РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЗА РУБЕЖОМ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

RUSSIAN PHILOSOPHY ABROAD: HISTORY AND MODERNITY

Edited by Prof. *Mikhail Maslin*
Collected by Prof. *Liubov Motorina*

KNORUS • MOSCOW • 2017

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЗА РУБЕЖОМ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Под редакцией профессора *М.А. Маслина*
Составитель профессор *Л.Е. Моторина*

КНОРУС • МОСКВА • 2017

УДК 14
ББК 87.3(2)+87.3(2)6
Р89

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований по проекту № 17-03-16010, не подлежит продаже

Рецензенты:
М.И. Ненашев, д-р филос. наук, проф.,
Е.В. Мочалов, д-р филос. наук, проф.

Р89 **Русская философия за рубежом: история и современность** : коллективная монография / кол. авт. ; под ред. проф. М.А. Маслина ; сост. проф. Л.Е. Моторина. – Москва : КНОРУС, 2017. – 454 с.

ISBN 978-5-406-06161-9

Монография посвящена комплексному исследованию зарубежного философского россиеведения в его истории и современном состоянии. Представлены и проанализированы основные концепции и интеллектуальные портреты наиболее известных специалистов по русской мысли из США, Великобритании, Франции, Германии, Польши, Италии, Китая и других стран. Книга включает также оригинальные тексты иностранных авторов, свидетельствующие о возможности и необходимости творческого диалога с зарубежными исследователями.

УДК 14
ББК 87.3(2)+87.3(2)6

Russian Philosophy Abroad: History and Modernity

The monograph is devoted to complex research of Russian philosophical studies in its history and modernity. Major conceptions and intellectual portraits of well-known specialists on Russian thought from USA, Great Britain, France, Germany, Poland, China are shown and analyzed. Original writings of foreign authors are included to show the possibility and need of creative dialogue with scholars abroad.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЗА РУБЕЖОМ:
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Изд. № 15633. Формат 60×90/16.
Подписано в печать 00.00.2017.
Усл. печ. л. 00,0. Тираж 300 экз.

ООО «Издательство «КноРус».
117218, г. Москва, ул. Кедрова, д. 14, корп. 2.
Тел.: 8-495-741-46-28.
E-mail: office@knorus.ru http://www.knorus.ru

ISBN 978-5-406-05773-5

© Авторы, указанные в предисловии, 2017
© ООО «Издательство «КноРус», 2017

Оглавление

Предисловие 7

Введение 9

Раздел I. Философское россиеведение за рубежом как предметная и проблемная область знания 19

1 Роль русского послеоктябрьского зарубежья в формировании зарубежной историографии русской философии 20

2 Современный этап философского россиеведения за рубежом: вторая половина XX–начало XXI в. 37

Раздел II. Русская философия в странах зарубежья 49

3 Англо-американская историография русской философии 50

4 Пути и судьбы русской философии в Германии 74

5 Русская философия во Франции. Опыт исследовательского диалога 122

6 Итальянская историография русской философии 141

7 Русская философия в странах Восточной Европы 164

8 Русская философия в Китае 179

Раздел III. Интеллектуальные портреты зарубежных авторов 185

9 Ань Цинянь 186

10 Исайя Берлин 189

11 Джеймс Хедли Биллингтон 193

12 Анджей Валицкий 196

13 Густав Андреас Веттер 203

14 Вильгельм Гёрдт 207

15 Мариз Денн 214

16 Джордж Л. Клайн 216

17 Фредерик Чарлз Коплстон 224

18 Хольгер Куссе 230

19 Томаш Гарриг Масарик 239

20 Джеймс Патрик Скэнлан 243

21 Витторио Страда 248

22 Сюй Фэнлинь 254

23 Александр Хаардт 255

24 Чжан Байчунь 260
25 Борис Шлёцер 262
26 Александр Шмеман 265
27 Томаш Шпидлик 272
28 Петер Элен 278

Раздел IV. Русская философия в текстах зарубежных ученых 281
29 «Русская мысль является частью европейской мысли» (интервью с Анджеем Валицким) 282
30 Заметки участника международного конгресса «русская религиозная философия — возможна ли она сегодня?» (Москва, 24–25 июня 1995 г.) 290
31 Исследования русской философии в Польше. Библиография 294
32 Перцепция русской философии в Словацкой Республике 304
33 Исследования русской философии в Сербии 311
34 Русская идея 316
35 Темпоральность и эсхатология в России на примере Николая Бердяева 330
36 Диалогическая модель культуры Ф. Степуна и С. Франка 342
37 Ницше и Достоевский 354
38 Достоевский и Маркс 364
39 Восход и закат советского орфографического атеизма 392
40 Марксистские исследования Д.Ю. Квитко о философии Льва Толстого 407

Раздел V. Воспоминания 421
41 Михаил Маслин. В память о Джеймсе Скэнлане 422
42 Анджей Валицкий о Джеймсе Скэнлане 432
43 Джордж Клайн и Джеймс Скэнлан: личные воспоминания Филипа Гриера 439

Сведения об авторах 446

Предисловие

Исследование россиеведения как особого полидисциплинарного направления современного гуманитарного знания и философского россиеведения как его разновидности создает новые предпосылки для понимания своеобразия русской философии «со стороны» — представителями иных культур и цивилизаций. Анализ основных концепций, направлений и школ зарубежного философского россиеведения позволяет глубже понять, какие ценности русской духовной культуры получили за рубежом рецепцию, что привлекает зарубежных аналитиков в истории русской философии, а что понимается неадекватно или намеренно искажается. Большое значение для современной гуманитаристики имеет изучение опыта современного преподавания и исследования русской философии в иных культурах.

Новизна задачи, поставленной авторами монографии, заключается в исследовании малоизученного новейшего периода в развитии философского россиеведения за рубежом (вторая половина XX — начало XXI в.), в раскрытии его преемственной связи с философией русского послеоктябрьского зарубежья. Значительная часть иноязычных материалов, составляющих источниковую базу настоящей монографии, получена в результате страноведческих изысканий самих авторов, обретена в зарубежных научных командировках. Ряд авторов использовал в своих текстах личный опыт работы в зарубежных университетах, общения с зарубежными коллегами, участия в зарубежных научных конференциях по истории русской философской мысли, чтения лекций иностранным студентам. Вопреки некомпетентным суждениям философов с узкозападным кругозором о том, что русская философия интересна только «для внутреннего потребления», книга позволяет сделать вывод, что многие ее персоналии и проблемы достаточно широко освещаются и осмысливаются за рубежом, причем не только на Западе, но и на Востоке, в частности в Китае, ставшем сегодня одним из мировых центров «русских исследований». Более того, многие авторы — эксперты в области россиеведения за рубежом — прогнозируют в ближайшие годы вероятный «всплеск» интереса к России, отправной точкой его возрастания уже становится столетний юбилей Первой русской революции.

В особый раздел вынесены тексты зарубежных ученых: переводы статей, интервью, доклады и выступления на научных форумах. Они подтверждают возможность и необходимость научного диалога, особенно с теми зарубежными авторами, которые сделали изучение русской мысли делом всей своей жизни. Таких авторов немало. Часть текстов была опубликована за рубежом, а другая часть написана специально для российского читателя. Тексты зарубежных ученых переданы лично в ходе научных встреч на конференциях, круглых столах, во время чтения лекций в зарубежных университетах, презентаций изданий, при личной переписке. Таким образом, зарубежные коллеги являются полноправными соавторами данной монографии. Выражаем им глубокую благодарность и признательность за предоставление ценных материалов и надеемся на продолжение сотрудничества.

В создании коллективной монографии приняли участие следующие авторы:

А. ДеБласио (20); *Ань Цинянь* (38); *В.Г. Буров* (9, 22, 24, 38 пер. с китайск.); *А. Валицкий* (29 интер., 34, 42); *В.В. Ванчугов (*3, 8, 10, 11); *Д. Ваньчык* (31 в соавт.); *К.В. Ворожихина* (25, 37 пер. с франц. и коммент.); *Е. Грегова* (32); *Ф. Гриер* (16, 43); *М. Денн* (35, пер. с франц. *Н. Большуновой*); *Дж. Клайн* (39); *А.П. Козырев* (5, 15); *О.И. Кусенко* (6); *Х. Куссе* (36); *М.А. Маслин* (введение, предисловие в соавт., 1, 2, 12, 16 пер. с англ., 17, 19, 20 пер. с англ., 39 пер. с англ., 40 пер. с англ., 41); *В. Меденица* (33 в соавт.); *Ю.Б. Мелих* (4, 13, 14, 18, 23, 28); *М. Мильчарек* (31 в соавт.); *Л.Е. Моторина* (предисловие в соавт.,7 в соавт., 21, 34 пер. с англ); *С.А. Нижников* (7 в соавт., 26, 27); *Б. Пантелич* (33 в соавт.); *Дж. Скэнлан* (40); *Б. Шлёцер* (37); *К. Эмерсон* (30, пер. с англ. *Н. Скоробогатько*).

Введение

Рассмотрим сначала в самых общих чертах историю отношений русской мысли к Европе и оценку Европой русской мысли.

Философско-богословское общение Древней Руси с христианской Европой восходит к Крещению Руси в конце X в. После падения второго Рима — Константинополя и завоевания Византийской империи турками в 1453 г. Московское царство становится единственным центром православия, способным сохранить чистоту христианской веры. Отсюда ведет свое происхождение средневековая религиозная идея «Москва — третий Рим», получившая широко распространение в православной философско-богословской мысли. Собственно философское общение русских философов с философами Европы восходит к XVII–XVIII вв., когда были основаны первые высшие учебные заведения на территории России — Киево-Могилянская академия (1632) в Киеве и Славяно-греко-латинская академия в Москве (1685). Предпосылкой для такого общения становится начало преподавания философии как самостоятельного, отдельного от богословия предмета.

В XVIII в., в эпоху реформ Петра I, общение светских, нерелигиозных русских философов с мыслителями Европы особенно активизировалось. Как известно, Лейбниц был научным консультантом у Петра I, по его проекту были основаны Петербургская академия наук и университет при Академии (1724). Русское Просвещение становится частью европейского Просвещения. В России большое распространение получают труды французских и немецких мыслителей. Основатель Московского университета и первый русский ученый мирового значения М.В. Ломоносов учился в Германии — в Марбурге и Фрейберге, его учителем был известный ученый и философ Христиан Вольф. Труды русских философов становятся частью философии Европы. Например, в 1790 г. на немецком языке в Германии был опубликован труд русского мыслителя «Размышления о человеческом духе и его отношении к миру». Автор был неизвестен, поскольку скрывался под псевдонимом Передумин Колыванов. В XIX в. связи русской и европейской философии расширились. Первым иностранным языком, на который был переведен «Капитал» К. Маркса, был русский язык (1872). Маркс, как известно, специаль-

но изучил русский язык, чтобы читать сочинения Н.Г. Чернышевского, а первыми русскими текстами для него стали сочинения А.И. Герцена.

Однако первые работы, *специально* посвященные русской философии, появились в Европе только в 1910–1920-е гг. Они принадлежали чешскому философу и политику, первому президенту Чехословакии Томашу Масарику. Масарик в 1913 г. опубликовал на немецком языке двухтомную работу по русской философии. Его консультантом был русский философ Э.Л. Радлов, друг и биограф Владимира Соловьева, в советское время — директор Государственной публичной библиотеки в Ленинграде. В этот период первые зарубежные работы были написаны также в США: *Джулиус Хеккер*. Русская социология (1915), во Франции: *Александр Койре* (ученый русского происхождения). Философия и национальная проблема в России XIX века (1929). Известная работа, посвященная А.И. Герцену, была опубликована на французском языке славистом Раулем Лабри в 1928 г.

В 1922 г. из советской России была выслана большая группа философов, среди них Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, С.Л. Франк, Н.О. Лосский, С.Н. Булгаков. Все они публиковали специальные работы по истории русской философии, которые в настоящее время рассматриваются в качестве собственно русской историографии. Они относятся к тому явлению культуры, которое принято называть русским послеоктябрьским зарубежьем. Наибольшую известность получили работы В.В. Зеньковского «История русской философии» (в двух томах. Париж, 1948–1950) и Н.А. Бердяева «Русская идея». Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX столетия» (Париж, 1946). Обе работы были опубликованы на русском языке и впоследствии переведены на европейские языки; они известны также в Китае.

Однако участие русских философов-эмигрантов в западной интеллектуальной и академической жизни в период до Второй мировой войны не привело к формированию специального интереса к русской философии среди ученых нерусского происхождения на Западе. Например, как попытку ознакомить Европу с русской философией можно представить издание Б.В. Яковенко в 1929–1931 гг. на немецком языке журнала «Русская мысль», где публиковались русские авторы. Он же издавал работы о русской философии на чешском («История русской философии». Прага, 1939) и на итальянском (1925, 1927) языках. С. Франк, Л. Шестов, Н. Лосский, Ф. Степун, Н. Бердяев, И. Ильин выступали в различных

аудиториях с лекциями, но не вызвали на Западе волны интереса к русской философии как таковой.

Массовый интерес к русской философии возникает на Западе только в послевоенный период, после победы СССР в Великой Отечественной войне против фашистской Германии и особенно после запуска СССР искусственного спутника Земли. В результате специальной поддержки правительств западных стран, прежде всего США, начинаются систематические «русские исследования», касающиеся в том числе и русской философии, формируется разветвленное, имевшее развитую инфраструктуру влиятельное течение обществознания, ориентированное на исследование интеллектульной истории России. В 1958 г. сразу после запуска в СССР искусственного спутника Земли Конгресс США принимает специальный «Закон об образовании в интересах национальной обороны», который предусматривал выделение значительных средств из федерального бюджета на изучение истории, экономики, политики, философии — всего, что связано с Россией и СССР. Мотивом необходимости изучения России и СССР была «угроза преимущества русских в сфере образования и культуры». В научной практике США появляется термин «послеспутниковое поколение», которым в США обозначалось поколение ученых, специально посвятивших свою жизнь изучению России и СССР.

