об «идеальном» («идейном») в искусстве ведут Достоевского к разго-

вору о религиозной живописи (заметим, что из религиозных сюжетов на выставке были только картоны – эскизы для росписи Исаакиевского собора Ф. А. Бруни). Именно религиозная живопись, по Достоевскому, должна быть в высшей степени «идейной», поскольку она через очень ограниченную в своих возможностях форму живописного изображения должна выразить сложную систему религиозных представлений. В этой связи писатель дает критическую оценку картине Ге «Тайная вечеря» (именно как недостаточно «идейной») и в связи с ней говорит о наиболее значительном, почти образцовом, с его точки зрения, изображении Христа – о картине Тициана «Христос с динарием». Можно предположить, что Достоевский вспомнил о картине Ге и о спорах вокруг нее в связи с новыми дискуссиями по поводу картины Крамского.

В дальнейших размышлениях Крамского, в его неутомимом стремлении разъяснить смысл своей картины можно увидеть желание дать ответ Достоевскому, здесь возникает своеобразный заочный спор-диалог двух художников¹. Против мнения Достоевского о необходимости равняться на некий признанный образец, Крамской отстаивает право иметь свое собственное авторское видение образа Христа. В уже цитированном письме к Васильеву художник писал: «Большой нужно иметь риск, чтобы браться за такие задачи, я знаю это. Мировой человек требует и мировой картины. Но разве он может от меня требовать, чтобы я реализовал современное представление об этом легендарном человеке? Впрочем что ж, требовать можно, но нельзя меня казнить. Я по силе возможности мазал красками такое лицо, которое, быть может, никто не согласится признать за схожее с тем, какое каждый себе составил... Я написал своего собственного Христа, только мне принадлежащего, и насколько я, единица, представляю из себя тип человека, настолько, стало быть, там и есть – ни больше, ни меньше» [24, с. 91].

Крамской в письмах неоднократно обращается к истории европейской живописи и утверждает, что современная трактовка евангельских образов должна стать принципиально новой. По поводу европейской традиции изображения Христа

¹ Личное знакомство Достоевского и Крамского относится, по всей видимости, к 1880 г., их встреча состоялась в доме А. С. Суворина. «Из художников, – вспоминала позже вторая жена Суворина, Анна Ивановна, – близкими были Иван Николаевич Крамской и Константин Егорович Маковский... Любил посещать наши воскресенья и Федор Михайлович» [29, с. 352].

Крамской пишет: «Итальянцы образ его нам дали: да, это правда... Итальянский Христос прекрасен и даже, так сказать, божественен, но потому-то Он мне и чужой, т. е. как будто нашему времени чужой, и... страшно сказать... Он профанирован... Лучший Христос Тициана с динарием в Дрездене, но все-таки это итальянский аристократ по внешности, необыкновенно тонкий политик и человек несколько сухой сердцем, этот умный, пронизательный и несколько хитрый взгляд не мог принадлежать человеку любви всеобъемлющей... Нет, мне кажется, что еще наступит время для искусства, когда необходимо надо пересмотреть и перерешить прежние решения, потому что ведь Христос есть, в сущности, самый высокий и возвышенный атеист, он перенес центр божества извне в самое средоточие человеческого духа, кроме того, доказав возможность человеческого счастья чрез усилия каждой личности над собою» [20, т. 1, с. 219]. Упоминая здесь ту же картину Тициана, о которой пишет Достоевский, Крамской очевидно спорит с мнением писателя.

В письме к Репину от 6 января 1874 г. Крамской еще более определенно высказывается о Тициане и повторяет свою смелую интерпретацию Христа как «атеиста»: «Разве позволительно в наше время, разве возможно быть Тицианом? Я тоже смеаю, что он писал как никто, да только теперь одного этого мало... Вот что странно, до сих пор говорят: только так и надо делать!.. Но чему можно удивляться, так это мысли, концепции, страсти и пафосу, этой струне звучащей ноту, за душу хватающую. Это смеху и слезам, которые вырываются наружу. Нет этого у Тициана. Он спокоен, изящен, богат, но... король и бог! Простые смертные так не живут. Что мне за дело до такого бога, который не проводил ночей, обливаясь слезами, который так счастлив, что вокруг него ореол и сияние. Мой бог – Христос, величайший из атеистов, человек, который уничтожил бога во вселенной и поместил его в самый центр человеческого духа и идет умирать спокойно за это» [24, с. 285].

Отметим, что в первом издании писем Крамского (СПб., 1888) фраза о Христе как «величайшем атеисте» отсутствует; совершенно очевидно, что либо этот текст изъяла цензура, либо издатели сами изъяли его, предполагая цензурные проблемы. Но в этом суждении – сама суть религиозного мировоззрения Крамского, вполне созвучного эпохе и религиозным исканиям ее величайших мыслителей, прежде всего Достоевского и Толстого. Хотя последние никогда бы не назвали Христа «атеистом», тем не менее, убеждение, что Христос поместил Бога

«в самый центр человеческого духа» полностью соответствует смыслу религиозно-философских учений великих писателей.

В XIX в. русские мыслители, начиная с П. Я. Чаадаева, поставили под сомнение право церкви навязывать людям представление о сути учения Христа; церковная версия христианства была признана не соответствующей этому великому учению, которое требовало новых усилий для своего понимания. Практически все значимые философы и писатели, даже те, кто в общем мнении считались атеистами, как А. И. Герцен, затрагивали эту тему, и их высказывания сложились в совершенно определенную тенденцию, которую лучше всех выразили уже в конце века Толстой и В. С. Соловьев. Истинное христианство, восстанавливающее смысл подлинного благовестия Иисуса Христа, было понято как учение о *человеке*, о его бесконечной божественной глубине, которую он являет в истории через внутреннее духовное развитие. Лаконично и точно это выразил Толстой в многочисленных записях своего позднего дневника и в своих поздних философских трактатах: «По прежним учениям, для познания Бога человек должен был верить тому, что ему другие люди говорили о Боге, о том, как Бог сотворил будто бы мир и людей и потом проявил себя людям; по христианскому же учению, человек непосредственно познает Бога своим сознанием в самом себе» [32, с. 125]. Точно так же и Соловьев в своих главных сочинениях подчеркивал, что Бог непосредственно действует в человечестве как реальная сила, ведущая его к совершенству, а представление об отделенном и обособленном от мира и человека существовании Бога – это ложная концепция, возникшая в Средние века и совершенно не соответствующая сути истинного христианского учения. Соловьев констатировал, что в XIX в. происходит великое религиозное обновление человечества, поскольку оно наконец расстается со средневековым христианством, отделявшим Бога от человека, и обретает истинное христианство, главным смыслом которого является сознательное и свободное соединение человека с Богом. «Такая связь, – констатирует Соловьев, – была бы невозможна, если бы божественное начало было чисто внешним для человека, если бы оно не коренилось в самой человеческой личности... Человеческая личность только потому может свободно, изнутри соединяться с божественным началом, – что она сама в известном смысле божественна, или – точнее – причастна Божеству» [26, с. 20].

Однако осознание того факта, что человек находится в единстве с Богом, еще не ведет его к преображению и спасе-

нию. Полноценное единство с Богом есть трудное и долгое дело человека, а не мгновенное обретение, и оно сопряжено с трагическими сомнениями и тяжелой борьбой, исход которой не предreshен. В рамках такого понимания христианства Иисус Христос – это не Бог, имеющий все высшие степени совершенства, а человек, который в трудной борьбе обретает свою божественность и тем самым показывает нам путь. Именно таким предстает Христос в Поэме о Великом инквизиторе Достоевского и именно так интерпретирует Христа Толстой в своих поздних трактатах и в работе «Соединение и перевод четырех евангелий». Этот же смысл вкладывают в свои новаторские работы русские художники, обращавшиеся к евангельским сюжетам. Картина Крамского занимает первое место среди них, наиболее точно выражая такое понимание Христа и его учения.

Очень важным творческим и биографическим сюжетом, показывающим, что Крамской после завершения своей известной работы продолжал напряженные размышления об образе Христа и смысле его учения, является замысел еще одной картины на евангельскую тему. Заканчивая работу над «Христом в пустыне», Крамской писал Ф. А. Васильеву от 1 декабря 1872 г.: «Надо написать еще Христа, непременно надо, т. е. не собственно его, а ту толпу, которая хохочет во все горло, всеми силами своих громадных животных легких. В самом деле вообразите: нашелся чудак – я, говорит, знаю один, где спасение. Меня послал Он, и Я его Сын. Я знаю, что Он хочет, идите за Мною, раздайте свои сокровища и ступайте за Мною» [24, с. 112].

В письмах 1873–1874 гг. Крамской активно разрабатывает «в слове» свой замысел. В письме к Чиркину он пишет: «Я еще раз ворочусь к Христу, если проживу» [20, т. 1, с. 219]. В уже цитированном письме к Репину от 6 января 1874 г. снова говорит о необходимости создать продолжение своей известной работы: «Когда я писал свою картину, на первом холсте, тогда же я имел в виду продолжение, и только теперь надо приниматься, а то не совсем будет понятно, так оставить нельзя. Ночь перед рассветом, двор, т.е. внутренность двора, потухающие костры, римские солдаты, всячески надругавшись на Христом, думают, как бы еще убить время, судьи долго что-то совещаются, как вдруг... гениальная мысль! Ведь он называл себя царем, так надо нарядить его шутом гороховым!.. И все что есть, покатывается со смеху... Не знаю, как Вы а я вот уж который год слышу всюду этот хохот» [24, с. 286].

Крамской решается на путешествие для того, чтобы собрать материал для будущей картины, в письме к Репину 20

августа 1875 г. он сообщает: «Сначала еду на Восток, потом в Италию и к весне буду в Париже, и все это для той картины, знаете, “Хохот”» [24, с. 341]. В 1877 г. Крамской неоднократно говорит Третьякову о будущей картине (письмо от 30 августа 1877 г.): «Смысл картины Вам достаточно известен. Остается сообщить название. Для него мною выбрано евангельское выражение: “*Радуйся, Царю Иудейский!*”. Работаю страшно, как еще никогда» [23, с. 199]. Но затем делится сомнениями (письмо от 11 сентября 1877 г.): «По мере того, как двигается картина, я все больше и больше начинаю трусить» [23, с. 201].

В письме к А. С. Суворину от 29 ноября 1880 г. художник предполагает закончить картину «Двор Пилата» «к всероссийской выставке, к маю» [20, т. 2, с. 57]. Но к середине 1880-х гг. записей о картине становится все меньше и возникает сомнение, что ее можно окончить; в письме к Суворину от 18 декабря 1885 г. Крамской с болью замечает: «Что касается моей картины, то участь ее (и моя вместе) очень странная. Я сказал о ней и о том, что мир ее не увидит и лишится, иронизируя. Да и как иначе говорить об этом, когда я сам не видал своей картины (которая только начата) вот уже 6-й год» [20, т. 2, с. 220–221].

Картина «Хохот» (как чаще всего называл ее Крамской в своих письмах) осталась незавершенной (сейчас это большое полотно размером 3,7х5 м хранится в Русском музее). Художник умер в 1887 г., и Н. А. Ярошенко, который осматривал его мастерскую, констатировал, что «картины собственно нет» (в том смысле, что она не удалась), Репин поначалу увидит в незавершенной работе «новизну композиции», «правду» и «историчность», но позже не вернется к восторженным оценкам [2, с. 112–113].

Попробуем ответить на вопрос: почему картина, замысел которой не оставлял художника много лет, которая была, казалось бы, тщательно разработана в слове, с аксессуарами и освещением, не была закончена? В. И. Порудоминский, воссоздавший историю жизни и творчества Крамского, полагает, что эта неудача художника стала результатом «несоответствия замысла пластическому решению», объясняя этот факт «склонностью дарования» художника к иному живописному роду, прежде всего к портрету [10, с. 200]. Однако, как нам представляется, для решения этого вопроса необходимо обратить внимание на некоторые моменты, не столько художественного, сколько мировоззренческого толка.

В 1880-е гг. Крамской заговорил о необходимости единого, общего идеала, заговорил с горечью. Например, в письме к

Стасову от 30 апреля 1884 г.: «Говоря по правде: ведь мы лепечем! Вот старые мастера – говорили! Веласкес, Рембрандт, особенно последний, воспитанный республиканским обществом, но мрачный в своем настоящем! Он, как все тогдашние честные граждане, носил в сердце какой-то ужас за будущее, и его жгучая нервная кисть как будто отвечала общему настроению. А Тициан? Этот праздничный и торжествующий венецианец! Черт знает, как это было хорошо, и все это воскреснуть не может теперь. И почему? По очень простой причине... в отсутствии коллективных усилий в известном направлении, в отсутствии общего, обязательного для всех идеала» [20, т. 2, с. 139].

Работа над картиной «Хохот» сопровождалась воцарением в душе художника трагического взгляда на мир: на место революционного, бунтарского пафоса, связанного с участием в движении передвижников, пришло ощущение распада мира, крушения всех идеалов, жестокости толпы. К этой же эпохе относятся выразительные оценки художником романа Достоевского «Братья Карамазовы». В письме к Суворину от 21 января 1885 г. Крамской говорит о неумении людей в России по настоящему оценить великие произведения литературы («величины вековые») и подчеркивает грандиозность своего впечатления от романа: «Когда я читал Карамазовых, то были моменты, когда казалось: “Ну, если и после этого мир не перевернется на оси туда, куда желает художник, то умирай человеческое сердце! Наступают всеобщие безрассветные сумерки перед страшным судом Божиим!”» [20, т. 2, с. 166]. Можно привести и более раннюю реакцию на роман, появившуюся в письме к Третьякову от 14 февраля 1881 г.: «После Карамазовых (и во время чтения) несколько раз я с ужасом оглядывался кругом и удивлялся, что все идет по-старому, а что мир не перевернулся на своей оси... Есть люди, обирающие ближнего, есть политика, открыто исповедующая лицемерие, есть архиереи, спокойно полагающие, что дело Христа своим чередом, а практика жизни своим» [23, с. 278]. Крамской неустанно повторяет, что в настоящее время нужно говорить об идеях, нужно быть идеологом, нужно великое искусство, руководствующееся высокими мотивами, способное направлять людей к возвышенным целям, в противном случае искусство вырождается «в забаву, роскошное украшение» и умирает [20, т. 2, с. 189] (письмо Суворину от 26 февраля 1885 г.).

Рядом с высказываниями художника об отсутствии общего обязательного для всех идеала появится и имя Толстого. В письме к Стасову от 30 апреля 1884 г. Крамской писал: «Я ду-

маю, что граф Лев Николаевич Толстой оказал услугу своим современникам, переведя Евангелие» [20, т. 2, с. 138]. Обращаясь к самому Толстому, художник признавался: «Как Вам дать понятие о той буре, которую Вы во мне подымали хотя бы, например, переводом евангелия. Я знал и знаю, что смысл этой книги, несмотря на постоянное чтение, совершенно утрачен, и вдруг есть новый перевод, понятный каждому. Я был поражен и испуган, испуган тем, что теперь сделалось возможным новое распятие проповедника, что современный человек (как и древний) готов будет распять Христа с тем же самым убеждением, как и еврей Иерусалима... Это ужасная книга для человечества, и в то же время единственно спасительная» [20, т. 2, с. 170]. Показательно, что в своих размышлениях Крамской косвенно сопоставляет роман Достоевского «Братья Карамазовы» и работу Толстого «Соединение и перевод четырех евангелий», которая в большей степени является оригинальной интерпретацией евангелий, чем их академическим переводом (о внутренней связи этих произведений, о едином устремлении к новой, неканонической интерпретации образа Иисуса Христа в творчестве двух писателей см. [3]).

Творческие, художественные задачи привели Крамского к попыткам собственного понимания «слова» Евангелия. Живописцы в России очень часто искали основы для своих творческих исканий в русской литературе, и Крамской здесь не был исключением. Можно предположить, что, глубоко воспринимая творчество Достоевского и Толстого, художник увидел в их произведениях выражение тех сокровенных мыслей, которые владели им на протяжении всей жизни, при этом он осознал, что живопись не в состоянии выразить в столь же ясной и однозначной форме соответствующие идеи. Именно поэтому последняя картина Крамского, развивающая замысел «Христа в пустыне», осталась незавершенной.

Литература

Исследования

1. Вагнер Г.К. Об истолковании картины И. Н. Крамского «Христос в пустыне» // Вопросы искусствознания. 1995. № 1–2. С. 408–430.
2. Гольдштейн С.Н. Иван Николаевич Крамской. Жизнь и творчество. 1837–1887. М.: Искусство, 1965.
3. Евлампиев И.И. Толстовская интерпретация евангельской истории искушений Христа как комментарий к поэме о Великом инквизиторе

- Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альманах № 36. СПб.: Серебряный век, 2018. С. 161–189.
4. *Куркина Т.Н.* «Искушение Христа в пустыне»: евангельский мотив в русской культуре 1870-х гг. // Универсалии русской литературы. Воронеж: Изд-во ВГУ, 2009. С. 176–196.
 5. *Лапунова Н.Ф.* Иван Николаевич Крамской: Монографический очерк. М.: Искусство, 1964.
 6. *Матвеева И.Ю.* Дискуссии о христианском искусстве в романе Л. Н. Толстого «Анна Каренина» // Соловьевские исследования. 2016. № 4(52). С. 35–48.
 7. *Матвеева И.Ю., Евлампиев И.И.* Картина Н. Н. Ге «Тайная вечеря» и споры о религиозном искусстве // Вече. Журнал русской философии и культуры. 2018. № 30. С. 89–106.
 8. *Немировская М.А.* Иван Николаевич Крамской. Л.: Художник РСФСР, 1969.
 9. *Панченко А.М.* Несколько страниц из истории русской души // Толстой Л.Н. Исповедь. В чем моя вера? Л.: Художественная литература, 1991. С. 346–360.
 10. *Порудоминский В.И.* Крамской. М.: Искусство, 1974.
 11. *Шахова И.В.* Социально-исторический контекст евангельских сюжетов в русской живописи второй половины XIX в. // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Т. 16. Вып. 2. С. 343–353.

Источники

12. *Н.* [Стасов В.В.] Вторая передвижная художественная выставка // Санкт-Петербургские ведомости. 1873. 23 января № 23. С. 1–2.
13. Александр Андреевич Иванов: его жизнь и переписка 1806–1858 гг. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1880.
14. *Богданов Ив.* Наше художественное дело за нынешний год. Вторая передвижная выставка // Петербургский листок. 1873. 15 марта. № 53. С. 1–2.
15. Вторая передвижная выставка картин // Новое время. 1873. 6 января. № 6. С. 1–2.
16. *Гончаров И.А.* «Христос в пустыне» картина г. Крамского // Гончаров И.А. Собр. соч. в 8 т. Т. 8. М.: Художественная литература, 1980. С. 62–75.
17. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. 1873 // Достоевский Ф.М. ПСС в 30 т. Т. 21. Л.: Наука, 1980. С. 5–136.
18. *Достоевский Ф.М.* Письма, 1869–1874 // Достоевский Ф.М. ПСС в 30 т. Т. 29. Ч. 1. Л.: Наука, 1986.
19. *Крамской И.Н.* Об Иванове // Исторический вестник. Историко-литературный журнал. 1880. Т. V. С. 806–820.

20. Крамской И.Н. Письма, статьи. В 2 т. М.: Искусство, 1965–1966.
21. Некрасов Н.А. Пророк // Некрасов Н.А. ПСС. В 15 т. Т. 3. Л.: Наука, 1982. С. 154.
22. П-нный [Посторонний]. Третья передвижная выставка в Москве // Московские ведомости. 1874. 4 июня. № 139. С. 3.
23. Переписка И. Н. Крамского. В 2 т. Т. 1: И. Н. Камской и П. М. Третьяков. 1869–1887. М.: Искусство, 1953.
24. Переписка И. Н. Крамского. В 2 т. Т. 2: Переписка с художниками. М.: Искусство, 1954.
25. Репин И.Е. Далекое близкое. Л.: Художник РСФСР, 1986.
26. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 3–172.
27. Стасов В.В. Иван Николаевич Крамской: Его жизнь, переписка и художественно-критические статьи 1837–1887. СПб.: Изд. Алексей Суворин, 1887.
28. Стасов В.В. О значении Иванова в русском искусстве // Вестник Европы. 1880. № 1, январь. С. 111–186.
29. Суворина А.И. <Воспоминания о Ф. М. Достоевском> / Подготовка текста С. А. Кибальника и Б. Н. Тихомирова, комм. Б. Н. Тихомирова // Ежегодник рукописного отдела Пушкинского Дома. 2015. СПб.: Дмитрий Буланин, 2016. С. 343–364.
30. Толоконников. Еще о выставке художественных произведений // Современные известия. 1874. 9 мая. № 104. С. 2.
31. Толстой Л.Н. Письма, 1894 г. // Толстой Л.Н. ПСС в 90 т. Т. 67. М.: Художественная литература, 1955.
32. Толстой Л.Н. Христианское учение // Толстой Л.Н. ПСС в 90 т. Т. 39. М.: Художественная литература, 1958. С. 117–191.
33. Урусов Г.Г. Полный обзор третьей художественной выставки Товарищества передвижных выставок в России. М.: Тип. В. Ислентьева, 1875.
34. Шкляревский А.С. «Великое и возвышенное» в художественных изображениях. «Спаситель в пустыне», картина И. Н. Крамского. Киев: Лито-тип. т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1901.

I. Yu. Matveeva

I. N. Kramskoy's "Christ in the Desert" and a new interpretation of the image of Jesus Christ in the Russian culture of the second half of the XIX century

Abstract. The author analyzes the approach of I. N. Kramskoy used in the painting "Christ in the Desert" to the depiction of Gospel stories. Continuing the Russian tradition of pictorial comprehension of religious ideas, begun by

A. A. Ivanov and N. N. Ge, Kramskoy focused on interpreting the image of Christ. His painting stimulated heated debates about the tasks of religious painting: first of all, the questions dealt with the “divine” and “human” essences of Christ and the possibility of a pictorial depiction of the two essences of the Savior were discussed. In Russia, the traditional understanding of Christ was opposed by democratic criticism, according to which modern art should see in Christ a person devoted to his ideas. According to Kramskoy, Christ is a person who has discovered the divine content in the very essence of the human spirit and by means of internal struggles and doubts has revealed this divine content to people. Such an interpretation of Christ was close to the views of F. M. Dostoevsky and L. N. Tolstoy.

Keywords: painting by I. N. Kramskoy “Christ in the desert”, religious art, F. M. Dostoevsky, L. N. Tolstoy.

References

1. Vagner, G.K. (1995), Ob istolkovanii kartiny I. N. Kramskogo “Khrystos v pustyne” [On the interpretation of I. N. Kramskoy’s “Christ in the Desert”], in *Voprosy iskusstvoznaniya* [Questions of Art Studies], no. 1–2, pp. 408–430.
2. Goldstein, S.N. (1965), *Ivan Nikolaevich Kramskoy. Zhizn' i tvorchestvo. 1837–1887* [Ivan Nikolaevich Kramskoy. Life and creative work. 1837–1887], Iskusstvo, Moscow.
3. Evlampiev, I.I. (2018), Tolstovskaya interpretatsiya evangel'skoy istorii iskusheniy Khrista kak kommentariy k poeme o Velikom inkvizitore Dostoevskogo [Tolstoy’s interpretation of the gospel story of the temptations of Christ as a commentary on Dostoevsky’s poem about the Grand Inquisitor], in *Dostoevskiy i mirovaya kul'tura* [Dostoevsky and the world culture], no. 36, Serebryanny vek, St. Petersburg, pp. 161–189.
4. Kurkina, T.N. (2009), “Iskushenie Khrista v pustyne”: yevangel'skiy motiv v russkoy kul'ture 1870 godov [“The Temptation of Christ in the Desert”: Gospel motive in the Russian culture of the 1870s.], in *Universalii russkoy literatury* [Universals of the Russian culture], Publishing House of Voronezh University, Voronezh, pp. 176–196.
5. Lapunova, N.F. (1964), *Ivan Nikolaevich Kramskoy: Monograficheskiy ocherk* [Ivan Nikolaevich Kramskoy: Monographic essay], Iskusstvo, Moscow.
6. Matveeva, I.Ju. (2016), Diskussii o khristianskom iskusstve v romane L. N. Tolstogo “Anna Karenina” [Discussions about Christian art in L. N. Tolstoy’s novel “Anna Karenina”], in *Solovyovskie issledovaniya* [Solovyov’s studies], no. 4(52), pp. 35–48.
7. Matveeva, I.Ju., and Evlampiev, I.I. (2018), Kartina N. N. Ge “Taynaya vecherya” i spory o religioznom iskusstve [N. N. Ge’s painting “The Last Supper” and the debate about religious art], in *Veche. Zhurnal*

- russkoy filosofii i kul'tury* [Veche. Journal of Russian Philosophy and Culture], no. 30, pp. 89–106.
8. Nemirovskaya, M.A. (1969), *Ivan Nikolaevich Kramskoy* [Ivan Nikolaevich Kramskoy], Hudozhnik RSFSR, Leningrad.
 9. Panchenko, A.M. (1991), *Neskol'ko stranits iz istorii russkoy dushi* [A few pages from the history of the Russian soul], in Tolstoy, L.N. *Ispoved'. V chem moya vera?* [Confession. What is my faith?], Khudozhestvennaya literatura, Leningrad, pp. 346–360.
 10. Porudominskiy, V.I. (1974), *Kramskoy* [Kramskoy], Iskusstvo, Moscow.
 11. Shakhova, I.V. (2016), *Sotsial'no-istoricheskiy kontekst evangel'skikh syuzhetov v russkoy zhivopisi vtoroy poloviny XIX veka* [The socio-historical context of Gospel stories in the Russian art of the second half of the 19th century], in *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii* [Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy], vol. 16, issue 2, pp. 343–353.

Matveeva Inga Yurievna – Candidate of Philological Sciences, associate professor, Russian State Institute of Performing Arts, St. Petersburg.

For citation: Matveeva, I.Yu. (2019), “Khristos v pustynе” I. N. Kramskogo i novaya interpretatsiya obraza Iisusa Khrista v russkoy kul'ture vtoroy poloviny XIX veka [I. N. Kramskoy’s “Christ in the Desert” and a new interpretation of Jesus Christ in the Russian culture of the second half of the 19th century], in *Veche: Yezhegodnik russkoy filosofii i kul'tury – 2019* [Veche: Yearbook of Russian Philosophy and Culture – 2019], ICSRPh, St. Petersburg, pp. 162–181.

С. Г. Коленько

ОТРАЖЕНИЕ РУССКОГО ИДЕАЛА СВЯТОСТИ В ОБРАЗАХ АКИРЫ КУРОСАВЫ

Аннотация. Творческое наследие великого кинорежиссера XX в. Акиры Куросавы во многом связано с русской классической литературой. В преддверие 110-летнего юбилея этого мастера важно обратиться к изучению его идей, выросших на почве русской мысли и впитавших в себя ее идеалы. Важно также проследить и обратное влияние его идей и художественных открытий на творческие пути русских кинорежиссеров, писателей, художников. В предлагаемой вниманию читателей статье автор концентрирует свое внимание лишь на одном, но крайне важном для уяснения значения Куросавы аспекте: на воплощении в его творчестве идеалов святости. Идеалы святости существуют в мире идей как концепты сознания целого народа. Акира Куросава с помощью Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого сумел увидеть сквозь преграду внешних различий, столь существенно отделяющих восточную и западную культуры, то тончайшее и неуловимое их сходство, которое является чем-то очень существенным и непреходящим, поскольку имеет духовную природу. Это сходство заключается в отношении к идеалу святости, укорененному в недрах народного коллективного сознания. Оно обнаруживает неожиданное духовное родство, радость узнавания «своего», несмотря даже на разницу религиозного вероисповедания. Правдиво и реалистично изображая жизнь своего народа, Акира Куросава одновременно показал универсальность идеала святости для всех людей и тем самым поставил перед человечеством главные вопросы его существования.

Ключевые слова: Акира Куросава, русская литература, Достоевский, святость, народность, межкультурный диалог.

Коленько Сергей Геннадьевич – кандидат культурологии, старший преподаватель Института философии СПбГУ.

Цитирование: *Коленько С.Г.* Отражение русского идеала святости в образах Акиры Куросавы // Вече: Ежегодник русской философии и культуры – 2019. СПб.: МЦИРФ, 2019. С. 182–194.

В наступающем 2020 году исполняется 110 лет со дня рождения великого кинорежиссера Акиры Куросавы. Отмечая с благодарностью его заслуги в области кинематографа, хотелось бы еще раз отметить ту глубинную связь, которая существовала между ним и русской культурой. Русская классическая литература с начала XX века активно переводилась на японский язык и была в Японии очень популярна. Молодой Куросава зачитывался Толстым и Достоевским, очень любил Чехова, Тургенева. Тому, кто знаком с его великими кинокартинами, понятно, что именно интересовало его в произведениях русских классиков: настоящий реализм, та правда жизни, которая не нуждается ни в романтическом приукрашивании, ни в нарочитой символизации. Он учился у них наблюдать за жизнью своего народа, видеть все ее многообразие, подмечать тот символизм, который истинный художник улавливает в реальной картине бытия.

Наверное, вряд ли найдутся возражения, если сказать, что стилистика Акиры Куросавы необычайно целомудренна, при том, что он отнюдь не избегает таких тем как любовь мужчины и женщины, война, рождение и смерть, болезнь. Там, где современный кинематограф стремится показать нам все это во всех подробностях и крупным планом, Куросава дает лишь намек. Если он и показывает кровопролитие, то только тогда, когда это необходимо для создания смыслообраза, но ни в коем случае не ради физиологичности как таковой (чем изобилует современное кино). Это целомудрие в выборе выразительных средств, хотя и само по себе приятно (потому что редко), и, вследствие этого, служит созданию доверительной атмосферы между зрителем и экраном, но, очевидно, не является самоцелью для режиссера. Оно органично вписывается в образный строй картины, в центре которой – личность, воплощающая в себе те или иные черты святости. Святость в данном случае вовсе не означает какой-то законченный, канонизированный и неподвижный образ, она абсолютно не противоречит жизнеспособности и реалистичности изображаемого лица. Но при этом это качество, являясь доминирующим свойством этой личности, оказывается достойным похвалы, уважения и подражания. Одним словом, в центре картины Куросавы – герой в первоначальном смысле этого слова, человек, способный на подвиг.

Известно, что Акира Куросава выделял среди других своих фильмов ленту «Идиот» («Хакути»), снятую по одноименному роману Ф. М. Достоевского в 1951 году. Из всех русских писателей Куросава особенно любил Достоевского. «Что такое Дос-

тоевский? – писал он. – Допустим, на улице в результате несчастного случая смертельно ранен человек. Большинство прохожих прошло бы своей дорогой, отводя глаза в сторону. Достоевский же переживал бы мучения вместе с умирающим. Я думаю, что никто так честно не писал о жизни. Сострадание – свойство высочайшей человеческой души, свойство святое – за это я преклоняюсь перед Достоевским и обожаю его Мышкина» [4].

Из этого признания видно, что святость была для Куросавы вполне осознанным концептом, и, берясь за экранизацию Достоевского, он, безусловно, фокусировал на ней свое внимание как на центральной идее произведения. Более того, он чувствовал духовное родство с самим героем романа: «Мои взгляды и психология похожи на взгляды и психологию героя “Идиота”, – писал режиссер. – Может быть, поэтому я так люблю Достоевского. Никто так, как он, не пишет о жизни человека. Я ценю свой фильм настолько, насколько мне удалось передать дух Достоевского» [4].

Это чистосердечное откровение абсолютно согласуется с его бескомпромиссной честностью и самоотдачей, которые всегда проявлялись в работе над сценарием, на съемках, в работе с актерами. Почти всегда один и тот же актерский состав, кочующий из фильма в фильм, раскрывающийся при этом разными гранями своих дарований, предельная отдача, истинная жизнь ролью (слово «игра» меньше всего подходит для их актерского ансамбля) – все это косвенно выдает их душевную привязанность, влюбленность в своего режиссера и его отцовскую любовь к своим актерам. Честность и чистосердечие Куросавы проявились и в том, что он никогда не дерзал изображать того, чего не знал достаточно хорошо, поэтому он, работая над экранизацией произведений Достоевского, Горького, Шекспира, всегда переносил действие в родную ему Японию. Ему было важнее уловить жизнь человеческого духа, чем воплотить какие-то национальные особенности русских или англичан (что еще более затруднено из-за большого внешнего несходства). Тем более поразителен эффект, когда русские зрители в столь непохожих на них Камэде, Аками, Таэко безошибочно угадывали и признавали князя Мышкина, Рогожина, Настасью Филипповну. «Я увидел на экране глаза Рогожина – бешеные, жгучие, раскаленные угли – именно такие, какими их написал Достоевский, – отмечал мастер экранизации, выдающий советский кинорежиссер Георгий Козинцев. – “Идиот” стал чудом перевоплощения классики в кино... Страницы

Достоевского ожили, слова – тончайшие определения – материализовались» [3].

Судя по всему, Акира Куросава сознательно брался изобразить на экране в образе Мышкина/Камэды святого человека, понимая при этом, что средства изображения, сами «руки и сердце» творца тоже должны быть святы – то есть чисты, честны и жертвенны. Такой духовный настрой, соединенный с талантом, тонкой наблюдательностью, взглядом и интуицией истинного художника, дал покоряющий результат. Нужно сказать, что к экранизации романа Достоевского Куросава готовился не один год, и те режиссерские работы, которые предшествовали этой ленте, несут на себе отпечаток мыслей и идей, которыми напитывался молодой режиссер у великого классика. Таковы его первые самостоятельные работы, созданные в 1940-х годах: «Самые красивые» (1944); «Не сожалею о своей юности» (1946); «Великолепное воскресенье» (1947); «Пьяный ангел» (1948); «Тихая дуэль» (1949); «Бездомный пес» (1949); «Скандал» (1950).

В фильме «Самые красивые», снятом во время войны, изображается заводская бригада молодых девушек, вчерашних школьниц, которые изготавливают оптические приборы для фронта и берут на себя повышенные обязательства. От переутомления заболевает то одна, то другая, но каждая из них боится выбыть из строя, подвести других. Самой ответственной из них – бригадирше – приходится труднее всех: в момент, когда она получает скорбное известие о смерти матери, она оказывается перед выбором – поехать домой и исполнить последний долг перед родным человеком или остаться на своем боевом посту. Девушка выбирает второе, потому что остальным будет без нее не справиться с трудным заданием. Простая фабула, очень простые, даже наивные средства изображения. Но в этой простоте есть святость: готовность к жертве, к подвигу во имя победы. В картине нет сентиментальности (хотя материал толкает на это), и есть некоторые эпизоды, которые запечатлеваются в памяти и в сердце. Например, такой: девушка-бригадир, после известия о смерти матери, возвращается к своему прибору. Для его изготовления требуется посмотреть в микроскоп. Она работает, но ей мешают слезы. Тихонько она вытирает их и снова смотрит в микроскоп. Слезы набегают, мешают работать – она снова вытирает их. И так продолжается некоторое время, в течение которого камера как бы застывает на месте, не двигаясь. Никакого пафоса, никаких слов, никакого развития сцены. Только взгляд на человека откуда-то из

вечности, который навсегда запомнит этот момент, впишет ее скромный подвиг в книгу ее жизни...

Еще один женский образ, созданный в этот период, вырисован более рельефно, на фоне развернутого сюжета. Фильм «Не сожалею о своей юности» повествует о патриотах Японии, противодействовавших милитаризму. Во время войны они подвергались гонениям, сидели в тюрьмах, но после войны были оправданы, и японский народ оценил их подвиг. Жена одного из таких людей, погибшего в тюрьме и заклеенного как шпиона, исполняя свой долг верности любимому мужу и идее, которой они служили, решается поселиться в деревне, у его родителей-стариков и помогать им, чем может. Бывшая пианистка, красавица, избалованная дочь профессора университета, учится самому тяжелому крестьянскому труду. Но не это является главным испытанием, а то, что все жители деревни настроены крайне враждебно и к ней, и к старикам, проклиная их как шпионов, вытаптывают их с таким трудом возделанное рисовое поле. Святость этой женщины, не сломленной в таких обстоятельствах, становится всем очевидной, когда государство реабилитирует ее, вместе с ее покойным мужем и остальными единомышленниками.

Понимание святости, характерное для русской литературы XIX в., тесно связано с пониманием народности. Оторвавшийся от своего народа, его нужд и чаяний, его идеалов, не может быть святым, потому что он оторвался от своих корней, лишен истинной жизни. Связи народа и идеала святости «настолько глубоки, что сам народ становится божественной тайной, в которую надлежит верить» [1, с. 138]. Указывая на эту идею Достоевского, исследователь его творчества Р. Гвардини пишет: «этот народ не только не идеализирован, но, напротив, изображен предельно реалистически... Он видит свой народ во всей его грязи, во всех пороках, опустившимся и невежественным, видит его неразвитость, жадность, ужасающую склонность к алкоголизму... И все же это – “народ Божий”» [1, с. 138].

Вслед за Достоевским Куросава ищет – и находит – святость там, где в глаза бросаются только пороки. Так обстоит дело с участковым врачом в фильме «Пьяный ангел». Собственно, идея фильма озвучена уже в названии. Врач, пристрастившийся к алкоголю, является при этом самым настоящим ангелом-хранителем для других людей. Один из спасаемых им – молодой человек, ставший на скользкую дорожку гангстера. Врач находит его то и дело в разных злачных местах и требует, чтобы он лечился – у молодого человека туберкулез. «Дружки»

молодого гангстера создают в жизни врача ощутимые опасности, но тот не отступает. В результате молодой человек начинает задумываться о своей жизни, но трагически погибает от бандитской руки.

Тема врачебного долга, врачебного призвания не оставляет Куросаву, и он снимает на эту тему еще два фильма – «Тихая дуэль» – в следующем, 1949 году, и «Красная борода» в 1965 году. По Куросаве выходит, что исполнение врачебного долга – это и есть путь к святости. Потому что честное выполнение этого долга исключает корысть, всякую выгоду для себя, и, напротив, всегда попирает личные амбиции, страсти, привязанности, требуя этой жертвы ежедневно. В «Тихой дуэли» мысль о святости прорывается в диалоге персонажей в конце фильма. Беседуют дежурный полицейский и отец главного героя, тоже врач:

«– Кстати, Вам не передавали, что наш шеф говорит про молодого доктора? Среди врачей, мол, иногда встречаются святые вроде него.

– Так и говорит? Святые?

– Точно.

– Ну, даже не знаю. Мой сын просто пытается вернуть надежду людям, которым еще хуже, чем ему. От счастливой жизни, может, был бы напыщенный ханжа».

Куросава, как бы экспериментируя на тему «долг/святость», помещает ее то в одну, то в другую социальную среду, и ищет ответа на вопрос: а возможно ли здесь, или вот здесь, или вон там быть святым? И везде находит утвердительный ответ. В ленте «Бездомный пес» (1949) мы соприкасаемся с работой полицейских, в ленте «Скандал» (1950) – с работой адвокатов и судей, в ленте «Жить» (1952) – с работой чиновников. Оказывается, везде – в любой сфере жизни – можно стать святым. Для этого лишь нужно честно выполнять свой долг.

В ленте «Бездомный пес» Куросава приводит своего молодого героя – начинающего полицейского – в дом его старшего товарища, и мы видим, в каком скромном, убогом жилище живет тот со своей семьей. Имея несколько малых детей, этот человек, весьма искусный в своей профессии, ежедневно рискует жизнью, и даже не получает за это достойного вознаграждения. Именно ему приходится попасть в столкновение с преступником и получить тяжелое ранение.

В ленте «Скандал» тема святости проводится через перипетии взаимоотношений бесчестного, но любящего отца и его умирающей дочери, которые явно восходят к психологизму

Достоевского. Юная девочка, прикованная к постели, принимает свой жребий смиренно и легко, ее существо дышит радостью и любовью, единственное ее горе – это ее несчастный отец, адвокат Хирута, занимающийся манипуляциями в своей адвокатской практике с выгодой для себя. Его дурные поступки она каждый раз угадывает безошибочно своим чистым сердцем. Ее смерть производит переворот в душе ее грешного отца, и он решается отказаться от своей бесчестной адвокатской игры с доверившимися ему людьми. Это влияет на исход суда, и суд выносит справедливое решение. Эта история о раскаявшемся грешнике происходит на фоне празднования Рождества Христова и вполне вписывается в западную традицию рождественских рассказов. В конце фильма, после победы в суде, происходит интервью с главным героем:

«Гл. герой: – Мы только что увидели рождение звезды.

– Объясните, пожалуйста.

– Не знаю, смогу ли я объяснить.

– Вы имеете ввиду Хируту?

– Именно.

– Вы называете этого человека звездой? (Смех)

– Впервые я вижу рождение звезды. По сравнению с этим наша победа – ничто».

Концепт «святость», до сих пор сопряженный с концептом «долг», получает здесь расширение, сопрягаясь с еще одним – «прозрение, раскаяние». Этот же расширенный концепт «святость/долг/прозрение» мы встречаем в еще одном фильме, замысел которого был навеян Куросаве повестью Л. Н. Толстого «Смерть Ивана Ильича». Герой фильма «Жить», начальник одного из департаментов мэрии, вдовец, до своего прозрения жил с единственной целью – собрать какую-то сумму денег для своего единственного сына. Для этого он экономил на всем и работал без выходных и отпусков. Впрочем, работа его и его подчиненных сводилась, в сущности, к той чиновничьей канители, которая не имеет никакого отношения к реальным нуждам горожан. И только постигшая его неизлечимая болезнь отрезвляет этого зашоренного человека, которого окружающие уже давно окрестили «мумией». На наших глазах происходит превращение «мумии» в человека, в результате которого он решается идти против течения, против чиновничьей рутины. Герой фильма успевает за оставшиеся ему полгода до смерти добиться строительства детского парка на месте бывшего болота среди жилого квартала. Собственно, он выполнил ту работу, которой и должен был заниматься ранее. Но, оказывается,

простое выполнение служебного долга может быть подвигом, может потребовать от человека всех его сил, если перед ним – глухая стена чиновничьего равнодушия. Здесь со всей пронзительностью читается идея Достоевского о неразрывности святости и народности. Только обращение его героя лицом к нуждам народа сообщает его жизни святость.

Еще одним обращением режиссера к русской классике стал фильм 1957 года «На дне». Сценарий фильма – почти точная копия одноименной пьесы М. Горького. Режиссер почти везде придерживается дословного текста пьесы, авторских ремарок, места действия. И сам метод работы был максимально приближен к работе театральной труппы: спектакль репетировали около двух месяцев. При всем этом фильм Куросавы существенно отличается от пьесы Горького и внешним обликом (у Куросавы действие происходит в Японии в середине XIX века), и внутренним посылом: из пьесы исчезает напористая классовая направленность, бунтарский дух, знаменитый монолог Сатина («Человек – это звучит гордо!»). Вместо этого в фильме отчетливо звучит тема народного идеала – блаженного счастья, чистоты, святости, рая – всего того, что отсутствует в жизни персонажей – этих несчастных и грешных отверженных. Их идеал является полной противоположностью их безрадостной жизни «на дне». Это дает широчайшую амплитуду чувств действующим лицам, дает режиссеру возможность ввести в повествование и юмор, и сатирический сарказм, и – главное – вызвать в зрителе сочувствие и сострадание.

В 1950-х годах Акира Куросава обращается к очень популярной в Японии теме – теме самураев. Он создает в 1954 году свой самый знаменитый фильм «Семь самураев», и затем, в 1961 и в 1962, фильмы «Телохранитель» и «Отважный самурай». Затем, спустя много лет, эта тема вновь появляется в фильме «Тень воина».

При всей разнице между восточной и западной культурами тема воинского призвания является все же одной из точек их соприкосновения. Образ совершенного самурая: это опытный воин, аскет, беззаветно преданный своему господину, готовый в любую минуту умереть за него. Эти качества идеально соответствуют образу русского богатыря, но только русские богатыри, оставшиеся в народной памяти, предстают в большой степени еще и как защитники простого народа, угнетенного врагом. Таковы Илья Муромец, Евпатий Коловрат и множество других. Именно благодаря их славе как защитников народа и защитников отечества, они почитаются как святые. В сюжете

тах, которые Куросава использует в своих фильмах, самураи предстают в деклассированном качестве, т. е. лишенные в результате феодальных войн, своего господина, и оказавшиеся предоставленными сами себе. Эта их вынужденная свобода приводит их в неизбежное соприкосновение с жизнью простого народа – бедных горожан, крестьян. К их воинской доблести и благородству добавляется еще одно прекрасное качество – сочувствие, сострадание. Самураи Куросавы становятся бескорыстными защитниками бедняков, проливают за них свою кровь – и это возвышает их до уровня святости. Тема воинского долга, таким образом, – еще одна сторона концепта «святость», связывающая между собой идеалы таких разных народов, как русские и японцы. Куросаве удастся говорить о святости в разных жанрах: от эпического в «Семи самураях» до приключенческого боевика с элементами черного юмора в «Телохранителе» и «Отважном самурае».

Появление цветного кино знаменовало собой новый этап в творчестве Акиры Куросавы. Последней черно-белой лентой был фильм «Красная борода». Одной из главных сюжетных линий фильма является реминисценция темы девочки Нелли из романа Достоевского «Униженные и оскорбленные», и, вместе с ней поводом еще раз приобщиться к великой идее русского писателя о сочувствии каждому, даже самому маленькому, незаметному человеку. «С фильмом “Красная борода”, – говорил Акира Куросава, – что-то кончилось... Я это ясно чувствую. Это определенный этап в моем творчестве. Думаю, отныне буду ставить другие картины, непохожие на прежние» [2, с. 183]. И действительно, следующая картина режиссера появилась только через пять лет – в 1970 году, и это было уже нечто совершенно другое, и по эстетике, и по настроению. Все цветные картины Куросавы – картины в первоначальном смысле слова, это ожившая живопись. Куросава, будучи сам художником-живописцем, создавал, прежде чем приступить к съемкам, множество рисунков, набросков. Все его цветные картины наполнены трагическим мироощущением.

Святость во всех предыдущих фильмах ставилась режиссером в центр, он фокусировал на ней свое внимание и передавал разные ее оттенки, моменты ее рождения, испытания, апофеоза, смирения. Теперь же он как бы пытается посмотреть на мир с другого ракурса и ответить на вопрос: а что произойдет, если святости не будет?

Фильм «Под стук трамвайных колес» (1970) – это одна большая метафора, показывающая состояние человечества,

погрязшего в грехе. Люди превратили Землю в свалку, живут на ней, отравляясь ядовитыми газами, грязные снаружи и изнутри: пьяницы и блудники, омертвевшие от неспособности прощать, искалеченные бедностью и окаменевшие сердцами, сумасшедшие и голодные. Невинная душа ребенка не может долго оставаться невинной, живя здесь, и поэтому ему лучше умереть, чем, повзрослев, развратиться. Нужда коверкает психику. У больных рождаются больные дети, и болезнь эта им во спасение, как кокон, закрывающий от них реальность, и отнимающий возможность грешить. Посреди этого хаоса встречаются еще праведники, но они уже мало что могут изменить...

В «Тени война» (1980) показана бессмыслица войны, вражды. Гибнут люди, лошади, все живое. Люди, гонимые самообманом – тщеславием, жадной властью, любовью к деньгам – не могут прозреть, никак не могут остановиться, и продолжают из поколения в поколение приносить жертвы смерти. Похожий посыл содержится и в картине «Ран» (или «Смута») (1985), но здесь вражда еще более чудовищна. Созданная по мотивам «Короля Лира», картина изображает поистине апокалипсические события, когда «предаст брат брата на смерть, и отец – сына, и восстанут дети на родителей и умертвят их» (Евангелие от Матфея, 10:21).

В картине «Сны» (1990), сложенной из нескольких новелл – снов, в самой сердцевине, как страшный сон посредине ночи, – кошмар атомной войны: Земля, превращенная в пустыню, вырождение людей в демонов, ад на Земле. Тема атомной войны, пережитой японским народом, никогда не оставляла Куросаву, он обращался к ней в фильме «Я живу в страхе» в 1955 году, ей же посвящен его предпоследний фильм «Августовская рапсодия» 1991 года.

Из ряда этих трагических картин выпадают две – «Дерсу Узала», снятая режиссером в нашей стране, в уссурийских лесах, в 1975 году, и самая последняя, снятая в 1993 году, картина «Еще нет». В этих фильмах Акира Куросава возвращается к теме святости. В контексте темы нашей статьи ленту «Дерсу Узала» (созданную также по роману русского писателя-путешественника В. К. Арсеньева) следует выделить особо. Если в черно-белых лентах Куросава как бы примерял идеал святости, увиденный им в русской литературе, к своему народу, и утверждал своими картинами универсальность этой категории для всех народов, то в «Дерсу Узала» он выводит особый, восточный тип святости – и приводит его в соприкосновение с людьми другой культуры. Главный герой фильма – это вопло-

щение полного, мало кому доступного, слияния с природой. Гольд Дерсу Узала живет в тайге, не имеет никакого дома, и даже не умеет жить в доме. Он знает животных – обитателей тайги и уважает их, умеет обходиться минимумом, ничего не требует и не желает, разве только того, чтобы люди не истребляли природу, бережно к ней относились. Этот фильм является как бы ответной репликой предыдущему – «Под стук трамвайных колес», воззванием к людям, населяющим Землю, призыв одуматься, остановиться в своем мнимом прогрессе.

Герой последнего фильма «Еще нет» – человек, живущий, в отличие от Дерсу Узала, постоянно на виду. В прошлом профессор университета, он продолжает заниматься наукой, ездит с лекциями, постоянно окружен любимыми учениками, которые его обожают и празднуют каждый его день рождения. При всем этом плотном контакте с людьми, он, как ни странно, похож на Дерсу Узала своей непривязанностью к вещам, к комфорту, к дому. Ученики построили ему дом, но он вполне был бы готов прожить в крошечной беседке. К чему он действительно привязался, так это к приبلудившемуся коту, который так же неожиданно однажды исчез, и бедный профессор чуть не умер с горя. Всем, кто его знает, очень комфортно с ним. Ученики часто повторяют, что у него золотое сердце. Его особый талант, его святость заключается в очень редком качестве: он умеет любить людей.

«Еще нет» – ответ из одной детской игры на вопрос «Ты готов?» Ты готов покинуть этот мир? – задает себе вопрос старый профессор и каждый раз отвечает: еще нет. Акира Куросава, снимая свой последний фильм, наверное, задавал и себе этот же вопрос. И отвечал: еще нет. И это не удивительно. Этот плодовитый художник всегда был переполнен новыми замыслами, и, наверное, их хватило бы не на одну человеческую жизнь. Фильмы Акиры Куросавы нужны поколениям современных людей как маяки для тех, кто блуждает в тумане, потому что сегодняшнее состояние кинематографа очень похоже на это блуждание. Одним из эпитетов Куросавы был, между прочим, такой – «одинокий всадник в тумане». Еще его называли «императором японского кино», «самураем с русской душой». Из всех этих эпитетов можно извлечь массу сокровенных смыслов, и еще несравненно большую – из самих фильмов. Как всякий истинный художник, Куросава дарит эти смыслы-сокровища щедрой рукой.

Хотелось бы надеяться, что круглая дата – 110-летие Акиры Куросавы не пройдет без внимания в информационно-

культурной сфере и послужит поводом показать широкому зрителю картины замечательного мастера, дать слово авторитетным критикам, режиссерам и историкам кино, организовать широкий дискурс вокруг его творческого наследия. По нашему глубокому убеждению, оно принадлежит не только области киноискусства, но должно рассматриваться и гораздо шире – в масштабе общемировой культуры, поскольку, безусловно, мы имеем в этом феномене дело и с недюжинной философской мыслью, и с оригинальной интерпретацией литературных произведений, и с синтезом разнообразных изобразительных искусств – живописи, фотографии, немого кино; с уникальным актерским искусством, сочетающим, казалось бы, несоединимое – тончайший психологизм и реализм и традиции японского театра Но. Здесь есть богатое поле для межкультурного диалога, для культурологических исследований взаимовлияния Запада и Востока, в том числе и с точки зрения морально-нравственных и религиозных установок.

Литература

Исследования

1. *Гвардини Р.* Религиозные образы в творчестве Достоевского // Культура. 2007. № 1.
2. *Генс И.Ю.* Русская классика в творчестве Куросавы // Киноведческие записки. 2005. № 75.
3. *Шувалов А.* Акира Куросава. Идентификация самурая-гуманиста (к столетию со дня рождения) // Сними фильм. URL: snimifilm.com/intrevju/akira-kurosava-identifikatsiya-samuraya-gumanista-k-stoletiyu-so-dnya-rozhdeniya.

Источники

4. Куросава Акиро – биография // Кино и фильмы: история, жанры, знаменитые режиссеры. URL: www.k1no.ru/kurosava.htm.

Kolenko S.G.

Reflection of the Russian ideal of holiness in the characters of Akira Kurosawa

Abstract. The creative heritage of the great filmmaker of the 20th century Akira Kurosawa is essentially connected with the Russian classical literature. In anticipation of the 110th anniversary of this master it is important to study his ideas, which grew up on the basis of Russian thought and absorbed

its ideals. It is also important and useful to trace a reverse influence of his ideas and unsurpassed artistic discoveries on creative paths of Russian filmmakers, writers, artists; enter his name, his films into the visual field of Russian audience, thereby breaking, even for a brief time, the established Hollywood paradigm of cinematic language. In the article brought to attention of readers, the author focuses only on one – but extremely important for understanding the philosophical meaning of Kurosawa's films – aspect: on the embodiment of holiness ideals in his works. Ideals of holiness exist as concepts of a whole nation's consciousness in the world of ideas. Akira Kurosawa, with the help of F. Dostoevsky and L. Tolstoy, was able to see through the barrier of external differences that so strikingly separate Eastern and Western cultures, that subtle and elusive similarity, which at the same time is something very significant and enduring, since it has a spiritual nature. This similarity lies in relation to the ideal of holiness, rooted in bowels of national collective consciousness. It discovers unexpectedly spiritual kinship, the joy of recognizing "one's own", despite even the difference in religious beliefs. Depicting the life of his people truly and realistically, Akira Kurosawa at the same time showed the universality of the holiness ideal for all people, and thereby posed to humanity the main questions of its existence.

Keywords: Akira Kurosawa, Russian literature, Dostoevsky, holiness, nationality, intercultural dialogue.

References

1. Gvardini, R. (2007), Religioznyye obrazy v tvorchestve Dostoyevskogo [Religious themes in the works of Dostoevsky], in *Kultura* [Culture], no. 1.
2. Gens, I. Yu. (2005), Russkaya klassika v tvorchestve Kurosavy [Russian classical literature in the work of Kurosawa], in *Kinovedcheskiye zapiski* [Cinema notes], no. 75.
3. Shuvalov, A. (2019), Akira Kurosava. Identifikatsiya samuraya-gumanista (k stoletiyu so dnya rozhdeniya) [Akira Kurosawa. Identification of a samurai humanist (on the centenary of his birth)], in *Snimi film* [Make a movie], URL: snimifilm.com/intrevju/akira-kurosava-identifikatsiya-samuraya-gumanista-k-stoletiyu-so-dnya-rozhdeniya.

Kolenko Sergey Gennadyevich – Candidate of Culturology, Senior Lecturer, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

For citation: Kolenko, S.G. (2019), Otrazheniye russkogo ideala svyatosti v obrazakh Akiry Kurosavy [Reflection of the Russian ideal of holiness in the characters of Akira Kurosawa], in *Veche: Yezhegodnik russkoy filosofii i kultury – 2019* [Veche: Yearbook of Russian Philosophy and Culture – 2019], ICSRPh, St. Petersburg, pp. 182–194.

ЛЕКТОРИЙ

А. В. Малинов

УЧЕНИЕ В. С. СОЛОВЬЕВА О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ

Конспект лекции

Аннотация. Публикуется конспект лекции, которая читается в рамках общего курса «История русской философии» в СПбГУ. Излагаются основные положения метафизики В. С. Соловьева, в частности его учение о Богочеловечестве. Анализируются понятия всеединства как определения Абсолюта, элементарных сущностей как основы реальности, познаваемых как атом, монада и идея, онтологизирующие аспекты системы Соловьева (включение веры или мистического акта в структуру познания), понятие бытия и три момента раскрытия Абсолютно-сущего и собственно бытия (бытийствования), понимание идеи как предмета и содержания сущего (Благо, Истина, Красота), учение о зле как состоянии индивидуального существа и его истоках, концепция творения из «всего», «первой материи», взаимосвязь космогонического и исторического процессов, термины «душа мира», «всеединое человечество», или «София», и «Логос», тезис о том, что мир является необходимым моментом бытийной структуры Абсолюта, а определение Абсолюта дается в истории и через историю, которая и является ответом мира своему Творцу. Метафизика всеединства занимает центральное положение в философской системе Соловьева, поскольку из нее следуют и его этическое учение, и социально-политический идеал, и философия истории, и эстетическая концепция.

Ключевые слова: В. С. Соловьев, всеединство, метафизика, религиозное сознание, Абсолют, человек, София, Логос, Богочеловечество.

Малинов Алексей Валерьевич – доктор философских наук, профессор Института философии СПбГУ.

Цитирование: *Малинов А.В.* Учение В. С. Соловьева о Богочеловечестве. Конспект лекции // Вече: Ежегодник русской философии и культуры – 2019. СПб.: МЦИРФ, 2019. С. 195–208.

1) Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900), крупнейший русский философ XIX в., основоположник философии всеединства – одного из наиболее влиятельных философских направлений в русской философии. Философия всеединства, возникнув в конце XIX в., просуществовала до середины XX в. (среди русских эмигрантов). К последователям философии всеединства относил себя и А. Ф. Лосев (1893–1988). Основные положения философии всеединства были сформулированы Соловьевым в крупных произведениях: «Чтения о Богочеловечестве», «Оправдание добра. Нравственная философия» и некоторых других. Философия всеединства – религиозная философия. Главный вопрос философии всеединства – это вопрос об отношении Абсолюта и мира (единого и многого). Истоки философии всеединства следует искать в христианском неоплатонизме, дуалистических гностических учениях, философии Эриугены, Николая Кузанского и отчасти немецкой классической философии (Лейбниц, Гегель, Шеллинг).

2) В своем учении Соловьев пытается проследить процесс развития религиозного сознания, т. е. то, как человек понимает, осмысливает Бога (Абсолюта, Божественное начало). Определение Абсолюта должно включать три элемента: Божественное начало, мир (природа, тварное бытие) и человека, занимающего промежуточное положение между Абсолютом и миром. В своем развитии религиозное сознание прошло три этапа, или «откровения». Первое из них Соловьев называет *непосредственным откровением*, второе – *отрицательным откровением* и третье – *положительным откровением*. Особенность непосредственного откровения состоит в том, что человек в своем понимании божественного начала не отделяет его от мира, характеристики мира переносятся на Абсолют. Примером непосредственного откровения может служить греческая языческая религиозность, когда боги жили рядом с людьми, вступали в контакты с людьми. Однако религиозное сознание, ответственное непосредственному откровению, фактически не различающего природу и Абсолют, лишало Абсолют его собственного содержания. Божественное начало было лишено ему присущих характеристик, а значит, оставалось для человека непознаваемым. Следующим шагом в развитии религиозного сознания стало отрицательное откровение. Можно сказать, что маятник религиозного сознания качнулся в противоположную сторону. Отрицательное откровение радикально противопоставляет Божественное начало миру. Абсолют выведен за пределы природы и никак с ней не связан. Все понятия, определе-

ния, термины, образы, которыми пользуется человек, имеют отношение только к тварному бытию и не могут быть перенесены на Божественное начало. Примером такой религиозности для Соловьева является буддизм, понимающий Абсолют как нирвану, ничто. Однако и в этом случае Бог остается непостижимым, поскольку человек знает только природу и ничего не может сказать об Абсолюте. Он способен лишь отрицательно (апофатически) определять Божественное начало, указывая на то, чем оно не является. На этом этапе религиозное сознание также не могло остановиться, поэтому наступает третий этап – положительное откровение, отождествляемое Соловьевым с христианством.

Здесь Соловьев замечает, что дать логическое определение Абсолюта невозможно. Логическое определение предполагает указание на род, вид, индивидуальный признак предмета или явления. Логическое определение состоит в проведении границ, установлении пределов предметов или явлений. Это видно даже в русском языке: определение – это *опредѣливание*. Логическое определение Божественного начала означало бы обозначение границы, по одну сторону которой был бы Абсолют, а по другую – не-Абсолют, но Абсолют, имеющий свою противоположность, уже не будет Абсолютом. В содержание и соответственно в определение Абсолюта должно войти все существующее (все то, что есть, т. е. все сущее), но не как механическая сумма *всего*, а в новом своем качестве – в *единстве*. Вне Абсолюта сущее (все то, что существует) не имеет единства. Мир состоит из множества отдельных вещей, явлений, событий. В Абсолюте же мир един, поэтому определение Абсолюта – это положительное единство всего, или *всеединство*. Всеединство, таким образом, есть определение Абсолюта. Иными словами, положительное откровение (христианство) осмысляет Божественное начало в качестве всеединства. Но как это происходит?

3) Поскольку речь идет о человеческом сознании и о человеческом постижении Абсолюта, постольку Бог познается человеком так же, как познается им все остальное в мире. Это – путь познания от чувственного опыта к умозрительной идее. Наше познание складывается на уровне представлений. В представлении есть две стороны: тот, кто представляет (субъект), и то, что представляется (объект). Соответствие наших идей, понятий и т. п. предмету означает, что наше познание является истинным. Истина – это соответствие тому, что *есть*, тому, что *существует*. Однако в представлении мы имеем дело не с самим предметом, а с его данностью, или явленностью, нашему сознанию,

т. е. с *явлением*, а не с самим бытием предмета (тем, что *есть*). Истинное познание в таком случае означает выход за пределы представления, т. е. переход от явления к тому, что стоит за этим явлением – его *сущности*. Сущность – это реальность предмета, его бытие, т. е. *то, что есть*, или истина. В представлении, имея дело с явлением, т. е. с тем, как предмет нам дан, познавая это явление, мы понимаем, что есть нечто большее, чем наше представление, есть то, что входит в наше представление, то, что нам навязывается и что мы постигаем в его явленности. Вот это мы и называем сущностью, которая уже принадлежит не миру феноменальному (познаваемому миру явлений), а реальности самой по себе. За каждым явлением, т. е. данностью в нашем представлении предмета, стоит его сущность.

Соловьев полагает, что мы можем представить реальность как совокупность элементарных сущностей. Как же их можно описать? Соловьев предлагает описывать их в виде взаимодействия сил: силы действующей, стремящейся к выражению, и силы воспринимающей. Каждая из них раскрывает особый модус бытия (реальности). Сила действующая предъявляет *бытие-для-другого*, т. е. вся ее реальность состоит в воздействии на что-то другое или кого-то другого. Сила воспринимающая предъявляет *бытие-другого-для-меня*, т. е. вся ее реальность состоит в восприятии воздействия со стороны другого. Одна сила невозможна без другой, т. е. невозможно действовать, если тебе не на кого действовать, невозможно воспринимать, если на тебя никто или ничто не действует. Сила действующая и сила воспринимающая взаимно дополняют друг друга. Соловьев говорит здесь о «восполнении бытия». Но в этом единстве они раскрывают еще один модус бытия: *у-себя-бытие*. Иными словами, в этом взаимодополнении каждая из сил получает свою *определенность*, т. е. становится собой, смысловой определенностью (сущностью). Благодаря этой определенности мы можем одну из сил называть силой действующей, а другую – силой воспринимающей, хотя друг без друга они и не существуют. Каждая из них различима лишь на фоне другой.

Метафизика силы, которую здесь разворачивает Соловьев, позволяет ему уточнить, что же такое реальность. Реальность – это совокупность множества элементарных сущностей, которые есть *атом, монада и идея*. Элементарные сущности, как основы реальности, – это атом, монада и идея. Реальность не состоит из атомов, монад и идей, а является одновременно атомом, монадой и идеей. Она является *атомом*, потому что представление реальности в качестве взаимодействия сил – это про-

стейшее, далее не разложимое описание. Мы не можем предложить какое-то более элементарное описание реальности, иначе как в виде метафизики сил. Она является *монадой*, потому что способна действовать и воспринимать (понятие «монада» Соловьев заимствует у Лейбница, который наделяет их характеристиками восприятия и действия). Она является *идеей*, потому что в результате взаимодействия сил становится *смысловой определенностью*, т. е. идеей. Иначе говоря, результатом познания явления становится определение его сущности, или идеи, что, например, позволяет нам отличать один предмет от другого, поскольку каждый из них обладает своей определенностью (имеет свои пределы).