Это было своего рода реализацией, хотя в других условиях и с другими целями, высказанной еще в 1920-х гг. евразийцами идеи налаживания россиеведения как особой полидисциплинарной науки. Естественно, в условиях холодной войны против коммунизма это направление приняло ярковыраженный антикоммунистический, антимарксистский и во многом антирусский характер. О степени распространения идеологической войны против России и СССР говорит тот факт, что в США практически в каждом университете образуется свой «русский институт», формируются «русские исследования», которые в первую очередь имели негативные идеологические цели, а главной среди них была политико-идеологическая и психологическая война против СССР. Надо сказать, что распад СССР в 1991 г., который, конечно, произошел в первую очередь по внутренним причинам, в немалой степени был подсказан также зарубежными специалистами по «русским исследованиям», многие из которых в США стали известными политиками, консультантами президентской администрации. Среди них такие политики, как Збигнев Бжезинский и Ричард Пайпс; кстати, последний прогнозировал, что в распаде СССР

главную роль будет играть обострение межнациональных отношений вплоть до выделения из состава СССР отдельных национально-территориальных образований. Так и получилось в действительности.

Из представителей «послеспутникового поколения» западных ученых формируется новое образование — советология, включающая в себя особые научные, организационные и пропагандистские структуры в США и Западной Европе. Основателями советологии в Европе были Густав Веттер и Йозеф Бохеньский, а в США — Томас Блейкли и Джордж Клайн. Возникают две разновидности советологии: 1) общая советология, основной задачей которой был критический анализ общей теории марксизма-ленинизма и коммунизма; 2) специальная советология, которая занималась более конкретными сюжетами, в том числе собственно историографией русской философии. В действительности обе разновидности советологии были взаимосвязаны, ведущие советологи так или иначе занимались конкретной проблематикой истории русской философии. Впоследствии сформируется и синосоветология, которая ставила перед собой те же цели, что и советология, но на «китайском материале» и с ориентацией на КНР и китайскую специфику.

Первоначальная кадровая основа советологии, ставшей массовой специальностью на Западе, формировалась в русле славистики или «славянских исследований», которые имели на Западе давнюю историю. Однако среди славистов преобладали отнюдь не философы, но историки и филологи. Разумеется, квалификация советологов была различной. Некоторые советологи, «специалисты по России» не знали даже русского языка и слабо представляли себе русскую культуру и философию (например, Томас Блейкли). Но были и серьезные ученые, философы по образованию. Наиболее квалифицированные американские философы — Джордж Клайн и Джеймс Патрик Скэнлан впервые подготовили трехтомную антологию «Русская философия» (издания 1965, 1969, 1976), перевели на английский язык тексты русских философов — от Григория Сковороды до Николая Бердяева. На основе этой антологии началось преподавание истории русской философии в американских университетах, которое продолжается и сейчас. Клайн перевел на английский язык «Историю русской философии» Зеньковского, причем текст перевода согласовывал с автором. Переписка по поводу этого перевода сохранилась и передана Клайном в Москву, в Дом русского зарубежья им. А.И. Солженицына.

История советологии многообразна и противоречива. Жесткие западно-центристские концепции, фиксировавшие философское противопоставление России Западу со времен холодной войны, постепенно сменились более умеренными, признающими определенную историко-культурную и теоретическую ценность русской философской мысли, ее сравнимость с западной. Причем такая ценность признавалась по контрасту с приоритетами советской историографией русской философии. В СССР признавали первостепенное значение идей материализма и социализма в России, подвергали критике идеализм, религиозную философию, критически оценивали либеральные и консервативные традиции и, напротив, в качестве приоритетной рассматривали революционную традицию.

Советологи, по контрасту, наиболее внимательно изучали все, что могло быть оценено в качестве альтернативы марксизму и коммунизму, в том числе русскую религиозную философию. Во времена СССР наибольшее число работ по русской религиозной философии принадлежало западным авторам. На Западе революционные и социалистические идеи рассматривались в качестве предыстории русского коммунизма, как специфические разновидности ложной «революционной веры». Один из авторитетных американских советологов Джеймс Биллингтон написал на эту тему монографию «Огонь в умах людей. Истоки русской революционной веры». Ему же принадлежит обширная монографии «Икона и топор. Интерпретированная история русской культуры». В настоящее время Биллингтон занимает очень престижную в американской администрации должность пожизненного директора Библиотеки Конгресса США.

Однако после распада СССР западные приоритеты в оценке русской философии радикально изменились. Бывшие советологи осознали, что русская религиозная философия гораздо более враждебна по отношению к Западу и западным ценностям, чем коммунистическая марксистско-ленинская идеология. Последняя, несмотря на свою антикапиталистическую направленность, является детищем Запада. В конце концов марксизм родился не в Китае и не в Индии, а представлял собой новейшее достижение европейской философии. Сегодня на Западе в противоположность тому, что было во времена существования СССР, отмечается резкая критика антизападнического содержания оригинальной русской философско-политической традиции. Такой подход отчетливо прослеживается в монографии Джеймса Биллингтона «Икона и топор»

(2001), особенно в предисловии к книге, специально адресованном русскоязычному читателю. Учитывая, что Биллингтон занимает высокий административный пост в США, можно считать его позицию выражающей официальную или правительственную точку зрения. Биллингтон критически высказывается по поводу того, что он назвал «новой формой авторитарного национализма» в России, который проявляется во внимании постсоветского поколения российских ученых к религиозным, консервативным учениям, связанным с православием и укреплением российской государственности. По мнению Биллингтона, внимание к этим течениям в современной России «чревато русским вариантом фашизма» и ведет к развалу российского «демократического эксперимента». Нежелательным с западной точки зрения Биллингтон считает растущее в России внимание к такой разновидности религиозного идейного течения, как евразийство. В евразийстве он находит «стародавнюю, замешанную на панславистском самомнении идею о том, что Запад пребывает в состоянии окончательного упадка, а Россия — на подъеме».

В этой оценке все неверно, субъективно и ложно. На самом деле евразийство с самого своего появления выступало именно против панславизма. Кроме того, евразийство вовсе не сводится к какому-либо примитивному антизападничеству, напротив, в экономической области программа евразийцев, например у ведущего евразийского специалиста по экономике П.Н. Савицкого, является именно прозападной, направленной на всемерное развитие рыночной экономики. Другое дело, что идеи рыночной экономики Савицкий совмещал с необходимыми для России мерами государственного регулирования. Но от такого регулирования отнюдь не отказываются теория и практика современной рыночной экономики, о чем говорят уроки последнего до сих пор продолжающегося кризиса мировой экономики.

Независимые европейские историки русской философии, не занятые в каких-либо правительственных структурах, напротив, с пониманием и сочувствием оценивают рост интереса к идеям русской религиозной философии, которая расценивается как противоядие против повсеместно растространяющейся американизации и все уравнивающей глобализации. Именно с этих позиций оценивает историю русской философии немецкий философ Вильгельм Гёрдт в фундаментальной монографии «Русская философия: подходы и перспективы» (1984), где он подчеркивает, что «русская философия — это кровное дело Запада», важная не только для самих русских, но и для всего мира. В ряду обобщающих крупных исследований особо выделяется книга выдающегося английского философа Фредерика Коплстона «Философия в России. От Герцена до Бердяева и Ленина» (1986). Она является фактически десятым томом его всемирно известной серии трудов по истории европейской философии.

Академическую известность в мире, не только в России, приобрели работы польского историка русской философии Анджея Валицкого. Среди них выделяется опубликованная на английском языке обширная монография «История русской мысли от Просвещения до марксизма» (1979). Валицкий — крупнейший из ныне здравствующих зарубежных историков русской мысли, что доказывает опубликование его фундаментальной монографии «Поток идей. Русская мысль от Просвещения до религиозно-философского Ренессанса» (2015).

Высокими литературными и культурологическими достоинствами обладают эссе о русской культуре и философии английского ученого русско-еврейского происхождения Исайи Берлина («Русские мыслители», 1978). На наш взгляд, лучшей западной работой, посвященной истории русской революционной мысли, является монография итальянского ученого Франко Вентури «Корни революции» (1960). Наконец, нельзя не отметить работы Томаса Шпидлика, ведущего специалиста Ватикана по истории русской религиозной мысли, автора более 20 книг на эту тему, написанных в основном на французском языке. Среди его работ выделяется фундаментальная монография «Русская идея. Иное видение человека», переведенная на несколько языков (русский перевод, 2004). В этой книге подчеркивается значение русской религиозной философии для современного человека как философии сердца в сравнении с западной философией, где остро ощущается дефицит сердца и любви.

Надо сказать, что совершенно иное по сравнению с западным отношение к русской религиозной философии характерно для современного Китая, который в настоящее время стал одним из мировых центров русских исследований. Особенностью китайских работ по истории русской философии является то, что они не отягощены грузом прошлой враждебности и негативными идеологическими установками по отношению к России и Советскому Союзу. В отличие от западных исследований китайские изыскания в данной области осуществляются главным образом профессиональными философами, а не славистами, историками и филологами. Это ближе к российской, но не к западной исследовательской модели. Китайские ученые, особен-

но представители молодого поколения, рассматривают русскую философию в качестве оригинального варианта поиска национальной идеи в условиях глобализации, несущей угрозу потери национального своеобразия различных культур. Такого взгляда придерживаются ученики М.А. Маслина из КНР, защитившие в Москве свои диссертации[1]. «В такой ситуации, — пишет один из них, — каждой нации, в том числе России и Китаю, предстоит задача избавления от негативных последствий ассимилирующего действия глобализации, сохранения национального своеобразия в политической, экономической и культурной деятельности»[2]. С такой позицией нельзя не согласиться.

Внимание к русской философии за рубежом является свидетельством того, что ее ценности заняли определенное место в современном сознании и на Западе, и на Востоке. Об этом говорит, в частности, то обстоятельство, что изданная в 2007 г. под общей редакцией М.А. Маслина энциклопедия «Русская философия» была переведена на два иностранных языка — сербский (Белград, 2009, 2014) и французский (Лозанна; Париж, 2010). Внимание зарубежных ученых весьма ценно для русской философии, так как позволяет взглянуть на нее «со стороны». Ведь для каждого человека важно не только понимать то, что он думает о себе, но и знать то, что о нем думают другие.

Русская философия открыта для понимания представителей иных культур, она отнюдь не замкнута на свои собственные этноязыковые особенности, а обращена ко всеобщему, нацелена на осмысление универсальных философских проблем, таких, как сущность человека, его отношение к бытию; структура и характер бытия, место в нем человека; закономерности познания; смысл, содержание и направленность истории; жизнесмысловые и ценностные проблемы (счастье, красота, смерть, страдание, добро и зло) и др. Все эти и многие другие проблемы, входящие в круг всеобщей истории философии, ставились и решались в России на протяжении столетий.

Однако подход к этим традициям, способы их усвоения и осмысления глубоко национальны — это не простое следование одних философских построений за другими, выстраивание их в некую цепочку.

[1] *Лю Цзоюань*. Метафизика русской идеи в творчестве Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева. Взгляд из России и Китая : автореф. дис. канд. филос. наук. М. : МГУ, 2010.

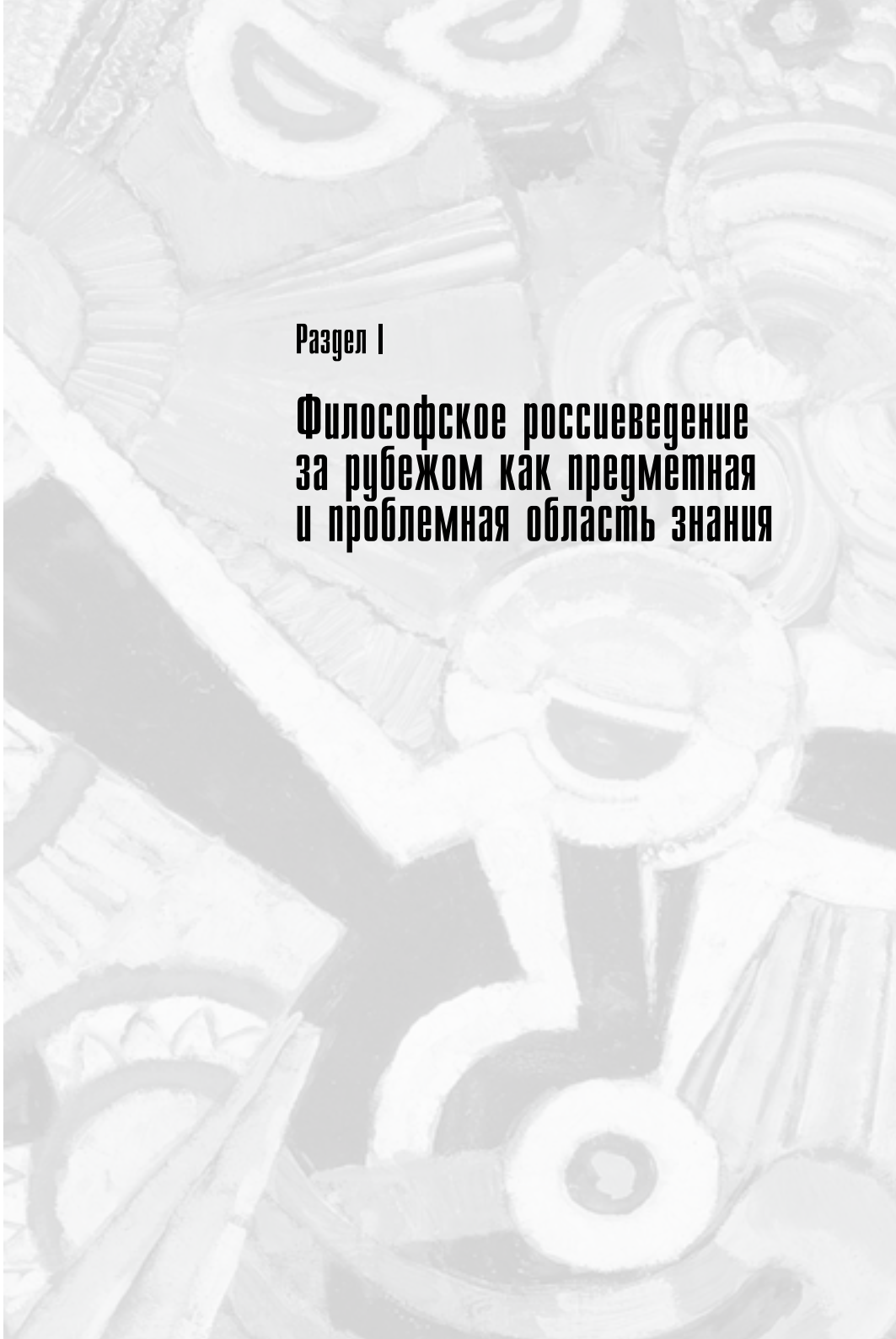
[2] *Ли Хайянь*. Теория культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского в России и Китае : автореф. дис. ... канд. филос. наук. М. : МГУ, 2010. С. 3.