Надо заметить, что способность в процессе познания выходить за пределы представления к сущности, т. е. к реальности самого предмета, обеспечивается присутствием в акте познания *веры*. Соловьев фактически отождествляет веру с мистическим актом, поскольку это есть преодоление субъективности, выход за пределы субъекта познания к самому бытию. Вера и мистический акт – это трансцендирование. Вера не противостоит опытному знанию, она его дополняет. Собственно говоря, объективное знание (познание истины как того, что есть) достижимо лишь в единстве веры и опыта. Вот это мистико-эмпирическое действие и приводит нас к познанию мира как атома, монады и идеи. Мир, таким образом, представляется Соловьеву как органическая система, или организм, идей (связанных посредством любви), как относительное единство и относительная множественность. Идеи едины, поскольку ни одна сущность не существует вне других сущностей (воспринимая воздействие с их стороны или действуя на них), и они множественны, поскольку в результате такого взаимодействия (выполнения бытия) мы различаем их как самостоятельные сущности (смысловые определенности, или идеи). Идеи не зависят от рассудочных отвлечений и от чувственной реальности. За каждым предметом или явлением мы постигаем его идею (и называем, именуем его, т. е. имя вещи есть ее сущность), но такая же сущность раскрывается нам и за классами, видами, родами предметов. А идея, в свою очередь, предполагает ее носителя, т. е. лицо, или субъекта. Иными словами, мир предстает как иерархия идей, и наиболее общая (всеобщая) и безусловная идея может мыслиться как Божественное начало.

4) Однако Соловьев считает такое понимание Абсолюта недостаточным, что связано с тем определением бытия, которое он предлагает. Определение бытия Соловьева очень краткое и про-

стое: *бытие* – это отношение сущего к его объективной сущности, или содержанию. Все существующее изначально обладает неким содержанием, или сущностью (хотя это еще, так сказать, не полная сущность). Для раскрытия или восполнения этой сущности необходимо вынести изначально содержание сущего во вне, экспонировать его, т. е. проявить. В результате такого вынесения во вне сущее (т. е. то, что существует) полагает *своего-другого*, создает *свое-иное* (иное в смысле инобытия его сущности) и только от этого своего-другого как границы или предела получает собственную определенность, т. е. в полной мере раскрывает свою сущность (свое содержание). Бытие, таким образом, – это проявление сущности: проявление ее *в другом и для другого* и посредством этого утверждение *для себя*. В *другом* существующее (сущее) обретает действительность своего бытия. Сущее ограничено своим-другим, но благодаря этому другому оно обретает *самоопределенность*. Иными словами, познание другого есть самопознание. На первый взгляд, эти рассуждения Соловьева кажутся несколько заумными и слишком спекулятивными, но на самом деле он говорит о простых вещах. Например, если сущностью какого-то человека является быть писателем или художником, то он становится писателем или художником лишь тогда, когда пишет книгу или рисует картину, т. е. проявляет свою сущность (свое содержание) как писателя или художника. Книга и картина – это его инобытие как писателя или художника и граница, предел его сущности. Это его-книга и его-картина, но ведь это не он сам. Однако свое определение (определенность) он может получить только от этой книги или картины (точнее, от читателей и зрителей), т. е. только читатели и зрители могут сказать, какой он писатель и художник. Другой пример: если, предположим, моей сущностью является быть преподавателем философии, то это означает, что я должен читать лекции по философии или вести практические занятия. Только таким образом я проявляю себя как преподавателя философии. Моим инобытием, *моим-другим* в этом случае будут студенты, т. е. моя сущность как преподавателя философии проявляется в студентах и только от студентов я и могу получить свою определенность (только студенты и могут сказать, какой я преподаватель, сам же себя в этом отношении я определить не могу). Описанная Соловьевым схематика (диалектика сущего и иного) была разработана еще неоплатониками, она получила развитие у Гегеля, так что Соловьев здесь ничего не выдумывает, он лишь воспроизводит эту схематику в различных контекстах своей философской системы.

Необходимо также заметить, что Соловьев проводит различие между *сущим* и *бытием*. Это различие было известно еще в античной философии, а современные студенты знают его по работам М. Хайдеггера. Разница лишь в том, что то, что Соловьев называет сущим, Хайдеггер называет бытием и, наоборот, бытие в терминологии Соловьева – это сущее в философии Хайдеггера. Истолкование этого различия (сущего и бытия) у Соловьева и Хайдеггера в основном совпадают, различается лишь сама номинация. Для Соловьева сущее – это, прежде всего, абсолютно-сущее, истинно-сущее, т. е. постигаемое посредством трансцендирования (выхода за пределы субъективности к истинной реальности), а бытие – это ближайшим образом данное существование, так сказать, подручное бытие (сфера онтического у Хайдеггера).

5) К области сущего относится и определение Абсолюта как всеединства. Абсолютно-сущее также раскрывается (определяется) согласно описанной выше диалектике сущего и иного, т. е. сущее утверждается в другом. Соловьев предлагает различать три отношения абсолютно-сущего: субстанция единая, проявляющаяся, находящая себя в другом.

Этим трем отношениям соответствуют и три божественных (вечных) субъекта, или ипостаси: *в себе* (Абсолютная субстанция), *для себя* (Слово), *у себя* (Дух святой).

Аналогичную схематику мы видим и в области бытия. Здесь Соловьев говорит о трех способах бытия: воле, представлении, чувстве (возвращении сущности к сущему в чувстве).

Он различает волю творческую, которая создает предмет, и волю пассивную, или похоть, которая возбуждается посредством внешнего воздействия и не создает предмет, а отождествляет себя с предметом. Также существуют различные виды представления: действительное (предметное), призрачное (фантастическое), созерцательное (интуитивное) и отвлеченное мышление. Отвлеченное мышление, в свою очередь, распадается на мнение и объективное отвлеченное мышление. В последнем из них и осуществляется наше познание.

6) Однако Соловьева в большей степени интересует *идея как предмет и содержание сущего*. Дело в том, что благодаря диалектическому раскрытию сущности в другом существующее (то, что существует) обретает свою смысловую определенность, т. е. становится идеей. Может создаться впечатление, будто все то, что существует, обладает свое идеей, т. е. у каждого предмета, явления есть его идея, но на самом деле это не так. Идея – это принцип единства, она заключает в себе то

единство, которое представлено предметом или явлением. А таких единств всего три: благо, истина и красота. Благо – это единство существенное, оно заключается в идее как содержание воли. Истина – это единство идеальное, она заключается в идее как содержание представления. Красота – это единство реальное, она заключается в идее как содержание чувства. Иными словами, благо раскрывается в действии и поступке, истина – в представлении и созерцании, а красота – в чувственном восприятии. Блага нельзя достичь посредством созерцания или восприятия, так же, как красота не постижима посредством действия, а истина не достижима только через чувственное восприятие и т. д. Этим трем идеям (благу, истине, красоте) соответствуют три субъекта: дух, ум и душа (тот кто хочет, тот кто познает, тот кто чувствует). Таковы же и три разряда живых существ и даже три сферы божественного мира.

Единство, уточняет Соловьев, достигается двумя способами: как действующее начало (в себе) и как единство в явлении (множественность, сведенная в единство). Каждому из этих двух принципов единства он дает мистическое имя. Активное, деятельное начало единства он называет *Логосом*, а пассивное начало единства, единство во множестве он называет *Софией*. Единство же Логоса и Софии есть *Христос*, т. е. производящее и произведенное единство. Философема «София» впоследствии получила развитие в одном из направлений русской религиозной философии, выросшей из философии всеединства, – софиологии (С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский).

Зачем Соловьев вводит в свое учение философему, или концепт, Софии? С ее помощью он поясняет главную задачу своей метафизики: выведение условного из безусловного, т. е. случайной реальности из абсолютной идеи, мира явлений из божественной сущности, ненормативного из должного. В содержании религиозного сознания, или в определении Абсолюта, как мы помним, входит человек, занимающий место между безусловным (Божественным началом) и условным (тварным бытием), абсолютным, сущностным, и преходящим, явленным. София же в концепции Соловьева есть начало человечества, точнее, идеальный, или нормальный (совершенный), человек как умопостигаемое существо. София не конкретизированный человек, не индивид, а универсальный, или абсолютный, человек. София – всечеловечество, реальное (идеальное) единство как условие всякой индивидуации. Конечно, реально существуют конкретные люди, но религиозное сознание оперирует не отдельными индивидами, а понятием обобщенного и

идеального человечества, или Софии. Иными словами, когда Соловьев говорит о трех моментах, необходимых для определения Абсолюта (сам Абсолют, мир и человек), то под человеком он разумеет не конкретного индивида, а начало человечества, т. е. Софию. Софийное человечество обозначает в мире начало единства, благодаря которому становится возможным объяснение природного мира из божественного. Религиозное сознание постигает связь мира и Божественного начала. Мир является необходимым элементом онтологической структуры Абсолюта, а творение мира Богом – это и есть проявление божественного в другом. Мир (природа) – это инобытие Абсолюта, его-иное, его-другое. Бог не может не творить. Творение – это способ его бытия.

7) В связи с темой творения Соловьев затрагивает еще один важный вопрос: о природе зла. Зло – это состояние индивидуального существа. Зло в мире существует. Мы знаем об этом хотя бы потому, что сами злимся (кто чаще, а кто реже, кто более интенсивно, а кто менее). Каждый человек лично переживает зло как страдание. Причиной же страдания является эгоизм. Напомню, что Соловьев, описывая способ бытия каждого существа, говорит о воле, представлении и чувстве. Воля – это потенциальная сущность, еще не развернутое, не раскрытое содержание, но стремящееся к такому раскрытию, проявлению. Более того, воля стремится к максимальному проявлению и распространению на все другие существа. В воле как самоутверждении сущих (существующих) обнаруживается и заявляет о себе свобода. Каждый индивид силится навязать свою волю всем другим существам (так же, как, например, я стараюсь «навязать» Вам свое понимание метафизики Соловьева), но воля не беспредельна, хотя и дерзает к бесконечности. К тому же, она ограничена волей других существ. В эгоизме сталкиваются и терзают друг друга две противоположные тенденции. С одной стороны, эгоизм есть результат обособленного, индивидуального существования, а с другой, эгоизм норовит к беспредельности. Невозможность абсолютного (беспредельного) эгоизма, ограниченность нашей воли другими существованиями и вызывает страдание.

Все это верно, но лишь с феноменологической точки зрения. На самом же деле мы страдаем и испытываем состояние зла не потому, что мы такие злые (так сказать, по нашей природе), а потому, что мир так устроен. Настоящая причина зла лежит глубже – в доприродном бытии. Здесь Соловьев предлагает свою версию творения. Она отличается от христианской

модели творения, согласно которой Бог творит мир *ex nihilo*. Согласно же учению Соловьева, Божество, как положительное единство, творит мир не из ничего, а из *всего*. Это *Все* он также называет потенциальным бытием, первой материей, не-сущим (μη ὄν). Получается, что до творения есть некое *Все* как еще не ставшее, не определенное бытие. Можно сказать, что наравне с Богом (Абсолютом) рядоположено *Все*. Мы не можем говорить, что это *Все есть*, что оно существует рядом с Абсолютом, потому что оно еще не есть, не существует. Это, скорее, *ничто*, которое становится *нечто* лишь благодаря Абсолюту. Однако в онтологии творения Соловьева это *Все* фактически занимает место второго Абсолюта.

Все становится бытием в творящем усилии Абсолюта. *Все*, ставшее бытием, т. е. благодаря Абсолюту обретшее свою определенность, обладает жаждой бытия, стремится быть «все», но «все» для него неопределенно, беспредельно, безмерно. Беспредельность, замечает Соловьев, – это стихия тварного бытия. Тварный мир хочет быть сам по себе и обособляется, отпадает от творящего Абсолюта. Этот онтологический разрыв (отпадение твари от Творца) есть грехопадение и причина зла в мире. Мир лежит во зле, поэтому и мы страдаем, т. е. испытываем состояние зла. Становящийся в своей обособленности мир, выходящий против Творца, погружается в бесконечность дальнейших дроблений и обособлений всего сущего. Он утрачивает качество единства. Теперь каждое сущее старается быть самопо-себе и враждует с другими сущими. Мир лежит во зле. Способность быть «все» принадлежит только Божественному началу, т. е. *Все* может стать единым только в усиллии Бога. Всеединство – результат деятельности Божественного начала, действующего *для себя* и *от себя*, но через живые существа или самостоятельные субъекты (души).

8) Процесс становления тварного бытия Соловьев называет процессом космогоническим, который завершается формированием человеческого сознания, благодаря которому в мире впервые обнаруживается принцип единства, поскольку только человек способен мыслить единичное как всеобщее. Это тварное единство и есть София, которую Соловьев также называет *душой мира*. Конечно, как принцип единства, София является отголоском божественного, но, так сказать, обмирщенного единства. Сам по себе мир (природа) представляет собой множественность живых существ, но лишенных единства, это лишь механическое (внешнее) единство. Внутреннее же начало единства есть София, или всеединое человечество. Тварный

мир, таким образом, обладает неустранимой двойственностью. С одной стороны, он отпадает от Божества, утверждает себя вне Бога, хочет обладать *всем от себя*. С другой стороны, в тварном мире заявляет о себе и принцип единства, позволяющий сознавать страдание, понимать то состояние зла, в котором мир оказался. Благодаря Софии мир сознает и понимает свое ущербное состояние, но не в силах его преодолеть. Всеединое человечество в своем сознании способно объединять мир, но у него недостаточно сил для преодоления онтологического разрыва. Причиной зла является отпадение мира от Творца, и мир (душа мира, София) способен это понимать, но не преодолевать. Мир не обладает необходимыми для этого силами. Строго говоря, мировой процесс представляет собой постепенную реализацию идеального всеединства, последовательное нарастание единства, стремление к воплощению Божественного начала (единства) в мире. Однако принцип единства, присущий самому миру, – это София, т. е. пассивное единство, единство во множестве, множественность, сведенная в единство. Для преодоления разрыва между миром и Абсолютом необходимо, чтобы в мире проявился и другой принцип единства – Логос, т. е. активное, творческое начало единства. В самом мире логосное начало единства не присутствует, и мир не в силах победить зло. Здесь необходима помощь со стороны Абсолюта, и такая помощь приходит. Логос проявляется в мире и соединяется с Софией. Соединение двух принципов единства есть Христос. Рождение Христа – главный факт мирового процесса. Теперь ход развития мира кардинально меняется. Теперь у мира есть все силы не только для того, чтобы собрать его в единство, но и направить на преодоление разделения мира с Богом. Этот процесс, так сказать, зеркален процессу космогоническому. Этот процесс – история. История – это объединение мира и постепенное возвращение его к своему Творцу. В истории мы видим постепенное и постоянное нарастание единства и преодоление зла. История – это делание добра. Субъектом исторического процесса выступает Богочеловечество как соединение двух природ и двух воль (божественной и человеческой). История и есть тот ответ, который мир дает Абсолюту как своему Творцу. Определение Абсолюта обретается в истории и через историю. Таким образом, то религиозное сознание, процесс развития которого намеревался проследить Соловьев, на этапе положительного откровения приводит к истории. С рождения Христа, собственно говоря, только и начинается история. Это центральный момент мирового процесса и начало процесса исто-

рического. Ответ мира как инобытия Абсолютного начала, от которого и благодаря которому Абсолют получает собственную определенность, есть история. Христианское религиозное сознание полное всего раскрывается в истории, поскольку это сознание не отдельного индивида, а всеединого человечества (души мира, Софии). Всеединое человечество, дополненное до Богочеловечества, т. е. ставшее Христом, способно действовать и развиваться, а значит, и бороться со злом, возвращая мир к своему Творцу. Определение Абсолюта обретается в историческом делании добра.

Исследования

1. *Астапов С.Н.* Концепция истории религии в «Чтениях о Богочеловечестве» В. С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2019. № 3(63). С. 68–78.
2. *Бродский А.И.* Владимир Соловьев. СПб.: Наука, 2016.
3. *Бродский А.И., Рыбас А.Е.* Проекты Серебряного века: философские идеи русского модерна. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2013.
4. *Душин О.Э.* Шеллинг и Соловьев о проблеме зла // Соловьевские исследования. 2015. № 1(45). С. 15–30.
5. *Козырев А.П.* Соловьев и гностики. М.: Изд. С. А.Савин, 2007.
6. *Кравченко В.В.* Владимир Соловьев и София. М.: Аграф, 2006.
7. *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2000.
8. *Максимов М.В., Максимова Л.М.* Метафизические искания В. С. Соловьева (конец 70-х – начало 80-х гг. XIX в.) // Соловьевские исследования. 2015. № 2(46). С. 51–65.
9. *Максимов М.В., Максимова Л.М.* Рецепция платонизма в «Чтениях о Богочеловечестве» В. С. Соловьева // Платоновские исследования. СПб.: РХГА, 2014. С. 337–351.
10. *Резвых Т.Н.* Идея Богочеловечества у В. С. Соловьева и С. Л. Франка // Соловьевские исследования. 2014. № 3(43). С. 6–18.
11. *Сергеева Е.В.* Религиозно-философский дискурс В. С. Соловьева: лексический аспект. М.: Директ-Медиа, 2013.
12. *Li H.* Reunion with God: Comparing and Contrasting Kireyevsky's and Solovyov's Philosophical and Religious Thoughts // Философский полилог. 2018. № 1. С. 47–59.

Источники

1. *Соловьев В.С.* Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1988.
2. *Соловьев В.С.* Полное собрание сочинений и писем в 20 т. Т. I. М.: Наука, 2000.

3. Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. Т. II. М.: Наука, 2000.
4. Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. Т. III. М.: Наука, 2000.
5. Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. Т. IV. М.: Наука, 2011.

A. V. Malinov

V. S. Solovyov's God-manhood doctrine. Lecture notes

Abstract. An abstract of the lecture delivered in the course “History of Russian Philosophy” at St. Petersburg State University is published. The basic principles of V. S. Solovyov’s metaphysics are analyzed, in particular, his doctrine of God-manhood. The author analyzes the concept of unity as a definition of the Absolute, elementary essences, or atoms, monads and ideas, as the basis of reality, the inclusion of faith or a mystical act in the structure of knowledge, the concept of being and three steps of the emanation of the Absolute, the understanding of ideas as the object and content of what exists (Good, Truth, Beauty), the doctrine of evil as the state of an individual existence, the concept of creation from “everything”, or “first matter”, the interconnection of cosmogonic and historical processes, the terms “soul of the world”, “all-united humanity”, or “Sofia”, and “Logos”, the thesis that the world is a necessary moment of the existential structure of the Absolute, and the definition of the Absolute is given in history and through history, which is the answer of the world to its Creator. The metaphysics of all-unity is central to Solovyov’s philosophical system, since his ethical doctrine, socio-political ideal, philosophy of history, and aesthetics follow from it.

Keywords: V. S. Solovyov, all-unity, metaphysics, religious consciousness, Absolute, man, Sofia, Logos, God-manhood.

References

1. Astapov, S.N. (2019), *Konceptsiya istorii religii v “Chteniyakh o Bogochelovechestve” V.S. Solovyova* [The concept of the history of religion in “Readings on God-mankind” by V. S. Solovyov], in *Solovyovskie issledovaniya* [Solovyov studies], no. 3 (63), pp. 68–78.
2. Brodsky, A.I. (2016), *Vladimir Solovyov*, Nauka, St. Petersburg.
3. Brodsky, A.I., and Rybas, A.E. (2013), *Proekty Serebryanogo veka: filosofskie idei russkogo moderna* [Silver Age projects: philosophical ideas of the Russian art nouveau], Publishing House of St. Petersburg University, St. Petersburg.

4. Dushin, O.E. (2015), Shelling i Solovyov o probleme zla [Schelling and Solovyov about the problem of evil], in *Solovyovskie issledovaniya* [Solovyov studies], no. 1(45), pp. 15–30.
5. Kozyrev, A.P. (2007), *Solovyov i gnostiki* [Solovyov and Gnostics], S. A. Savin's Publishing House, Moscow.
6. Kravchenko, V.V. (2006), *Vladimir Solovyov i Sofiya* [Vladimir Solovyov and Sofia], Agraf, Moscow.
7. Losev, A.F. (2000), *Vladimir Solovyov i yego vremya* [Vladimir Solovyov and his time], Molodaya gvardiya, Moscow.
8. Maksimov, M.V., and Maksimova, L.M. (2015), Metafizicheskie iskaniya V. S. Solovyova (konets 70-kh – nachalo 80-kh gg. XIX v.) [Metaphysical searching of V. S. Solovyov (late 70s – early 80s of the 19th century)], in *Solovyovskie issledovaniya* [Solovyov studies], no. 2 (46), pp. 51–65.
9. Maksimov, M.V., and Maksimova, L.M. (2014), Retsepsiya platonizma v "Chteniyakh o Bogochelovechestve" V. S. Solovyova [Reception of Platonism in "Readings on God-manhood" by V. S. Solovyov], in *Platonovskie issledovaniya* [Platon studies], RChHA, St. Petersburg, p. 337–351.
10. Rezvykh, T.N. (2014), Ideya Bogochelovechestva u V. S. Solovyova i S. L. Franka [The idea of God-manhood in the works of V. S. Solovyov and S. L. Frank], in *Solovyovskie issledovaniya* [Solovyov studies], no. 3(43), pp. 6–18.
11. Sergeeva, E.V. (2013), *Religiozno-filosofskiy diskurs V. S. Solovyova: leksicheskiy aspekt* [Religious and philosophical discourse by V. S. Solovyov: a lexical aspect], Direkt-Media, Moscow.
12. Li, H. (2018), Reunion with God: Comparing and Contrasting Kireyevsky's and Solovyov's Philosophical and Religious Thoughts, in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], no. 1(3), pp. 47–59.

Malinov Aleksey Valerievich – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

For citation: Malinov, A.V. (2019), Ucheniye V. S. Solovyova o Bogochelovechestve. Konspekt lektzii [V. S. Solovyov's God-manhood doctrine. Lecture notes], in *Vechе: Yezhegodnik russkoy filosofii i kultury – 2019* [Vechе: Yearbook of Russian Philosophy and Culture – 2019], ICSRPh, St. Petersburg, pp. 195–208.

ПЕРВАЯ ПУБЛИКАЦИЯ

В. П. Крепостнова

ДВЕ ВЕЩИ НЕСОВМЕСТНЫЕ: О БЕЗЛИЧНОМ И ЖИВОМ

Аннотация. Опираясь на точку зрения Ю. М. Лотмана о троичности пушкинской смысловой парадигмы, автор ставит задачу выявить философские взгляды А. С. Пушкина на соотношение культурного и стихийного в бытии человека. Противопоставление искусственного мира культуры и естественной непосредственности, стихийности природы обнаруживается уже в раннем творчестве писателя, в частности в поэмах «Кавказский пленник» и «Цыганы», и наиболее ярко представлено в «Маленьких трагедиях» и в поэме «Медный всадник». Если знаменитый цикл воспринимается как своего рода философский эксперимент, в котором рассматриваются ситуации, где сферы человеческого, культурного и иррационального проявляют себя в различных контекстах и соотношениях, то в «Медном всаднике» борьба двух безличных начал, метафизических полюсов реальности – стихийных сил природы и сферы культуры – достигает наивысшей точки, а полем их битвы становится начало личное – человеческая жизнь. Автор приходит к выводу о пластичности указанной жизненной модели в восприятии поэта, который выступает, с одной стороны, против укорененности человека в мире вечных ценностей, а с другой, против попытки полного возврата к природе и оставляет человека как живое личное начало в центре своей бытийной парадигмы, предоставив ему возможность вечного поиска баланса между разумным и иррациональным.

Ключевые слова: А. С. Пушкин, «Маленькие трагедии», «Медный всадник», поэзия, философия, культура, природа.

Крепостнова Вероника Павловна – магистрант Института философии СПбГУ по направлению «Культурология».

Цитирование: *Крепостнова В.П.* Две вещи несовместные: о безличном и живом // Вече: Ежегодник русской философии и культуры – 2019. СПб.: МЦИРФ, 2019. С. 209–228.

Характерной чертой русской философии является ее неразрывная связь с литературой, публицистикой и литературной критикой. «Выскажем уверенность, – утверждает исследователь русской философии и теоретик культуры Р. А. Гальцева, – что в русской культуре существует что-то вроде литературно-философской эстафеты и даже шире – эстафеты искусства и философии, когда из сферы художественного созерцания набранная мощь передается в область философского осмысления и наоборот» [11, с. 5]. Когда говорят о философской направленности русской литературы, вспоминают прежде всего двух великих прозаиков отечественной словесности – Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого, критические статьи В. Г. Белинского, творческое наследие А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского, Н. А. Добролюбова, Д. И. Писарева и других. Однако русская поэзия в не меньшей степени повлияла на становление и развитие философской мысли в России.

В данной работе будет представлен философский анализ творчества выдающегося русского поэта и писателя А. С. Пушкина. Литература о Пушкине неисчерпаема. Анализ его жизни и творчества посвящено огромное количество исследований не только отечественных, но и зарубежных авторов. Среди работ, в которых затрагиваются философские аспекты пушкинского творчества, необходимо выделить прежде всего статьи В. С. Соловьева [13], В. В. Розанова [12], Л. И. Шестова [17], М. О. Гершензона [2], Д. С. Мережковского [8], И. А. Ильина [4], С. Л. Франка [16]. Невозможно не упомянуть о серьезном вкладе в отечественную пушкинистику литературоведа и культуролога Ю. М. Лотмана, ставшего лауреатом академической премии им. А. С. Пушкина в 1993 г. за биографию писателя и комментарий к роману «Евгений Онегин», литературоведа-пушкиниста В. С. Непомнящего [9], литературоведа, лауреата Новой пушкинской премии С. Г. Бочарова [1], историка литературы и литературоведа С. А. Кибальника, защитившего докторскую диссертацию на тему «Художественная философия Пушкина» [5]. Также не оставили без внимания пушкинское наследие литературоведы Р. О. Якобсон [19], Е. Д. Тамарченко [14], философы В. С. Никоненко [10], В. Т. Фаритов [15], поэт и культуролог А. Г. Машевский и многие другие ученые и деятели культуры и искусства.

Несмотря на кажущуюся легкость и даже, как часто ошибочно отмечают, «легкомысленность», А. С. Пушкин как в лирических стихотворениях, так и в драматических и прозаических произведениях затронул многие вопросы, имеющие непо-

средственное отношение к философии. Проблемы человека, его предназначения и места в мире, творчества, жизни и смерти, культуры и цивилизации, а также многие другие социальные, этические и эстетические вопросы могут быть выделены в процессе изучения наследия поэта. «Если рассматривать Пушкина всерьез, то это великий философ, в поэзии которого содержится такой потенциал философских течений, через который можно понять вообще все», – так характеризует литератора современный петербургский поэт, литературовед и историк культуры А. Г. Машевский [7].

Говоря о философском содержании творчества поэта, нельзя не обратить внимания на то, как в его произведениях отразилась проблема взаимодействия культуры и природы, «кумира» и «стихий», между которыми разворачивается действие реальной человеческой жизни, чем и обусловлено многообразие и неоднозначность ее явлений. По верному замечанию И. И. Евлампиева, «Пушкин глубоко прочувствовал, что полнота и богатство человеческой жизни происходят из “пограничного” положения человека между метафизическими полюсами реальности – между разгулом стихийных сил природы, иррациональным хаосом времени и сферой вечных ценностей, сферой Абсолюта, которая предстает в его творчестве как нечто окаменелое, надчеловеческое и бесчеловечное, как “кумир”, человекоподобная статуя» [3, с. 48]. Более того, бытие человека представляется вместе с указанными противоположными сферами даже не двойственным, но тройственным, поскольку само человеческое, живое также включено в игру как пространство, в котором эта игра разворачивается.

В статье «Типологическая характеристика реализма позднего Пушкина» Ю. М. Лотман указывает на троичность пушкинской смысловой парадигмы: «Первым членом парадигмы могло быть все, что в сознании поэта в тот или иной момент могло ассоциироваться со стихийным катастрофическим взрывом. Второй член отличался от него дифференциальными признаками “сделанности”, принадлежности к миру цивилизации. Как “сознательное” он противостоит “бессознательному”. Третий член отличается от первого, как личное от безличного. Остальные признаки могут разными способами перераспределяться внутри трехчленной структуры в зависимости от конкретной исторической и сюжетной ее интерпретации» [6, с. 127]. Важно при этом отметить, что, выявляя внутри различных ситуаций особенности борьбы всех трех членов этой парадигмы, безличных – культуры/кумира/идеала и приро-

ды/стихии/иррациональности/хаоса и личного, собственно человеческого, Пушкин не занимает какой-то определенной позиции в отношении каждой из них, но лишь изучает процесс и исход этой игры в том или ином контексте. «Соотнесенность членов парадигмы придавала ей смысловую гибкость, позволяя на разных этапах развития пушкинской мысли актуализировать различные семантические грани» [6, с. 128].

Еще Д. С. Мережковский указывал, что «Пушкин первый из мировых поэтов с такою силой и страстностью выразил вечную противоположность культурного и первобытного человека» [8, с. 95]. Противопоставление искусственного мира культуры и естественной непосредственности, стихийности обнаруживается уже в раннем творчестве писателя. Конфликт этот лег в основу многих творений поэта, в частности ранних поэм «Кавказский пленник» (1820–1821) и «Цыганы» (1824). Принадлежащие к светскому миру культуры и уставшие от него, пресыщенные им, главные герои обоих произведений, пленник и Алеко, стремятся к миру природы, надеясь обрести там священную свободу:

Отступник света, друг природы,
Покинул он родной предел
И в край далекий полетел
С веселым призраком свободы [21, т. 4, с. 109];

Прошло два лета. Так же бродят
Цыганы мирною толпой;
Везде по-прежнему находят
Гостеприимство и покой.
Презрев оковы просвещения,
Алеко волен, как они;
Он без забот и сожаленья
Ведет кочующие дни [21, т. 4, с. 216].

В приведенной цитате из «Кавказского пленника» Пушкин со свойственной ему точностью в выборе метафор показывает, что, надеясь обрести вольность на лоне природы, герои обретают свободу лишь внешне – как призрак, но не становятся свободными внутренне. «Окаменевший для нежных чувств» пленник не может ответить взаимностью простой и искренней черкешенке, полюбившей его:

Как тяжко мертвыми устами
Живым лобзаньям отвечать
И очи, полные слезами,
Улыбкой хладною встречать! [21, т. 4, с. 121].

«Это бессилие желать и любить, соединенное с неутолимой жаждой свободы и простоты, – истощение самых родников жизни, окаменение сердца, – как верно отметил Д. С. Мережковский, – есть не что иное, как знакомая нам болезнь культуры, проклятие людей, слишком далеко отошедших от природы» [8, с. 97].

Еще сложнее обстоит дело в «Цыганах». Оскорбленный и возмущенный изменой Земфиры, Алеко не может понять первобытной мудрости старого цыгана, для которого вольность – естественный закон жизни и любви, особенно женской:

Ты любишь горестно и трудно,
А сердце женское шутя...
Кто сердцу юной девы скажет:
Люби одно, не изменись?» [21, т. 4, с. 224].

Для «окованного просвещением» героя закон собственности, принцип чести и верности, право остаются намного выше природного закона свободы и любви, смысл которых – в потакании прихотям сердца и, что самое главное, в его всеобщности:

Взгляни: под отдаленным сводом
Гуляет вольная луна;
На всю природу мимоходом
Равно сиянье льет она [21, т. 4, с. 224].

Ты не рожден для дикой доли,
Ты для себя лишь хочешь воли [21, т. 4, с. 234], –

замечает убийце собственной дочери и ее нового возлюбленного старик-цыган. Алеко чужд естественной мудрости кочующего народа, не будучи способным отказаться без спора от своих прав: отстаивая принцип чести, он ущемляет естественное право другого человека на жизнь и свободу и совершает убийство, за что обрекается детьми природы на одиночество:

Оставь нас, гордый человек!
Мы дики; нет у нас законов,
Мы не терзаем, не казним –
Не нужно крови нам и стонов –
Но жить с убийцей не хотим... [21, т. 4, с. 233–234].