Существуют также «внутренние» традиции, которые никем не провозглашаются, о них «молчат», поскольку они органически вызревают в пределах данной философской культуры, определяются ее национально-историческими особенностями. Данное «молчание» следует понимать в том смысле, что ни один, даже самый выдающийся философ не вправе заявить: «Вот традиция, которую я основал». Традиции — это результат длительного осмысления философской культурой самой себя, предметная и проблемная область самосознания национальной философии. Другими словами, русская философия в ее истории является историко-философским отечествоведением, она отражает и «прочитывает» российскую реальность и находится по отношению к ней в состоянии социокультурной обусловленности. В этом заключается собственное лицо, неповторимость русской философии, ее отличие от инонациональных философских традиций. Соответствующие данной позиции историографические осмысления ее исторического бытия обычно называют цивилизационным подходом. Такой подход был выражен, например, в нацеленности на то, что евразийцы называли «россиеведение», Г.П. Федотов — «наука о России», С.Л. Франк — «русское мировоззрение, понимаемое как некое единство».

Речь, разумеется, идет не о статическом понимании единства, которое предполагало бы существование некой равной самой себе философской модели, воспроизводимой в разные философские эпохи с неизменным постоянством. Такой философии никогда не существовало. *Динамическая, интегральная* версия единства русской философии представляет ее в виде целостной картины, отражающей *все главнейшие этапы и все оттенки русской мысли*: (1) ранний период (XI–XVII вв.), (2) философия XVIII в., (3) философия первой половины XIX в., (4) философия второй половины XIX в., (5) философия XX–XXI вв. Подчеркнем, что истолкование русской философии с точки зрения единства предполагает также ее понимание не как прошедшего, а как продолжающегося феномена философской культуры, доведенного до наших дней.

Отмеченное *единство в многообразии* можно считать главнейшей родовой чертой всей русской философии. Не говоря уже об огромном разнообразии мировоззренческих ладов русской мысли — от различных проявлений философско-богословской и религиозно-философской мысли до разных вариантов идей просветительских, гуманистических, революционных нельзя не заметить такую ее черту, как богатство характеров, судеб, темпераментов, талантов, которыми буквально наполнена

русская мысль. «Широк русский человек» (Ф.М. Достоевский). Учет различных проявлений этой «широты», личного, психологически неповторимого вклада каждого мыслителя обязателен для всякого историка философии. При всем многоразличии оттенков духовно-психологического склада творцов русской мысли их объединяет «открытость миру», творческое, неуемное любопытство ко всему миру, особенная возвышенная фундаментальность. Эта «всемирная любовь» выразилась в универсализме, нацеленности на решение мировых проблем, многие из которых остро современны: кризис культуры, универсальный гуманизм, поиски «правды-истины», которая была бы и «правдой-справедливостью», обоснование космического существования человечества, преодоление бессердечности, вражды и смерти и многое другое.



Раздел I

Философское россиеведение за рубежом как предметная и проблемная область знания

1 РОЛЬ РУССКОГО ПОСЛЕОКТЯБРЬСКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ В ФОРМИРОВАНИИ ЗАРУБЕЖНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Многие выдающиеся мыслители — представители Серебряного века русской культуры не по своей воле оказались за рубежом. В 1922 г. советские власти выслали из страны по обвинению в «пособничестве контрреволюции» Н.А. Бердяева, И.А. Ильина, И.И. Лапшина, С.Л. Франка, Л.П. Карсавина, Н.О. Лосского, С.Н. Булгакова, Ф.А. Степуна, П.А. Сорокина, Б.П. Вышеславцева.

Возникло несколько центров русского философского зарубежья: Берлин, Париж, Прага. Бердяев и Булгаков обосновались в Париже, где поселился и эмигрировавший из Советской России еще в 1920 г. Л.И. Шестов.

В Праге при Карловом университете был создан Русский юридический факультет, в число преподавателей которого входили В.В. Зеньковский, Н.О. Лосский, И.И. Лапшин, П.И. Новгородцев, П.Б. Струве. Основатель факультета — видный философ, социолог и правовед Павел Иванович Новгородцев (1866–1924), создавший и возглавивший в Праге Религиозно-философское общество им. Вл. Соловьева, автор фундаментального труда «Введение в философию права».

Вклад мыслителей русского зарубежья в общеевропейский философский процесс, переводы и издания их трудов на основных европейских языках в немалой степени способствовали осознанию русской философии в качестве полноправного компонента философии европейской, ибо национально-своеобразные ценности и идеи русской философской мысли заняли определенное место в современном западном сознании.

«Русская философия, — пишет, например, западногерманский философ В. Гёрдт, — это наше кровное дело. Она принадлежит Европе, “Западу”. Дело не только в западном происхождении марксизма, в совместно пережитом Просвещении, но также и в общности греко-римского (через Византию, второй Рим) христианского наследия. Это значит, что мы не просто изучаем Россию и русскую мысль, но сосуществуем и взаимодействуем с ними, как с равными партнерами»[1].

[1] *Goerdt W.* Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke. Freiburg ; München : Alber, 1984. S. 692.

Философы русского зарубежья оказали сильнейшее, во многом определяющее влияние на европейские и североамериканские исследования истории русской философии. Истоки западной историографии русского идеализма — в трудах Н.А. Бердяева, В.В. Зеньковского, Н.О. Лосского, Г.П. Федотова, Г.В. Флоровского, С.Л. Франка и других эмигрантских авторов, публиковавших свои труды в Берлине, Париже, Лондоне, Нью-Йорке, Белграде, Софии, Харбине и других городах Европы, Азии, Северной и Южной Америки.

Популярность философии русского зарубежья среди советологов не всегда свидетельствовала об адекватном понимании их на Западе. Это не означает, конечно, что мы хотим как-то принизить важную работу по изучению наследия русских мыслителей в эмиграции, которая велась и ведется в США, Канаде, ФРГ, Франции, Италии, Великобритании, других странах. То обстоятельство, что словосочетание «русская философия» после Второй мировой войны успешно «выговаривается» на основных европейских языках, следует в немалой степени считать заслугой квалифицированных советологов, а позднее русистов, занимающихся как переводческой и публикаторской, так и исследовательской работой и значительно опередивших советских ученых в освоении наследия русского идеализма XX в.

«У российской культуры, — делится по этому поводу своими мыслями О. Седакова, — есть огромный долг, огромное и почти неизвестное сокровище — зарубежная (“западная”) русистика XX в. Долгом я называю это потому, что мы до сих пор не выразили благодарности тому серьезнейшему труду по исследованию русской словесности, истории, искусству, мысли, который осуществлялся в разных странах Европы и в Америке за железным занавесом. Эта неблагодарность отчасти извиняется тем, что с плодами этого труда у нас еще мало знакомы даже специалисты.

В отечественных исследованиях по Достоевскому или Льву Толстому мы, как правило, не увидим ссылок на работы немецких, французских, итальянских коллег. Огромная часть этих исследований еще не переведена. Настоящий диалог отечественной русистики с мировой пока не начался. Я говорю это так уверенно, поскольку мне пришлось в 1970-е–1980-е гг. быть обозревателем зарубежной славистики в реферативных сборниках ИНИОНа. Эти сборники с пометкой “для служебного пользования” или “для научных библиотек” издавались ничтожным тиражом и к читателю **практически** не попадали»[1].

[1] *Седакова Ольга.* Наш друг Витторио Страда // Витторио Страда. Россия как судьба : пер. с итал. М., 2013. С. 7.

С таким выводом трудно не согласиться, хотя в начале XXI в. ситуация начала радикально меняться. Ушли в прошлое идеологические ограничения, расширяются связи и контакты зарубежных и отечественных исследователей истории русской культуры, издаются новые книги и переводы, возрастают возможности для обмена информацией в образовательном пространстве.

Но есть и другая сторона проблемы. Западные исследователи очень часто воспроизводили критику русскими идеалистами различных аспектов марксистского учения, использовали реальный (а в ряде случаев завышенный советологами) антикоммунистический потенциал произведений эмигрантских философов.

В то же время современное западное сознание, как правило, обходит такие стороны наследия философов русского зарубежья, которые связаны с обоснованием идей патриотизма, самобытности русской культуры, ее вклада в мировую цивилизацию, с опровержением культурно-философского западоцентризма.

Наиболее яркие и талантливые страницы из этого наследия могут и сегодня дать немало аргументов для критики западно-центристских версий развития мировой культуры и философии, отрицающих самостоятельность и оригинальность русской философской мысли, отделяющих русскую интеллектуальную историю от духовной истории человечества.

Петер Элен — профессор Высшей школы философии в Мюнхене — в монографии, посвященной творчеству Франка, отмечает, что «не только языковой барьер осложнял восприятие русских текстов за пределами России, можно упомянуть исключительно неблагоприятные обстоятельства публикации произведений Франка в эмиграции и запрет на их публикацию в России, обусловленный политическими и идеологическими мотивами. Подготовка переводов на западные языки шла медленно.

С точки зрения своего содержания, философия Франка столкнулась к настоящему времени с возражениями двоякого рода. Мышлению периода после Второй мировой войны, на которое оказал влияние логический позитивизм, было чуждо стремление достигнуть “праосновы”, лежащей “по ту сторону” действительного»[1]. Показательным в этом смысле Элен считает замечание британского историка философии и богослова Ф. Коплстона, которое он высказывает в своей книге «Философия в России». Коплстон пишет, что философия, ставящая перед собой

[1] *Элен П.* Семен Л. Франк: Философ христианского гуманизма ; пер. с нем. М., 2012. С. 277.

задачу «рационального преодоления ограниченности рационального мышления... была бы неприемлема для большинства философских факультетов англоязычных стран»[1].

Второе возражение, по словам Элена, связано с продолжающимися по настоящее время негативными оценками русской религиозной философии, часто высказываемыми богословами. «Эти оценки необходимо обсудить подробнее, поскольку они характерны для ложных истолкований и неприятия, проистекающих из предметных представлений о религиозных вещах»[2].

Эмигрантской ветви русской философской культуры принадлежит приоритет в постановке ряда историко-философских, культурологических и других проблем, впервые ставших предметом широкого обсуждения во второй половине XX в. К их числу относится осмысление роли православия в развитии русской духовной культуры и национального самосознания русского народа, постановка вопроса об основных чертах русской нации и исторической судьбе России.

Философы «первой волны» русской эмиграции при всем своем критическом отношении к проводимой в СССР культурной политике порой проявляли поразительный оптимизм, уверенность в том, что духовный путь России и ее философская культура не будут преданы забвению, несмотря ни на какие исторические катаклизмы. Зеньковский писал, что «в истории, как и в природе, если и бывают “скачки”, и перерывы, то они не отменяют прошлого, и чем резче и сильнее эти скачки, тем яснее вырисовывается позже возврат к прошлому, восстановление целостного исторического потока»[3].

Обращенность к русской интеллектуальной истории, таким образом, оказалась не столько «вынужденным уходом» эмигрантского сознания от действительности, сколько главным источником вдохновения и в конечном счете несомненным и важным теоретическим преимуществом мыслителей зарубежья. Именно эта черта историзма составляет сердцевину размышлений вокруг главной темы их творчества — «русской идеи». История «Золотого Киева», особенности русского средневекового сознания, поставившего вопрос о судьбе русского народа и его месте в мировой истории, образование Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академий, других духовных школ, а затем и университетов, судьбы раскола, идеологические дискуссии времен Петра I и Екатерины II, споры славянофилов и западников, декабрь 1825 г. и февраль 1861 г., феномен

[1] Цит. по: *Элен П.* Там же.

[2] *Элен П.* Указ. соч. С. 278.

[3] *Зеньковский В.В.* История русской философии. Париж, 1950. Т. 2. С. 269.

русского философского кружка, «кряжевой тип» семинариста-нигилиста, зарождение и развитие «русского социализма», специфика консерватизма и либерализма в России, нравственные искания великой русской литературы XIX в., русский религиозный ренессанс начала XX в., культурно-этические характеристики русской нации — только некоторые из самых разных по своей значимости, происхождению и сущности исторических фактов и событий, философских и социальных явлений, образов и символов, вмещающихся в понятие «русская идея».

Другими словами, на страницах произведений русского зарубежья разворачивается своеобразное культурологическое, философско-историческое и религиозно-философское *россиеведение*, образующееся на стыке истории, философии, социологии и богословия. Картина настолько же пестрая и увлекательная, насколько широко и многообразно богатство русской духовности.

Конечно, руководствуясь индивидуальными интересами и профессиональными склонностями, мыслители зарубежья не обходились и без некоторого «приведения к общему знаменателю», поскольку они стремились, и каждый из них по-своему, создать свой собирательный образ России. Но это не сопряжено с забвением индивидуального вклада, личностного начала русских философов, богословов, писателей и политических деятелей и их произведений. В этом, а также в жанровом разнообразии видится большое достоинство работ философов русского зарубежья.

Рассмотрим наиболее значительные произведения философов русского послеоктябрьского зарубежья в контексте развития отношений русской философской мысли к Западу, а также оценок Западом русской философской мысли. Обратимся к одной наиболее важной и, по нашему мнению, не оцененной в должной мере работе Н.А. Бердяева «Русская идея».

На Западе эта книга часто приводится как пример православного мессианизма, антизападничества русского философа и порой оценивается негативно. Даже такой высококвалифицированный историк, как Ф. Коплстон, считающий Бердяева крупным метафизиком, относящий его наряду с А.И. Герценым и В.И. Лениным к числу наиболее крупных философов России, не счел нужным подробно осветить «Русскую идею» в своем обширном очерке, посвященном этому философу. Общеевропейское значение философии Бердяева, по Коплстону, состоит в его «критике всех форм тоталитаризма, в неустанной защите свободы, в его подчеркивании примата духовных ценностей, антропоцентрическом подходе, персонализме, поиске смысла человеческой жизни и истории»[1].

Однако когда в его книге речь заходит о «Русской идее», то следует неожиданно резкий и негативный отзыв: автор «Русской идеи» имеет много общего не только со славянофильским подчеркиванием «исторической миссии России», но и... с «неосталинизмом»[2]. Коплстон явно входит здесь в противоречие с теми высокими оценками христианского гуманизма и антитоталитаризма, которые даются таким работам Бердяева, как «Философия свободы», «Смысл творчества», «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики», «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» и др.

Одна из причин подобного подхода коренится, по-видимому, в нежелании признать, проследить, специально проанализировать именно национальные корни гуманизма Бердяева, выразившиеся в его приверженности общечеловеческим ценностям русской философской культуры, как религиозной, так и светской.