Однако, как видно из сюжета «Цыган», и абсолютная свобода, приверженность природному-иррациональному не обеспечивает человеку покоя и счастья. Это не только доказывается трагической гибелью молодых влюбленных – цыгана и цыганки, но и прямо высказывается автором поэмы в последней строфе эпилога:

Но счастья нет и между вами,
 Природы бедные сыны!..
 И под издранными шатрами
 Живут мучительные сны,
 И ваши сени кочевые
 В пустынях не спаслись от бед,
 И всюду страсти роковые,
 И от судеб защиты нет [21, т. 4, с. 235–236].

Так, уже в ранних поэмах Пушкин отмечает несостоятельность впадения в любую из указанных крайностей. Мир природы, имеющий и свои собственные законы, может быть так же губителен для человека, как мир застывших идолов культуры.

Проблема столкновения внутри личности культурных принципов с природными, то есть искусственных конструкций разума с иррациональным, наблюдается, таким образом, уже в пушкинской мысли 1820-х гг. Более того, она тесно связана с проблемой свободы – важнейшей для Пушкина. Однако наиболее ярко троичная парадигма, выявленная Ю. М. Лотманом, проявилась в более поздних плодах творчества писателя, в наивысшей степени – в его «Маленьких трагедиях». Все четыре пьесы цикла имеют в своей основе столкновение тет или иных членов указанной смысловой парадигмы. Рассмотрим подробнее, как это проявляется в каждой из них.

В «Скупом рыцаре» главными участниками конфликта становятся «кумир», роль которого играют накопленные сокровища Барона, и личное, человеческое начало, отношения отца с сыном Альбером, отношение Барона к жизни. В пьесе, как верно отмечено Ю. М. Лотманом, «живое и неживое поменялись местами. Ценностью обладает мертвое, искусственно сделанное и подлежащее обмену, а живое, природное и неотчуждаемое выглядит обесцененным... Все человеческие связи разорваны – место людей заступили вещи: золото, сундуки, ключи» [6, с. 136]. Барон настолько оказывается во власти своего богатства, что даже страх смерти проявляется в нем лишь как страх за дальнейшую судьбу его кумира:

О, если б мог от взоров недостойных
 Я скрыть подвал! о, если б из могилы
 Прийти я мог, сторожевою тенью
 Сидеть на сундуке и от живых
 Сокровища мои хранить, как ныне!.. [21, т. 5, с. 346].

А вот последние его слова перед смертью: «Где ключи? Ключи, ключи мои!..» [21, т. 5, с. 353]. Самым страшным в сюжете

пьесы становится то, что не только люди, но все живое, все человеческое здесь «гибнет за металл».

Тот же конфликт искусственного и живого наблюдается в трагедии «Моцарт и Сальери». То, что толкает Сальери на убийство гениального друга, оказывается гораздо сложнее обычной зависти. Убийца предстает в трагедии как воплощенная идея искусства. Весь жизненный путь Сальери есть путь служения музыке, путь великого труда и самоотречения. Познав все доступные тайны музыкального ремесла в «анатомическом театре» Эвтерпы, «поверив алгеброй гармонию», он, наконец, «усильным, напряженным постоянством» достигает высокой степени в искусстве звуков. Своей верностью заслужил он право на высшее вдохновение, но последнее озаряет не его, но «гуляку праздного», относящегося как к своему дару, так и вообще к жизни легко и по-детски непосредственно, способного от души веселиться, когда слепой скрипач из трактира дурно исполняет им же сотворенный шедевр, воспринимающего собственную гениальность как нечто обыденное, не заслуживающее пристального внимания. Моцарт – не жрец искусства, не самоотреченный служитель музыки, его гений – лишь мимолетная вспышка, которая, потухнув, не оставит после себя ничего. Во имя высшей идеи искусства Сальери, как преданный служитель музыки, принимает решение отравить приятеля, он чувствует обязанность совершить это преступление:

Нет! не могу противиться я доле
Судьбе моей: я избран, чтоб его
Остановить – не то мы все погибли,
Мы все, жрецы, служители музыки,
Не я один с моей глухою славой....
Что пользы, если Моцарт будет жив
И новой высоты еще достигнет?
Подымет ли он тем искусство? Нет;
Оно падет опять, как он исчезнет:
Наследника нам не оставит он.
Что пользы в нем? Как некий херувим,
Он несколько занес нам песен райских,
Чтоб, возмутив бескрылое желанье
В нас, чадах праха, после улететь!
Так улетай же! чем скорей, тем лучше [21, т. 5, с. 362].

Судьба Моцарта в сознании Сальери определяется лишь пользой первого для искусства, великого кумира последнего. Ради этого идола Сальери готов пренебречь моральным законом, узами дружбы, человеческой жизнью. Моцарт как чело-

век, имеющий равное со всеми право на жизнь и искренне любящий жизнь, не интересуется «великого бранина» музыкальной гармонии, и он готов принести друга в жертву перед ее алтарем. Все это отмечалось и Ю. М. Лотманом: «Пушкин берет самую благородную из абстрактных идей, самую по существу своему гуманистическую – идею искусства – и показывает, что, поставленная выше человека, превращенная в самоцельную отвлеченность, она может сделаться орудием человекоубийства. Поставив человеческое искусство выше человека, Сальери уже легко может сделать следующий шаг, убедив себя в том, что человек и его жизнь могут быть принесены в жертву этому фетишу» [6, с. 138]. Как и Барон в «Скупом рыцаре», Сальери не только приносит в жертву кумиру другого, но и сам становится его жертвой, поскольку свершенное им злодейство заставляет его окончательно усомниться в собственной гениальности, что практически означает его смерть как творца.

Также стоит обратить внимание на то, как Пушкин описывает чувства, наполняющие Барона и Сальери при встрече с их идолами. Сравним:

Я каждый раз, когда хочу сундук
 Мой отпереть, впадаю в жар и трепет.
 Не страх (о нет! кого бояться мне?
 При мне мой меч: за золото отвечает
 Честной булат), но сердце мне теснит
 Какое-то неведомое чувство...
 Нас уверяют медики: есть люди,
 В убийстве находящие приятность.
 Когда я ключ в замок влагаю, то же
 Я чувствую, что чувствовать должны
 Они, вонзая в жертву нож: приятно
 И страшно вместе [21, т. 5, с. 344],

и

«...Эти слезы
 Впервые лью: и больно и приятно,
 Как будто тяжкий совершил я долг» [21, т. 5, с. 367].

Схожее у обоих героев чувство есть трепет перед чем-то высшим, стоящим над всем живым и человеческим, трепет перед гранью. Здесь есть и удовольствие от приближения к этой запредельности, и одновременный страх перед ней или боль от этой сверхъестественной связи. Эта смесь восторга и ужаса перед тем, что возвышается над человеческой жизнью, еще неоднократно встретится в творчестве позднего Пушкина.

Если говорить о пьесе «Каменный гость», то здесь для нашего анализа наиболее важен образ Командора, сочетающий в себе все элементы указанной триады. Символика окаменевшего кумира, в первую очередь олицетворяющего принцип чести, принцип долга для вдовы покойного, Доны Анны, переплетается не только с изображением Дона Альвара-человека, каким он был до своей гибели от шпаги Дона Гуана:

Какие плечи! что за Геркулес!..
А сам покойник мал был и тщедушен,
Здесь, став на цыпочки, не мог бы руку
До своего он носу дотянуть...
...а был
Он горд и смел – и дух имел суровый... [21, т. 5, с. 390];

Когда бы знали вы, как Дон Альвар
Меня любил! о, Дон Альвар уж верно
Не принял бы к себе влюбленной дамы,
Когда б он овдовел. – Он был бы верн
Супружеской любви [21, т. 5, с. 402],

но и с символикой потустороннего, иррационального, стихийного, представленной описанием движущейся и карающей статуи. «В “Каменном госте”, – отмечает Ю. М. Лотман, – вторжение потусторонних сил – один из основных мотивов пьесы. Нечто чуждое и человеку, и отвлеченным принципам культуры, долга и даже нравственности, нечто непонятное и внемenschеское вторгается в судьбу Дон Гуана, который, кощунственно смеясь над человеческими ценностями, затронул нечто страшное, в существование чего он даже и не верил» [6, с. 141–142].

Противостояние Дона Альвара и Дона Гуана вплоть до последней сцены может быть расценено как борьба строгого принципа, нормы и разрушителя таковых. Для «повесы, дьявола», «безбожного развратителя», «сущего демона» не существует никаких норм и принципов, он пренебрегает моралью, правилами света, для него ничего не стоит лишить человека жизни. Подобно смерчу, он сметает все на своем пути, убивает соперников, искушает и разбивает сердца, толкая и других (Дону Анну в первую очередь) на преступление против принципов чести и верности. Но важным оказывается то, что действие стихии в лице Дона Гуана осуществляется лишь по эту сторону границы между жизнью и смертью; о том, что есть нечто по ту сторону, что это нечто может представлять для него опасность, он не подозревает и, более того, шутит по этому поводу в ответ на прямые намеки слуги Лепорелло:

Лепорелло
 А командор? что скажет он об этом?
Дон Гуан
 Ты думаешь, он станет ревновать?
 Уж верно нет; он человек разумный
 И, верно, присмирел с тех пор, как умер.
Лепорелло
 Нет; посмотрите на его статую.
Дон Гуан
 Что ж?
Лепорелло
 Кажется, на вас она глядит
 И сердится.
Дон Гуан
 Ступай же, Лепорелло,
 Проси ее пожаловать ко мне –
 Нет, не ко мне – а к Доне Анне, завтра.
Лепорелло
 Статую в гости звать! зачем?
Дон Гуан
 Уж верно
 Не для того, чтоб с нею говорить –
 Проси статую завтра к Доне Анне
 Прийти попозже вечером и стать
 У двери на часах.
Лепорелло
 Охота вам
 Шутить, и с кем!

Если бы Дон Гуан знал, «с кем», а, точнее, «с чем» он затеял игру! Парадокс заключается в том, что, стремясь разрушать пределы, герой не заглядывает за них и, нарушая общепринятые для людей на земле нормы, сам остается верен главной «норме» человечества – рассудку. Дон Альвар погиб, памятник есть лишь каменное изваяние, искусственно созданное человеком, и он не может быть опасным. Рассудку это понятно, как дважды два. И вот тут на авансцену выходят иррациональные силы Вселенной и оживляют статую. Командор лишь «избран, чтоб его остановить». Трагедия Дона Гуана в том, что его губят то, чему единственно он был верен, – его собственный рассудок и такая же неведомая сила, олицетворением которой он был на протяжении всех своих приключений.

Последняя пьеса цикла «Пир во время чумы», несмотря на свой переводной характер¹, также показательна для выявле-

¹ Произведение представляет собой перевод фрагмента из пьесы

ния особенностей отношения членов пушкинской парадигмы. Переведа лишь небольшой отрывок трехактной пьесы Вильсона, писатель сумел создать отдельное законченное произведение. Сюжет трагедии завязан на конфликте человека и стихии, в роли которой выступает чума, болезнь, сметающая все на своем пути и создающая обстановку смерти. Каждый участник пира находится во власти этой стихийной силы и в любую минуту может быть ей поглощен. Но «человеческий мир, жаждущий жизни, веселья и радости, отвечает Чуме тем, что принимает вызов... Веселье пира – бунт» [6, с. 144]. Пирующие не хотят показывать врагу собственный страх, они подавляют его в себе путем веселого застолья с песнями и тостами. Гимн, написанный Вальсингамом в честь чумы, представляет собой не только, как верно отмечено Ю. М. Лотманом, «апологию смелости», но и своего рода оду неутолимой жажде жизни вопреки всем встречающимся на пути опасностям. Воспевание чумы, движущейся на людей с косою и могильной лопатой, есть не что иное, как движение ей навстречу, взгляд ей в лицо. Устремившись к смерти, человек тем самым выходит из-под ее власти. Этим объясняются кульминационные куплеты гимна Председателя:

Есть упоение в бою,
И бездны мрачной на краю,
И в разъяренном океане,
Средь грозных волн и бурной тьмы,
И в аравийском урагане,
И в дуновении Чумы...
Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья –
Бессмертья, может быть, залог!
И счастлив тот, кто среди волненья
Их обретать и ведать мог [21, т. 5, с. 419].

Однако старый священник не может принять «пира во время чумы». Его слух не в состоянии вынести диссонанс, возникающий вследствие радостного движения души навстречу

шотландского поэта Джона Вильсона «Чумной город» (англ. «The city of the plague»), написанной в 1816 г. и посвященной лондонской чуме 1665 г. Выбор сцены для перевода был обусловлен разбушевавшейся в 1830 году в России эпидемией холеры, которую часто называли чумой. Cholera morbus явилась одной из причин задержки поэта в родовом имении Болдино осенью 1830 г.

смерти. Подобное пиршество оскорбляет мрачную тишину – плод и след смерти. Если Вальсингам выступает как личность, способная бросить вызов и готовая сопротивляться, то священник олицетворяет собой общепринятую моральную норму, «осуждает индивидуалистический бунт с позиций нравственного долга» [6, с. 145]. Однако в пьесе нет того явного противостояния между личностью и принципом, который наблюдался, например, в «Моцарте и Сальери». Особенностью произведения является то, что это «единственная из маленьких трагедий, которая не только не заканчивается гибелью одного (или обоих) антагонистов, а завершается их фактическим примирением – признанием права каждого идти своим путем в соответствии со своей природой и своей правдой» [6, с. 145]. Если безличностное (принцип смирения, выразителем которого представлен священник) образует пусть и минорную, но гармонию с таким же безличностным началом (смерть, чума), то личностное встречается с той же смертельной стихией в остром созвучии диссонанса.

По точному замечанию Ю. М. Лотмана, «в “Маленьких трагедиях” основные символы пушкинского художественного мира 1830-х гг. получают специфическую интерпретацию: сталкиваются вещи, идеи и люди. Причем эти столкновения имеют не только экстремальный характер, но и протекают в чудовищно-извращенных формах. Мир “Маленьких трагедий” – мир сдвинутый, находящийся на изломе... в котором каждое явление приобретает несвойственные ему черты: неподвижное движется, любовь торжествует на гробах, тонкое эстетическое чувство логически приводит к убийству, а пиры оказываются пирами смерти. Но именно разрушение нормы создает образ необходимой, хотя и нереализованной, нормы» [6, с. 135].

Цикл пьес, ядром которых становятся острые конфликты между героями, их мировосприятиями, убеждениями, обнаруживает в качестве главного смыслового фона тему выхода или попытки выхода человека за пределы привычного или принятого. Как замечает А. К. Якимович, «герои Пушкина – это люди, которые терпят поражение. Тут перед художником открывается новая перспектива. Герою нечего терять. Он может позволить себе совершенно непозволительные эксперименты. Все герои Пушкина – экспериментаторы, которые отваживаются на нечто запретное. Иногда они исследуют подходы к Богу, иногда ощупывают пороги преисподней... Поражение героя открывает ему путь в страну свободы от культурных норм» [18, с. 164]. Данное замечание историка искусства отно-

сится практически ко всему творчеству Пушкина, но к циклу «Маленькие трагедии», на мой взгляд, более всего. Все четыре произведения представляют собой своего рода философский эксперимент, в котором рассматриваются ситуации, где в различных контекстах и соотношениях проявляют себя сферы человеческого, культурного, иррационального. На экспериментальный характер пьес цикла указывают и заголовки, которые были предложены в качестве вариантов самим автором: «Драматические очерки», «Драматические изучения», «Опыты драматических изучений».

Однако прежде, чем говорить о результатах пушкинских философских экспериментов, необходимо для полноты картины обратиться еще к одному выдающемуся произведению поэта 1830-х гг. – поэме «Медный всадник». Особенность поэмы в сравнении, например, с «Маленькими трагедиями», заключается в том, что здесь ярчайшим образом противопоставляются два безличных начала, метафизических полюса реальности – стихийная сила природы, представленная выходящей из берегов Невой, и сфера культуры, представителем которой становится Петр I; полем их битвы становится человеческая жизнь, то есть начало личное. Зрелище этой битвы вызывает уже знакомое нам смешанное чувство восторга и ужаса, и на ум приходят слова Дмитрия Карамазова, которыми он характеризовал явление красоты: «Тут дьявол с богом борется, а поле битвы – сердца людей» [20, с. 121]. Как преобразователь, как культурный деятель, Петр бросает вызов природе, основав Петербург на болотистой местности с неблагоприятным климатом, с вечными ветрами, штормами и наводнениями, а страдать от бушующей природной стихии суждено простому человеку, жителю города:

Боже, боже! там –
Увы! близехонько к волнам,
Почти у самого залива –
Забор некрашенный, да ива
И ветхий домик: там оне,
Вдова и дочь, его Параша,
Его мечта... Или во сне
Он это видит? иль вся наша
И жизнь ничто, как сон пустой,
Насмешка неба над землей? [21, т. 4, с. 388].

Пушкинское описание наводнения есть яркая иллюстрация беспощадности природной стихии к человеку, его жизни, мечтам и чаяниям. Это действительно выглядит, как игра, как

насмешка. Играя, наводнение отберет у Евгения все, чем он живет и дышит, играя, оно занесет на пустынный островок «домишко ветхий», у порога которого потом найдут «хладный труп нашего безумца». Если начало культуры в лице Петра оказывается способным бросать вызов силам природы, то простой человеческий мир не способен на такие подвиги и становится жертвой катастрофы. Но какое дело культуре до «маленького» человека?

И, обращен к нему спиною,
В неколебимой вышине,
Над возмущенною Невою
Стоит с простертою рукою
Кумир на бронзовом коне [21, т. 4, с. 389].

В «Медном всаднике» первый российский император изображается Пушкиным как олицетворение вечных культурных ценностей, как «кумир», который бросает вызов естественным условиям. И если гимн Петру и его творению, представляющий собой вступление к поэме, выражает человеческое восхищение этим кумиром, его великими преобразованиями, то весь дальнейший сюжет выявляет обратную сторону медали и заканчивается попыткой Евгения бросить вызов тому, кто разрушил его счастье, бросив когда-то вызов природе. Примечательно, что, пострадав от безличной силы в лице стихии, от наводнения, Евгений гневается не на природу, но на того, кто попытался подчинить себе эту силу во благо другого безличного начала – культуры. Если природное начало иррационально и представляет собой хаос, неукротимый поток, то источником культуры изначально выступает человек, человеческий разум, древо которого в построении своих идей вынуждено зачастую вырастать до таких высот, что его плоды теряют живую связь с корнями, то есть с человеческим. С природы, с иррационального спрашивать нельзя, а с человека – даже необходимо. Выразить свой протест, восстать против Петра и пытается обезумевший Евгений:

И, зубы стиснув, пальцы сжав,
Как обуянный силой черной,
«Добро, строитель чудотворный! –
Шепнул он, злобно задрожав, –
Ужо тебе!..» [21, т. 4, с. 395].

Безусловно, говорить о каком-то состоявшемся бунте здесь не приходится: поведение героя указывает лишь на зарождавшийся в его душе «бунтик», но и этого поползновения было

достаточно, чтобы спровоцировать дальнейшие события, представленные известной сценой погони статуи Медного всадника за несчастным сумасшедшим. Можно вполне согласиться с Д. С. Мережковским, что этот вызов – «восстание первобытной стихии в сердце человеческого» [8, с. 126]. В попытке протеста потерявший рассудок герой как бы сам уподобляется природной стихии, некогда погубившей его счастье. Но протест его оказывается недолгим.

Символ преследующей Евгения статуи Петра может быть интерпретирован по-разному. Традиционно считается, что «тяжело-звонкое скаканье по потрясенной мостовой» символизирует государственную мощь, готовую растоптать маленького человека. На мой взгляд, данная интерпретация может быть дополнена и частично видоизменена в контексте рассматриваемого в данной статье вопроса. Образ надвигающегося памятника символизирует движение мира культуры, олицетворением которой в поэме является Петр, в сторону «замахнувшейся на него» стихии, которую в момент своего вызова олицетворяет помешанный Евгений. Мир культуры не стремится тем самым покарать человека за его восстание, но напоминает, что уход в первобытное состояние для него невозможен. Герой ужасается собственного полного уподобления природе, культура преследует его. Пушкин говорит, таким образом, что человек находится где-то между сферами культуры и стихии и не должен впадать ни в одну из крайностей. В данном случае поэтом описываются последствия погружения человека в мир стихии, уподобления ей. С Евгением это происходит вследствие помутнения рассудка.

Тема безумства и возврата к природным истокам затрагивается Пушкиным и в стихотворении «Не дай мне бог сойти с ума...», написанном, как и поэма, в 1833 г. Попытка возврата в первобытное состояние, стремление окунуться с головой в мир природы ассоциируется здесь с движением к свободе. Однако, как показывает Пушкин, что начало культуры неискоренимо в человеке. Сумасшествие страшно не уходом в сферу природного, иррационального: вполне вероятно, что эта воляность могла бы стать для человека великим счастьем:

Когда б оставили меня
На воле, как бы резво я
Пустился в темный лес!
Я пел бы в пламенном бреду,
Я забывался бы в чаду
Нестройных, чудных грез.

И я б заслушивался волн,
И я глядел бы, счастья полн,
В пустые небеса;
И силен, волен был бы я,
Как вихорь, роющий поля,
Ломающий леса [21, т. 3, с. 266].

Но как только человек теряет разум и пытается обрести свободу, окончательно сбежав от мира культуры, последний отправляется в погоню, и человек обретает еще большую несвободу:

Да вот беда: сойди с ума,
И страшен будешь, как чума,
Как раз тебя запрут,
Посадят на цепь дурака
И сквозь решетку, как зверька,
Дразнить тебя придут [21, т. 3, с. 266].

Если, с одной стороны, Пушкин изображает, насколько губительным для человеческого мира может быть слепое поклонение кумирам, абстрактным идеям разума и культуры, то с другой, говорит, что обратная крайность оказывается не менее опасной. Культура есть своего рода необходимость для человека в его нынешнем состоянии, и она может обратиться в насилие для тех, кто попытается полностью от нее отказаться. Сугубо человеческой, самой главной и сложной задачей в этом мире становится постоянный поиск баланса между культурой и природой, этими двумя безличными силами, причем окончательная формула этого баланса никогда не может быть выявлена. В каждой новой ситуации, в каждую историческую эпоху человечество призвано заново осуществлять поиск этой гармонии, и это, вполне вероятно, становится причиной бесконечно многообразия и богатства жизни людей.

Как истинный философ, Пушкин остро ставит вопрос и рассматривает варианты ответов на него в самых различных контекстах. На эту важнейшую черту пушкинской мысли и творчества указывал Ю. М. Лотман: «Пушкин изучает возможности, скрытые в трагически противоречивых элементах, составляющих его парадигму истории, а не стремится нам “в образах” истолковать какую-то конечную, им уже постигнутую и без остатка поддающуюся конечной формулировке мысль» [6, с. 128–129]. То же отмечается и С. А. Кибальником: «...разные “правды” оказываются в творчестве Пушкина не одинаково верны или неверны, а как бы взвешиваются на незримых весах, в процессе чего устанавливается цена той или иной “правды”, границы, в которых она остается подлинной» [5, с. 5].

В произведениях Пушкина соотношение культурного, иррационального и личного всегда различно, он выявляет определенные нюансы в каждой затрагиваемой им проблеме, но можно сказать, что он выступает против обеих крайностей: как укорененности человека в мире вечных ценностей (культуре), так и против попытки полного возврата человека к природе, оставляя, следовательно, человека как живое личное начало в центре своей бытийной парадигмы и предоставляя ему возможность вечного поиска баланса между разумным и иррациональным.

Литература

Исследования

1. *Бочаров С.Г.* Поэтика Пушкина. Очерки. М.: Наука, 1974.
2. *Гершензон М.О.* Мудрость Пушкина. М.: Книговек, 2017.
3. *Евлампиев И.И.* История русской метафизики в XIX–XX веках: русская философия в поисках Абсолюта. В 2 ч. Ч. I. СПб.: Алетейя, 2000.
4. *Ильин И.А.* Пророческое призвание Пушкина: Торжественная речь, произнесенная в Риге 27 января / 9 февраля 1937 года. Рига, 1937.
5. *Кибальник С.А.* Художественная философия Пушкина. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998.
6. *Лотман Ю.М.* В школе поэтического слова: Пушкин. Лермонтов. Гоголь: Кн. для учителя. М.: Просвещение, 1988.
7. *Машевский А.Г.* «Если рассматривать Пушкина всерьез, то это великий философ». URL: <http://paperpaper.ru/seriously-about-pushkin>.
8. *Мережковский Д.С.* Вечные спутники // Мережковский Д.С. Полн. собр. соч. в 24 т. Т. 17. М.: Изд. Тов. И. Д. Сытина, 1914. С. 89–171.
9. *Непомнящий В.С.* Пушкин. Русская картина мира. М.: Наследие, 1999.
10. *Никоненко В.С.* Ценность свободы в философской поэзии Пушкина // Вече: Журнал русской философии и культуры. Вып. 19. СПб., 2009. С. 16–31.
11. Пушкин в русской философской критике. Конец XIX – XX век / Сост. Р. А. Гальцева. М.; СПб.: Университетская книга, 1999.
12. *Розанов В.В.* А. С. Пушкин // Новое время. 1899. 26 мая, № 8348. С. 2–3.
13. *Соловьев В.С.* Значение поэзии в стихотворениях Пушкина // Соловьев В.С. Собр. соч. в 10 т. Т. 9. СПб.: Просвещение, 1913. С. 294–347.
14. *Тамарченко Е.Д.* Факт бытия в реализме Пушкина // Контекст-1991. М.: Наука, 1991. С. 135–166.

15. *Фаритов В.Т.* Философские аспекты времени и пространства в творчестве А. С. Пушкина // *Litera*. 2015. № 1. С. 1–30.
16. *Франк С.Л.* Религиозность Пушкина // *Путь*. № 40. Париж, 1933. С. 16–39.
17. *Шестов Л. А. С. Пушкин* // Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж: YMCA-PRESS, 1964. С. 331–343.
18. *Якимович А.К.* Искусство непослушания. Вольные беседы о свободе творчества. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011.
19. *Якобсон Р.О.* Работы по поэтике. М.: Прогресс, 1987.

Источники

20. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. Петрозаводск: Карельское книжное издательство, 1969.
21. *Пушкин А.С.* Полное собрание сочинений в 10 томах. М.: Изд-во АН СССР, 1957.

V. P. Krepostnova

Two things incompatible: about the impersonal and alive

Abstract. By means of Yu. M. Lotman’s idea of the three aspects of Pushkin’s semantic paradigm, the author analyzes the philosophical views of the Russian poet concerning the relationship between the cultural and natural in human being. A contrast between the artificial world of culture and the spontaneity of nature can be found in the early works of Pushkin, in particular in the poems “The Prisoner of the Caucasus” and “Gypsies”, and is most clearly represented in “Little Tragedies” and in the poem “The Bronze Horseman”. If the famous cycle is often perceived as kind of a philosophical experiment dealt with the spheres of cultural (rational) and natural (irrational) which manifest themselves in different contexts and situations, then in “The Bronze Horseman” the struggle between the two impersonal principles, or metaphysical poles of reality, – nature and culture – reaches its highest point, and the field of their battle becomes man himself. The author concludes that Puskin, on the one hand, criticized the idea of man’s being completely rooted in the sphere of eternal values, and on the other, he was against the understanding of man as a mere natural being. As a result, Pushkin insisted that man should be regarded as a living personal principle, the center of a existential paradigm; therefore, man has to look for a balance between the rational and the irrational.

Keywords: A. S. Pushkin, “Little Tragedies”, “The Bronze Horseman”, poetry, philosophy, culture, nature.

References

1. Bocharov, S.G. (1974), *Poetika Pushkina. Ocherki* [Poetics of Pushkin. Essays], Nauka, Moscow.
2. Gershenzon, M.O. (2017), *Mudrost' Pushkina* [The wisdom of Pushkin], Knizhnyy klub Knigovek, Moscow.
3. Evlampiev, I.I. (2000), *Istoriya russkoy metafiziki v XIX–XX vekakh: russkaya filozofiya v poiskakh Absolyuta. V 2 ch.* [The history of Russian metaphysics in the 19–20 centuries: Russian philosophy in the search of the Absolute, in 2 parts], part I, Aleteyya, St. Petersburg.
4. Ilyin, I.A. (1937), *Prorocheskoye prizvaniye Pushkina: Torzhestvennaya rech', proiznesonnaya v Rige 27 yanvarya / 9 fevralya 1937 goda* [Pushkin's prophetic mission: Solemn speech delivered in Riga on January 27 / February 9, 1937], Riga.
5. Kibalnik, S.A. (1998), *Khudozhestvennaya filozofiya Pushkina* [Artistic philosophy of Pushkin], Dmitriy Bulanin, St. Petersburg.
6. Lotman, Yu.M. (1988), *V shkole poeticheskogo slova: Pushkin. Lermontov. Gogol: Kniga dlya uchitelya* [At the school of poetic word: Pushkin. Lermontov. Gogol: Teacher's book], Prosveshcheniye, Moscow.
7. Mashevskiy, A.G. (2019), "Yesli rassmatrivat' Pushkina vsерьez, to eto velikiy filozof" ["If you take Pushkin seriously, then he is a great philosopher"], URL: <http://paperpaper.ru/seriously-about-pushkin>.
8. Merezhkovskiy, D.S. (1914), Vechnyye sputniki [Eternal satellites], in Merezhkovskiy, D.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 24 t.* [Completed works in 24 vol.], vol. 17, Izdaniye Tovarishchestva I. D. Sytina, Moscow, pp. 89–171.
9. Nepomnyashchiy, V.S. (1999), *Pushkin. Russkaya kartina mira* [Pushkin. Russian picture of the world], Naslediye, Moscow.
10. Nikonenko, V.S. (2009), Tsennost' svobody v filozofskoy poezii Pushkina [The value of freedom in Pushkin's philosophical poetry], in *Veche: Zhurnal russkoy filozofii i kul'tury* [Veche: Journal of Russian Philosophy and Culture], no. 19, pp. 16–31.
11. Galtsev, R.A. (comp.) (1999), *Pushkin v russkoy filozofskoy kritike. Konets XIX – XX vek* [Pushkin in the Russian philosophical criticism. The end of the 19th–20th centuries], Universitetskaya kniga, Moscow, St. Petersburg.
12. Rozanov, V.V. (1899), A. S. Pushkin, in *Novoye vremya* [New Time], May 26, no. 8348, pp. 2–3.
13. Solovyov, V.S. (1913), Znacheniyе poezii v stikhotvoreniyakh Pushkina [The meaning of poetry in Pushkin's poems], in Solovyov, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t.* [Collected works in 10 vol.], vol. 9, Prosveshcheniye, St. Petersburg, pp. 294–347.

14. Tamarchenko, Ye.D. (1991), Fakt bytiya v realizme Pushkina [The fact of being in Pushkin's realism], in *Kontekst-1991* [Context-1991], Nauka, Moscow, pp. 135–166.
15. Faritov, V.T. (2015), Filosofskiye aspekty vremeni i prostranstva v tvorchestve A. S. Pushkina [Philosophical aspects of time and space in the work of A. S. Pushkin], in *Litera*, no. 1, pp. 1–30.
16. Frank, S.L. (1933), Religioznost' Pushkina [Religiosity of Pushkin], in *Put'* [Way], no. 40, Paris, pp. 16–39.
17. Shestov, L. (1964), A. S. Pushkin, in Shestov, L. *Umozreniye i otkroveniye* [Speculation and revelation], YMCA-PRESS, Paris, pp. 331–343.
18. Yakimovich, A.K. (2011), *Iskusstvo neposlushaniya. Vol'nyye besedy o svobode tvorchestva* [The art of disobedience. Free talks about creative freedom], Dmitriy Bulanin, St. Petersburg.
19. Yakobson, R.O. (1987), *Raboty po poetike* [Works on poetics], Progress, Moscow.

Krepostnova Veronika Pavlovna – master's degree candidate, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

For citation: Krepostnova, V.P. (2019), Dve veshchi nesovmestnyye: o bezlichnom i zhivom [Two things incompatible: about the impersonal and alive], in *Veche: Yezhegodnik russkoy filosofii i kultury – 2019* [Veche: Yearbook of Russian Philosophy and Culture – 2019], ICSRPh, St. Petersburg, pp. 209–228.