Другая причина неприязненного отношения к «Русской идее» Бердяева на Западе заключается, вероятно, в бескомпромиссной, принципиальной критике русским мыслителем различных форм русофобии, и сейчас широко распространенных в Европе, Северной Америке и других регионах мира.

Предубежденно-враждебное отношение к истории и культуре России имеет на Западе, к сожалению, не только социальную почву, но и весьма прочную, подготовленную в течение исторически длительного времени социально-психологическую основу, сформировавшуюся в результате культивировавшейся враждебной России пропаганды.

Еще Герцен объяснял корни западной русофобии боязнью мощи России, что порождало, с одной стороны, политическую враждебность, стремление «отбросить» ее за Волгу и Урал, «изгнать» из Европы, а с другой — неприятие культуры России. Корни этой враждебности сохранились до сих пор, что не раз отмечалось живущими ныне на Западе выходцами из России.

Вышедшая в самом начале холодной войны книга Бердяева содержала критику милитаризма и агрессии, всего, что определялось им как «идея господства, преобладания, могущества». Естественно, что далеко

---

[1] *Coplston F.C.* Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev. Notre Dame, Indiana, 1986. P. 389.

[2] Ibid. P. 403.

не всем понравились бердяевские выпады против империализма, «любви к историческому величию, которым так пленены народы Запада» и восхищение «богатырским началом» русского народа.

«Русская идея», имеющая подзаголовок «Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века», является очерком философии русской истории и одновременно рассказом о философских учениях наиболее крупных мыслителей России двух последних столетий. Понятие «русская идея» не задано и не определено заранее Бердяевым. Данное словосочетание не изобретено им, ибо оно имело широкое хождение в русской философии и публицистике и до Бердяева.

Содержание «русской идеи» раскрывается у него на протяжении всего текста работы в различных аспектах, отношениях и связях: «русское сознание», «русская философия», «русская история», «русское общество», «русская нация» и т.д. Такая полисемичность свидетельствует о «несводимости «русской идеи» лишь к религиозно-мессианистской, мистической, эсхатологической проблематике, действительно занимающей немалое место в рассуждениях Бердяева, но вовсе не исчерпывающей чрезвычайно широкого, разностороннего подхода к теме России и ее философии.

О стиле и «технике» бердяевского мышления сказано много. Сказать, что оно очень отличается от академического философствования — значит еще крайне мало сказать о специфике его творчества. Его часто (и справедливо) критиковали за алогичные настроения, афористичность, нестрогость суждений и т.д. Бердяева действительно можно упрекать в определенном субъективизме, но нельзя обвинить в догматизме. Он мыслит свободно, раскованно, антиавторитарно.

Но и проблемы, которые его занимают, таковы, что с ними «легче работать» в таком ключе. Ведь Бердяев — сторонник экзистенциального философствования. Такой способ анализа историко-философского процесса имеет свои преимущества и приоритеты: он ближе и как бы «роднее» для передачи и восприятия своей национальной философской культуры. Именно такого рода историко-философская «техника» обеспечила популярность философии Бердяева среди мыслителей русского зарубежья.

У Бердяева прослеживается продуктивная, не утерявшая своего значения мысль о том, что наши суждения о характере и состоянии философии, в том числе русской философии, в тот или иной исторический период должны основываться на анализе всей духовной культуры. Здесь

Бердяев поднимает вполне реальную проблему методологии исследования русской философской культуры, дискуссионную и по сей день.

Особое рассмотрение в работах мыслителей русского зарубежья получил вопрос о соотношении философии и художественной культуры. Замыкание философии на анализе определенных форм теоретического умозрения представлялось многим из них ограниченным, не схватывающим культурно-философский процесс во всем его внутреннем многообразии.

Например, Б.П. Вышеславцев понимал, что при таком подходе существенно пострадала бы именно история русской философской мысли, из которой пришлось бы по сути дела исключить целые культурные пласты, глубоко пронизанные философской проблематикой. Именно поэтому он рассматривает поэзию Пушкина как специфический род художественно-философского творчества, посвящает ему эссе «Многообразие свободы в поэзии Пушкина» и «Вольность Пушкина», включенные в его книгу «Вечное в русской философии».

В искусстве существуют такие философские идеи, которые невозможно в полной мере отразить только теоретическими средствами или исключительно языком искусства. Они рождаются в самой художественной культуре. Многие из них не только не дублируют понятия, бытующие одновременно с ними в теоретической философии, но подчас являются подлинно новаторскими по отношению к ней.

Здесь художественное мышление в ряде своих аспектов по сути выступает в роли мышления философского, а искусство становится одной из форм развития философского сознания, частично включаясь в движение историко-философского процесса. Достаточно назвать Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского, к наследию которых постоянно обращались философы русского зарубежья.

Широкий подход, рассматривающий развитие философии не только как сугубо познавательный, но и как культурно-исторический процесс, во многом был близок также Г.В. Флоровскому, автору наиболее авторитетной в эмиграции обобщающей работы по истории русской религиозной мысли — «Пути русского богословия».

В главе «Философское пробуждение» упор делается на изложении темы «философия культуры» (выражение самого Флоровского) и истории русской мысли. Поэтому не случайно главное внимание автор уделяет славянофилам, Н.В. Гоголю и Ф.М. Достоевскому. Он часто обращается к Ф.И. Тютчеву, А.А. Фету, П.И. Чайковскому, А.П. Бородину, Ю.М. Лермонтову, К.И. Леонтьеву и другим деятелям русской культуры. Как православный богослов он подробно излагает почти забытые

страницы отечественной философской культуры, связанные с преподаванием философских дисциплин в стенах духовных академий. Выходцы из духовных учебных заведений, отмечает Флоровский, внесли немалый вклад в развитие русской философской культуры. Преподавание в духовных семинариях и академиях, напоминает Флоровский, было не просто обширным, но непрерывным, ибо в этих учебных заведениях философия как предмет преподавания ускользнула от погромов и запретов николаевского времени, когда из университетов была изгнана эта «мятежная наука».

В современной западной литературе по истории России нередко встречается утверждение, будто вовлечение русских общественных деятелей XIX в. в кружки единомышленников было средством психологической самокомпенсации за уход от активной борьбы, которая в период николаевской реакции казалась невозможной[1]. Разумеется, отчасти «феномен кружка» может быть объяснен тем, что правительство Николая I ограничивало преподавание светской философии. Но это лишь одна и, может быть, не самая важная сторона вопроса. При той склонности к выходу на живую общественную деятельность, которую тогда приобрела русская философская мысль, рамки официальной философской учености вообще были тесны для ее свободного развития в данных условиях. Кружок единомышленников был наиболее адекватной формой «философской организации», в то время как общественно-политический журнал представлял собой наиболее удобную философскую трибуну, обеспечивающую контакт не с узким кругом специалистов, а с русским обществом. Для оценки состояния философской культуры не так значимы абстрактные сопоставления различных типов философской деятельности, как конкретный анализ самого процесса производства философского знания в рассматриваемую эпоху. Данное обстоятельство отмечал в своей книге и Флоровский.

В противоположность тем интерпретаторам русской философии, которые утверждали, что она не прошла школу схоластики и поэтому не смогла достаточно прочно усвоить логическую дисциплину ума, приобрести умения расчленять и сопрягать понятия, выстраивать из них стройные и непротиворечивые системы[2], Флоровский конкретным образом показывает, что схоластическая ученость привилась в русско-латинских школах еще с XVII в., хотя и мало повлияла, по его словам, на

[1] *Billington J.H.* The Icon and the Axe: An Interpretive History of Russian Culture. N.Y., 1967. P. 310.

[2] *Kolakowsky L.* Main Currents of Marxism. Oxford, 1978. Vol. 2. P. 307.

«внутреннее становление русского духа». Гораздо более характерной для России, считает он, стала рано сложившаяся ориентация на осмысление исторического прошлого страны, ее места среди других государств и народов, ориентация на обоснование вытекавших отсюда национальных задач, которые во многом облекались в форму теологических исканий.

В одном из своих интервью (1992) американский историк русской философии Дж. Клайн высоко оценивал творчество Флоровского[1]:

«“Пути русского богословия” — это живой, интересный труд. Важно, что не только богословы и студенты духовных академий могут этот труд прочесть, но и другие образованные люди. Разве не так? И еще поражает, конечно, начитанность, эрудиция Флоровского. Один мой коллега, можно сказать, друг, хорошо знавший Флоровского в течение многих лет, — Джеймс Биллингтон — сказал, что каждый день Флоровский прочитывал по крайней мере две книги. Не знаю... но вообще он читал книги почти на всех языках. Такая всеохватывающая эрудиция, или даже подавляющая эрудиция. Просто выше доступной нам, смертным, меры».

Наиболее известным и влиятельным исследованием по истории философии в России, созданным русским автором за рубежом, стал двухтомник «История русской философии», принадлежащий перу протоирея В.В. Зеньковского. Это первая обобщающая монография по истории философии в России, вышедшая после Второй мировой войны[2].

«Не помню точно, вспоминал Дж. Клайн, но, по-моему, вскоре после нашего приезда в Париж, в августе 1949 года, вышел первый том книги Зеньковского “История русской философии”. Я ее сразу прочел и восхитился такой живой, интересной, насыщенной историей. Например, мне очень понравилась его статья о Герцене... Я не во всем согласен с Зеньковским, но это было, по-моему, явление, событие в русской философской литературе. И это не только мое мнение...

Спустя несколько лет я познакомился с о. Василием. Он был, конечно, очень крупным ученым, священником, но и милым, добрым человеком — это сразу меня поразило. Я помню, как бывал в его рабочем кабинете в Париже несколько раз, как он был у нас — мы жили тогда в пригороде Парижа. Это было в 54-м–55-м учебном году... Наша младшая дочка только родилась, а о. Василий любил детей, и он брал ее на руки — это было очень мило. Известно, что в 1920-е–1930-е гг. он много писал о воспитании детей, о педагогике и психологии — это был его главный интерес. Он, конечно, был доволен тем, что я собираюсь переводить его огромную книгу... ».

[1] Интервью с профессором Джорджем Клайном // Начала. 1993. № 3. С. 11.

[2] Интервью с профессором Джорджем Клайном // Начала. 1993. № 3. С. 6–7.

Клайн отмечал далее, что, будучи не во всем согласен с Зеньковским, он считал, что оценки Зеньковского добросовестны, в них нет поверхностности и, если они не совсем справедливы, с его точки зрения, то все-таки интеллектуально-уважительны[1].

Надо отметить, что основное противоречие «Истории русской философии» Зеньковского — раздвоенность его богословских установок и историко-философской позиции — составляло сердцевину его авторской позиции.

Во введении содержится доказательство не только соизмеримости философской культуры России и Запада, но и их близости. Однако, подводя итоги исследования, Зеньковский высказывает противоположную точку зрения, более приличествующую догматической позиции православного богослова, чем объективного историка философии. Вдохновляясь духовными исканиями для всех христианских народов и следуя за Европой по пути «секуляризма», Россия, по его мнению, никогда не отрывалась от церковной традиции. В этом ему видится специфика «русского секуляризма» в отличие от западного, решавшего основные философские темы вне и помимо христианства и церкви. «Внутренним чувством, — пишет он, — мы обращены к иным перспективам, чем те, которые открываются нам сквозь призму западной секулярной философии»[2]. Это превосходство русский богослов, естественно, находит в сфере православия, а не философии. Лишь верность православию, считает он, помогла русской мысли преодолеть затруднения западного сознания. Таким образом, можно заключить, что в итоге противоречие между историко-философской и богословской точками зрения решено у Зеньковского в пользу христианской ортодоксии.

Далеко не все мыслители русского зарубежья, в том числе религиозные, отстаивали подобную религиозно-детерминистскую версию русской философской культуры, объясняя ее национальное своеобразие спецификой восточно-христианской церковной догматики. Этот «востокоцентристский» взгляд не разделял такой, например, крупный историк русской философии, как Г.П. Федотов, который в эмиграции сторонился консервативных рационалистов.

В статье «Национальное и вселенское» (1928) Г.П. Федотов называет «распространенным недоразумением» смешение «русского» и «православного». В действительности «православное» — это есть не что иное, как «восточно-христианское», а в более конкретном смысле — «национально-конкретное, греческое», которое было объявлено в Византии началом вселенским. Эта «национальная вселенскость» была унаследована Московской Русью от Византии. Нужно внимательно изучать историю, чтобы понять и историческую закономерность православной «национальной вселенскости», и ее известную ограниченность. Ведь национальное в культуре, подчеркивает Федотов, вовсе не сводимо лишь к религиозному, поскольку «глубинную и внешнюю, духовную и материальную жизнь нации» наряду с богослужением составляют также художественное творчество и философская мысль, хозяйственная и политическая организация[1].

Призывая критически взглянуть на русское прошлое, упорно изучать и осмысливать его, Федотов обращается к соотечественникам с призывом не утерять свой «духовный лик», осваивать тяжелое, но богатое наследие предков.

Философско-историческая эссеистика Федотова, великолепная в литературном отношении, представляет также большой культурно-философский интерес. Во многом она является продолжением традиций Вл. Соловьева, Н. К. Михайловского и других выдающихся философов-публицистов. Написанные вскоре после выезда за рубеж, его публицистические произведения содержали немало упреков, а иногда и прямых выпадов, в адрес «коммунистического режима». В них представлены обвинения в неумелой национальной политике и горькое сожаление об утрате памятников культуры, еще недавно живых народных традиций. Без всякой натяжки можно сказать, что в подобных высказываниях Федотова нет злорадства, но есть искреннее беспокойство за судьбу России и ее культуру. Темы, поднимаемые в публицистике Федотова, актуальны и сегодня. Во многом, даже в своих главных посылках Федотов не оригинален, поскольку предлагает в качестве альтернативы атеистическому социализму свой вариант — «социальное христианство», или некую модель христианского социализма, разработанную еще русским идеалистическим либерализмом начала XX в. У Федотова чувствуется и «веховская закваска», которая вольно или невольно дает о себе знать в общей теме «критики интеллигенции».

Однако в отличие от веховства-богоискательства, исторический фундамент которого едва выходил за пределы XIX в. и по существу им ограничивался, Федотов дает гораздо более широкую панораму русской

[1] Там же.

[2] *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 2. С. 466.

[1] *Федотов Г.П.* Национальное и вселенское // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья ; сост. М.А. Маслин. М., 1990. С. 447.

истории и культуры. У него мощно звучит тема допетровской Руси, становящаяся, очевидно, главным источником его вдохновения и оптимизма. Это новое нельзя назвать какой-либо идеализацией на славянофильский манер. Федотов нисколько не преуменьшает «разрушительную ярость всех исторически обоснованных процессов русской истории», состоявшихся как в петровскую, так и в допетровскую эпоху. В его постоянных реминисценциях на тему Киевской, Московской и Новгородской Руси речь идет главным образом о том, чтобы напомнить о точке отсчета в историческом развитии великой культуры — «Золотом Киеве», «гениальном древнем русском искусстве» и многих других вещах, которые свидетельствуют о том, что Русь была «не робкой ученицей Византии», а одной из наиболее развитых стран Европы вплоть до середины XIII в.

Федотов подробно рассказывает, как русский народ преодолевал последствия выпавших на его долю исторических испытаний, характеризует тот отпечаток, который исторический ритм преодоления технического, экономического и культурного отставания России от передовых государств Европы наложил на развитие русской духовной культуры, в том числе философской.

Описание Федотовым этого процесса средствами выразительной историософской публицистики не может, вероятно, оцениваться по самым строгим академическим меркам. Выстроенные Федотовым ряды исторических парадоксов не могут истолковываться односторонне — только как обоснование культурной «непохожести», уникальности России. Вместе с тем нет в них и нажима на ее отсталость по сравнению с Западом. Отсюда возникает необходимость дополнительного разъяснения механизма становления и функционирования русско-западноевропейских культурных связей, который обозначен в общих чертах, часто в парадоксальной форме, но в полной мере не раскрыт Федотовым в силу жанровой (публицистической) специфики его статей.

Следует отметить, что в самом начале культурно-философский процесс в России оказывается как бы несколько растянутым, те тенденции, которые позволяют типологически сопоставить его с историей культуры других европейских народов, отливаются в сравнительно нечеткие формы и нередко оказываются незавершенными. Так, в силу определенных исторических причин настоящее Возрождение как более или менее четко фиксируемая эпоха духовного развития на Руси не сложилась. Это, впрочем, не означает, будто русская история (а в ее рамках и история русской философии) здесь уклонилась от того направления, в котором продвигались другие европейские народы. Она также прошла через ре-

шение тех культурно-исторических задач, которые на Западе выдвинуло Возрождение, но в России данный процесс оказался более длительным.

Так, русская философия второй половины XVII–начала XVIII в. сложным и нередко противоречивым образом совмещает в себе черты схоластики, Ренессанса, философии Нового времени, наряду с которыми начинают появляться мотивы Просвещения.

Форма развития, как видим, и здесь весьма своеобразна. Однако по содержанию движение русской философской культуры опять-таки идет через решение типологически тех же идеологических и теоретических задач, с которыми имела дело философия других европейских народов, задач, представляющих собой всеобщие закономерные ступени прогрессивного развития философского знания.

Будет ли сохранено культурное наследие русского народа, его тысячелетние традиции, выработанные в результате интенсивного взаимодействия с другими европейскими культурами?

На этот вопрос в статье «Будет ли существовать Россия?» Федотов отвечает в общем положительно. Но это отнюдь не розовый националистический оптимизм определенной части эмиграции, по поводу которого иронизирует Федотов. Многие наблюдения и прогнозы Федотова касаются национальных процессов, протекающих сегодня в нашей стране. Тревожные националистические и сепаратистские симптомы, зафиксированные им, насильственно замалчивались у нас в течение длительного периода. Они начинают подвергаться научному анализу в самое последнее время, поэтому оценки шовинизма, национализма, национального индифферентизма и нигилизма, данные Федотовым, представляют интерес и в настоящее время. Это большие и благородные задачи для нынешнего поколения.

В чем виделись Федотову пути гармонизации национальных процессов и каков его собственный вклад в «русскую идею»? На одно из первых мест он ставил необходимость пробуждения дремлющего до сих пор национального самосознания, которое должны стимулировать культура, государство и церковь. Федотов в отличие от Бердяева, Зеньковского и Вышеславцева не делает столь решительное ударение на религиозном факторе, поскольку в силу своего не только этнического, но и религиозного многообразия Россия не может быть объединена единой «религиозной идеей». Особые надежды возлагаются на область культуры. С одной стороны, русский народ должен брать «пример с кипучей и страстной работы малых народов, работы их интеллигенции»[1].

[1] *Фетодов Г.П.* Будет ли существовать Россия?// Национальное и вселенское. С. 457.

С другой стороны, «пусть каждый маленький народ, т.е. его интеллигенция, не только не чувствует унижения от соприкосновения с национальным самосознанием русских (великоросса), но находит у него помощь и содействие своему национально-культурному делу»[1]. Не только объединение ради серьезных культурных задач, но и «укрепление единого хозяйственного механизма», воспитание национальной терпимости, необходимость «примириться с многоголосностью» — такие призывы направляет Федотов к эмиграции (тоже многонациональной) и «нашим братьям в России».

Преодолевая барьеры лжи и стереотипы национальной вражды, крупнейшие мыслители русского зарубежья своей деятельностью способствовали формированию условий для лучшего взаимопонимания между различными странами и цивилизациями нашей планеты. Представители русского послеоктябрьского зарубежья внесли огромный вклад как в формирование национального самосознания, так и в развитие современной зарубежной историографии русской философии. Жизнь и творчество философов русской эмиграции не были оторваны от родины. На чужбине они возделывали родную культуру, расширяя ее через приобщение к местной национальной культуре, и доводили до мирового масштаба. Несмотря на отдаленность и отделенность от России, они были едины в своем стремлении сохранить живую преемственность русской культуры, не оторванной от корней своего духовного родства. Именно такая укорененность обеспечила высокий теоретический уровень работ русских философов в эмиграции. Так, софиология С.Н. Булгакова питалась философией В.С. Соловьева и П.А. Флоренского, экзистенциализм Н.А. Бердяева опирался на построения В.И. Несмелова и М.М. Тареева, идеал-релизм Н.О. Лосского отталкивался от идей А.А. Козлова и т.д. Все они, включая таких замечательных мыслителей, как Л.И. Шестов и С.Л. Франк, вдохновлялись творчеством Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого. Эмигрантской ветви русской философской культуры принадлежит приоритет в постановке многих философских, культурологических и исторических проблем, сохранивших свою значимость и актуальность в наши дни.

Первая эмиграция, по мнению редактора журнала «Вестник РХД» Н.А. Струве, носила особый характер «своею многочисленностью, цельностью, всесословностью, высокой культурой»[2]. Работу, которую они

[1] Там же. С. 460.

[2] *Струве Н.А.* Эмиграция // Православие и культура. М. : Христианское издательство. 1992. С. 67.

осуществили в эмиграции, требовала, по его словам, колоссального духовного напряжения. «Ничего подобного в наши дни уже нет. Великая русская эмиграция, доведшая религиозно-философское творчество до высшей точки, сошла на нет. Естественно, что на чужбине продолжателей ее дела народилось мало. Возрождение, начавшееся в Советской России, как раз когда в эмиграции оно подошло к своему концу, имеет неравномерное развитие. Оно сказалось с необычайной силой в литературе: Солженицын, а за ним и другие писатели достигли мирового масштаба. Но гораздо слабее возрождение в области мысли... Так было уже дважды в русской культуре — и в золотом веке, и еще разительнее, на рубеже двух столетий: без русского романа Толстого и Достоевского вряд ли было бы возможно религиозно-философское возрождение»[1].

Философы русского послеоктябрьского зарубежья оказывали и продолжают оказывать влияние на интеллектуальную среду Запада не только своим творчеством, но и необыкновенными личностными качествами. Выше мы уже отмечали те сильные впечатления, которые остались у Дж. Клайна после его личных встреч с Флоровским, Зеньковским, другими философами русской эмиграции. Вот что пишет Н.А. Струве о своей встрече с Ф.А. Степуном, одним из последних представителей «первой эмиграции»: «Мне выпало счастье побывать у Федора Августовича за месяц до его смерти. Впечатление, оставленное этим посещением, столь сильно врезалось в память, что я позволю себе поделиться им.

Я приехал в Мюнхен читать лекцию... В тот же самый день и час Ф.А. читал почти на ту же тему балтийским студентам на другом конце города. И все же к концу доклада я вдруг заметил в первом ряду знакомую по давней мимолетной встрече фигуру Ф.А. Это неожиданное появление меня необычайно тронуло и наполнило чувством глубокого уважения и восхищения: 81 год, а сколько жизни, сколько простоты и щедрости — после собственной лекции пересечь весь город, чтобы приветствовать гостя из Парижа...

Прощаясь с Ф.А., я с полной искренностью сказал ему слова, которые могли прозвучать как вежливая лесть: “Для одной встречи с вами стоило приехать в Мюнхен”. А теперь эти слова звучат во мне еще правдивее, и я с чувством глубокой благодарности вспоминаю об этой встрече»[2].

Когда во время русско-американской конференции (1992) Дж. Клайну был задан вопрос: «Как вы полагаете, действительно ли русская фи-

[1] *Струве Н.А.* Утопия или маниловщина? Ответ на письмо из России // Там же. С. 38.

[2] *Струве Н.А.* Памяти Ф.А. Степуна // Православие и культура. С. 135–136.

лософия закончилась вместе с этими последними великими именами? Исчерпана ли эта традиция или возможно ее продолжение в новых именах? Он ответил: Я верю, что она не исчерпана. Дело в том, что философские системы русских мыслителей, не всех, но многих, не завершены, открыты. Так это у Владимира Соловьева, у Бердяева и др. Но, главное, неисчерпаемы мир, природа, история, и они могут быть интерпретированы в рамках русской философской традиции. Я участвовал в двух конференциях, посвященных русской философии, — в Санкт-Петербурге и Москве, и мне кажется, что большой интерес к этой философской традиции, который проявляют молодые люди, дает основание надеяться на дальнейшее развитие русской философии»[1].

[1] Интервью с профессором Джорджем Клайном // Начала. 1993. № 3. С. 18.

2 СОВРЕМЕННЫЙ ЭТАП ФИЛОСОФСКОГО РОССИЕВЕДЕНИЯ ЗА РУБЕЖОМ: ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XX–НАЧАЛО XXI В.

Начало систематических исследований в области россиеведения, на основе которых произошло разрастание на Западе соответствующих институтов, государственных и частных структур, координировавших Russian studies, следует отнести к законодательному акту National Defence Education Act (NDEA) — Закон об образовании в интересах национальной обороны (принят Конгрессом Соединенных Штатов Америки в 1958 г.)[1]. В своде американских законов, принятых Конгрессом, текст этого подробно прописанного законодательного акта занимает 25 страниц, причем данный акт относится к категории так называемых публичных федеральных законов, т.е. законов общей федеральной юрисдикции (в отличие от частных законов, касающихся отдельных лиц или учреждений). Целью закона, как указано в преамбуле, являлось «укрепление национальной обороны и расширение и поддержка распространения и улучшения образовательных программ, направленных на защиту важнейших национальных интересов»[2]. Каждая из 10 статей NDEA обеспечивалась обширным финансированием (десятки миллионов долларов).

В результате под влиянием NDEA и в плане реализации этого обязательного для исполнения федерального закона в США сложилась развитая система стипендий, грантов, институтов, организаций и других необходимых регуляций, касающихся всех возможных аспектов изучения России и СССР, включая экономику, политику, историю, науку, культуру и др. Не случайно те, кто участвовал в реализации NDEA, получили в США наименование «люди, связанные с правительством». К этому надо добавить поддержку частных благотворительных организаций, фондов Форда, Карнеги, Рокфеллера и т.п., которые также создали мощную грантовую поддержку публикаций, обучения русскому языку, научного туризма в СССР и др. С самого начала его реализации NDEA был нацелен на создание развитой организационно-идеологи-

[1] United States Statutes at Large. Vol. 72. P. 1580–1605.

[2] Ibid. P. 1580.

ческой структуры при американских университетах, на преподавание различных дисциплин и исследования в области Russian studies. К началу 1980-х гг. в США насчитывалось более 200 русских центров, рассредоточенных по всей американской территории. В 1970-е–1980-е гг., когда американские русские исследования достигли наивысшего уровня развития, кафедра истории философии народов СССР (так называлась с 1955 г. основанная в 1943 г. кафедра истории русской философии Московского университета) принимала ежегодно стажеров-исследователей из США. Так, научную стажировку в Московском университете дважды проходил в 1960-х–1970-х гг. один из лидеров американской философской русистики Джеймс Скэнлан. Благодаря солидной финансовой поддержке уже в конце 1950-х — начале 1960-х гг. в США было опубликовано около 9000 монографий и статей, посвященных России и Советскому Союзу. По этой проблематике ежегодно защищалось примерно 200 магистерских и докторских диссертаций.

Автор этих строк был на научной стажировке в США в 1981 г., в то время, которое можно назвать золотым веком русских исследований в этой стране. Основная работа автора проходила в Центре славянских и восточно-европейских исследований университета штата Огайо, где философскую программу возглавлял один из наиболее квалифицированных специалистов в области философской русистики профессор Джеймс Патрик Скэнлан.

Нельзя не признать, что создание подобных полидисциплинарных центров, получавших финансирование как из федеральных, так и из частных источников, было весьма эффективным проектом. Он был нацелен на создание специалиста в области Russian studies широкого профиля, обладающего хорошей языковой подготовкой, способного вести преподавательскую, исследовательскую работу, а также осуществлять public relations в данной области, работать в системе средств массовой коммуникации или различных правительственных ведомствах. Для этой цели объединились историки, философы, социологи, политологи, литературоведы и экономисты.

Ведущая роль в данном полидисциплинарном объединении принадлежала историкам. Исторической тематике посвящалась бóльшая часть защищавшихся диссертаций по Russian studies (в отдельные годы — более 75% общего числа), а также основная масса журнальных статей и монографий. Историки формировали, как правило, бóльшую часть состава профессиональных ассоциаций русистов. Крупнейшая из них — Американская ассоциация содействия славянским исследованиям (American Assosiation for Advancement of Slavic Studies — AAASS) — научное общество, объединяющее американских славистов, созданное еще в 1948 г. AAASS является организационным центром американского россиеведения. Деятельность Ассоциации финансируется преимущественно фондом Форда. В 1960-е–1970-е гг. AAASS объединяла около 2400 членов, среди которых насчитывалось около 1500 историков, более 400 политологов и около 300 специалистов по международным отношениям и внешней политике России и СССР.