А. А. Богаткова

ПОНЯТИЕ «ПРОКЛЯТОЕ МЕСТО» В ТВОРЧЕСТВЕ В. Ф. ОДОЕВСКОГО И ЕГО МИСТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ

Аннотация. Понятие «проклятое место», ставшее характерной чертой современной фантастической литературы, связано с фольклорным мотивом, уходящим корнями в народную мистику и демонологию. В статье это понятие рассматривается, с одной стороны, в контексте культурных традиций России и Германии, а с другой, в аспекте использования его в творчестве В. Ф. Одоевского. Автор приходит к выводу, что в художественных произведениях русского писателя удачно интегрируются естественный и романтический взгляды на мир, а также синтезируются такие жанры литературы, как жанр русской народной сказки и жанр немецкой романтической новеллы (и готического романа). Философское содержание понятия «проклятое место» и его эвристический потенциал проясняются в сочинениях Одоевского при помощи ряда дополнительных мотивов: сна, болезни, «белой женщины», «проклятого золота». Обращение писателя к творческому наследию немецких романтиков определяет прежде всего мистическую составляющую его художественного творчества. Наблюдается это и в философско-теоретических воззрениях Одоевского, в которых соединяются натурфилософские и интуитивные элементы, что послужило в дальнейшем основанием для развития в русской культуре разнообразных религиозно-философских, художественных и научно-футурологических течений начала XX в., объединенных под общим названием «русский космизм».

Ключевые слова: «проклятое место», В. Ф. Одоевский, русская фантастическая повесть, немецкий готический роман, мистицизм, космизм.

Богаткова Алена Александровна – магистрант Института философии СПбГУ по направлению «Культурология».

Цитирование: *Богаткова А.А.* Понятие «проклятое место» в творчестве В. Ф. Одоевского и его мистический смысл // Вече: Ежегодник русской философии и культуры – 2019. СПб.: МЦИРФ, 2019. С. 229–243.

Писатель и публицист В. Ф. Одоевский является одним из видных представителей русской культуры XIX в., его философские воззрения испытали значительное влияние немецкой натурфилософии. Характерная черта натурфилософского учения Одоевского – сочетание научного взгляда на природу, убеждения в подчиненности природных явлений строгим законам и мистической философии, направленной на раскрытие сферы сверхъестественного. Мистический аспект в философских воззрениях Одоевского связан с особым пониманием бытия как «космоса» – живого, органического целого, и это воззрение он заимствовал из философии раннего Ф. Шеллинга. В «новой поэтической философии» Одоевского можно найти наброски тех идей, что позже лягут в основу учения Н. Ф. Федорова и его последователей, а также ноосферной концепции В. И. Вернадского.

Мистическая составляющая прозы Одоевского определена прежде всего его связями с творческим наследием немецких романтиков. Писатель дебютировал в литературе своими «Пестрыми сказками» (1833), соединившими самые разнообразные традиции, едва ли не всю пестроту идей и стилей русского и европейского романтизма. Во многих своих произведениях Одоевский удачно синтезирует жанр русской народной сказки и жанр немецкой романтической новеллы (в частности, готического романа). Проследить это можно, сопоставляя то, как используется понятие «проклятого места» в славянской и немецкой культурных традициях и непосредственно в творчестве Одоевского.

Обратимся сначала к самому понятию «проклятое место». Оно связано с фольклорным мотивом, уходящим своими корнями в народную мистику и демонологию. Обращение к фольклорно-мифологической традиции связано с попыткой индивида осознать свою роль и место в современной жизни. Такое обращение характерно для фольклорной волшебной сказки, наследницей которой является современная фантастика. Именно поэтому использование образа «проклятого места» стало характерной чертой таких жанров литературы, как русская фантастическая повесть и городское фэнтези, немецкая готическая новелла и готический роман, японские кайданы (японские легенды о домах с призраками) и др.

В славянской культурной традиции образ «проклятого», или на русский лад «заколдованного», места восходит к такому жанру устного народного творчества, как быличка. Связано это прежде всего с синтезом в сознании славянских племен на-

родных верований и преданий. У простого народа жизнь была неразрывно связана с многочисленными легендами, верованиями. Вера в сверхъестественное, мистическое была настолько сильна, что любые, даже самые будничные явления, подчас объяснялись вмешательством потусторонней силы.

Акцент на жанре былички применительно к анализу произведений Одоевского, во-первых, делает очевидной связь указанного понятия с фольклорными источниками и, во-вторых, обнажает важную тенденцию его произведений: создание иллюзии реального случая, имевшего место в действительности.

Каково же происхождение словосочетания «проклятое (заколдованное) место»? Этимологический анализ древнегреческого корня показывает родственность его русскому корню «мет» в словах «метить», «метка», «помета», а также «место», что не случайно, конечно же, ведь дом, в котором происходят основные метаморфозы с главными героями произведений, имеет прежде всего все признаки «заколдованного места». В более широком смысле «заколдованное место» – это весь небольшой провинциальный городок, в котором происходит главное действие сюжета. При этом действие героя в таком месте подобно подвигу, миссии. Дом воспринимается как модель мира, как точка, соединяющая мгновение и вечность, жизнь и смерть, мир «здесь» и мир «там» [13, с. 238].

Специфика художественных образов такова, что в обыденном пространстве внезапно находится место, в котором действуют какие-то странные законы. Причем это пространство имеет четкие границы. Пока во внешнем мире все привычно для героя, внутри заколдованного места все непонятно и иррационально. Это необычное и труднообъяснимое явление приписывается дьяволу. А когда герой пересекает границы этого места, он попадает в искаженное пространство.

Реальный и потусторонний миры в художественном пространстве взаимодействуют между собой именно в границах «проклятого места». Этот локус овеян тайной, герою не удается постичь его сверхъестественную природу, но она манит его. «Проклятое место» организует центростремительную композицию художественного произведения. Весь остальной мир располагается как бы вокруг этого локуса.

В общих представлениях народа потустороннее пространство отделено от реального жесткими границами, но иногда потусторонняя сфера проникает в реальный мир. Заколдованным местом при этом становится именно пункт столкновения двух миров. «Проклятое место» является посредником между

мирами, оно обретает функцию не выявленного в тексте персонажа. При этом «проклятое место» также может быть «пороговым» пространством, в котором осуществляется переход от жизни к смерти и наоборот.

Понятие «проклятого» или «заколдованного» места тесно связано с цикличностью происходящих событий, так как реализуется оно в «поисках клада» и «замене движения по горизонтали движением по кругу и вертикали».

Рассмотрим специфику героя славянской мифологии. Согласно логике мифического произведения, действие которого разворачивается в «проклятом месте», герой обязан – по повелению извне или по собственной воле – выполнять опасную и сложную задачу, связанную с риском или подвигом, и это требует прохождения через такие испытания, которые позволяют герою быть достойным своего статуса. Вообще инициация занимает важное место в структуре славянского мифа и волшебной сказки. Достигнуть своей цели мифологический герой может лишь при условии преодоления различного рода испытаний. Обряд посвящения (инициации) может сопровождаться телесными истязаниями и повреждениями, которые продолжают и после смерти-воскрешения.

Удача возможна только в крайнем случае, когда герой в царстве смерти делает правильные ходы, находит выход из нижнего мира и возвращается к жизни преобразившимся. Соблюдая сказочный сюжет, герой нередко странствует в сопровождении двух старших братьев (или просто двух спутников, встречаемых по пути) – это так называемые мнимые помощники. Путешествующие приходят к провалу – яме, дыре, пещере, колодцу, которые являются входом в Нижнее царство, и герой спускается в царство смерти. При этом сам герой приближается к смерти или даже умирает, но, конечно же, возрождается.

Поэтому можно говорить о том, что жизнь и смерть в русском фольклоре воспринимаются в «нераздельно-неслиянном единстве». Объясняется это тем, что в мифологии нет четкого разделения между живым и мертвым. Смерть – это возврат к исходному положению, другое обличье жизни.

Как правило, связующим элементом между реальным и потусторонним мирами выступает вода. В фольклорных представлениях славян воду разделяют на живую и мертвую. Живая вода – вода небес, несущая жизнь, плодородящая; мертвая – вода подземелий (противопоставление верха и низа как жизни и смерти), ядовитая, губительная. Различие мертвой и живой воды является только в славянских сказках и не повторя-

ется нигде более. Примерами таких сказок могут служить «Сказка о молодильных яблоках и живой воде», «Иван – мушкетер», «Иван-царевич и Серый волк» [1, с. 35].

Очень важным является то, что связывает мир «дневной», который виден и понятен, и мир «вечерний», который появляется временами и всегда в страшном виде. Самый простой и очевидный знак связи – это вещи, например, подарки. Будучи принятыми, они притягивали к себе и, соответственно, к их хозяину нечистую силу.

Сон – еще одно связующее звено между двумя мирами, он либо открывает врата в иной мир, либо закрывает их. В русском фольклоре сон ближе всего к смерти. Об этом свидетельствуют многие русские пословицы, поговорки, некоторые поверья. Например, довольно часто можно услышать такое выражение: «Сонный, что мертвый». Смерть становится подобием вечного сна, то есть загробной жизни.

В русских сказках выделяются четыре вида сна: богатый, вещий, навеянный с помощью колдовства, вызванный употреблением особых напитков (пищи). Первые три типа сна происходят из мифологических представлений наших предков, а четвертый обусловлен реалиями действительности [3, с. 15]. Вещными связующими знаками в славянской культурной традиции могут быть деньги, украшения.

В. Пропп предложил следующую классификацию предметов в русских сказках: 1) предметы-орудия: главную роль в охоте играют не традиционные орудия, подобные стрелам, сетям, силкам, ловушкам и т. д., а произвольные предметы, которые работают не в силу прилагаемых усилий (чем совершеннее орудие, тем меньше усилия), а в силу присущих им волшебных свойств; орудие обожествляется; 2) предметы, вызывающие духов: такие предметы могут быть как животного происхождения (волоски коня), так и материальными (дубинка и целый ряд других предметов, например, кольцо); 3) предметы, дающие вечное изобилие: скатерть-самобранка, рог изобилия и т.д.; эти предметы встречаются в таких, например, русских волшебных сказках, как «Волшебное Кольцо», «Чудесная рубашка» [8, с. 54].

Еще одна связь с потусторонним миром осуществляется через животных. Так, например, собака – это хтоническое животное, упоминаемое в литературных памятниках в связи с мотивами земли и загробного (потустороннего, ирреального) мира [10, с. 640; 2, с. 345]. К. Зеленин, например, указывает на легенды крестьян Купянского уезда Харьковской губернии, ве-

ривших, что «души утопленников, тела которых не были вынуты из воды и не преданы земле, каждую ночь в виде собаки приходят к телам и воют на берегу» [6, с. 116].

Итак, «заколдованное место» в славянской культурной традиции – это пространство, которое закрыто для «неизбранных», но не непроницаемое. Герой, как правило, проходит тяжелые испытания, чтобы доказать свой статус. Связь между мистическим и бытовым пространствами осуществляют вещи (эквивалент помощных вещей в сказках), сон (в сказках, как правило, «мертвый») и непосредственно душа, для которой ни пространства, ни времени нет.

Очень близкой к русскому народному фольклору была так называемая черная романтика – готика. Законченное выражение готической литература нашла в жанре готического романа. Готический роман – произведение, основанное на приятном ощущении ужаса, рождающегося у читателя (романтический черный роман в прозе с элементами сверхъестественных ужасов, таинственных приключений, фантастики и мистики – семейные проклятия и привидения). Атмосфера произведения в стиле готической литературы проникнута тайной, мистическим страхом.

Выдающийся знаток этого жанра М. Саммерс в книге «Потусторонний омнибус» выделяет несколько распространенных типа сверхъестественных явлений, описываемых в литературе: явление призрака и странная болезнь, потусторонние силы и посещение со злой целью, загадочное предначертание, живые мертвецы, загробные появления, неуспокоенная душа, возвращение из могилы, исполнение клятвы. Каждому из этих явлений отведена своя роль в сюжетной линии готического романа [7, с. 68].

Для готического романа характерны следующие черты:

1) сюжет выстраивается вокруг тайны, например нераскрытого преступления, исчезновения, лишения наследства, неизвестного происхождения героя; обычно используется не одна подобная тема, а комбинация из нескольких тем. Все тайны – и главные, и второстепенные – раскрывается только в финале романа;

2) повествование окутано атмосферой страха и ужаса и строится благодаря непрерывной серии угроз покою, безопасности и чести героя или героини;

3) общую атмосферу таинственности и страха поддерживает мрачная и зловещая сцена действия (обычно это древний заброшенный полуразрушенный замок или монастырь с тем-

ными коридорами, запретными помещениями, запахом тлена и шныряющими слугами-соглядатаями), также в эту обстановку включены завывание ветра, дремучие леса, бурные потоки, разверстые могилы, безлюдные пустоши – в общем, все, что способно напугать героев и, в конце концов, читателя; действие, как правило, происходит в прошлом, причем все основные события свершаются под покровом ночи;

4) центральный персонаж, как правило, – девушка (особенно в ранних готических романах), она добродетельна, скромна, красива, мила и вознаграждается в финале супружеским счастьем, богатством и положением в обществе; но наряду с общими для всех романтических героинь чертами она обладает и тем, что в XVIII в. называли «чувствительностью»: любит гулять в одиночестве по лесным полянам, мечтать при луне, плачет легко, а в решительную минуту падает в обморок; герой-мужчина не так популярен: он, как правило, являет собой либо идеализированный образ юноши, эдакого борца за свободу, не боящегося ничего вокруг, либо образ злодея, тирана и деспота, портящего жизнь героям романа;

5) по сюжету в произведении обязательно присутствие злодея, который, по мере развития готического жанра, все более вытесняет героиню (всегда бывшую не столько личностью, сколько набором женских добродетелей) из центра читательского внимания; обычно ему принадлежит вся полнота власти и именно он является двигателем сюжета (характерно для поздних образцов жанра).

Также нужно отметить ряд классических образов-символов, характерных для готики: замок, великан, стон, свеча, окровавленный кинжал, черепа, кости, ведьма, загадочные голоса и шорохи, приведения, древняя книга и пр.

Признаки как русской народной сказки, так и немецкой романтической новеллы присутствуют во многих произведениях Одоевского. В данной статье мы возьмем повесть «Необойденный дом» и новеллу «Орлахская крестьянка», так как на примере этих произведений наиболее просто может быть выявлены особенности использования понятия «проклятое место» в творчестве Одоевского и, соответственно, показана мистическая сторона его философско-теоретических воззрений.

Рассмотрим сначала повесть «Необойденный дом» (1840). Она создана на материале русского фольклора. «Посылаю вам “Необойденный дом” в роде русских легенд, чего еще у нас не пробовали, и совершенно характерную русскую», – писал Одоевский Я. Н. Гроту [12, с. 20]. Как отмечает современный ис-

следователь В. И. Сахаров, Одоевский, как и многие русские писатели XIX в. (И. Козлов, Н. Некрасов, Н. Лесков, Л. Толстой, Ф. Достоевский), использовал религиозную народную легенду о великом грешнике и праведнице и с ее помощью показал духовное возрождение человека из народа. Этот чисто народный мотив пробуждения совести, воскрешения падшей души Одоевский воплотил в форме и традициях русского фольклора.

Сначала рассмотрим роль в этой повести понятия «проклятое место», учитывая традиции славянской мифологии. Уже подзаголовок произведения, обозначающей его как «древнее сказание о калике перехожей и о некоем старце», показывает нам связь данного произведения с фольклором. Эта связь достаточно существенна. Главная героиня в «Необойденном доме» – старая женщина, калика перехожая. Калики – старинное название странников, поющих духовные стихи и былины. Отнесение к былинам, сказаниям, во-первых, делает наглядной связь понятия «проклятое место» в этой повести с фольклорными источниками, а во-вторых, настраивает на восприятие художественного произведения как реального случая, имевшего место в действительности. В обыденном пространстве, на «хожалой тропе» внезапно обнаруживается место, подвластное каким-то странным законам – таинственный «дубовый дом». Пространство «проклятого места», куда попадает старушка, имеет четкие границы, и внутри этого пространства действуют иррациональные силы.

Путь к этому заброшенному в безлюдном дремучем лесу дому идет не по долгой прямой дороге, а по петляющей, но короткой тропинке. С того момента, как калика вступает на эту извилистую тропу, она попадает в потусторонний мир. Реальный и потусторонний миры взаимодействуют здесь в пределах локуса «проклятого места», но только в прошлом, только сквозь мотив сна и только три раза. Героине не удастся разгадать тайну проклятого места, и она снова попадает туда. Таким образом организуется центростремительная композиция повести, в центре которой – «проклятое место».

Также отметим, что заколдованное пространство в данном сказании проникает в реальный мир, как бы предъявляет себя. «Проклятое место» здесь принимает на себя также роль «порогового пространства», осуществляющего переход от жизни к смерти и наоборот. На это указывает роль главного героя – злодея. В данной повести его можно воспринимать аллегорически. Прием аллегории возник на почве мифологии и нашел себе от-

ражение в фольклоре. В данной повести аллегорично представлен сказочный или даже мифологический персонаж – злодей, разбойник, «загубивший множество неповинных душ». Восходит образ такого героя к образу традиционных злодеев русского фольклора, например Соловья-разбойника. Соловей-разбойник – концентрация злой силы. Это образ полностью вымышленный, сказочный. Согласно данным восточнославянской мифологии и былинного эпоса, Соловья-разбойника можно было встретить в глухом лесу, на непроходимых тропах.

Теперь рассмотрим специфику главной героини. Калика переходящая проходит три испытания, три раза она бывает у небожденного дома, и всякий раз под угрозой смерти. Этим она доказывает свою стойкость и способность противостоять злу. На третий раз калика оказывается внутри дома; смерти она не боится, что является важной чертой героя славянской мифологии и что заставляет зло отступить и возвратит героя в реальный мир преображенным.

Само «проклятое место», дом, наделяется чертами, очень характерными для произведений славянской мифологии. Вход в иной, Нижний мир, мир страха и ужаса, осуществляется через темную дыру подпола, при этом героиня при приближении к нему близка к смерти. Но жизнь и смерть здесь едины, так как соединяются мотивом сна, который передает ощущение ирреальности или нереальности. Медиатором между реальным и потусторонним мирами выступают вещи, которые связывают злодея и главную героиню: еда при первой встрече, полотенце при второй и ожерелье дочери героини при третьей. Связь с потусторонним миром осуществляется и через животное – собаку, охраняющую таинственный дом.

Как видно, в «Необойденном доме» присутствуют характерные черты романтической новеллы: таинственный дом, исчезновение, неизвестное происхождение, нераскрытые преступления, вещие сны, восставшие мертвецы. Поэтому данную повесть можно назвать антологией русской готики. На это указывает наличие в повести черт, присущих готическому роману, которые рассмотрены ниже.

Само повествование окутано атмосферой страха и таинственности и разворачивается в виде непрерывной серией угроз покою, безопасности и чести героини. Место действия – заброшенный в безлюдном дремучем лесу дом с темными запретными помещениями, куда героиня попадает только с третьей попытки. Вот как описывается дом в начале повествования: «Прошла с десяток шагов – перед нею поляна; посреди поляны дубовый

дом с закрытыми ставнями, тесовые ворота на запоре – не видеть ни души христианской» [12, с. 27]. В третий приход калики автор описывает убранство самого таинственного дома: «Старушка сошла в подполицу, темную, темную; свет проходил только сверху в отдушины; по стенам стояли ларцы, сундуки, скринки, баулы разного рода, всякая посуда; по стенам развешаны ножи, ружья и всякого платья несметное множество» [12, с. 34]; «Старушка творила молитву и шла далее. Прошла одну горницу, другую, третью; видит, все по порядку: в одной скарб домашний, в другой мужское платье, в третьей женское, камни самоцветные, жемчуг, серьги и ожерелья» [12, с. 29].

Конечно, само описание и язык повествования далеки от европейской новеллы в готическом стиле, но атмосфера таинственности и обстановка «проклятого», или «заколдованного», места полностью совпадают. Ну и, конечно же, главные герои – старушка и мужчина-злодей – заставляют увидеть в повести Одоевского некоторые черты, сближающие ее с романтической европейской новеллой. Сверхъестественное в повести «Необойденный дом» остается непостижимым и переносится в область непонятного и мистического.

Теперь обратимся к новелле «Орлахская крестьянка». Она была написана Одоевским в 1836 г. (опубликована в 1842 г.). Перед нами история простой немецкой девушки – Энхен. Важную функцию в новелле играет понятие «проклятое место». Рассказывает историю граф Валкирин, постоянно подчеркивающий ее достоверность. Когда история обсуждается, князь Звенский делает предположение, что «рассказы Энхен, видимо, почерпнуты из немецких сказок, в которых белые и черные привидения играют большую роль» [9, с. 338]. Присутствие очевидца истории и рассказ от его лица позволяют нам соотносить понятие «проклятое место» в данной новелле с фольклорными источниками, а также доказывают достоверность и реальность случая, описанного в художественном произведении. Граф Валкирин подтверждает правдивость истории следующим заключением: «Не только Энхен, но даже и терпеливые немецкие ученые не подозревали существования замка, о котором говорила Энхен» [9, с. 348]. Замок в данном случае и определяет пространство «проклятого места». Это пространство имеет четкие границы, и внутри него действуют иррациональные силы: белое и серое привидения.

Реальный и потусторонний миры здесь взаимодействуют в пределах локуса «проклятого места»: события из далекого прошлого вдруг тесно сплетаются с настоящим, присутствует мотив

болезни. Центростремительная композиция в новелле организуется на смене временных рамок. Также отметим, что закодированное пространство в данном произведении проникает в реальный мир и таким образом самообразовывается. Проклятое место в новелле выступает в качестве «порогового пространства», через которое осуществляется переход от жизни к смерти и наоборот. Сам замок, дом, в котором осуществляются страшные события, воспринимается как точка, соединяющая мгновение и вечность, жизнь и смерть, мир «здесь» и мир «там». «Проклятое место» здесь близко и к представлению его в «Божественной комедии» Данте, который изобразил пространство «проклятого места» в виде чистилища – места испытания человеческой души, находящегося между противопоставленными друг другу мирами ада и рая.

Обратимся к героям новеллы. Главная героиня Энхен Громбах – двадцатилетняя девушка, «образец немецкого трудолюбия и здоровья». Именно ей стала являться «серая женщина», утверждавшая, что она ее сестра, у них одно имя, родом они из Орлаха, родились с ней в один день, но с перерывом в четыреста лет. Привидение видела одна Энхен. Она пугалась и кричала, когда видела серое привидение, но постепенно девушка начала общаться с ним, так как оно не делало ей ничего плохого. «Серая женщина» постоянно просила сломать дом. Она часто показывалась Энхен. В пределах небольшой новеллы автор тринадцать раз упоминает образ «серой женщины». Когда же, наконец, решили исполнить просьбу «серой женщины» и начали ломать дом, то Энхен увидела ее уже «не в сером платье, но под белым длинным покрывалом» [9, с. 345]. Из грустной женщины «в сером платье» она превратилась в веселую «под белым длинным покрывалом» и рассказала Энхен свою историю.

С помощью Энхен «серая женщина» получила избавление. 400 лет назад ее возлюбленный в этом доме убил ее и двух ее новорожденных детей, а трупы замуровал в стенах замка, поэтому привидение и просило сломать дом.

Действие главной героини, Энхен, в таком месте и при таких обстоятельствах носит характер подвига, миссии, с которой она успешно справляется, очищая дом от проклятия, разгадывая тайну «проклятого места». Герой-злодей в новелле изображается в виде «черного привидения». И чаще всего он именуется только эпитетом: «черный говорил», «черный ухаживал», «черный присоединяет», «черный приходил», «страдания от черного», «черный приблизился» и др. Он мог мелькать в образах «черной кошки», «черной собаки», «черной

птицы», мог явиться перед Энхен и в образе работницы, соседки, «но странно, что черный человек никогда не мог совершенно изменить своего голоса, так что Энхен всегда его узнавала и по-прежнему оставяла без ответа» [9, с. 342]. «Черный» в прошлом был преступником, разбойником, убившим много безвинных людей, что доказывает его причастность к злу.

Можно сказать, что Энхен прошла обряд инициации: испытанием болезни, испытанием видения двух привидений и очищением собственного дома и собственной души от зла. По мере прохождения Энхен локуса «проклятого места», которое можно назвать «чистилищем», она часто оказывается близка к смерти, ее мучает болезнь, ее донимают мнимые помощники – представители Нижнего мира – привидения, одно из которых все же переходит на сторону добра и света.

Входом в Нижний мир здесь служит подпол, в который «черное привидение» зовет Энхен, чтобы задобрить ее золотыми монетами. Но золото это проклято, и оно выступает медиатором между реальным и потусторонним мирами. Еще одна связь с потусторонним миром осуществляется через животных. До появления «серой женщины» и «черного» в течение года Энхен преследовали то «черная кошка с белою головою, то черная птица, похожая на ворона, и также с белою головою» [9, с. 349]. И кошка, и ворон ассоциируются прежде всего с негативной символикой – коварством, хитростью, смертью, утратой. «Белая голова» кошки и птицы также несет в себе символический смысл противопоставления белого и черного, добра и зла. Когда «серая женщина» превращается в «белую», ее душа освобождается, а злодеяния «черного» становятся явными.

Для души в новелле нет ни времени, ни пространства. Душа, пребывающая во сне, понимаемом как видение/мечта, может быть представлена в слове как в эстетическом объекте, т. е. вещи, служащей также для связи реального и потустороннего миров.

Присутствуют в новелле и черты готического романа: замок, потусторонние силы, посещение со злой целью, явление призрака и странная болезнь, загробные появления, живые мертвецы, неуспокоенная душа, нераскрытые преступления. Повествование окутано атмосферой страха и мистического ужаса. Покой и безопасность героини постоянно находятся под угрозой. Сюжет новеллы строится вокруг тайны преступления, которая раскрывается лишь в финале повествования: злодей оказывается наказан, душа и дом главной героини очищаются от проклятия.

Центральный персонаж новеллы – девушка, что еще раз доказывает наличие в этом произведении черт готического романа. Также в новелле нужно отметить ряд классических образов-символов, характерных для готики: замок, стон, кости, черепа, загадочные голоса и шорохи, привидения.

В пространстве «проклятого места» героиня, перемещаясь, постоянно сталкивается со всевозможными опасностями. Кроме того, замок осуществляет связь между разными поколениями его владельцев: призраки мертвых приходят к живым. Появление ирреального в новелле сопровождается целым комплексом мотивов. К ним прежде всего относятся мотивы путешествия, сна, видения, болезни и безумия.

Можно сделать вывод, что очень важное понятие «проклятое место» в данной новелле сопровождается рядом дополнительных мотивов: сна, болезни, «белой женщины», «проклятого золота». Одоевский так строит повествование, что читатель не удовлетворяется рациональными объяснениями загадочной жизни крестьянки-провидицы Энхен, которые достаточно представлены в новелле. Таинственные события объясняются и со стороны медицины, и со стороны юриспруденции и даже с точки зрения магнетизма, но все равно остаются непонятыми.

В этом проявляется, с одной стороны, естественный способ реалистического изображения действительности писателем, а с другой, романтический и мистический аспекты его творчества. Таким образом происходит соединение в творчестве Одоевского натурфилософского и мистического аспектов, послужившее в дальнейшем основанием для развития ряда религиозно-философских, художественных и научно-футурологических течений начала XX в., объединенных под общим названием «русский космизм».

Литература

Исследования

1. *Аникин В.П.* Русская народная сказка. М.: Художественная литература, 1984.
2. *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. М., 1865–1869 (репринт: М., 1994).
3. *Бессонов И.А.* Мотив вещего сна в славянском фольклоре. М., 2004.
4. *Биркхед Э.* История ужаса: Исследование готического романа // Фундаментальная электронная библиотека, 2003. URL: www.feb-web.
5. *Бражников И.Л.* Мифопоэтика поступка: ситуация ответа в художественном тексте. М.: Аванглион, 2010.

6. *Зеленин. Д.К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М.: Индрик, 1994.
7. Из истории готического романа // Комната с призраком. М.: ИМА-пресс; Нижний Новгород: Деком, 1993.
8. *Пропн. В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 1998.

Источники

9. *Одоевский В.Ф.* Орлахская крестьянка // Русская романтическая новелла. М., 1989. С. 339–348.
10. Русский демонологический словарь / Автор-сост. Т. А. Новичкова. СПб: Петербургский писатель, 1995.
11. Скандинавская мифология: Энциклопедия. М.: ЭКСМО, 2004.
12. Сказки русских писателей. Ростов н/Д: Проф-Пресс, 2001.
13. Словарь славянской мифологии / Сост. И. А. Мудрова. М.: Центр-полиграф, 2010.

A. A. Bogatkova

The concept of a “cursed place” and its mystical meaning in the works of V. F. Odoevsky

Abstract. The concept of “cursed place”, which has become a characteristic feature of modern science fiction, is associated with a folkloric motif rooted in folk mysticism and demonology. In the article, this concept is considered, on the one hand, in the context of the cultural traditions of Russia and Germany, and on the other, in the aspect of its use in the works of V. F. Odoevsky. The author comes to the conclusion that the works of the Russian writer successfully integrate the natural and romantic worldviews, as well as synthesize such genres of literature as the genre of Russian folk tales and the genre of German romantic novels (and Gothic novels). The philosophical content of the concept of “cursed place” and its heuristic potential are clarified in the writings of Odoevsky with the help of a number of additional motives: sleep, illness, “white woman”, “cursed gold”. The fact that the writer used the ideas of German romanticism explains, according to the author of the article, why there appeared a mystical component in his novels. This component can be also seen in the philosophical and theoretical views of Odoevsky, which included some elements of both natural philosophy and intuitivism. It is argued that Odoevsky bore influence on the development of what is often called “Russian cosmism”, i.e. religious, philosophical, artistic, and scientific futurological concepts in Russia in the early 20th century.

Keywords: “cursed place”, V. F. Odoevsky, Russian fantasy novel, German Gothic novel, mysticism, cosmism.

References

1. Anikin, V.P. (1984), *Russkaya narodnaya skazka* [Russian folktale], Khudozhestvennaya literature, Moscow.
2. Afanasyev, A.N. (1994), *Poeticheskiye vozzreniya slavyan na prirodu: V 3 t.* [Slavic poetic views on nature: In 3 vols.], Moscow.
3. Bessonov, I.A. (2004), *Motiv veshchego sna v slavyanskom fol'klore* [Motive prophetic dream in Slavic folklore], Moscow.
4. Birkkhed, E. (2003), *Istoriya uzhasa: Issledovaniye goticheskogo romana* [Horror Story: A Study of a Gothic Novel], Fundamental Digital Library, URL: www.feb-web.
5. Brazhnikov, I. L. (2010), *Mifopoetika postupka: situatsiya otveta v khudozhestvennom tekste* [Mythopoetics of an act: a situation of response in a literary text], Avanglion, Moscow.
6. Zelenin, D. K. (1994), *Izbrannyye trudy. Stat'i po dukhovnoy kul'ture* [Selected Works. Articles on spiritual culture], Indrik, St. Petersburg.
7. *Iz istorii goticheskogo romana – predisloviye k knige “Komnata s prizrakom”* (1993), [From the history of the Gothic novel – a preface to the book “A Room with a Ghost”, IMA-press, Dekom, Moscow, Nizhniy Novgorod.
8. Propp, V. Ya. (1998), *Istoricheskiye korni volshebnoy skazki* [The historical roots of a fairy tale], Labirint, Moscow.

Bogatkova Alyona Aleksandrovna – master’s degree candidate, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

For citation: Bogatkova, A.A. (2019), Ponyatiye “proklyatoye mesto” v tvorchestve V. F. Odoyevskogo i yego misticheskiy smysl [The concept of a “cursed place” and its mystical meaning in the works of V. F. Odoyevsky], in *Veche: Yezhegodnik russkoy filosofii i kultury – 2019* [Veche: Yearbook of Russian Philosophy and Culture – 2019], ICSRPh, St. Petersburg, pp. 229–243.

А. Е. Канунов

О ПОНЯТИИ «ХАОС» В РУССКОЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКОЙ ЭТИКЕ: Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВ И Л. ШЕСТОВ

Аннотация. Открытия синергетики и теории динамического хаоса убедительно доказали, что понятие «хаос» важно не только в математических и естественных науках, но и в сфере гуманитарного знания. В статье рассматривается этическое содержание понятия «хаос» в русской экзистенциально-персоналистической философии на примере работ Б. П. Вышеславцева и Л. Шестова. Показывается, что хаос не может быть однозначно отождествлен со злом (в том числе моральным), а имеет более сложную и глубокую природу, которая представлена в двух основных концептах: «хаос как созидующее первоначало» и «хаос как состояние свободы». Вышеславцев трактует хаос как животворящее начало, сферу бесконечных возможностей, откуда возникают как порок, так и добродетель. Он видит единственный механизм придания хаосу нужного направления в сублимации образов воображения, принудительно продвигаемых Эросом. Мощной преобразующей и сублимирующей силой обладают образы Бога, красоты и искусства. Шестов также толкует хаос не как источник зла, а как свободу, которая преодолевает порядок – причину принуждения, покорности, необходимости и безысходности. Шестов формирует концепцию свободы, стремящейся к добру, которая способна искоренить все зло в мире.