В настоящее время в нее входит ряд региональных ассоциаций, именуемых конференциями, например «Конференция славистов Дальнего Запада» (в марте 1963 г. насчитывала свыше 400 членов), «Среднезападная конференция AAASS», «Конференция исследования славистики в южных штатах». Руководящий орган AAASS — правление, избираемое на ежегодной национальной конференции. Ассоциация издает журналы: ежеквартальный «Славянское обозрение» («Slavic Review»), «American Quarterly of Soviet and East European Studies» — официальный орган Ассоциации, выходит 4 раза в год, «The American Bibliography of Slavic and East European Studies» служит в качестве библиографического руководства для специалистов. В Университете штата Огайо (г. Колумбус), а именно в Центре славянских и восточно-европейских исследований данного университета до последнего времени находилась центральная канцелярия Ассоциации, которая выполняла информационные функции. Особенностью современного этапа деятельности этой организации является участие в ее мероприятиях российских ученых; некоторые из них являются постоянными членами AAASS.

В начале 1980-х гг. в основу деятельности Центра славянских и восточно-европейских исследований штата Огайо была положена комплексная «славянская и восточно-европейская программа», в реализации которой участвовали 57 квалифицированных специалистов из 21 подразделения данного университета. Она включала научные исследования и преподавание в области экономики, финансов, географии, истории, журналистики, истории искусств, права, лингвистики, философии, музыки, политических наук, психиатрии, психологии и социологии.

Центр осуществлял программу подготовки специалистов высшей квалификации (магистров) в области Russian studies, способных читать университетские лекционные курсы «Русская история», «История русской цивилизации», «Введение в изучение Советского Союза» и др. «Русский центр» в Колумбусе обладал более мощной материальной базой, чем обычные гуманитарные подразделения университета, поскольку получал специальные дотации из многих источников — из штатного и федерального бюджетов и частных фондов. Выпускники университета с дипломом бакалавра или магистра по Russian studies имели существенные преференции в трудоустройстве по сравнению с иными гуманита-

риями, так как могли работать не только в университетах, но и в правительственных структурах, средствах массовой информации и др.

По окончании научной стажировки в США мной (*М. Маслин*) была написана для журнала «Коммунист» теоретическая статья, в которой анализировалось состояние русских исследований в американских университетах начала 1980-х гг. и делался, в частности, вывод о том, что среди советологов наряду с примитивными антикоммунистами есть немало квалифицированных ученых, с которыми следует вести научный диалог. Кроме того, высказывалась мысль о том, что сама по себе идея полидисциплинарного изучения России представителями различных гуманитарных специальностей в специальных исследовательских институтах заслуживает внимания, поскольку в СССР ничего подобного не существовало. Добавим, ничего подобного не существует до сих пор и в постсоветской России. Статья не была поддержана тогдашним главным редактором журнала «Коммунист» философом Р.И. Косолаповым, который, очевидно, считал, что в условиях идеологической борьбы упор следует делать на крепость и резкость выражений, а не на диалог и попытки увидеть нечто позитивное в работах западных авторов[1].

Разумеется, подобные учебно-научные подразделения возникли в университетах США не на пустом месте, а благодаря интеллекту ученых, русских по происхождению. Весьма значительную, если не сказать ведущую роль в организации и чтении лекционных курсов по русской истории и культуре и в подготовке соответствующих специалистов сыграли работавшие в США эмигранты, принадлежавшие главным образом к второй послевоенной волне эмиграции: М. Ростовский, А. Васильев, Г. Федотов, М. Флоринский, Г. Флоровский, М. Карпович, А. Лобанов-Ростовский, В. Рязановский, Л. Страховский, Г. Вернадский, А. Мазур, Н. Рязановский, М. Раев, С. Зеньковский, А. Гершенкрон. Первая пореволюционная волна эмиграции, как известно, локализовалась по преимуществу в Европе, тогда как вторая волна переместилась за океан, куда устремились в поисках средств к существованию рассыпанные по разоренной войной Европе русские эмигранты.

Выдающийся специалист по истории русской литературы Глеб Петрович Струве, сын русского философа Петра Бернгардовича Струве, ставший профессором университета штата Калифорния, дал следующее объяснение причин возрастания влияния русских интеллигентов второй волны в послевоенной интеллектуальной жизни Америки: «В силу сложившегося в послевоенные годы международного положения вторая волна быстро приобрела влияние, к ее голосу стали прислушиваться, ее услугами стали пользоваться и правительственные учреждения (особенно в США), и общественные организации в размерах, в которых это и не снилось старой эмиграции»[1].

[1] Советским ответом на подъем западных Russian studies была публикация коллективного научного сборника, где говорилось лишь о необходимости любыми средствами разоблачать буржуазные фальсификации истории русской философии, не вступая в диалог и оставаясь на позициях марксистско-ленинской партийности, см. : Против современных фальсификаторов истории русской философии ; под ред. И.Я. Щипанова. М., 1960.

Быстрое развитие Russian studies в условиях холодной войны с СССР привело к тому, что выходцы из русского зарубежья формировали значительную часть кадрового состава различных исследовательских центров, радиостанций, вещающих за «железный занавес» — радио «Свобода», «Голос Америки», «Би-би-си».

Идеи русских мыслителей во второй половине XX в. стали интерпретироваться и распространяться в западном информационном пространстве в невиданных до Второй мировой войны объемах. Огромной популярностью пользовался, например, многолетний цикл радиопередач о русских мыслителях на всемирной сети радиовещания «Би-би-си», подготовленный выходцем из России И. Берлином, выдающимся популяризатором идей Толстого, Белинского, Герцена, Чернышевского, Бакунина и других русских мыслителей. В 1979 г. материалы этих радиопередач были в переработанном виде изданы в виде отдельной книги, впоследствии переведенной на китайский, датский, французский, немецкий, иврит, итальянский, польский, португальский, испанский, японский языки[2].

Быстро развивавшиеся американские Russian studies имели преимущественные стартовые возможности даже в сравнении с более укоренившимися и начинавшимися ранее европейскими исследованиями по истории русской мысли. Если иметь в виду двух выдающихся историков русской философской и богословской мысли, переехавших в США во время Второй мировой войны и после нее, а именно Георгия Петровича Федотова и Георгия Васильевича Флоровского, то планка философского россиеведения была настолько высока, что опережала мировой уровень буквально на десятилетия. Опубликованные в США монографии Федотова, посвященные русской религиозной мысли Киевской Руси и богатству русской средневековой религиозной духовности, были совершенно новым словом в медиевистике и в историографии русской фи-

[1] Цит. по: *Фрейнкман-Хрусталева Н., Новиков А.* Эмиграция и эмигранты. СПб., 1995. С. 99.

[2] *Berlin I.* Russian Thinkers. N.Y., 1979. О роли Исайи Берлина в развитии зарубежной историографии русской философии см.: *Ванчугов В.В.* Берлин Исайя // Русская философия. Энциклопедия. М., 2014. С. 51–52.

лософско-богословской мысли[1]. Монографии Федотова были первыми в своем роде исследованиями русской философско-богословской мысли XI–XVII вв., аналогичные работы М.Н. Громова, а затем В.В. Милькова появились в России лишь в начале 1990-х гг.[2]

Значительные научно-организационные заслуги в становлении американских Russian studies принадлежали выдающемуся богослову и религиозному философу Г.В. Флоровскому, который работал в Колумбийском, Гарвардском и Принстонском университетах. За рубежом Флоровский как выдающийся представитель православной культуры, богословия и философии пользовался огромным авторитетом. Известнейший американский русист, директор библиотеки Конгресса Джеймс Биллингтон пишет во введении к своей главной монографии о том, что он «должен высказать особую признательность профессору преподобному отцу Георгию Флоровскому». По его словам, он «во многих отношениях является духовным отцом этой книги»[3]. Всемирно известный польский историк русской мысли Анджей Валицкий, например, считает Флоровского одним из самых выдающихся мыслителей XX в., а встречу с ним — важным событием своей жизни.

Главное произведение Флоровского «Пути русского богословия (1937) было первой в своем роде интерпретированной историей русской духовной культуры с беспрецедентным охватом материала — от Крещения Руси до XX в. включительно. Основной тираж этой книги, опубликованной в Париже, был утрачен во время Второй мировой войны, поэтому Флоровский продолжал развивать ее идеи уже в американский период своей деятельности. Никто из его предшественников, включая чешского философа Томаша Масарика, а также русских авторов Э.Л. Радлова, Г.Г. Шпета, Б.В. Яковенко и др., не создавал столь обширной картины развития русской мысли, причем рассмотренной в общем контексте духовной культуры, не только отечественной, но и европейской. Флоровский опубликовал свою книгу раньше других обобщающих историй русской мысли, опередив Н.А. Бердяева («Русская идея», 1946), Н.О. Лосского («История русской философии», 1951, на английском языке), В.В. Зеньковского («История русской философии», т. 1, 1948; т. 2, 1950). По своей историографической и источниковой оснащенности книга Флоровского превосходит работы трех последних авторов, хотя они оказались более известными в XX в. Н.А. Бердяев в своей книге делал акцент на вопросе существования у России собственных национальных, духовно-метафизических интересов и анализировал их с точки зрения авторской интерпретации последнего этапа русской мысли XIX — начала XX в. Н.О. Лосский создал не систематически целостную картину развития русской философии, но ее выборочное освещение.

На первый план он выдвинул анализ построений, конгениальных с собственной философией идеал-реализма, стремясь находить в них созвучие своему философскому учению. В.В. Зеньковский в отличие от Н.О. Лосского, который считал вопросы теории познания первостепенными в русской мысли, придерживался мнения о центральном значении для нее вопросов не познания, а существования. Зеньковский дал лишь краткий обзор русской философии до XVIII в., считая этот период «прологом к русской философии».

Флоровский опередил современные ему научные представления о генезисе русской философско-богословской мысли и рассмотрел ее существование в X–XVII вв. не как пролог, а как первый ее полноценный период, имеющий значение фундамента для всего здания русской культуры, включая богословие, философию и литературу. Эта позиция Флоровского находит свое подтверждение на современном этапе истории русской философии как науки, где значительные новые результаты достигаются на основе исследования рукописных материалов, реконструирующих структуру и типологию русской средневековой философии. Флоровский по сути дела своим подходом к истории русской философской мысли констатирует наличие универсальной методологической проблемы, на которую наталкивались с самого начала становления истории русской философии создатели ее целостных истолкований. История западной философии как наука существует синхронно с появлением философии: первые философы были и философами, и историками философской мысли, и ее доксографами. Наличное существование русской философской и первые опыты ее истолкования разделяют целые столе-

[1] *Fedotov G.* The Russian Religious Mind: Kievan Christianity. The Tenth to the Thirteenth Centuries. Cambridge, Mass., 1946; *Fedotov G.* A Treasury of Russian Spirituality. N.Y., 1948; *Fedotov G.* The Russian Religious Mind. Vol. 2. The Middle Ages: The Thirteenth to the Fifteenth Centuries. Cambridge, Mass., 1966.

[2] Монография Г.П. Федотова «Русская религиозная мысль» была опубликована в русском переводе в 2001 г. (перевод С. Бычкова) в качестве X тома собрания сочинений Федотова в 12 томах. Однако название тома в русском переводе, звучащее как «Русская религиозность», не точно передает замысел Федотова. Федотов остановился на англоязычном термине Russian Religious Mind (по-русски звучащем буквально как «русская религиозная мысль»), чтобы избежать того, что в других европейских языках звучит как «религиозность» (нем. Religiositat, фр. Sentiment religieux). Поэтому во введении к своей монографии он делает акцент на том, что по-русски определяется как «религиозное сознание», что по-английски ассоциируется именно с интеллектуальной, рациональной деятельностью, а не с религиозностью как таковой. Он пишет: «Мой интерес сосредоточен на сознании человека: религиозного человека и его отношении к Богу, миру, собратьям; это отношение не только чисто эмоциональное, но также рациональное и волевое, т.е. проявление всего человеческого существа» (*Федотов Г.П.* Русская религиозность. Ч. I. Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. М. : Мартис, 2001. С. 8).

[3] *Биллингтон Дж. Х.* От автора // Икона и топор. Опыт истолкования истории русской культуры. М., 2001. С. 29.

тия (как известно, первой книгой на эту тему была работа архимандрита Гавриила, опубликованная лишь в 1840 г.). Этим объясняется необходимость для историка русской мысли быть не только философом, но также археографом, специалистом по древним рукописям, лингвистом, специалистом по истории и богословию. Здесь мало одного знания истории развития основных философских систем. Для убедительного доказательства самого наличного бытия древнерусской философской мысли надо обладать полидисциплинарными познаниями, что в полной мере было присуще Г.В. Флоровскому. Отсюда ценность полученных им научных результатов, намного опередивших время.

Материалы, проливающие новый свет на существо разногласий Флоровского с евразийством, содержатся в очередном 37-м томе «Записок русской академической группы в США», вышедшем под редакцией Алексея Евгеньевича Климова, известного американского исследователя наследия Флоровского. Эти «Записки» были основаны русскими эмигрантами в США и внесли значительный вклад в современную историографию русской философской мысли[1].

Как застарелый предрассудок, не выдерживающий серьезной научной критики, Флоровский оценивает концепцию П.Я. Чаадаева о «роковом выборе» для Руси ее христианизации по образцу «жалкой Византии», главным результатом чего было, согласно Чаадаеву, последующее отделение «нецивилизованной» России от цивилизованной Европы. В противоположность этому, основываясь на своих обширных познаниях в области византологии (которых не было у Чаадаева), Флоровский уже на первой странице «Путей русского богословия» утверждает: «В X в. Византия вовсе не была в упадке. Напротив, это была одна из эпох византийского расцвета и возрождения. Более того, в X в. Византия была, строго говоря, единственной культурной страной подлинно во всем “европейском” мире». Флоровский выступает и против принижения кирилло-мефодиевской традиции, благодаря которой Русь получила Библию в славянском переводе. В противоположность Г.Г. Шпету он пишет, что для русской культуры это отнюдь не было «ошибкой или неосторожностью», якобы явившейся тормозом для культуры. В действительности славянский перевод, по Флоровскому, ближе к греческому оригиналу, чем распространенный на Западе латинский вариант перевода Библии: «Славянский язык сложился и окреп именно в христианской школе и под сильным влиянием греческого церковного языка, и это был не только словесный процесс, но именно сложение мысли. Влияние христианства

[1] Записки русской академической группы в США ; ed. by Alexis Klimoff. N.Y., 2012. T. XXXVII.

чувствуется значительно дальше и глубже собственно религиозных тем, чувствуется в самой манере мысли...»

Постановка вопроса о кризисе русской культуры в процессе ее становления и развития отнюдь не снимается автором «Путей русского богословия», однако речь должна идти именно о кризисе культуры, а не о «кризисе бескультурности» или «невегласия» (по Г.Г. Шпету). Анализ данного кризиса разворачивается у Флоровского в целую методологическую программу, названную позднее «неопатристический синтез». Византийский фундамент, столь плодотворный для «пробуждения русского духа», породивший выдающиеся произведения «русского эллинизма», созданные Иларионом Киевским, Климентом Смолятичем, Кириллом Туровским и другими книжниками Киевской Руси, в московский период отечественной истории постепенно размывается, происходит «забывание о греческой старине, т.е. об отеческом прошлом». «Кризис византинизма» и «выпадение из патристической традиции», считал Флоровский, роковым образом преследуют русскую мысль на протяжении всех последующих столетий, во время раскола, в период распространения «православных псевдоморфоз» при Петре Великом, а также во время существования развитой философской традиции.

Необходимо заметить, что высокая планка, заданная работами Г.П. Федотова и Г.В. Флоровского, практически неизвестными в СССР, не была характерна в целом для работ западных авторов. Однако несомненно, что вплоть до начала 1990-х гг. западным россиеведам практически принадлежала монополия в области историографии русской религиозной философии ввиду практического отсутствия в СССР соответствующих трудов, посвященных философии В.С. Соловьева, славянофилов, Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева, Н.А. Бердяева и русскому религиозному ренессансу начала XX в.

Более того, исследования по русской религиозной философии рассматривались как приоритетные, поскольку могли быть в качестве различных вариантов христианского социализма и «идеалистического либерализма» интерпретированы как «русские альтернативы марксизму». Такова вкратце была концепция американского автора Дж.Ф. Патнэма, изложенная в его монографии[1].

Рассматривая социально-философские построения С.Н. Булгакова и П.И. Новгородцева, Дж. Патнэм вполне убедительно критикует установки догматического марксизма, устанавливающие прямую связь философских воззрений и классовых буржуазных установок. Редукционизм

[1] *Putnam G.F.* Russian Alternatives to Marxism. Christian Socialism and Idealistic Liberalism in Twentieth Century Russia. Knoxville : University of Tennessee Press, 1978.

«базисно-надстроечной теории», будучи применен к анализу воззрений самого Карла Маркса, отнюдь не обнаруживает последовательного выражения «классовых интересов» в философии марксизма.

Равным образом существует множество различного рода интеллектуальных течений, в которых было бы бесполезно искать какое-либо воплощение классовых интересов. С этой точки зрения «философский персонализм» Новгородцева и «христианский социализм» вовсе не были выражением классового редукционизма, но, напротив, выступали в защиту «политической свободы, социальной справедливости, экономического изобилия, совершенствования личности»[1].

Особенностью современного этапа историко-философского россиеведения стал переход от комплиментарного изложения идей русских религиозных мыслителей, представленных в виде исторических альтернатив марксизму, к критической оценке их содержания.

В настоящее время центр зарубежных исследований русской философии переместился в Европу, главным образом во Францию и Германию — туда, где они первоначально зарождались, а интенсивность русских исследований в США заметно снизилась.

В 1983 г. Конгресс принял закон о «Советско-восточно-европейских исследованиях и обучении» (Soviet-Eastern European Research and Training Act of 1983). Это был последний публичный федеральный закон, нацеленный на регулирование Russian studies. После распада СССР подобных законов уже не принималось, русские исследования были переданы в ведение Государственного департамента в качестве грантового проекта «Программа исследований и обучения Восточной Европы и СНГ (бывшего Советского Союза)» (Program for Research and Training on Eastern Europe and the Independent States of the Former Soviet Union (Title VIII). Данная программа VIII является локальной грантовой программой Государственного департамента и не сравнима по своему масштабу с первым американским законодательным актом в этой области — NDEA от 1958 г.

Интересно, что во времена существования СССР о русской религиозной мысли западные авторы писали зачастую вполне сочувственно, поскольку видели в ней «русскую альтернативу марксизму». Однако после распада СССР западные приоритеты в оценке русской философии радикально изменились. Преемники бывших советологов осознали, что русская религиозная философия гораздо более враждебна к Западу и западным ценностям, чем коммунистическая марксистско-ленинская идеология. Об этом пишет, например, в своей докторской диссертации

[1] *Putnam G.F.* Op. cit. P. 158.

голландский ученый, профессор католического университета Наймеген в Нидерландах Эверт ван дер Звеерде[1]. Это действительно так, ибо марксизм, несмотря на свою антикапиталистическую направленность, родился в развитой европейской стране и представлял собой новейшее слово европейской философии. Этим объясняется перемена акцентов в освещении наследия русской религиозной философии.

Сегодня для Запада, в противоположность тому, что было во времена СССР, характерна резкая критика антизападнического содержания оригинальной русской философско-политической традиции. В связи с этим показателен тезис французской исследовательницы евразийства Марлен Ларюэль о «евразийском империализме», который якобы стремился лишь узаконить масштабы Российской империи в пределах Евразии[2]. Представляя евразийцев русскими националистами, взявшими на вооружение средневековую идею «Москва — Третий Рим», М. Ларюэль ничего не говорит о том, что данная идея вовсе не являлась русским изобретением, а распространялась по всей средневековой Европе, в том числе католической, как идея Roma Aeterna (Рим вечный). В Европе на роль Третьего Рима претендовал также Краков, а в России — не только Москва, но даже Псков. Эта христианская концепция специально изучается в рамках постоянно действующего международного научного семинара «От Рима к Третьему Риму»[3].

Нельзя не отметить и противоположную тенденцию, проявляющуюся в связи с современным ростом дехристианизации европейского сознания. Озабоченные этим процессом представители западных церковных кругов обращают свои взоры на Россию и русскую религиозную мысль. Особо надо выделить работы недавно ушедшего из жизни католического кардинала Томаша Шпидлика, ведущего специалиста Ватикана по истории русской религиозной мысли, автора более 20 книг на эту тему преимущественно на французском языке. Среди его работ выделяется фундаментальная монография, переведенная на несколько языков «Русская идея: иное видение человека» (русский перевод, 2004). В этой книге особо подчеркивается значение русской религиозной мысли для

[1] *Zweerde E. van der.* Soviet Historiography of Philosophy: Istoriko-filosofskaja Nauka. Hague : Mouton, 1997.

[2] *Ларюэль М.* Идеология русского евразийства, или Мысли о величии империи ; пер. с фр. М., 2004. См. также серию работ М. Ларюэль на английском языке: *Laruelle M.* Russian Eurasianism: an Ideology of Empire. Washington, D.C.; Baltimore, Md., 2008; *Laruelle M.* Russian Nationalism and the National Reassertion of Russia. L. : Routledge, 2010; *Laruelle M.* In the Name of the Nation. Nationalism and Politics in Contemporary Russia. N.Y. : Palgrave/MacMillan, 2009.

[3] См.: *Синицына Н.В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998.

современного человека как философии сердца в сравнении с западной философией, где остро ощущается дефицит сердца и любви.

Уменьшение масштаба западных Russian studies, связанное прежде всего с распадом СССР, завершением холодной войны — противостояния между коммунизмом и капитализмом, не могло не сказаться на том, что в центр западной историографии русской мысли выдвинулись собственно научные исследования реальных проблем русской философской мысли XIX–XX вв., лишенные прежней идеологической предвзятости. Например, работы Маризы Денн, Хольгера Куссе, Петера Элена и др. На Западе появилось молодое поколение ученых, нацеленных не на противостояние с российскими учеными, а на диалог с ними. Так, Алисса ДеБласио, американская специалистка в области истории русской философии, в качестве позитивного отмечает изменение ментальности российских авторов[1], их работу в «новой интеллектуальной парадигме», нисколько не противоречащей подходам западных ученых. Наконец, наиболее позитивной особенностью современного этапа зарубежного философского россиеведения является участие иностранных ученых в российских научных проектах, публикации в российских научных журналах и перевод зарубежных монографий на русский язык. Нельзя не сказать, что за рубежом растет число переводов сочинений русских философов на иностранные языки, например перевод энциклопедии «Русская философия» под общей редакцией М.А. Маслина (М., 2007) на сербский (2009, 2014) и на французский (2010) языки. По-прежнему немало публикаций на темы русской философии на Украине, где публикуется наибольшее количество книг и статей о русской философии (после России), а также в Польше и Сербии, где традиционно сохраняется высокий интерес к русской философской культуре.

[1] *DeBlasio A.* Writing the History of Russian Philosophy //Studies in East European Thought. 2011. Vol. 63, №. 3. P. 203–222.

Раздел II

Русская философия в странах зарубежья

3 АНГЛО-АМЕРИКАНСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Англичане впервые проявили интерес к русской философии в 1850 г.: «Совершенно излишне говорить, — писал R. Blakey, — что Россия является страной, где умственные познания находятся на низком уровне. Но и здесь, в северных морозах... имеются не вполне подавленное любопытство и способные люди»[1], — к которым автор причислил Максима Грека, Кантемира, Поповского и некоторых других.

В 1916 г. А.С. Лаппо-Данилевский прочитал в Кембриджском университете несколько лекций по истории научной и философской мысли в России, за что был удостоен звания почетного доктора права[2].

Более основательно англичане могли познакомиться с русской философией по «History of Russian Philosophy» Н.О. Лосского и В.В. Зеньковского (1951), после чего они отважились на собственные обобщающие исследования: профессор истории философии Лондонского университета Frederick C. Copleston в 1986 г. издал «Philosophy in Russia: from Herzen to Lenin and Berdyaev» и в 1988 г. — «Russian Religious Philosophy. Selected aspects».

Американские исследователи перевели и издали: «Die Geistige Stromungen in Russland» (2 Bd. Jena, 1913) Т.Г. Масарика (*Masaryk Th.* The Spirit of Russia: Studies in History, Literature, and Philosophy (2 Vols. N.Y., 1955), «Русскую идею» Н.А. Бердяева (The Russian Idea. N.Y., 1948). Дж.Л. Клайн, переводчик «Истории русской философии» В.В. Зеньковского на английский язык, написал для «The Encyclopedia of Philosophy» (N.Y. ; L., 1967. Vol. 7) статью «Русская философия». В 1965 г. в Чикаго издается коллективная антология по русской философии: «Russian Philosophy» (1 vol ; ed. by J.M. Edie, J.P. Scanlan, M.B. Zeldin with the collaboration of G.L. Kline). В предисловии к антологии говорится[3]:

[1] History of the Philosophy of Mind. L., 1850. Vol. IV. P. 486–489.

[2] The Development of Science and Learning in Russia // Russian Realites and Problems. Cambridge, 1917. О философии. P.175 и далее.

[3] Prefase. P. X–XI.

> «Русское умозрение всегда было решительно сосредоточено на человеке. С возникновения философии в XVII и XVIII вв. и в послереволюционной эмиграции определенные темы оставались постоянными: проблемы добра и зла в индивидуальной и общественной жизни, предназначение индивидуальной жизни, сущность истории. Русские мыслители поздно и нерешительно обратились к таким дисциплинам, как логика, теория познания и философия науки... Кроме того, русская философская мысль была единственной в своем роде неакадемической и непрофессиональной... Так, большинство русских мыслителей, включая XX в., были не университетскими профессорами, но в массе своей «критиками». В Западной Европе их двойниками являются такие мыслители, как Кьеркегор, Милль, Ницше и Сартр (оба начинали как профессора), Сантаяна и поздний Витгенштейн».

В 1932 г. Н.О. Лосский на время покидает Старый Свет, получив возможность посетить в качестве приглашенного профессора (visiting professor) в летнем семестре 1933 г. Стэнфордский университет (Stanford University) в городе Palo Alto (в 30 милях от Сан-Франциско). Америка снова протянула ему руку помощи, хотя и не в столь экстремальных условиях, как в 1921 г.[1] Инициатором приглашения Лосского в США был русский эмигрант Генрих Эрнестович Ланц (1886–1945)[2]. После Октябрьской революции Ланц эмигрировал из России в США (благодаря происхождению своих родителей[3]) и с 1918 г. преподавал в Стэнфорде, где главой философского отделения был философ Генри Стюарт (Henry W. Stuart), давший согласие на приглашение Лосского. Летний семестр длится 10 недель, и приглашенному профессору предстояло

[1] «Спасла нас от смерти американская организация ARA (American Relief Association), устроившая в 1921 г. свои отделения по всей России. Лица, желавшие помочь голодающим, вносили в эту организацию 10 долларов, указывая адрес, кому они хотели послать продовольствие. ARA доставляла по данному ей адресу трехпудовую посылку... Мы и многие другие интеллигенты были, таким образом, спасены от гибели» (*Лосский Н.О.* Воспоминания: жизнь и философский путь. М. : Викмо-М ; Русский путь, 2008. С. 187).

[2] В 1904–1910 гг. он учился на историко-филологическом факультете Московского университета, затем продолжил образование в Германии, где в 1911 г. защитил докторскую диссертацию «Проблема предметности в современной логике». В 1911–1913 гг. Ланц обучался в Марбурге у Когена, где он повстречался с Б. Пастернаком. С 1912 г. он преподавал логику в гимназии, с 1914 г. — эстетику в музыкальной школе. В «Логосе», органе русских неокантианцев, он публиковался вместе с Лосским (у обоих там по три статьи), их работы также публиковались в журнале «Вопросы философии и психологии». Кстати, здесь появился и первый опыт рецепции Лосским представителя американской философии: *Лосский Н.О.* Недомолвки в теории эмоций Джемса // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 57 (II). С. 99–134.

[3] Его родители прибыли в Москву в 1883 г., отец — Эрнест Ланц, североамериканский гражданин англиканского вероисповедания, рожденный около 1841 г. в г. Гаррисбурге, мать — Каролина, урожденная Меллер, 1852 г. рождения, лютеранка.

каждую неделю читать 11 лекций (в течение семестра в совокупности 110 лекций). Лосский подготовил для научного турне три философских курса: «Введение в философию» (значительная часть его будущей книги «Типы мировоззрений»), «Органический идеал-реализм» и «Русская, польская и чешская религиозная философия». Суммарный объем этих лекций составил около 1400 страниц, которые он и послал для перевода в Лондон. Но как именно прошел этот семестр в Стэнфорде, Лосский в своих воспоминаниях практически не рассказывает.