Ключевые слова: хаос, свобода, зло, этика, постнеклассическая парадигма, экзистенциализм, персонализм.

Канунов Антон Евгеньевич – кандидат химических наук, старший научный сотрудник Всероссийского научно-исследовательского института экспериментальной физики (г. Саров).

Цитирование: *Канунов А.Е.* О понятии «хаос» в русской экзистенциально-персоналистической этике: Б. П. Вышеславцев и Л. Шестов // Вече: Ежегодник русской философии и культуры – 2019. СПб.: МЦИРФ, 2019. С. 244–252.

Феномен хаоса многообразен, многозначен и объемён, имеет он отношение и к философии. Соотношения и конфигурации связей хаоса с другими концептами философии сложны, подвижны и бесконечны. Хаос, изображённый в литературе или искусстве, вызывает целую гамму человеческих чувств: притягательность и вместе с этим страх, зло и добро, надежду и её разрушение, спасение человечества и его полное уничтожение. Проблема понимания хаоса уходит глубоко в метафизические лабиринты и в ней скрещиваются основные онтологические и гносеологические вопросы.

Принято считать, что впервые слово *χάος* появилось как мифологема в предфилософский период, а именно в «Теогонии» Гесиода при поэтическом описании им модели мироздания. Слово *χάος* употреблялось Гесиодом как космогоническая категория, субстанциональное первоначало Вселенной, «разверзающаяся бездна», бесформенная совокупность материи и пространства. Некоторые исследователи полагают, что первое упоминание слова *χάος* содержится в гимнах Орфея.

Большинство мыслителей всех эпох обращались к этому понятию и истолковывали его по-разному, каждый вкладывал в него свой смысл, и таким образом термин «хаос» представляет собой сложнейшую слоистую структуру, «бездонную глубину и загадку».

На ранних стадиях развития философской мысли хаос трактовался как изначальное состояние бытия, обладающее внутренней потенцией к оформлению во что-то структурированное. В процессе культурной эволюции и в связи с доминированием классического рационализма появилась трактовка хаоса, отличающаяся от архаических представлений о нём. С этого момента понятие «хаос» истолковывается как синоним дисгармонической неупорядоченности. Современная парадигма хаоса связана с нелинейностью. В целом термин «хаос» эволюционировал от космогонической основы бытия к теории хаоса в современной физике. Ученые сейчас говорят не о хаосе и порядке, а о сверхупорядочении, в котором случайным и хаотичным является все, что мы не можем описать или идентифицировать. Те физические законы, которые управляют такими системами, остаются неизвестными.

Историко-философские исследования эволюции термина «хаос» отражены во многих работах [1, 2, 7, 8, 16], из которых видно, что этот термин многозначен и носит явно нелинейный характер. Выделяют, по крайней мере, три ключевых аспекта в трактовке данного понятия: нормативный, онтологический и

системный (структурно-функциональный) [9, с. 136]. Именно нормативный аспект чаще всего можно связать с любым видом дисбаланса или нормативного нарушения, например в обществе. Этическая проблематика понятия «хаос» является наименее изученной. В ряде работ хаос представляется как единственная альтернатива существующему порядку, по умолчанию нежелательная, а также являющаяся исходным основанием зла. При этом хаос выступает не как результат сознательной деятельности человека, а как нечто внешнее по отношению к нему. Так, например, согласно П. Рикеру, культура выработала четыре основных парадигмы происхождения зла, первой из которых является хаос [11, с. 172]. Исследование, выполненное А. В. Куликом [6], посвящено анализу концептуальных связей между понятиями «хаос» и «зло» на примере этических систем Плотина, С. Кьеркегора, В. С. Соловьева, М. Шелера и Н. А. Бердяева. Как отмечает автор, важной чертой рассматриваемых учений является наличие в их основе представлений о Боге как источнике порядка (что особенно актуально для русской нравственной философии). Согласно, например, В. С. Соловьеву, хаос в человеке проявляет свою сущность как нравственное зло, однозначно выступает антитезой «добру как таковому» и непременно должен быть преодолен, «убежден» и побежден. С. Н. Булгаков также оценивал хаос сугубо негативно, наделяя его демоническими свойствами и эпитетами, такими как «тьма крошечная», «дно ада», «метафизическое ничто» и «сила уничтожения» [12, с. 369, 385].

Такой подход, бесспорно, имеет место быть, но он является односторонним. На самом деле хаос априорно имеет сложную природу, динамику, несколько разных состояний, реализация которых зависит от каких-либо начальных условий. Именно такой вариант рассмотрения хаоса в этической проекции с применением основ классического психоанализа предложил Б. П. Вышеславцев. Он не говорит о хаосе как об источнике зла. Согласно его мнению, хаос представлен как «нечто бесформенное», таящееся в подсознании человека и содержащее в себе оба начала – как доброе, так и злое: «...свет и тьма рождаются из хаоса» [13, с. 251]. А само подсознание представляет собой не что иное, как «сферу бесконечных возможностей, из которых возникают порок и добродетель; оно есть материя (в греческом смысле), которая может принять прекрасную или безобразную форму. Это хаос, древний, “родимый”, который “шевелится” под порогом сознательной жизни» [14, с. 45].

Причины морального зла, творимого человеком, Вышеславцев видит в сопротивлении «плоти» императиву: «...грех не от закона, а от сопротивления закону; виноват не закон, а беззаконие; виновата не заповедь, а человек, который ее нарушает» [14, с. 45]. На подсознание, закрытое от императива, необходимо влиять – влиять на хаос, уметь придать ему необходимую форму, которая и проявится в человеке (рассуждая категориями Соловьева, необходимо «убеждать» хаос). Вышеславцев приходит к выводу, что подсознание обладает эротически-тендирующей природой. Кроме того, оно «питается» образами воображения, но и само питает их. Образ – единственное, что может проникнуть в подсознание. А движущей силой служит Эрос (следует уточнить – Эрос Платона) как принудительное продвижение образа. Эросу необходима $\square\lambda\square\alpha$ образу, чтобы продвигать его – это необходимое и достаточное условие сублимации. Сублимация, по Вышеславцеву, есть «восстановление первоначально-божественной и к Богу устремленной формы». Подсознание, отождествляемое им с хаосом, само нуждается в такой форме. Сублимирующей силой обладает образ Христа: «если чем можно сублимировать хаос русского подсознания – то прежде всего этим» [14, с. 68]. Мощной преобразующей и сублимирующей силой также обладают образы красоты и искусства: «...красота, и она создается из хаоса, из стихийной игры сил» [13, с. 174]. В этом Вышеславцев видит новую этику, более эффективную, чем императивная форма закона, который «не сублимирует и сублимировать не может».

Немного другой механизм представляет собой преобразование хаоса и воплощение его в форму, противоречащую всему, что признают за добро. Зло как «извержение из подземной тьмы» также продвигается Эросом, но Эросом извращенным, Эросом зла. Движение это обусловлено влечением ($\square\lambda\square\alpha$) к образу смерти, разрушения, мортидо. Таким образом, в этике Вышеславцева прослеживается сопряженность между понятиями «хаос» и «свобода» (концепты «хаос как состояние свободы» и/или «свобода как состояние хаоса»). Он выделяет два функционально связанных вектора метафизического понимания человеческой свободы: свобода произвола и свобода творчества. В обоих случаях человек обладает свободой выбора между парными категориями – «добро» и «зло», «правильно» и «неправильно», «да» и «нет» и т. д. [10, с. 85].

Переходя к анализу понятия «хаос» в экзистенциализме Л. Шестова, кстати вспомнить известную фразу Ж.-Ж. Руссо «Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах». И это неслучайно, поскольку Шестов, являясь непримиримым критиком рационализма, видит в качестве оков мораль, понимая ее как коррелят принуждающего разума, воплотившегося в нормах и законах, как форму социального контроля, один из способов регуляции поведения и отрицает ценность идеи порядка [5, с. 39]. Критика морали обусловлена неприятием Шестовым какой-либо власти над человеком. Поклонение рационализму с его «манией» к упорядочиванию продуцирует не только принудительные знания, но узаконивает человеческие страдания, накладывая ограничения на человека как свободное и творящее существо. Позиция Шестова во многом близка позиции Вышеславцева в части толкования хаоса как состояния свободы. Хаос есть безграничные возможности, а космос – всего-навсего принуждающий к покорности порядок. «Идея хаоса пугает людей, ибо почему-то предполагается, что при хаосе, при отсутствии порядка, нельзя жить. Иначе говоря, на место хаоса подставляется не совсем, с нашей точки зрения, удачный космос, т. е. все же некоторый порядок, исключаящий возможность жизни. До такой степени идея порядка срослась с нашим душевным строем... Хаос вовсе не есть ограниченная возможность, а есть нечто прямо противоположное: т. е. возможность неограниченная. Постичь и принять абсолютную свободу нам бесконечно трудно, как трудно человеку, живущему всегда в темноте, глядеть на свет... Тем более что в жизни, в той жизни, которая возникла в нашем мире, где царит порядок, встречаются трудности много большие и абсолютно неприемлемые. И тот, кто знает эти трудности, не побоялся попытать счастья с идеей хаоса. И, пожалуй, убедится, что зло не от хаоса, а от космоса, и от космоса же все те “необходимости” и “невозможности”, которые превращают наш мир в юдоль плача и печали» [17, с. 233].

Шестов отождествляет мораль с разумом. «По Шестову, этическое родилось вместе с разумом; понятия “разум” и “этика” синонимичны» [15, с. 812]. Единственную возможность преодолеть жесткие императивы и реализовать свободу и творческую мощь личности Шестов видит в религиозном опыте. При этом «субъект веры создает иное пространство, которое отрицает саму идею необходимости, когда даже воля Бога ни к чему не принуждает человеческую индивидуальность, а, наоборот, вступает в союз с ней» [4, с. 29].

Шестов также говорит об одной из функций хаоса, обеспечивающей возможность реализации более выгодных, или «превосходящих», состояний: «И если порядок, система законов или идей, управляющих миром, случаен, то можно надеяться, что ему на смену придет что-либо другое – если не абсолютный хаос, в котором *все* равно возможно, то хотя бы не тот порядок, который был до сих пор» [17, с. 157].

Итак, как было показано на примере двух выдающихся мыслителей, хаос имеет животворящее начало. Он не может являться ни источником зла, ни источником добра. Он есть материал, а «порок создан из того же материала, что и добродетель» (Вышеславцев).

Спустя всего несколько десятилетий после Вышеславцева и Шестова, во второй половине XX в., произошло стремительное становление синергетического, нелинейного мировоззрения и сформировалась постнеклассическая общенаучная парадигма, что повлекло за собой необходимость переосмысления существовавших социально-философских представлений о мире и социуме [3, с. 68]. Открытия синергетики и теории динамического хаоса убедительно доказали, что понятие «хаос» важно не только в математических и естественных науках, но и в сферах гуманитарного знания – социальных науках. Сегодня становится ясно, что идеи Вышеславцева и Шестова содержали эвристический потенциал, поскольку русские мыслители полагали, что сознание человека представляет собой хаотически движущиеся образы и понятия, которым необходимо лишь придать «правильную форму», направить в нужное русло (Вышеславцев), что хаос есть состояние свободы, преодолевающее необходимость и реализующееся в свободе к добру (вере), которая способна искоренить все зло в мире (Шестов). Именно эти стороны хаоса нуждаются в дальнейшем теоретическом осмыслении.

Литература

Исследования

1. *Theodossiou E., Kalachanis K., Manimanis B.N., Dimitrijević M.S.* The notion of chaos: from the cosmogonical chaos of ancient Greek philosophical thought to the chaos theory of modern physics // *Facta Universitatis. Series: Philosophy, Sociology, Psychology and History.* 2012. V. 11. No. 2. P. 211–221.
2. *Афанасьева В.В.* Детерминированный хаос: феноменологическо-онтологический анализ: Дис. ... д-ра филос. наук. Саратов, 2002.

3. *Афанасьева В.В., Анисимов Н.С.* Нелинейное развитие социума: постнеклассический анализ // *Власть*. 2013. № 1. С. 68–71.
4. *Бабанов А.В.* Творчество Льва Шестова как философская этика // *Этическая мысль*. 2015. Т. 15. № 2. С. 39–54.
5. *Бабанов А.В.* Этическая проблематика в философии Льва Шестова: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2016.
6. *Кулик А.В.* Взаимосвязь понятий «хаос» и «зло» в истории философской мысли // *Вестник РУДН. Серия: Философия*. 2014. № 2. С. 58–65.
7. *Кулик А.В.* Термин «хаос» в историко-философском исследовании // *Вестник Днепропетровского университета. Серия: Философия. Социология. Политология*. 2015. № 3. С. 49–54.
8. *Овишинов А.Н.* Социальный порядок и хаос – динамическое равновесие (синергетический подход) // *Научно-методический электронный журнал «Концепт»*. 2017. № 4. С. 137–146.
9. *Павлов А.П., Павлов П.А.* Онтология социального хаоса // *Грамота*. 2015. № 8(58). В 3 ч. Ч. I. С. 136–139.
10. *Столярова Е.А.* О некоторых аспектах проблемы свободы воли в русской философии: Б. Вышеславцев и Н. Лосский // *Вестник РГГУ. Серия: Философские науки. Религиоведение*. 2014. № 10 (132). С. 83–87.

Источники

11. *Ricoeur P.* The Symbolism of Evil. Boston: Beacon press, 1969.
12. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. СПб.: Азбука, 2017.
13. *Вышеславцев Б.П.* Вечное в русской философии // *Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса*. М.: Республика, 1994. С. 154–350.
14. *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса // *Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса*. М.: Республика, 1994. С. 14–153.
15. *История этических учений / Под ред. А. А. Гусейнова*. М.: Академический проект; Трикта, 2015.
16. *Лосев А.Ф.* Итоги тысячелетнего развития. Кн. 2 // *Лосев А.Ф. История античной эстетики*. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000.
17. *Шестов Л.* На весах Иова // *Шестов Л. Соч. в 2 т. Т. 2*. М.: Наука, 1993.

А. Е. Канунov

On the concept of “chaos” in Russian existential-personalistic ethics: B. P. Vysheslavtsev and L. Shestov

Abstract. The discoveries of synergetics and the theory of dynamic chaos have convincingly proved that the concept of “chaos” is important not only in the mathematical and natural sciences, but also in the field of humanitarian knowledge. The article discusses the ethical content of the concept of “chaos” as it was used in the Russian existential-personalistic philosophy on the example of the works of B. P. Vysheslavtsev and L. Shestov. It is shown that chaos cannot be completely identified with evil (including moral), but has a more complex and deeper nature, which is presented in the two basic concepts: “chaos as a creative principle” and “chaos as a state of freedom”. Vysheslavtsev interpreted chaos as a life-giving principle, a sphere of infinite possibilities, from which both vice and virtue arise. Vysheslavtsev believed that the only mechanism for giving chaos the positive content is the sublimation of the images of imagination, forcibly produced by Eros. The powerful transformative and sublimating power is possessed by the images of God, beauty and art. Shestov also interpreted chaos not as a source of evil, but as freedom that overcomes order – the cause of coercion, humility, necessity and hopelessness. Shestov proposed a concept of freedom, striving for good, which is able to eradicate all evil in the world.

Keywords: chaos, freedom, evil, ethics, post-non-classical paradigm, existentialism, personalism.

References

1. Theodossiou, E., Kalachanis, K., Manimanis, B.N. and Dimitrijević, M.S. (2012), The notion of chaos: from the cosmogonical chaos of ancient Greek philosophical thought to the chaos theory of modern physics, in *Facta Universitatis, Series: Philosophy, Sociology, Psychology and History*, vol. 11, no. 2, pp. 211–221.
2. Afanasyeva, V.V. (2002), *Deterministic chaos: phenomenological-ontological analysis*, D.Sc. Thesis, Philosophy, Saratov State University, Saratov.
3. Afanas'yeva, V.V., and Anisimov, N.S. (2013), Nelineynoye razvitiye sotsiuma: postneklassicheskiy analiz [Nonlinear development of society: post-non-classical analysis], in *Vlast'* [Power], no. 1, pp. 68–71.
4. Babanov, A.V. (2015), Tvorchestvo L'va Shestova kak filosofskaya etika [Lev Shestov's Creativity as Philosophical Ethics], in *Eticheskaya mysl'* [Ethical Thought], vol. 15, no. 2, pp. 39–54.
5. Babanov, A.V. (2016), *Ethical problems in the philosophy of Lev Shestov*, Abstract of Ph.D. dissertation, Ethics, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Moscow.
6. Kulik, A.V. (2014), Vzaimosvyaz' ponyatiy “khaos” i “zlo” v istorii filosofskoy mysli [Concepts of “Chaos” and “Evil” Correlation in His-

- tory of Philosophical Thought], in *Vestnik RUDN. Seriya: Filosofiya* [RUDN Journal of Philosophy], no. 2, pp. 58–65.
7. Kulik, A.V. (2015), Termin “khaos” v istoriko-filosofskom issledovanii [The term “chaos” in the historical and philosophical studies], in *Vestnik Dnepropetrovskogo universiteta. Seriya: Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya* [Dnipropetrovsk University Bulletin. Philosophy, Sociology, Political science], no. 3, pp. 49–54.
 8. Ovshinov, A.N. (2017), Sotsial’nyy poryadok i khaos – dinamicheskoye ravnovesiye (sinergeticheskiy podkhod) [Social order and chaos – dynamic equilibrium (a synergetic approach)], in *Nauchno-metodicheskiy elektronnyy zhurnal “Kontsept”* [Scientific and methodological electronic journal “Concept”], no. 4, pp. 137–146.
 9. Pavlov, A.P. (2015), Ontologiya sotsial'nogo khaosa (A.P. Pavlov i P.A. Pavlov) [Ontology of Social Chaos (A.P. Pavlov and P.A. Pavlov)], in *Gramota* [Gramota Publishers], no. 8(58), pp. 136–139.
 10. Stolyarova, Ye.A. (2014) O nekotorykh aspektakh problemy svobody voli v russkoy filosofii: B. Vysheslavtsev i N. Losskiy [On some Aspects of the Problem of Freedom of Will in Russian Philosophy: B. Vysheslavtsev and N. Lossky], in *Vestnik RGGU. Seriya: Filosofskie nauki. Religiovedeniye* [RSUH/RGGU Bulletin. Series: Philosophy. Religion studies], no.10 (132), pp. 83–87.

Kanunov Anton Evgenievich – Candidate of Chemical Sciences, senior researcher, Russian Federal Nuclear Center – All-Russian Scientific Research Institute of Experimental Physics, Sarov.

For citation: Kanunov, A.E. (2019), O ponyatii “khaos” v russkoy ekzistentsial'no-personalisticheskoy etike: B. P. Vysheslavtsev i L. Shestov [On the concept of “chaos” in Russian existential-personalistic ethics: B. P. Vysheslavtsev and L. Shestov], in *Veche: Yezhegodnik russkoy filosofii i kultury – 2019* [Veche: Yearbook of Russian Philosophy and Culture – 2019], ICSRPh, St. Petersburg, pp. 244–252.

*Д. А. Колесникова, Ж. В. Николаева,
А. Пирни, А. О. Царев*

ОБЗОР МАТЕРИАЛОВ МЕЖДУНАРОДНОГО КРУГЛОГО СТОЛА «ПРОСТРАНСТВО ГОРОДА: ИДЕНТИЧНОСТЬ И ФИЛОСОФИЯ»*

Аннотация. Статья представляет собой обзор выступлений и дискуссий, имевших место на круглом столе «Пространство города: идентичность и философия» 21 ноября 2019 г. в Институте философии СПбГУ. Смысловое наполнение пространства играет важную роль в переживании внутреннего единства или разлада человека с миром. В этом отношении современные города требуют новых философских дискурсов идентичности и идентификации в медиатизированной городской среде. Теоретико-методологическая база дискуссии представлена философско-антропологическим анализом, феноменологическим и интердисциплинарным подходами, включает в себя культурологическую семантику, визуальную экологию города и философию пограничных состояний.

Ключевые слова: город, идентичность, идентификация, культурное пространство, философия города.

Колесникова Дарья Алексеевна – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии СПбГУ, исследователь Университета Баухаус; *Николаева Жанна Викторовна* – кандидат философских наук, доцент Института философии СПбГУ; *Пирни Альберто* – доктор философии, научный сотрудник и адъюнкт-профессор Института права, политики и развития, Италия; *Царев Алексей Олегович* – аспирант Института философии СПбГУ.

Цитирование: *Колесникова Д.А., Николаева Ж.В., Пирни А., Царев А.О.* Обзор материалов международного круглого стола «Пространство города: идентичность и философия» // Вече: Ежегодник русской философии и культуры – 2019. СПб.: МЦИРФ, 2019. С. 253–269.

* Публикуется в рамках проекта РФФИ 18-011-00552 «Проблема идентичности в зонах культурного отчуждения городской среды».

Международный круглый стол «Пространство города: идентичность и философия» прошел в рамках форума «Философское осмысление цифровизации современного мира» 21 ноября 2019 года в Институте философии СПбГУ¹. Научными редакторами мероприятия выступили Санкт-Петербургский государственный университет (кафедра культурологии, философии культуры и эстетики) и пизанская Школа передовых исследований Сант-Анна (Институт права, политики и развития).

В дискуссии приняли участие Альберто Пирни (научный сотрудник и адъюнкт-профессор этики, Школа передовых исследований Сант-Анна, Институт права, политики и развития, Пиза, Италия), проф. Борис Георгиевич Соколов (Институт философии СПбГУ), проф. Валерий Владимирович Савчук (Институт философии СПбГУ), д-р Лейла Тави (Рома-3, Рим, Италия), представители научных школ России и Германии, а также исследователи из Москвы, Новгорода, Твери, Белгорода и других городов России.

Участникам были предложены следующие тематические направления и методологические ориентиры: 1) Исторический топос города как фактор формирования и закрепления городских идентичностей; 2) Новые теории городских проблемных полей социальной стратификации; 3) Пространство обитания постдигитального горожанина; 4) Философия города.

Актуальная философия города сталкивается с определенной сложностью: современный город невозможно описать без четкого описания пространства, которым он владеет и в котором он находится. Требуется также понимать, что такое описание должно учитывать бесконечную и своеобразную энтропию городской среды. Владение территорией и размещение в пространстве подвержено динамике в первом двойном приближении: оно может быть присвоенным (поименованным, охраняемым) или отвергнутым (исключенным, сокрытым, вытесненным, забытым, подверженным умолчанию). К тому же, на современном витке развития будущее городов выходит за пределы двумерной модели (которую мы привыкли видеть на генеральных планах развития городов) или даже 3D модели (которая используется с недавних пор) в сторону включения четвертого и последующих измерений, так как ускоряется

¹ Организаторы Круглого стола выражают благодарность Закураевой Елизавете Дмитриевне за помощь в проведении и техническую поддержку мероприятия.

процесс все большего включения города в различные сети, находящиеся за пределами привычных физических пространств.

Круглый стол открылся выступлением профессора философии из Пизы – *Альберто Пирни*, посвященным проблемам трансгенерациональной ответственности и топоса власти в городской среде [13]. Докладчик посвятил свои тезисы памяти итальянского философа Ремо Бодей¹, который в одной из своих последних работ затронул тему предела [15].

Альберто Пирни предложил сравнить трактовки этого понятия – концепт предела у Канта и вариант, предложенный Энрико Бодей. Оппозиция двух смыслов – предел как граница и предел как ограничение – пролегает в области дихотомий «внутреннее/внешнее» и «воспитание/природа». С одной стороны, имеется в виду подвижная, идеальная линия, которая в отношении городской среды отмежевывает актуальное пространство от мест не востребуемых. Так закладывается взаимодействие центра и периферий, которое всегда условно, а в современных городах выстраивается в традиционную иерархию и вовсе с трудом. С другой стороны, есть более четкое понимание предела как конкретного ограничения среды: в этом смысле рассматриваются, например, физические границы и естественные преграды.

А. Пирни распространил эту дистинкцию на область городского планирования, отметив, что речь идет о двух измерениях – вертикальном и горизонтальном. На уровне вертикального планирования срабатывает инверсия культурного порядка в естественный: так, например, городская система понимается как экосистема. Соответственно, урбанистическая проблематика на вертикальном уровне относится к большим («природным») масштабам и акторам – это уровень государственного и корпоративного регулирования. На горизонтали же расположены процессы, традиционно понимаемые как естественные, но требующие динамического культурного переосмысления. К числу таких процессов относится смена поколений, которая, по мнению итальянского философа-этика, должна направлять-

¹ Ремо Бодей (1938–2019) был последователем Теодора Адорно, занимался проблемами эстетики, философией времени и истории. Читал философию в различных университетах мира (Кембридж, Оттава, Торонто, Нью-Йорк, Жирона и др.). Преподавал в Калифорнийском университете, Пизанском университете и Высшей Нормальной школе Пизы. Наиболее известен его фундаментальный труд «Система и эпоха у Гегеля».

ся введением этических и правовых регулятивов – ответственностью за будущее среды обитания, пониманием трансгенерационного [1] характера развития городского пространства.

В конце выступления автор предложил несколько теоретических оснований для нового определения самого понятия «территория». Соглашаясь, с одной стороны, с новой концепцией «этической городской устойчивости» Альберто Пирни акцентировал внимание на другом аспекте – «вызове совместного проживания поколений», которые существуют между различными группами жителей, и которые пытаются и будут пытаться стремиться к «идеально» неограниченной преемственности между «городом» и его «пределами (-ами)» [7].

Исследователю был задан вопрос о новых способах классификации городских систем. Профессор, заметив, что охватить все критерии невозможно, предложил модель ранжирования городов по степени возобновляемости межпоколенческого ресурса. Докладчик указал на горизонтальную возобновляемость (личная территория, менеджмент отходов и т. д.) и вертикальную (управление балансом свободных/занятых территорий, регистрация и сохранение инклюзивных пространств и т. д.). Отвечая на вопросы участников, автор доклада отметил также необходимость допуска к городскому стратегическому планированию и строительству ранее не участвовавших в них социальных групп, а также будущих поколений (посредством оставления нетронутых пространств, за ними зарезервированных).

Другая проблема заключается в том, что мы не можем пользоваться городским пространством исключительно как огромным публичным, общественным пространством, а следовательно не-личным. В городе мы воспроизводим свой, говоря языком Мартина Хайдеггера, дом (как *domus*) [9], дом бытия, сакральное пространство для чужих глаз закрытое, и мы его (хоть и частями) присваиваем, «вбираем» в себя на метафизическом уровне восприятия. При этом вобрать целиком современный, да и древний мегаполис, присвоить себе, не удастся никому.

Эти мысли были подхвачены в докладе *Дарьи Колесниковой*, которая представила анализ эссе М. Хайдеггера «Строить. Жить. Мыслить» [17]. Основанием для работы немецкого философа стало его выступление 1951 года, посвященное вопросам архитектуры. Хайдеггер заявил свою оппозицию распространением в те годы принципам застройки, основанным на выделении архитектуры в особый, «профессиональный» род

деятельности. По утверждению философа строительство неотделимо ни от ведения быта («жительства»), ни от рефлексии человеком своего места в мире («мышления»). В этом смысле, «строить жить мыслить» представляют собой три модуля повседневности, постоянной близости к Другому. Философ предлагает своего рода «архитектурную герменевтику», которая располагает актуальное пространство сообразно указанным аспектам проживания в среде. Выделяются понятия *места, перехода и пути*. Место – существительное проживания, оно всегда имеет центр, границы, а также собственное имя. Переход – глагольная форма, свидетельство изменения, подчеркивающее место подобно мосту, переброшенному с одного берега на другой. Путь же – это выражение обжития, задающее его этапы и параметры. По Хайдеггеру, укорененность в языке коррелирует с обретением средой обитания собственной топологии. Так, открытость мира обеспечивается наличием в нем пределов и горизонтов, которые выступают и как метафора контекста (горизонта нашего понимания), и как конкретные пространственные границы. Это объясняет приверженность Хайдеггера любительской, рустикальной архитектуре, как бы «вписываемой» в ландшафт согласно каждодневной практике человеческого проживания, а не стандартизированным строительным образцам. Таким образом, место и идентичность обуславливают друг друга. С одной стороны, место фиксирует и задает идентичность, с другой, «глагольность» обживания сообщает изменения в экзистенциальной плоскости. Хайдеггер использует греческое понятие топоса – места, принадлежащего вещи, именно акт присвоения сообщает различие и принципиальную открытость места, обусловленную его границами.

Доклад *Валерия Савчука* открыл новое проблемное поле: вопрос о критериях визуального загрязнения городской среды. Был предложен взгляд с позиций визуальной экологии – направления, рассматривающего визуальные пространства по аналогии с природными. В этой перспективе оказывается, что зримый городской ландшафт также может быть наполнен отходами и «токсичными» объектами. Докладчик подчеркнул, что, как и в случае с экологическими проблемами, негативное влияние визуального загрязнения может оказываться более сильным, чем мы считываем [2]. В. Савчук предложил базовый аналитический инструментарий для выявления уровня визуального загрязнения, которое отслеживается по трем направ-

лениям: бедность визуальной среды, ее избыток, а также излишний геометризм.

От философской проблематики участники перешли к социально-антропологической. С сообщением о положении женщин в китайских городах 1960-х – 1980-х годов выступила *Влада Королева*. В докладе было проанализировано, как работа, образование, семейные традиции и государственная политика повлияли на положение женщин в городах КНР. Было упомянуто о существенной разнице в индустриальном развитии и культурных традициях между такими центрами как Шанхай и Гонконг и провинциальными городами Китая. Являясь торговыми портами, эти два города испытывали мощное влияние со стороны европейских стран и США. Это сделала политическую, экономическую и урбанистическую ситуацию отличной от остальных частей страны, которые не вступали в столь тесные контакты с иностранцами. Идеи феминизма и женские журналы были широко распространены в крупных городах, что повлияло на формирование образа «новой китайской женщины». Революция была еще одним важным фактором, который сильно изменил позицию женщин в городах и семьях. В ходе революции даже появился лозунг: «Женщины держат на своих плечах половину неба!». Поскольку женщины должны были быть равными членами революционного движения, постольку общество поощряло их в получении образования и работе на благо революции. В результате доля женщин среди работающего населения с 5–7 процентов увеличилась почти до трети.

Современная городская среда и ее территориальная идентичность испытывает на себе влияние ультрасовременных спатилистских и идентификационных стратегий. Тема постсовременного города, растворяющегося в неопределимой реальности, фантазийно проектирует городскую пространственную среду, которой само наличие в бытии может быть и не обязательно: не все из того, что описано в литературе мы посетили, и физическое наполнение пространства может оказаться не таким важным, как его литературно-мифологический топос, характеризующий больше время, чем место.

Исследователь из римского университета Рома-3 *Лейла Тави* обратилась к образам Санкт-Петербурга, «вырисовываемым» в нескольких графических романах, написанных в наши дни. Ориентируясь на спатилистский подход Анри Лefевра, Л. Тави начала с того, что прояснила основные типы пространственных связей, с которыми имеет дело исследователь комиксов. Это, во-первых, (вос)производство пространст-

ва, социальная практика, символический аспект пространства, а также вытесняемое «тенивое» пространство, маргинальное в отношении принятого общественного порядка. В этой перспективе, рассмотренные графические новеллы демонстрируют смысловой зазор между репрезентацией неолиберального городского стандарта и неформальным урбанизмом пространства, вытесняемого из символического порядка. Это противоречие выражается в традиционной для комикса структуре, в которой у героя имеется альтер-эго, собственная «тенивая сторона». Л. Тави отметила, что преобразование стандартизированного городского пространства происходит сообразно перемене стороны личности главного действующего лица. Например, в комиксе «Майор Гром. Чумной Доктор» обстановка приобретает фантазмагорические черты в момент перемены личности героем. Из универсального «человеческого» порядка – города недифференцированного, Майор Гром, становясь Чумным Доктором, открывает деградировавшее пространство – город болезни, социальных низов и криминального насилия. Это положение иллюстрирует тезис немецкого теоретика Клауса Шерпе [18] о том, что город – одновременно продукт места и социальных отношений, а также соединенных с этими условиями воображаемых связей.

Исследователь городской среды и идентичности *Жанна Николаева* в своем докладе проанализировала данные о средневековой городской культуре на примере коммун в Италии. Используя междисциплинарный подход, она рассмотрела городские идентичности и идентичности горожан как сформировавшиеся в новой социальной среде эпохи Проторенессанса. В выступлении был представлен пространственный анализ городов как производных от субъективности и интерсубъективности городских сообществ, где типы оформления пространства *по-новому* рассматриваются как результаты *новой* субъективности – в терминах А. Лефевра – «репрезентативное пространство» [5]. Ж. Николаева привела примеры сооружений и спатилистских решений групповых задач. Был сделан вывод о том, что городские сообщества в итальянских городах XI – XV веков, являя собой «множества» визуализирующие себя в топографии и архитектуре, трансформировались сами и видоизменяли среду, оставляя в ней следы своей эволюции – индивидуальной и коллективной. Основная гипотеза, выдвинутая на круглом столе Ж. Николаевой, заключалась в том, что борьба за самоутверждение и признание между различными группами населения не только сформировала облик средневековых горо-

дов Италии, но и повлияла на «идентификационный предел» социальных пространств.

Участвовавшая в дискуссии историк Лейла Тави отметила, что модель современного города зарождается именно в средневековье, а социальная и административная структура воспроизводится с тех пор и в городах XXI века.

В любом случае, при описании города философскими методами сложно было обойти «социологическую природу бытия». Жизнь человека в современном городе происходит во взаимном перекрещивании цивилизации, культуры, природы и человека, во взаимодействии процессов глобализации и локализации, в которые вовлечен современный человек в поиске своей идентичности в мире. Этими взаимодействиями обусловлены основные аспекты идентификации человека в городском пространстве: цивилизационный, природный, культурный, считает профессор *Елена Николаевна Устюгова*.

Идентификация в контексте глобализации уравнивает людей по разнообразию и качеству предоставляемых возможностей, по характеру удовлетворяемых потребностей (профессиональных, карьерных, материальных, социальных, коммуникативных, бытовых, досуговых). Цивилизационный стандарт вырабатывается в контексте современности, а его стратегии – суперурбанизм, рационально-технологическое формирование искусственного пространства города. Природный же аспект раскрывает антропологическую региональную идентичность – северян или южан, жителей приморья или континентальных областей. Идентификация происходит через естественные, прежде всего чувственные и психологические связи человека с окружающей средой, такие как ощущение родной природы, визуальные и ритмические привычки, темперамент. Культурный аспект отвечает за самоидентификацию человека в символическом пространстве города: осознание своей причастности к истории, ценностным смыслам культуры (общечеловеческой, национальной, региональной) – приобщение к надындивидуальным ценностям, формирование экзистенциального мира личности.

Таким образом, в основе личностной идентификации находятся ориентации на чувственные, психологические, экзистенциально-смысловые аспекты жизни человека в городской среде, в основе цивилизационной идентификации – ориентации на удовлетворение комплекса технологически-коммуникативных потребностей (профессиональных, карьерных, материальных, социальных, коммуникативных, бытовых, досуговых). Ведущая тенденция идентификации в современных городах – утвержде-

ние приоритета стратегий и механизмов цивилизационной идентификации над природной и культурно-смысловой идентификацией.

Предложенная Е. Н. Устюговой аналитическая схема позволяет ретроспективно отметить свершившиеся изменения городского ландшафта, указать на их характер. Тем не менее, появляются новые вопросы, связанные с процессами, происходящими у нас на глазах и теми стратегиями, которые современные горожане вынуждены вырабатывать на ходу.

Вопрос о таких новых спатиалистских практиках поставил *Алексей Царев*, рассмотревший способы работы современного хип-хопа с городским пространством. Для хип-хопа города важны не просто как центры экономической и культурной жизни или благоприятная для творчества коммуникативная среда, а как принимаемые в своем актуальном состоянии пространства. Иными словами, город для хип-хопа – лишь в последнюю очередь символ, а в первую – конкретное место действия, функциональное и районированное. Фланирующие представители хип-хоп культуры оторваны от конкретного занятия, блуждая по улицам, они наблюдают окружающее пространство, сталкиваются с такими же фланерами, которым подражают, перенимая их привычки.

В конечном счете, если они фиксируют свои впечатления, получается слепок городской среды, дающий почву для символического переосмысления места обитания. Две предшествующие сегодняшнему дню эпохи хип-хоп увенчались созданием пары рабочих моделей – одной построенной на отождествлении, обращенной к собирательному образу мегаполиса, второй основанной на регистрации актуальных мест обитания рассказчика. Эти конструкции по-своему определяли координаты, в рамках которых было возможно позиционирование хип-хопа как культуры более городской, чем любая другая. В середине 2010-х наступил новый этап.

С одной стороны, сам хип-хоп вышел из ряда равных в своей ограниченности (и по форме, и по аудитории) субкультур, претендуя на то, чтобы стать музыкой и стилем жизни, по умолчанию близким молодому горожанину. С другой, само хип-хоп-пространство сжалось до точки, соотношенной с технологической инфраструктурой, а не физическими барьерами городов. Если предшествующий этап городского конструирования основывался на тщательной регистрации, то в отношении новой школы уместно говорить о фильтрации. Нью-скул накладывает на ускользающую конкретность городской среды

фильтры подобно той обработке, которую позволяет сделать *Instagram*. Фильтры, которые накладываются новой школой на урбанистический ландшафт, высвечивают в пустых городских не-местах те их свойства, что соответствуют требуемой исполнителем атмосфере. Таким образом, свободные для наполнения каким угодно содержанием не-места становятся генераторами вайба – важного пространственного концепта, объединившего в себе смыслы связанные с физикой, акустикой и настроением пространства.

Смещение дискуссии в область социального было неизбежно. К сожалению, следующий выступающий не смог присутствовать на круглом столе лично, однако другие участники ознакомились с тезисами белгородского исследователя Никиты Анисимова. Его доклад был посвящен понятию городского сообщества, который определяется не только языком описания, но способами мышления и позицией тех, кто задает определение.

Выход работы Дж. Джекобс «Смерть и жизнь больших американских городов» [4] вызвал появление в США и Европе слоя городских активистов, увидевших в сообществах горожан панацею от проблем большого города. Механизм решения проблем связывался с растущей солидарностью и усилением социальных связей, однако городское сообщество как концепт не подвергалось теоретическому осмыслению. Городские сообщества оказались способными к преодолению собственной ограниченности и замкнутости в рамках одной деятельности, включая в свою сферу новых и новых горожан.

В России первые городские активисты появились около десяти лет назад, когда тема города в целом и комфортной городской среды обрели актуальность, в частности, в цифровом пространстве. «Городское сообщество» стало одним из ключевых понятий, наряду с урбанистикой, общественными пространствами, комфортной городской средой, часто употребляемыми в контексте рассуждений об изменении и трансформации городских пространств, интенсифицирующих процесс развития человеческого потенциала.

Современный рост городского активизма связан во многом не с политической составляющей, а с растущим осознанием необходимости самосохранения социума. Российская практика формирования городских сообществ, будучи довольно далекой от теоретической подоплеки, связана с конкретикой событийного ряда: фестивали, акции (помощь бездомным людям, помощь бездомным животным), поисковая деятельность (Лиза-

Алерт), экологические митинги. Эта ситуация отражает растущие социальные и культурные риски и перераспределение системы ценностей внутри активистов-горожан, через самоорганизацию заявляющих о возникновении все новых сообществ.

Практическая ориентированность темы «городских сообществ» обуславливает даже при теоретическом осмыслении данной проблемы обращение не только к научным, теоретическим, но и к социальным практикам, социальным акторам процессов внутри города. Погружение в понятие и поиск дефиниционной определенности «городского сообщества» может актуализировать проблематику городской идентичности и способствовать формированию особого, городского культурного образца, способного к преодолению культурных различий между различными городскими сообществами и их представителями, то есть между людьми, населяющими город. Поясняя этот тезис, Н. Анисимов напомнил высказывание, приписываемое Никию, сформулированное им по другому поводу, но уместное к цитированию в заключение к его размышлениям: «Город – это не стены и корабли, а мужи, защищающие его».

Теория нуждается в практике и исследованиях практических ответов на вызовы, которые были описаны выше. Практическая проекция городских идентичностей на социальные связи – вопрос, которым занимались архитекторы уже в середине XX века (и даже ранее): *Алексей Носков* обратился к архитектурной теории и теории города известного практика и теоретика Альдо Росси [8], развернув ее в сторону феноменологии городского исторического топоса [10]. Этот текст («Архитектура города»), по мнению автора выступления, со всеми его достоинствами содержит ряд лакун, препятствующих целостному пониманию. Детальное исследование текста раскрывает не только особенности идеологических позиций исследователя, но и указывает на особые свойства языка архитектора-практика. Неизбежно в таком случае внимательное рассмотрение исследовательского словаря и конкретного его применения.

Город для Альдо Росси раскрывается, с одной стороны, как архитектурное и инженерное изделие, с другой, как произведение искусства. Строгость проведения этого различия и применение его в исследованиях заслуживает куда большего внимания. Обращение к не вещественным особенностям города в противопоставлениях первичного и вторичного также требует методологического прояснения. Идеологические позиции автора рассматриваемого метода накладывают существенные ограничения на осмысление феноменов частного и личного в

городской среде. Разрешение возникающих открытых вопросов в попытке исследования городской среды возможно с феноменологической позиции с опорой на фактичность пространства Санкт-Петербурга. Критический подход к оригинальному методу позволяет предложить универсальный рефлексивный инструмент исследования городской среды в эстетическом опыте.

В этой оптике в сообщении *Анны Троицкой* были проанализированы процессы локализации арт-институций в городской среде. Одна из стратегий современной урбанистической практики – смещение культурных центров, а также институций, выполняющих их функции, в периферийные и/или промышленные зоны города. Музейно-экспозиционная роль в этом своеобразном варианте джентрификации рассматривается через освоение искусством различных городских пространств и формирование локальных культурных центров. На примере институций, связанных с современным искусством, процесс образования таких центров виден особенно явно: «Современное искусство является одним из самых тонких регистраторов того, что остается, в сущности, невидимым» [6, с. 11].

Традиционное соотношение «центр-периферия», таким образом, распадается, и не только из-за размывания границ между этими двумя категориями: возможность множественности центров, в том числе и на периферии, и вблизи нее, снимают актуальность этой дихотомии. Форма, порядок и территориальные границы соотношений новых культурных институций с историческим контекстом города приводит к переформатированию городской среды. Искусство, возникающее, казалось бы, независимо по отношению к исторически сформировавшимся очагам городской культуры, также влияет на эту среду, вовлекая ее в новую систему культурных приоритетов. В качестве иллюстрации этих процессов А. Троицкой был выбран петербургский музей современного искусства «Эрарта». Этот музей, размещенный в той части Васильевского острова, которая исторически являлась городской окраиной и во многом ею остается, не только берет на себя функцию культурного центра, но и способствует переосмыслению пространства, наполненного разнообразными символическими городскими кодами, – если вслед за У. Эко представлять пространство города как поле культурных кодов [11, с. 246], – работающими или потерявшими свою актуальность.

Выступающая подчеркнула, что менеджмент музея в перформативной плоскости следует рассматривать окказионально

– череда управленческих решений едва ли выстраивается в строгую последовательность. Тем не менее, именно полагание «Эрарты» как музеологического казуса позволяет более контрастно продемонстрировать его принадлежность нашему времени, которое актуализирует значимость локального в саморепрезентации культурной институции.

Юлия Мальцева и Вадим Пашкус дополнили поднятую в предыдущем докладе тему размышлениями об актуальной на сегодняшний день «Моде на арт-объекты в границах города» на примере Санкт-Петербурга. Авторы исследовали и представили процесс реализации стратегии прорывного позиционирования на арт-рынке в границах конкретного города, вследствие чего, как оказалось, необходима оценка рыночной конъюнктуры потенциального объекта.

Одной из наиболее пригодных для такой оценки является Матрица Дж. Кейгана – Г. Вогеля [16], которая имеет четыре квадранта в соответствии с комбинацией стилистических и технологических (инновационных) факторов, что позволяет подразделить все продвигаемые арт-объекты на четыре группы, для каждой из которых предложить свои подходы позиционирования и свои рыночные стратегии. Каждая из этих групп может включать в себя как однозначно выигрышные, так и проигрышные позиции. В случае возникающих при позиционировании проблем (не четкая выраженность того или иного фактора) решение о попадании того или иного объекта в соответствующее поле принимается с помощью Метода анализа иерархий, который, в конечном счете, позволит дать представление не только об экономической составляющей самого арт-объекта, но и оценить соотносении границ современного города с «силовыми линиями» арт-напряженности.

Итак, города были рассмотрены участниками и как «пространства идентичностей»: социальных, групповых, поколенческих, гендерных, объективных и субъективных и как «пространства-носители» определенных идентичностей в цифровую эпоху [14]. Будущее Города видится как процесс все большего вовлечения в различные сети коммуникации, в процессы ускоряющейся дигитализации, более широкого развития некоторых услуг, то есть в сторону все большей усложненности города [12]. Этот теоретический тезис подтверждают современные практики городского управления и планирования, в частности, технология распределенных сетей «блок-чейн» о применении которой в области энергетики рассказали гости круглого стола,

авторы проекта «Grid Chain» – Валерио Галитто и Даниэле Монтолеоне.

В современную эпоху мы являемся свидетелями глобального переопределения концепций городского пространства и его границ: эта тема собирает соответствующий междисциплинарный интерес, если мы в первую очередь думаем о философах, социологах, архитекторах. В том числе описанием городов занимаются не только социальные науки, но и такие пост-модерные философские течения, как психогеография и спатталистские стратегии.

Город, состоящий из множества контуров, очерчивающих идентичности, дающий оболочку для заключенных в них субстанций и открывающий пространственные входы для некоторых из них, – темы будущих исследований философии города. Современные мегаполисы на ночной спутниковой видеосъемке – это огромные пульсирующие звезды разнородной плотности и различных форм. У Делеза и Гваттари изображение на карте никогда не является законченным [3]. Город, как и ризома, нигде не начинается и не заканчивается. Отдельные «территориальные поля», продолжая эту теорию, следует признать хранилищами (или источниками энергии) исходящего бытия. Остается необходимость разработки новой и уточнения существующих методологий для философского описания городских пространств в цифровую эпоху.

Литература

1. *Андина Т.* Замечания о трансгенерационном сообществе. Границы и связи между поколениями // *Studia Culturae*. 2019. Вып. 2(40). С. 7–16.
2. *Визуальная экология: формирование дисциплины: Коллективная монография / Под ред. В. В. Савчука.* СПб.: Изд-во РХГА, 2016.
3. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Капитализм и шизофрения: Тысяча плато. Екатеринбург: У-Фактория; Москва: Астрель, 2010.
4. *Джекобс Дж.* Смерть и жизнь больших американских городов. М.: Новое издательство, 2011.
5. *Лефевр А.* Производство пространства. М.: Strelka Press, 2015.
6. *Петровская Е. В.* Безымянные сообщества. М.: Фаланстер, 2012.
7. *Пирни А.* Место обитания поколений: право на обновление и обязанность сохранения // *Studia Culturae*. 2018. Вып. 3(37). С. 137–143.
8. *Росси А.* Архитектура города. М.: Strelka Press, 2000.
9. *Хайдеггер М.* Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993.

10. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998.
11. Эко У. Функция и знак. Семиология архитектуры // Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб.: Петрополис, 1998.
12. Эш А., Трифт Н. Города. Переосмысляя городское. Нижний Новгород: Красная Ласточка, 2017.
13. Andina T. *Ontologia sociale. Transgenerazionalità, potere, giustizia*. Roma: Carocci, 2016.
14. Barry B. Sustainability and Intergenerational Justice // *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*. 1997. No. 89: Poverty, Justice and the Economy. P. 43–64.
15. Bodei R. *Limite*. Bologna: Il Mulino, 2016.
16. Cagan J., Vogel C.M. *Creating Breakthrough Products. Innovation from Product Planning to Program Approval*. FT Press, 2001.
17. Heidegger M. *Bauen Wohnen Denken // Bauen und Wohnen / Führ E.* (ed.) München, Berlin: Waxmann Publ., 2000.
18. Scherpe K. Modern and Postmodern Transformation of the Metropolitan Narrative // *New German Critique*. 1992. No. 55. P. 71–85.

D. A. Kolesnikova, Zh. V. Nikolaeva, A. Pirni, A. O. Tsaryov

Review of the international round-table discussion “City Space: Identity and Philosophy”

Abstract. This article provides information about the round-table discussion “City Space: Identity and Philosophy” held on November 21, 2019 in St. Petersburg State University. The researchers gathered to discuss a number of philosophical problems such as identity processes dealt with constructing spatial-territorial fields in modern cities. The semantic filling of space plays an important role in experiencing the internal unity or discord of a person with the world. In this regard, modern cities require new philosophical discourses of identity and identification in a mediated urban environment. The theoretical and methodological basis of the discussion is represented by philosophical and anthropological analysis, phenomenological and interdisciplinary approaches, it includes cultural semantics, the visual ecology of the city and the philosophy of borderline states.

Keywords: city, identity, identification, cultural space, philosophy of the city.

References:

1. Andina, T. (2019), *Zamechaniya o transgeneratsionnom soobshchestve. Granitsy i svyazi mezhdur pokoleniyami* [Remarks for a transgenerational

- society. Borders and bonds between generations], in *Studia Culturae*, no. 2 (40), pp. 7–16.
2. Savchuk, V. (ed.) (2016), *Vizual'naya ekologiya: formirovaniye distsipliny: Kollektivnaya monografiya* [Visual Ecology: Formation of Discipline: Collective Monograph], RKHGA, St. Petersburg.
 3. Deleuze, G. and Guattari, F. (2010), *Tysyacha plato: Kapitalizm i shizofreniya* [A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia], U-Faktoriya, Ekaterinburg, Astrel', Moscow.
 4. Jacobs, J. (2011), *Smert' i zhizn' bol'shikh amerikanskikh gorodov* [The Death and Life of Great American Cities], Novoye izdatel'stvo, Moscow.
 5. Lefebvre, H. (2015), *Proizvodstvo prostranstva* [The production of space], Strelka Press, Moscow.
 6. Petrovskaya, E.V. (2012), *Bezimyannyye soobshchestva* [Unnamed communities], Falanster, Moscow.
 7. Pirni, A. (2018), Mesto obitaniya pokoleniy: pravo na obnovleniye i obyazannost' sokhraneniya [The intergenerational dwelling: the right to transform, the duty to preserve], in *Studia Culturae*, vol. 3 (37), pp. 137–143.
 8. Rossi, A. (2000), *Arkhitektura goroda* [The Architecture of a city], Strelka Press, Moscow.
 9. Heidegger, M. (1993), Vremya kartiny mira [The Age of the World Picture], in Heidegger, M. *Vremya i bytiye* [Time and Being], Respublika, Moscow.
 10. Heidegger, M. (1998), *Prolegomeny k istorii ponyatiya vremeni* [History of the Concept of Time. Prolegomena], Vodoley, Tomsk.
 11. Eco, U. (1998) Funktsiya i znak. Semiologiya arkhitektury [Function and Sign: Semiotics of Architecture], in Eco, U. *The Missing Structure. Introduction to Semiology*, Petropolis, St. Petersburg.
 12. Amin, H., and Thrift, A. (2017), *Goroda. Pereosmyslyaya gorodskoye* [Cities: Rethinking the Urban], Krasnaya Lastochka, Nizhniy Novgorod.
 13. Andina, T. (2016) *Ontologia sociale. Transgenerazionalità, potere, giustizia* [Social ontology. Transgenerationality, power, justice], Carocci, Roma.
 14. Barry, B. (1997), Sustainability and Intergenerational Justice, in *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, no. 89, June, Poverty, Justice and the Economy, pp. 43–64.
 15. Bodei, R. (2016), *A Limit* [Limit], Il Mulino, Bologna.
 16. Cagan, J., and Vogel, C.M. (2001), *Creating Breakthrough Products. Innovation from Product Planning to Program Approval*, Harper Business, New York.
 17. Heidegger, M. (2000) Bauen Wohnen Denken [Building Dwelling Thinking], in Führ, E. (ed.), *Bauen und Wohnen* [Building and Dwelling], Waxmann Publ., München, Berlin.

18. Scherpe, K. (1992), Modern and Postmodern Transformation of the Metropolitan Narrative, in *New German Critique*, no. 55, winter, pp.71–85.

Kolesnikova Daria Alekseevna – Ph.D., Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, Bauhaus University.

Nikolaeva Zhanna Viktorovna – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

Pirni Alberto – Ph.D., Associate Professor, Institute of Law, Politics and Development, Italy.

Tsarev Aleksey Olegovich – postgraduate student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

For citation: Kolesnikova, D.A., Nikolayeva, Zh.V., Pirni, A., and Tsaryov, A.O. (2019), Obzor materialov mezhdunarodnogo kruglogo stola “Prostranstvo goroda: identichnost' i filosofiya” [Review of the international roundtable discussion “City Space: Identity and Philosophy”], in *Veche: Yezhegodnik russkoy filosofii i kultury – 2019* [Veche: Yearbook of Russian Philosophy and Culture – 2019], ICSRPh, St. Petersburg, Russia, pp. 253–269.

Е. А. Долгова, В. В. Слискова

МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ Н. И. КАРЕЕВА: ИССЛЕДОВАНИЕ, ПОДГОТОВКА К ИЗДАНИЮ, КОММЕНТАРИИ*

Аннотация. Статья знакомит с содержанием исследовательского проекта, посвященного изучению и публикации рукописи по методологии науки историка Н. И. Кареева. Указывается, что «Общая методология гуманитарных наук» была подготовлена им к печати еще в 1922 г., но по ряду причин так и не была издана. Рукопись книги Кареева сохранилась в Научно-исследовательском отделе рукописей РНБ. Отмечается, что книга Кареева была результатом чтения им дисциплин по методологии истории и истории исторической науки в Петроградском университете и на Высших женских курсах. В ней нашли законченное выражение его теоретико-методологические взгляды и философские убеждения. Проект предполагает и серию исследований последних полутора десятилетий жизни ученого, изучение диалогового контекста книги Кареева, в том числе полемику или перекличку с концепциями А. С. Лаппо-Данилевского, С. Л. Франка, Л. П. Карсавина, П. А. Сорокина и других ученых, опубликовавших в те же годы свои исследования по близкой тематике. Высказывается предположение, что введение в научный оборот рукописи Кареева позволит актуализировать обсуждение теоретико-методологических проблем современных гуманитарных и социальных наук.

Ключевые слова: Н. И. Кареев, методология науки, история науки, биография, Петроградский университет, гуманитарные науки.

Долгова Евгения Андреевна – кандидат исторических наук, доцент РГГУ; *Слискова Валерия Викторовна* – магистрант РГГУ.

Цитирование: Долгова Е.А., Слискова В.В. Методологическое наследие Н. И. Кареева: исследование, подготовка к изданию, комментарии // Вече: Ежегодник русской философии и культуры – 2019. СПб.: МЦИРФ, 2019. С. 270–278.

* Статья выполнена в рамках гранта РФФИ, № 19-09-00109\19.

Николай Иванович Кареев (1850–1931) вошел в историю отечественной науки как крупнейший исследователь истории Нового времени. Тем не менее, для специалистов, хоть в какой-то степени обращающихся к его творчеству, очевидно, что дисциплинарная принадлежность циклов его работ и отдельных произведений трудно определима. Ученый является автором фундаментальных работ по философии истории (историологии, теории истории), автором первых российских учебников по социологии, специалистом по методике преподавания истории. В связи с этим историки оценивали его труды как классические для теории и методологии исторической науки, прикладных исследований в области всеобщей истории; социологи указывали на роль ученого в процессе институционализации социологической науки в России; психологи обозначали работы исследователя как особое направление русской психологической школы; правоведа оценивали как весомый его вклад в развитие своих отраслей знания; политологи указывали на профессиональную постановку и исследование сюжетов и проблем политической науки в работах Н. И. Кареева. Наконец, философов интересовала важнейшая составляющая творчества исследователя – его историософские взгляды. Философствующие историки, как и Кареев, «опирались в методологических размышлениях прежде всего на реалии исторической науки своего времени, на опыт собственных исследовательских практик» [1, с. 11]. Однако представление о творчестве Кареева как едином методологическом пространстве убеждает, что при дисциплинарном подходе его идеи искусственно расчленились и к изучению творчества столь сложного и многогранного исследователя скорее следует подходить системно. Эта задача и была поставлена в рамках проекта «Методологическое наследие Н. И. Кареева: исследование, подготовка к изданию, комментарии», поддержанного грантом РФФИ в 2019 г. В центре внимания исследовательского коллектива оказался комплекс теоретических и методологических работ ученого последнего пятнадцатилетия его творческой судьбы.

Теоретико-методологические, философско-исторические и социологические работы Н. И. Кареева опирались на богатую исследовательскую и педагогическую практику. Его работа в высшей школе продолжалась более 50 лет. В 1877 г. Н. И. Кареев был приглашен в Московский Императорский университет для чтения лекций по истории XIX в. в качестве стороннего преподавателя. И лишь в 1929 г. оказался отставлен от преподавания в Ленинградском государственном университете в свя-

зи с проведением перевыборов профессоров и преподавателей, работавших свыше установленного срока [8. С. 54]. Между этими датами – преподавание ученого в Варшавском (1879–1885), Санкт-Петербургском Императорском (Петроградском, Ленинградском) университете (с 1885 г., с перерывом 1899–1906 гг.), на Высших женских (Бестужевских) курсах (1889–1919 гг., с перерывом 1899–1906), в Петербургском Политехническом институте (1902–1914), Психоневрологическом институте (1908–1914), Географическом институте (с 1923 г.); читал лекции Н. И. Кареев и за границей – в Русской высшей школе общественных наук в Париже (1901–1906) [10. С. 14–17]. Однако последнее пятнадцатилетие жизни ученого представляет особый интерес. Во-первых, в силу организационных перемен в высшей школе, полностью изменивших «профессорскую» повседневность. Хотя конкурс на замещение должностей в вузах, объявленный осенью 1918 г. для тех, кто преподавал более десяти лет, позволил Карееву остаться у преподавания, он не защитил его от необходимости изменения тематики учебных курсов в соответствии с насущными идеологическими и дисциплинарными запросами. В июне 1919 г. в составе Петроградского университета на базе историко-филологического, факультета восточных языков и юридического факультета был образован факультет общественных наук (ФОН). Как следствие всякого организационного объединения за ним последовали сокращения работающих специалистов, изменение учебных планов и программ. В этих условиях оказались востребованы курсы Кареева социологической направленности. Напротив, в указанные годы значительный импульс получили работы Кареева по всеобщей истории. Отсутствие заграничных командировок для работы в архивах, трудности в обеспечении иностранными научными изданиями, – все эти обстоятельства оказали влияние на изменение вектора научных изысканий историка. Они обусловили его уход от конкретно-исторической тематики и обращение к другой близкой и интересной для него теме – методологии. В это время разработка вопросов отдельных наук об обществе в трудах ученого оказалась подчинена системной цели – формулированию методологических основ гуманитарного знания. В личном фонде Кареева в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки сохранилась рукопись читавшегося им учебного курса и одновременно обобщающего труда тех лет по методологии науки: «Общая методология гуманитарных наук» [13]. Содержит

жающиеся в ней материалы до сих пор почти не введены в научный оборот [2–5, 11, 12].

Анализ комплекса произведений Кареева конца 1910–1920-х гг. позволяет охарактеризовать эволюцию его творческого метода, установить преемственность с дореволюционными работами и оценить степень влияния на тексты текущих политических и собственно научных тенденций. Однако важно учитывать тот факт, что усилению интереса Кареева к методологическим сюжетам способствовала и атмосфера 1920-х гг. – периода методологических поисков в гуманитарном знании и расцвета русской обществоведческой мысли. Именно поэтому проект предполагает не только реконструкцию методологической концепции Кареева, но и восстановление исследовательского контекста, выявление базовых теоретических и философских предпосылок методологической концепции Кареева, воссоздание ее научного и диалогического подтекста. В ходе исследования был поставлен вопрос о значении материалов архива Кареева как исторического источника для уточнения истории российской науки. В круг научного общения Кареева входили крупнейшие отечественные ученые рубежа XIX–XX вв., разрабатывавшие вопросы методологии социогуманитарных наук (М. М. Ковалевский, А. С. Лаппо-Данилевский, П. А. Сорокин и др.). Материалы архива Кареева дают возможность уточнить научные биографии этих социологов. Исследование методологической концепции Кареева позволит провести сравнительный анализ его взглядов с теоретико-методологическими и философско-историческими поисками эпохи, в частности, идеями А. С. Лаппо-Данилевского («Методология истории», редакции 1909, 1911–1913, 1923 г.), Л. П. Карсавина («Введение в историю. (Теория истории)». Пг., 1920; «Философия истории». Берлин, 1923), С. Л. Франка («Очерк методологии общественных наук». М., 1922) и др. На основе полученных архивных материалов методологического наследия Кареева возможно исследование проблематики методологии гуманитарного знания, русской историографии, теории и методологии истории.

Рукописи курсов Кареева по методологии науки позволяют значительно полнее реконструировать его методологическое учение. Собственно теоретико-методологические взгляды Кареева определялись его философскими предпочтениями, в первую очередь, позитивизмом. Необходимо подчеркнуть своеобразную моду на позитивизм в русской науке и обществе в последней трети XIX в., когда даже «главный» религиозных философов эпохи – В. С. Соловьев – признавал «правду позитивиз-

ма» [7, с. 169]. Конкретной задачей исследования, ее фокусной точкой, является изучение и подготовка научного издания неопубликованного и не известного широкому кругу обобщающего труда ученого «Общая методология гуманитарных наук». Текст «Общей методологии гуманитарных наук» включает в себя «Введение», 7 глав, состоящих из 400 параграфов: 1) «Понятие науки и классификация наук», 2) «Логические предпосылки всякой методологии», 3) «Гуманитарные науки, их классификация и методология», 4) «Непосредственное наблюдение и констатирование фактов в гуманитарных науках», 5) «Научная работа в области исторических повторений», 6) «Теоретические гуманитарные науки», 7) «Нормативное и прикладное знание в гуманитарных науках». К «Общей методологии...» приложены примечания; библиография; выписки Кареева из трудов по истории, социологии и психологии; список социологических работ автора. Сохранились две типографские корректуры работы с правкой Кареева: вторая и третья, датированные февралем 1923 г. Они включают параграфы 1–180 первой, второй и начала третьей главы. Сохранившуюся рукопись курса по методологии гуманитарных наук предполагается подготовить к изданию на основе рукописных черновиков, двух корректур первых глав, примечаниям Кареева и его выпискам из литературы при подготовке к работе. Подготовка текста к изданию будет осуществляться в соответствии с археографическими требованиями, основанными на положениях «Правил издания исторических документов в СССР» (М., 1990). Предполагается обязательное комментирование всех персоналий и событий, упомянутых в тексте, планируется также максимально отразить историографический и социально-политический контекст комментируемых событий, состояние изученности проблемы в научной литературе.

В ходе работы планируется уточнить творческую биографию Николая Ивановича Кареева. В частности, посвятить специальное исследование научной и преподавательской деятельности ученого в революционные годы, руководству им Социологическим обществом им. М. М. Ковалевского, его издательским проектам. Изучение фактологической стороны биографии Кареева необходимо не только для уточнения ряда событий в истории российской науки, но и является важным условием составления адекватного научного комментария к текстам собственно методологического содержания. Изучение и подготовка текста к изданию предполагает восстановление исследовательского контекста, в частности, связь с курсом по истории исторического зна-

ния, который Кареев читал на Высших женских курсах, подготовка к чтению лекций по социологии, которые после смерти А. С. Лаппо-Данилевского планировалось передать Карееву, работа над книгой «Общие основы социологии» (Пг., 1919) и др.

Таким образом, в центре исследования оказывается комплекс тем, связанных с историей, социологией и антропологией науки, важных для изучения истории науки, науковедения и русской историографии. Проект направлен на изучение нескольких исследовательских проблем: формирования теоретико-методологического направления в российской историографии на рубеже XIX–XX вв., становления методологии науки в России как самостоятельной научной и учебной дисциплины, изучения процессов институционализации и дисциплинаризации знания в отечественной науке, преподавания методологии науки в России в период революционных перемен 1917–1922 гг., анализ генезиса общей методологии социогуманитарных наук в рамках становления конкретных социальных дисциплин (философия истории, социология, статистика, экономика, юриспруденция, демография и др.). Изучение методологической культуры, интеллектуальной элиты рубежа веков, форм институционализации науки, преподавательских практик и методов чрезвычайно важно для полноценной картины истории науки, в частности, формирования методологии науки, в России и для современной истории науки. На примере становления методологии гуманитарных наук в целом и методологии истории, в частности, в России начала XX в. можно проследить особенности формирования и трансформации отечественной социальной науки в это время, в том числе, активизацию терминологических поисков, пик которых как раз пришелся на 1920-е гг. Кареев не мог пройти мимо бурных языковых процессов, поскольку вне формирования своего профессионального жаргона не мыслимо и становление науки. Для русской философской традиции в целом характерен интерес к языку [1, с. 156]. Не случайно, например, в один год с книгой Кареева А. Ф. Лосев завершает работу над одним из главных своих произведений – «Философией имени». Открывается пласт новых историко-научных и историографических данных, позволяющих проследить наметившиеся почти сто лет назад тенденции в развитии мировой и российской философии (методологии) науки, а также направления в методологии науки, ставшие впоследствии достоянием Русского зарубежья. Новые сведения историко-научного и теоретико-методологического характера дают основания для объяснения современного состоя-

ния методологии науки в России и сравнительного анализа возможных путей включения методологии науки в общественные практики, науку и образование. Таким образом, методологические труды Кареева становятся новым публичным ресурсом для обоснования необходимости глубокого концептуального подхода к изучению общественных процессов.

Литература

Исследования:

1. *Безлепкин Н.И.* Лингвофилософия К. С. Аксакова // Философский полилог. Журнал Международного центра изучения русской философии. 2017. № 2. С. 155–168.
2. *Долгова Е.А.* Из истории издания работы Н. И. Кареева «Общая методология гуманитарных наук», 1922–1924 // Вестник архивиста. 2012. № 1. С. 239–245.
3. *Долгова Е.А., Малинов А.В.* «Понять чужую душу»: фрагменты из неопубликованного труда историка, социолога, методолога науки Н. И. Кареева // Вестник архивиста. 2017. № 4. С. 236–247.
4. *Долгова Е., Малинов А.* Логика методологии (к публикации «Логических предпосылок всякой методологии» Н. И. Кареева) // Социологическое обозрение. 2017. Т. 16. № 3. С. 319–326.
5. *Малинов А.В.* Философия и методология истории в России. СПб.: Интерсоцис. 380 с.
6. Николай Иванович Кареев: Библиографический указатель (1869–2007) / Сост. В. А. Филимонов. Казань: Изд-во КГУ, 2008.
7. *Рыбас А.Е.* Жить и мыслить в пределах возможного. О «Проективном словаре» М. Н. Эпштейна // Философский полилог. Журнал Международного центра изучения русской философии. 2018. № 2. С. 159–188.
8. Ученый в эпоху перемен: Н. И. Кареев в 1914–1931 гг. / Авт.-сост. Е. А. Долгова. М.: РОССПЭН, 2014.
9. *Щедрина Т.Г., Пружинин Б.И.* От редакторов: Методология истории в России и историзм русской философии // Методология истории: Н. И. Кареев, А. С. Лаппо-Данилевский, Д. М. Петрушевский, В. М. Хвостов / Под ред. Т. Г. Щединой, Б. И. Пружинина. М.: Политическая энциклопедия, 2019. С. 5–13.

Источники:

10. *Кареев Н.И.* Прожитое и пережитое / Подгот. В. П. Золотарев. Л.: Изд-во ЛГУ, 1990.

11. Кареев Н.И. Общая методология гуманитарных наук / Подгот. текста, вступит. ст. и комм. А. В. Малинова // Вече: Журнал русской философии и культуры. 2011. Вып. 22. С. 147–174.
12. Кареев Н.И. Понятие науки и классификация наук / Подгот. текста и комм. А. В. Малинова // Клио. 2013. № 2. С. 28–35.
13. НИОР РГБ. Ф. 119. К. 39. Д. 1–19. Общая методология гуманитарных наук.

E. A. Dolgova, V. V. Sliskova

Methodological heritage of N. I. Kareev: research, preparation for publication, comments

Abstract. The article provides information about the research project devoted to the study and publication of the historian N. I. Kareev's manuscript on the methodology of science. The work "General Methodology of the Humanities" was prepared by Kareev for publication in 1922, but never was published. This manuscript is stored in the Russian National Library. It is noted that Kareev's book was the result of his delivering courses on the methodology of history and on the history of historical sciences at Petrograd University and the Higher Women's Courses. The project is also aimed at studying the scientific activity of Kareev during the last fifteen years of his life when his methodological work was being written. Among other things, the methodological ideas of other thinkers (A. S. Lappo-Danilevsky, L. P. Karsavin, S. L. Frank, P. A. Sorokin) who published their books at that time are in the focus of the study. It is concluded that the publication of Kareev's manuscript will make it possible to actualize the discussion on theoretical and methodological problems of the modern humanitarian and social sciences.

Keywords: N. I. Kareev, methodology of science, history of science, biography, Petrograd University, the humanities.

References

1. Bezlepkin, N.I. (2017), Lingvofilosofiya K. S. Aksakova [Linguophilosophy of K. S. Aksakov], in *Filosofskiy polilog. Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue. Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], no. 2, pp. 155–168.
2. Dolgova, E.A. (2012), Iz istorii izdaniya raboty N. I. Kareeva "Obshchaya metodologiya gumanitarnykh nauk" (1922–1924) [From the history of the publication of the work by N. I. Kareev "General Methodology of the Humanities" (1922–1924)], in: *Vestnik arkhivista* [Archivist's Bulletin], no 1, pp. 239–245.

3. Dolgova, E.A., and Malinov, A.V. (2017), “Ponyat' chuzhuyu dushu”: fragmenty iz neopublikovannogo truda istorika, sotsiologa, metodologa nauki N. I. Kareeva [“Understanding someone else’s soul”: fragments from the unpublished work of the historian, sociologist, methodologist of science N. I. Kareev], in *Vestnik arxivista* [Archivist’s Bulletin], no. 4, pp. 236–247.
4. Dolgova, E., and Malinov, A. (2017), Logika metodologii (k publikatsii “Logicheskikh predposylok vsyakoy metodologii” N. I. Kareeva) [The logic of methodology (to the publication of “Logical Prerequisites for any Methodology” by N. I. Kareev)], in *Sotsiologicheskoe obozrenie* [Sociological Review], vol. 16, no. 3, pp. 319–326.
5. Malinov, A.V. (2015), *Filosofiya i metodologiya istorii v Rossii* [Philosophy and methodology of history in Russia], Intersociis, St. Petersburg.
6. Filimonov, V.A. (comp.) (2008), *Nikolay Ivanovich Kareev: Biobibliograficheskiy ukazatel' (1869–2007)* [Nikolay Ivanovich Kareev: biobibliographic index], Publishing House of Kazan State University, Kazan.
7. Rybas, A.E. (2018), Zhit' i myslit' v predelakh vozmozhnogo. O “Proektivnom slovare” M. N. Epshteyna [To live and think within the limits of the possible. On M. N. Epstein’s “Projective Dictionary”], in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], no. 2, pp. 159–188.
8. Dolgova, E.A. (comp.) (2015), *Uchenyy v epokhu peremen: N. I. Kareev v 1914–1931 gg.* [Scientist in the era of change: N. I. Kareev in 1914–1931], ROSSPEN, Moscow.
9. Shchedrina, T.G., and Pruzhinin, B.I. (2019), Ot redaktorov: Metodologiya istorii v Rossii i istorizm russkoy filosofii [From the editors: The methodology of history in Russia and historicism of Russian Philosophy], in Shchedrina, T.G., and Pruzhinin, B.I. (eds.), *Metodologiya istorii: N. I. Kareev, A. S. Lappo-Danilevskiy, D. M. Petrushevskiy, V. M. Khvostov* [Methodology of history: N. I. Kareev, A. S. Lappo-Danilevsky, D. M. Petrushevsky, V. M. Khvostov], Politicheskaya entsiklopediya, Moscow, pp. 5–13.

Dolgova Evgeniya Andreevna – Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Russian State Humanitarian University, Moscow.

Sliskova Valeriya Viktorovna – master’s degree candidate, Russian State Humanitarian University, Moscow.

For citation: Dolgova, E.A., and Sliskova, V.V. (2019), Metodologicheskoye nasledie N. I. Kareeva: issledovaniye, podgotovka k izdaniyu, komentarii [The methodological heritage of N. I. Kareev: research, preparation for publication, comments], in *Veche: Yezhegodnik russkoy filosofii i kultury – 2019* [Veche: Yearbook of Russian Philosophy and Culture – 2019], ICSRP, St. Petersburg, pp. 270–278.

РЕЦЕНЗИИ

И. Д. Осипов

РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ*

Рецензия на книгу: *Щученко В.А.* Философия культуры в свете христианского Логоса. Русские христианские мыслители о культуре (вторая половина XIX – первая половина XX веков). СПб.: Изд-во РХГА, 2017. 202 с.

Осипов Игорь Дмитриевич – доктор философских наук, профессор Института философии СПбГУ.

Цитирование: *Осипов И.Д.* Русская религиозная философия культуры. Рецензия на книгу: *Щученко В.А.* Философия культуры в свете христианского Логоса. Русские христианские мыслители о культуре (вторая половина XIX – первая половина XX веков). СПб.: Изд-во РХГА, 2017. 202 с. // Вече: Ежегодник русской философии и культуры – 2019. СПб.: МЦИРФ, 2019. С. 279–287.

Тематическое ядро книги Владимира Александровича Щученко обозначается уже в самом ее названии. В работе речь идет о взаимосвязи христиански ориентированной философии и философии культуры, какой она представляла в глазах ряда известных русских мыслителей в основном в XX столетии. Междисциплинарный характер рецензируемой работы – и это можно отметить в самом начале рецензии – ее несомненное достоинство: в ней анализируются экспликации древнего христианского мировидения в рационалистической философской мысли и в культурологических штудиях.

* Статья подготовлена при поддержке Гранта РФФИ № 19-011-00603 «Наука как социальный институт в проектах российской модернизации (Петербургский опыт)».

Во Введении и в первой главе «Христианское мировоззрение и теория культуры», а также в последующих главах автор считает важным подчеркнуть актуальность разбираемой тематики для XX столетия, особенно в послереволюционный период, когда православная церковь, религиозный идеализм и культура столкнулись с тяжелыми испытаниями (репрессиями, сужением духовных горизонтов, догматизмом и утопизмом марксистско-ленинской идеологии). Именно русские религиозные философы несли факел независимой и доказательной мысли, опиравшейся как на национальное, так и на зарубежное немарксистское философское наследие. Можно согласиться с В. А. Щученко в том, что поставленные русскими мыслителями проблемы философии культуры не исследованы в должной мере и сегодня. А потому они и в наши дни являются не менее актуальными и, можно даже сказать, такими же злободневными, как и в прошлом столетии. И сегодня, как и раньше, духовная жизнь во всей ее целостности и во всех ее сложнейших взаимосвязях (с религией, философией, искусством, национальным менталитетом и др.) не может быть редуцирована исключительно к преходящему, обусловленному, исторически относительному: в исторической жизни человечества всегда действует одухотворяющая сила безусловного, вневременного, абсолютного, а в религиозной сфере – заданного раз и навсегда божественным Словом, ставящим мощную преграду любым проявлениям релятивизма, бездуховности, пошлости, «зверочеловечества», как о том и писали русские религиозные мыслители XX века.

Автор рецензируемой работы проводит мысль о том, что необходим союз между всеми мыслящими людьми, которые разделяют веру в спасающую силу высших ценностей – это и религиозные мыслители, и творцы светской культуры, признающие априорность и безусловность высших абсолютных ценностей. Преодоление культурного дуализма, характеризующегося взаимным отчуждением и враждой между верой и культурой, Логосом Бога и логикой истории и культуры, Словом Божиим и словом человеческим, словом, принятым в качестве веровательного начала и словом научным, доказательным, проверяемым и объективным, жизненно важно для современного мира. Это тем более очевидно в России, имеющей опыт культивирования идеологии материализма и атеизма советской эпохи.

Между христианской верой и культурой есть точки соприкосновения, на культурологическую значимость которых ука-

зывает неоднократно и автор рецензируемого издания. Анализируя культурологические идеи В. С. Соловьева, Е. М. Трубецкого, В. Ф. Эрна, Е. В. Спекторского, И. А. Ильина, Г. П. Федотова, Г. В. Флоровского, С. С. Аверинцева и др., В. А. Щученко подчеркивает, что христианство, во-первых, уже по своей сути хранит ценности Слова и Духа, Истину в ее высших и последних выражениях, выступающих в конкретно-исторической оболочке и в связи с культурно-историческим контекстом, а во-вторых, обращено к миру истории, к каждой личности, ко всем тем, кто нацелен на творческую деятельность и свободу. В этой связи в книге анализируется культурологическое измерение таких христианских концептов, как «Боговоплощение», «Логос Божий», «Святой Дух», «София-Премудрость Божия» и др., а также понятий философского плана, опирающихся на христианскую традицию, таких как «мироприятие», «мироотвержение», «предметность», «духовность», «ценностный иерархизм», «духовная ранговость», «меонизм».

Религиозно-идеалистическая философия культуры, как показывает В. А. Щученко, создавалась на протяжении столетия с целью решения важнейшей задачи – сохранения культурного наследия во всей его целостности. При этом особое внимание уделялось осмыслению причин, в силу которых после революции произошло крушение многих традиционных форм и выдающиеся деятели русской культуры оказались выброшенными за рубеж, а их защитники потерпели поражение. Одна из причин заключается в том, и В. А. Щученко неоднократно подчеркивает это, что на фоне духовного ослабления институциональной церкви возникло недоверие к культуре и философии. Именно с этим обстоятельством и было связано, по мысли В. А. Щученко, обращение русских философов, начиная с В. С. Соловьева, к проблемам культуры: к анализу концепции христианского логизма в статьях В. Ф. Эрна, к теме истоков социокультурного катастрофизма у Е. Н. Трубецкого, к культурологической рецепции категорий божественного Логоса, Святого Духа и Софии-Премудрости Божией у С. С. Аверинцева, к изучению системных вариантов христианской философской культуры. Все эти идеи, с точки зрения автора рецензируемого исследования, во-первых, остро востребованы в наши дни, а во-вторых, нуждаются в дополнительной концептуальной и теоретической разработке. Не случайно в главах «Г. П. Федотов о христианских интенциях социального творчества» и «Г. В. Флоровский: богословие культуры в контексте нового историзма XX века» В. А. Щученко развивает методо-

логически существенную концепцию целостности духовной жизни общества, показывая, что все ее подсистемы являются не замкнутыми, а открытыми, а потому при всей своей качественной определенности и кажущейся самозамкнутости, автономности и независимости друг от друга они взаимосвязаны и между ними существуют неуловимые и трудно рефлекслируемые взаимовлияния. В определенном смысле и само их развитие невозможно без учета их связей и возможностей их взаимопереводимости. Так, В. Ф. Эрн, а до него С. Н. Трубецкой настаивали на том, что глубинные истоки культурного развития западноевропейского человечества и России невозможно осмыслить без обращения к концептам живого христианского вероучения. Также и И. А. Ильин, как подчеркивает автор разбираемой монографии в десятой главе «И. А. Ильин о мировоззренческих парадигмах христианской концепции и культуры», выстраивает христианскую концепцию культуры, опираясь на «логистические» установки христианского богословия (парадигму мироприятия и мироотвержения; «предметность» как религиозно-духовный смысл деятельности; христианский персонализм и его отражение в индивидуализирующих началах культурно-исторической жизни, в том числе и в России; христианскую духовность как «внутреннее и органическое», а не «внешнее», потребительское, наслажденческое; творческую, свободную, динамическую природу любви как животворной устремленности к высшему, а в религиозном пределе – к Божественному Источнику; иерархизм и его культурогенное выражение в общечеловеческой установке на духовное совершенствование – живой нерв всей мировой культуры, а не только культуры христианского мира, и др.) (с. 113–124).

Положение о взаимосвязи и взаимопроницаемости богословских, философских и культурологических категорий и понятий ярко и в общем убедительно развивается в последней главе рецензируемого издания «Г. В. Флоровский: богословие культуры в контексте “нового” историзма XX века». Как философ, Г. В. Флоровский, по мысли В. А. Щученко, – один из наиболее продвинутых, открывающих новые, и не только ценностно-мировоззренческие, но и в определенной мере теоретические, пути культурологических исследований. Развивая мысли русских и западных философов культуры и опираясь на «логистические» установки вероучения, он всесторонне обосновывает вполне оригинальную концепцию философии и культуры.

В. А. Щученко акцентирует внимание на философии истории, а тем самым и культуры, которая и есть «спрессованная» в наследии культура, существенно по-новому характеризующая большую и в некоторой мере недооцененный вклад Г. В. Флоровского в осмысление историко-культурной проблематики. Критика номотетизма и логического провиденциализма, которые в истоках своих восходят к морфологизму и натурализму истекшего столетия и которые характерны для исторических процессов XX столетия (евразийства, марксизма-ленинизма и др.), как доказывает автор книги, и сегодня является очень важной. В наши дни не изжиты и все еще остаются влиятельными номотетистская однобокость, описательность и идеологический сервильизм в понимании прошлого и особенно настоящего. В определенном смысле подход Г. В. Флоровского к концепту неопатристического синтеза – о чем сегодня много пишут – как раз и объясняется устойчивой ориентацией русского мыслителя на конкретизацию исторических и культурных процессов. Автор рецензируемой работы подчеркивает исключительную актуальность мысли Г. В. Флоровского о том, что христианское видение этих процессов принципиально не совместимо не только с уподоблением исторических процессов и процессов, протекающих в природном мире, но и с абсолютизацией номотетики с ее положением о самодостаточности неких законов-«отмычек», открывающих все исторические двери. Вовсе не случаен поэтому, объясняет В. А. Щученко, устойчивый интерес Г. В. Флоровского к исторической типологии (с. 180–184).

Продуктивным является вывод автора рецензируемой книги о том, что Г. В. Флоровский вполне вписывается в рамки историзма прошлого века («нового», «конкретного историзма», по терминологии В. А. Щученко), поскольку опирается он, во-первых, на мировоззренческие установки христианства (историоцентризм, понимание истории как цепи «небывших» состояний, духовность как определяющий фактор исторического процесса, противоречивость социального развития, духовные истоки творчества и свободы и др.), а во-вторых, на что обращает особое внимание автор книги, на историософские концепции таких известных западноевропейских исследователей, как М. Блок и Р. Коллингвуд. Г. В. Флоровский существенно рационализирует исторический процесс, указывает автор книги, вводит в свою эпистемологическую систему такие понятия, как «диалог», «интерпретация», «смысл», «перспектива», «ретроспектива» и др.

В. А. Щученко особенно выделяет следующие остроактуальные выводы Г. В. Флоровского: во-первых, анализ настоящего – одна из важнейших задач историка, ибо настоящее задает перспективу общественного развития, но это настоящее в то же время ретроспективно, ибо оно есть следствие прошлых состояний; во-вторых, субъективизм неприемлем для историка, нацеленного на истинностное знание о прошлом и понимание настоящего как незавершившегося состояния; в-третьих, историк обязан изучать специфику, контекстуальные условия формирования и развития объектов своего внимания; в-четвертых, историки, живущие в ситуации изменчивого настоящего, оказываются в более сложном положении с точки зрения понимания этого настоящего, чем те историки, которые изучают прошлое, которое завершилось, лучше изучено, прошло «экспертизу» исторического опыта и др. (с. 172–173).

В. А. Щученко выделяет еще одну, не утратившую своей актуальности мысль Г. В. Флоровского, а именно его понимание соотношения конкретно-исторического и общечеловеческого. Приведем одно суждение из рецензируемой монографии. Выводы мыслителя, если их обобщить, в полной мере актуальны и для сегодняшнего дня. Во-первых, общечеловеческое рождается там, где творчество служит высшим, безусловным, абсолютным ценностям, а в христианской традиции – Логосу Божьему. Во-вторых, а это связано с предыдущим выводом, пребывая в исторической действительности, высшие, «логистические», духовные ценности не находятся в статичном, покоящемся состоянии, но существуют и могут быть обнаружены в динамическом и конкретно являющемся преодолении «земного» ради «небесного», то есть в движении по «лестнице» ценностных иерархий. В-третьих, «почвенность», о которой так много говорили славянофилы (что, заметим, так актуально и в наши дни), значима в той мере, в какой она вдохновляется «высшими началами», а не просто верностью своим традициям, симпатиям и программам. В-четвертых, что и сегодня надо не забывать: особо значимо то культурное наследие, которое не застревает в исконных, «своих» традициях, но является творческим освоением «нового», небывшего на критериальных основаниях христианского вероучения (с. 175).

В главе о Г. В. Флоровском есть еще одно теоретически существенное положение, на котором следует остановиться подробнее. Русский философ, доказывает В. А. Щученко, существенно рационализирует свою христиански ориентированную концепцию культуры, но не выходит при этом за рамки рели-

гиозно-идеалистической философии и культуры, опасаясь «перерационализации» исторического процесса, ставит «свободу и творчество выше необходимости и понимания». Тем самым, по замечанию автора рецензируемой монографии, Г. В. Флоровский если и не отрицает возможность теоретического познания, научной методологии, то все-таки явно недооценивает эту возможность, называя ее, например, «художественным синтезированием» (с. 188–189).

Недооценка научно-теоретического анализа исторических и культурно-исторических процессов, убедительно доказывает автор книги, явно сужает практическую значимость и религиозный смысл усилий личности, более того, подрывает и саму концепцию духовно «предметной» деятельности, христианскую установку на «мироприятие», которую разделяли и отстаивали Е. В. Спекторский, И. А. Ильин, Г. П. Федотов, да и сам Г. В. Флоровский (с. 187–190).

Особо должна быть отмечена – и с точки зрения ее новизны, и с точки зрения ее социально-практичной значимости, актуальности – глава «Г. П. Федотов о христианских тенденциях социального творчества». Так же, как и другие русские мыслители, причисляющие себя к христианской традиции, Г. П. Федотов рассматривает культуру в контексте мироприятия, полагая, что культура и вера имеют общие цели и задачи, прежде всего духовно-нравственные. Вместе с тем, автор монографии отмечает существенный рационалистический, можно даже сказать социологический, поворот в развертываемой этим мыслителем философско-культурологической позиции. Опираясь на христианские традиции философии культуры, Г. П. Федотов продвигается в направлении к теоретическому анализу истории и культурных процессов и при этом связывает социокультурные состояния прошлого с настоящим. Экономика, политика, литература, ментальные характеристики русского народа, история православия и другие сферы общественной жизни находятся в орбите его исследовательских интересов. В. А. Щученко обосновывает тезис о том, что именно Г. П. Федотову глубже и всесторонне удалось понять всю остроту и противоречивость трагического революционного разлома, созидательные процессы и тернии советского периода и предвидеть будущее крушение советского строя и даже тупики постсоветского периода.

Именно Г. П. Федотов один из первых, если не первый, сумел преодолеть идеологические пристрастия революционной и постреволюционной поры и поставил вопрос о необходимости

изучения новых культурных синтезов, формирующихся в настоящем. Заслуживает внимания следующий вывод В. А. Щученко: «Все пореволюционное творчество Г. П. Федотова овеяно духом синтеза – культуры дореволюционной, культуры русского зарубежья и жизнеспособных тенденций культуры советской эпохи; культуры России, Запада и Востока; культуры, созданной разными социальными группами – дворянами, буржуазией, народом; культуры православной и культуры земного, научно-технического плана (“России православной” и “России-Америки”»)» (с. 145–146).

Можно только сожалеть вместе с автором рецензируемой монографии, что проблематика культурного синтеза современности недостаточно исследуется, остается на периферии научного интереса. В историческом развитии наблюдаются как успешные продвижения, так и тяжелые отступления (и не только, как указывал Г. П. Федотов, в форме революционного, но и реакционного утопизма). Но исследователь современных противоречивых процессов, убеждает автор монографии, призван думать, понимать и предвидеть, не поддаваясь безвольно той или иной исторической стихии (с. 146–148).

Написанная ясным и понятийно строгим языком, теоретически значимая и актуальная с социально-практической точки зрения книга В. А. Щученко заинтересует вне всякого сомнения и исследователей (историков русской философии и историков культуры), и всех тех, кто стремится осмыслить сложные, противоречивые и неочевидные связи между культурой, философским умозрением и религиозной верой. Ибо рецензируемое сочинение имеет не только теоретический потенциал, но и в силу своей социокультурной и педагогической (в широком смысле слова) направленности практическое значение. Монография В. А. Щученко носит очерковый характер: не все вопросы, поставленные русскими мыслителями, да и самим автором книги, получили здесь развернутые ответы. Но эти вопросы поставлены по-новому, свежо и актуально.

I. D. Osipov

Russian religious philosophy of culture. Book review: Schuchenko V.A. Philosophy of culture in the light of the Christian Logos. Russian Christian thinkers about culture (second half of the 19th – first half of the 20th centuries). St. Petersburg: Publishing House of RChNA, 2017. 202 p.

Osipov Igor Dmitrievich – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

For citation: Osipov, I.D. (2019), *Russkaya religioznaya filosofiya kul'tury. Retseziya na knigu: Shchuchenko V.A. Filosofiya kul'tury v svete khristianskogo Logosa. Russkiye khristianskiye mysliteli o kul'ture (vtoraya polovina XIX – pervaya polovina XX vekov)*. SPb.: Izd-vo RKHGA, 2017 [Russian religious philosophy of culture. Book review: Schuchenko V.A. Philosophy of culture in the light of the Christian Logos. Russian Christian thinkers about culture (second half of the 19th – first half of the 20th centuries). St. Petersburg: Publishing House of RChHA, 2017. 202 p.], in *Veche: Yezhegodnik russkoy filosofii i kul'tury – 2019* [Veche: Yearbook of Russian Philosophy and Culture – 2019], ICSRPh, St. Petersburg, pp. 279–287.

АВТОРЫ НОМЕРА

Алымова Елена Валентиновна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; ealymova@yandex.ru

Богаткова Алена Александровна – магистрант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета по направлению «Культурология»; amayabog23@gmail.com

Даренский Виталий Юрьевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии и социологии Луганского национального университета им. Т. Г. Шевченко; darenskiy1972@rambler.ru

Долгова Евгения Андреевна – кандидат исторических наук, доцент Российского государственного гуманитарного университета (Москва); dolgova-evg@rambler.ru

Евлампиев Игорь Иванович – доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; yevlampiev@mail.ru

Канунов Антон Евгеньевич – кандидат химических наук, старший научный сотрудник Российского федерального ядерного центра – Всероссийского научно-исследовательского института экспериментальной физики (Саров); a.kanunov@mail.ru

Коленько Сергей Геннадьевич – кандидат культурологии, старший преподаватель кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; kuzdra74@mail.ru

Колесников Анатолий Сергеевич – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; kolesnikov1940@yandex.ru

Колесникова Дарья Алексеевна – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, исследователь Веймарского Университета-Баухаус (Германия); daria.ko@gmail.com

Крепостнова Вероника Павловна – магистрант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета по направлению «Культурология»; veronica148@yandex.ru

Куприянов Виктор Александрович – кандидат философских наук, научный сотрудник Санкт-Петербургского филиала Института истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова РАН, ассоциированный научный сотрудник Социологического института ФНИСЦ РАН; nonignarus-artis@mail.ru

Малинов Алексей Валерьевич – доктор философских наук, профессор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, ассоциированный научный сотрудник Социологического института ФНИСЦ РАН; a.v.malinov@gmail.com

Матвеева Инга Юрьевна – кандидат филологических наук, доцент Российского государственного института сценических искусств (Санкт-Петербург); inga.matveeva.spb@gmail.com

Машукова Елена Юрьевна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии Военно-космической академии им. А. Ф. Можайского (Санкт-Петербург); lilacrainbow@yandex.ru

Назарова Оксана Александровна – доктор философии, доцент Института персонального тренинга и консультирования (Мюнхен, Германия); ap-image@mail.ru

Николаева Жанна Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии, философии культуры и эстетики Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; z.nikolaeva@spbu.ru

Осипов Игорь Дмитриевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; i.d.osipov@mail.ru

Пирни Альберто – доктор философии, научный сотрудник и адъюнкт-профессор этики Школы передовых исследований Сант-Анна Института права, политики и развития (Италия); alberto.pirni@santannapisa.it

Рыбас Александр Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, ассоциированный научный сотрудник Социологического института ФНИСЦ РАН; a.gybas@spbu.ru

Слискова Валерия Викторовна – магистрант Российского государственного гуманитарного университета (Москва); vvaleriess@gmail.com

Соловьев Владимир Михайлович – доктор исторических наук, профессор Московского государственного лингвистического университета, ассоциированный научный сотрудник Социологического института ФНИСЦ РАН; v-soloviev@mail.ru

Царев Алексей Олегович – аспирант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; ilovenewwave@mail.ru

CONTENTS

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

- Nazarova O.A.*
The usage of *coincidentia oppositorum* method in search for the unity of spiritual realities 5
- Evlampiev I.I.*
The influence of A. Schopenhauer's philosophy on the historical views of L. N. Tolstoy in the novel "War and Peace" 15
- Alymova E.V.*
E. N. Trubetskoy as an interpreter of the classical Greek political thought..... 37
- Mshukova E.Yu.*
Romanticism as a form of revolutionary thought (M. A. Lifshitz and A. I. Herzen)..... 54
- Kupriyanov V.A.*
The grounds for historicism in A. D. Gradovsky's political theory: between the Historical school of law and Hegelianism..... 66
- Rybas A.E.*
Russian positivism and nihilism: *Ab igne ignem*..... 91
- Kolesnikov A.S.*
The universal and the national in the history of philosophy112

STUDIES OF RUSSIAN CULTURE

- Solovyov V.M.*
Georgiy Florovsky: a requiem for Russian culture125
- Darensky V.Ju.*
Онтология принципа *cogito* в экзистенциальной культурологии
Ontology of the *cogito* principle in G. D. Gachev's existential
culturology: the unity of micro- and macrocosm145

<i>Matveeva I.Ju.</i> I. N. Kramskoy's "Christ in the Desert" and a new interpretation of Jesus Christ in the Russian culture of the second half of the 19 th century	162
<i>Kolenko S.G.</i> Reflection of the Russian ideal of holiness in the characters of Akira Kurosawa	182

LECTURES

<i>Malinov A.V.</i> V. S. Solovyov's God-manhood doctrine. Lecture notes	195
---	-----

FIRST PUBLICATION

<i>Krepostnova V.P.</i> Two things incompatible: about the impersonal and alive	209
<i>Bogatkova A.A.</i> The concept of a "cursed place" and its mystical meaning in the works of V. F. Odoevsky	229
<i>Kanunov A.E.</i> On the concept of "chaos" in Russian existential-personalistic ethics: B. P. Vysheslavtsev and L. Shestov	244

SCIENTIFIC ACTIVITY

<i>Kolesnikova D.A., Nikolayeva Zh.V., Pirni A., Tsaryov A.O.</i> Review of the international round-table discussion "City Space: Identity and Philosophy"	253
<i>Dolgova E.A., Sliskova V.V.</i> Methodological heritage of N. I. Kareev: research, preparation for publication, comments	270

BOOK REVIEW

<i>Osipov I.D.</i> Russian religious philosophy of culture. Book review: Schuchenko V.A. Philosophy of culture in the light of the Christian Logos. Russian Christian thinkers about culture (second half of the 19 th – first half of the 20 th centuries). St. Petersburg: Publishing House of RChHA, 2017. 202 p.	279
CONTRIBUTORS.....	288

Периодическое издание

ВЕЧЕ

Ежегодник
русской философии и культуры

2019

Оригинал-макет: А. Е. Рыбас

Печатается без издательского редактирования

Подписано в печать 22.12.2019. Формат 60×84/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 18,5. Тираж 100 экз. Заказ № 160.
Отпечатано в типографии «Поликона».
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 199.