После Первой мировой войны Лосский меняет место проживания: европейский период вынужденного изгнания, начавшийся в 1922 г., заканчивается в 1946 г., и он переезжает в Новый Свет, где имеются возможности заниматься философией, в том числе русской. В сентябре 1947 г. русская семинария Св. Владимира в Нью-Йорке, основанная в октябре 1938 г. русскими эмигрантами для подготовки священников с учетом местных особенностей, давая им образование в формате колледжа свободных искусств (liberalarts college) и выпуская со степенью бакалавра, превратилась в высшее учебное заведение. По российской номенклатуре специальностей она стала академией, обеспечивая, согласно местной терминологии, более высокий уровень подготовки, имея «graduate school of theology». В это заведение — St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary and Academy — Лосский был приглашен профессором философии. В числе коллег оказался и Г.П. Федотов, уже опубликовавший в 1946 г. часть своего фундаментального труда «The Russian Religious Mind»[1], задуманного им как обширное сочинение по истории русской духовной культуры, охватывавшее период с X по XX в.

В Европе в 1946 г. Зеньковский получил предложение об издании «Истории русской философии» для французского читателя. В 1948 г. в Париже выходит в свет первый том труда (второй появится в 1950 г.), который впоследствии станет настольной книгой любого, кто занимается историей философии в России. В предисловии, датированном 26 июня, автор сообщает, что написать историю русской философии было его давней мечтой. Уже с 1910 г. он собирал материалы для работы в этом направлении и не оставлял задуманного, оказавшись за границей, и для него особое значение приобрели лекции по истории русской философии, которые он несколько раз читал в Богословском институте для студентов старшего курса. Именно эти лекции дали ему возможность проверить

[1] The Russian Religious Mind. Kievan Christianity: the 10th to the 13th Centuries ; by G.P. Fedotov. Cambridge (Mass.), 1946. Book Reviews by Stanley Evans // The Anglo-Soviet Journal. 1947. December. P. 7–26. Этот труд так и не был закончен (вышла всего одна уже отмеченная книга, посвященная Киевской Руси); 2-й незавершенный том появился после смерти историка под редакцией о. И. Мейендорфа.

свою основную концепцию. «Подготовляя к печати настоящую книгу, я вновь внимательно изучил все источники, насколько они были мне доступны, и в итоге этих кропотливых занятий моя основная точка зрения на развитие русской философской мысли еще более окрепла»[1]. Там же, в Париже, в 1946 г. вышла книга Бердяева «Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века».

Для Лосского мотивирующим фактором к оформлению мыслей в книгу также было чтение курсов лекций. Но если Зеньковский, планируя свою «историю» для французской аудитории, сперва издал ее на русском языке, и только в 1953 г. она появилась в переводе на французский и английский языки[2], то Лосский был вынужден ориентироваться исключительно на англоязычного читателя, не найдя для себя в США издателя книги на русском. Живя в Нью-Хейвене, он в течение академического года ездил каждую неделю на пару дней в Нью-Йорк, чтобы читать в Академии два курса, один на русском языке, другой на английском. В основе англоязычного курса были три его книги, уже переведенные, но еще не напечатанные: «Достоевский и его христианское миропонимание», «Христианская эстетика» и «История русской философии». Условия для занятий философией, как отмечал Лосский, были очень благоприятны. В библиотеке Йельского университета на тот момент насчитывалось более 4,5 млн книг, и русский отдел в ней поражал ресурсами. Лосский объяснил это тем, что в конце XIX в. социолог У. Сомнер интересовался русской культурой и позаботился о приобретении русских книг и журналов. С тех пор библиотека непрестанно пополнялась, и здесь Лосский мог, например, найти полные комплекты таких журналов, как «Вестник Европы», «Русский вестник», «Русская старина», «Архив русской истории», «Исторический вестник», «Записки Исторического факультета С.-Петербургского университета», Журнал Министерства народного просвещения, «Вопросы философии и психологии». Когда он заканчивал свою «Историю русской философии», он без труда получал доступ к любой русской книге, если не в Йельском университете, то в Публичной библиотеке Нью-Йорка (Public Library), где имелся богатый славянский отдел.

В 1951 г. исполнилось пять лет со времени въезда Лосского в США, и он, сдав экзамен, получил американское гражданство. «Он был худой, — вспоминал Клайн в интервью, опубликованном в московском журнале

[1] *Зеньковский В.В.* История русской философии. Париж : YMCA-PRESS, 1948. Т. 1. Предисловие.

[2] A History of Russian Philosophy ; by V.V. Zenkovsky. Authorized Translation from the Russian by George L. Kline. L. : Routledge and Kegan Paul Ltd. 1953. Vol. I. P. xiv + 465; Vol. II. P. viii + 482.

«Начала», — невысокий, со стоячим воротничком, очень старомодный, но элегантный и аккуратный. Старый петербуржец именно... Ему тогда было лет 75, когда я с ним познакомился. Очень тонкая шея в большом воротничке и серьезные рассуждения... Было что-то трогательное в таком сочетании»[1]. Работа над «Историей русской философии» (1946–1948) выпала на годы почтенной зрелости Лосского (в 1950 г. готовился его 80-летний юбилей). В 1951 г. издается его «История русской философии»: в сентябре она публикуется в США[2] (цена книги — 10 дол.), в 1952 г. — в Англии[3]. Ее публикация стала возможной благодаря переводу Н.А. Деддингтон. К тому времени она владела всем контекстом русской мысли. В ее активе были переводы «Капитанской дочки» (1928), «Дубровского», «Пиковой дамы», «Арапа Петра Великого», «Станционного смотрителя», «Метели» (1933) А.С. Пушкина, «Господ Головлевых» М.Е. Салтыкова-Щедрина (1931), «Дыма» И.С. Тургенева (1949), третьего тома «Курса русской истории» В.О. Ключевского, посвященного XVII в., еще в 1918 г. она перевела «Оправдание добра» Вл. Соловьева, антологию отрывков из его сочинений, составленную С.Л. Франком, а также работы самого Франка. Что немаловажно, она лично хорошо знала Лосского начиная со Стоюнинской гимназии и продолжала поддерживать с ним отношения по переписке. «По бесконечным разговорам, которые мы вели, когда он гостил у нас в Англии, я хорошо знаю его редкий дар излагать просто, понятно и при этом необыкновенно “справедливо” и доброжелательно взгляды даже тех философов, которым он определенно не сочувствовал»[4].

Вскоре после публикации Австралийско-азиатский философский журнал сообщает о получении редакцией среди прочих работы Лосского[5]. Появляются обзоры и разборы книги, принадлежащие как англоязычным специалистам[6], так и соотечественникам. Среди последних

[1] *Клайн Дж.* Интервью с профессором Дж. Клайном ; Провел... и подгот. к печати Л. Поляков // Начала. 1993. № 3. С. 15, 16.

[2] *Lossky N.O.* History of Russian Philosophy. N.Y. : International Universities Press, 1951. Как следует из предисловия к книге и воспоминаний Лосского, профессор Колумбийского университета Б. Бахметьев выдал издательству The International Universities Press из основанного им «Humanities Fund» 1000 дол. на издание книги «History of Russian Philosophy».

[3] History of Russian Philosophy ; by N.O. Lossky. L. : Allen&Unwin, 1952.

[4] *Деддингтон Н.* Наши профессора-философы // Наша дань Бестужевским курсам. Воспоминания бывших бестужевок за рубежом. Париж : Объединение бывших бестужевок за рубежом, 1972. С. 11–12.

[5] Australasian Journal of Philosophy. 1952. Vol. 30, issue 3.

[6] L.A.R. Book Review: History of Russian Philosophy N.O. Lossky // Philosophy of Science. 1953. Vol. 20, № 1. P. 80 ; «Thinkers or Philosophers?» : review of N.O. Lossky // History of Russian Philosophy, TLS, 1953. P. 197–198.

Лосский особо отметил Галича[1], который в статье, цитируя из его письма «только первую часть сложного предложения, именно что книга моя не есть история русской мысли, сказал, что, по моему собственному признанию, русская философия не есть область мысли. Такое цитирование части предложения с целью приписать автору мысль, прямо противоположную тому, что он сказал, есть прием, может быть, и остроумный, но, конечно, не соответствующий добрым литературным нравам»[2]. Среди критических отзывов следует отметить и принадлежащий Дж. Клайну (George L. Kline) — одному из слушателей его лекций. Во время войны Департамент юстиции США предложил ему заняться русским языком, а уже в мирное время он стал серьезно изучать русский язык в Колумбийском университете. Его магистерская диссертация была посвящена толстовскому учению о непротивлении злу насилием и критике этого учения (Соловьев, Франк, Ильин). В том же университете он получил докторскую степень за диссертацию «Спиноза в советской философии». В начале 1950-х гг. в Нью-Йорке Клайн слушал лекции Лосского о русской философской мысли. На следующий год после выхода книги Лосского Клайн публикует свой отзыв, который начинается с упреков в краткости и схематизме, игнорировании философской мысли XVIII в. и т.д.[3] При написании отзыва Клайн уже был хорошо знаком с трудом Зеньковского (с ним лично он познакомился в 1949 г.), воспринятым им настолько положительно, что он стал переводчиком его «Истории русской философии» на английский язык[4].

«История русской философии», как отметил Лосский, вызвала много рецензий, которые он делил на две категории: «лица, отрицающие возможность метафизики и ненавидящие религию, как, например, Сидни Хук, резко отрицательно оценивают мою книгу; наоборот, ценящие

[1] Галич Леонид Евгеньевич (наст. фамилия Габрилович, 1878–1953), в 1899 г. окончил физико-математический ф-т Петербургского ун-та; в 1909–1914 гг. приват-доцент в нем; получил степень магистра по историко-филологическому факультету и допущен к чтению лекций по философии; с 1911 г. проф. Петербургской педагогической академии, где читал курс логики; публиковался в журнале «Вопросы философии и психологии», «Русская мысль», «Театр и искусство», в газете «Речь» и др.; входил в Религиозно-философское общество в С.-Петербурге. В 1917 г. эмигрировал, жил в Париже, Нью-Йорке, Вашингтоне.

[2] *Лосский Н.О.* Воспоминания: жизнь и философский путь. М. : Викмо-М ; Русский путь, 2008. С. 267.

[3] *Kline G.L.* The Journal of Philosophy. 1953. Vol. 50, № 22. P. 668–673.

[4] *Zenkovsky V.V.* A History of Russian Philosophy. Authorized translation from the Russian by G.L. Kline. N.Y. : Columbia University Press, 1953. 2 vols. P. xiv, 465; viii, 469–947.

метафизику и религию, хвалят книгу»[1]. С особым удовольствием Лосский отметил, что вскоре после опубликования «Истории русской философии» он получил от Международного общества Марка Твена (The International Mark Twain Society) извещение о том, что ему предложено звание почетного члена (Honorary Member) общества, в числе которых уже находятся Уинстон Черчилль, герцог Виндзорский, президент Трумэн, Бернард Шоу и многие другие видные политические деятели, писатели, ученые и т.п.

Так в послевоенной Европе первая волна эмигрантского сообщества подводила итоги русской философии.

Кто и как сегодня формирует на Западе образ русской философии. Далее я использую как повод для продолжения историко-философского анализа одно драматическое произведение, его сценическую постановку и последовавшие события в сфере гуманитарного знания.

Значимым завершением сезона на сцене Российского академического молодежного театра стала постановка «Берега утопии» 7 апреля 2012 г., посвященная 200-летию со дня рождения А.И. Герцена; ее посмотрели его потомки из Швейцарии, Франции, США и Канады. В июне телеканал «Культура» представил телеверсию этого спектакля (постановка А. Бородина, запись 2010 г.). Этому предшествовали события 2006 г., когда в декабре в Центральном доме художника в рамках Международной ярмарки интеллектуальной литературы «Nonfiction» состоялась презентация драматической трилогии английского драматурга и сценариста Тома Стоппарда «Берег утопии» («The Coast of Utopia»), выпущенной издательством журнала «Иностранная литература». Затем был дан старт образовательному проекту «Прогулки по Берегу утопии», и в МГУ им. М.В. Ломоносова (где учились главные герои пьесы Герцен и Огарев) Стоппард в 2007 г. вручил победителям конкурсов эссе дипломы, книги «Берег утопии» со своим автографом и приглашения на премьеру трилогии в РАМТ. Это произведение, постановка пьесы и все связанные с ней события на долгое время стали источником новостей в России, а еще раньше и в мире.

Пьеса «Берег Утопии» была закончена Стоппардом в 2002 г. В его драматической трилогии действует множество персонажей из России: Герцен, Огарёв, Чаадаев, Тургенев, Белинский, Михаил и Александр Бакунины, Станкевич, Чернышевский, Грановский, Иван Аксаков и др. Своим названием пьеса обязана главе из книги А. Ярмолинского «Дорога к революции: век русского радикализма»[2]. Действие пьесы охватывает период 1833–1866 гг., и вся история разбита на три части: «Voyage» («Путешествие»), «Shipwreck» («Кораблекрушение») и «Salvage» («Спасение», иногда эту часть называют «Выброшенные на берег»).

[1] *Лосский Н.О.* Воспоминания: жизнь и философский путь. С. 267.

[2] Avrahm Yarmolinsky. Road to Revolution: A Century of Russian Radicalism (1959). Ярмолинский Абрам (1890–1975), директор Славянского отдела Нью-Йоркской Публичной библиотеки, также читавший курсы в Колумбийском университете (Columbia University) и Колледже Нью-Йорка (the City College of New York), автор книг: A treasury of great Russian short stories — from Pushkin to Gorky; A Treasury of Russian Verse; Turgenev: The Man, His Art and His Age; The Russian Literary Imagination; Russians: Then and Now — A Selection of Russian Writing from the Seventeenth Century of Our Own Day; The Portable Chekhov.

Западная публика тепло приняла «Берег Утопии», пьесу наградили премией «2007' Tony Award for Best Play», ранее в том же году в Нью-Йорке ее отметили премией «Drama Desk Awards» (в семи номинациях). Пьеса также получила, как говорится, хорошую прессу. Бóльшую часть откликов объединяло фокусирование внимания рецензентов на фигуре Герцена: будь то статья К. Гессена «Революционер»[1] или эссе литературного критика «Нью-Йорк Таймс» В. Граймса «Переоткрывая Герцена»[2]. В The New York Times также появилась статья Ю. Босман «От забвения к спросу, спасибо "Утопии"»[3]. Дело в том, что написать трилогию «Берег утопии» Тома Стоппарда побудила книга Исайи Берлина «Русские мыслители», где были собраны его работы о русской интеллигенции и народничестве, о Герцене, Михаиле Бакунине, Белинском, Тургеневе, Чернышевском, Льве Толстом[4]. После удачной постановки пьесы вырос спрос на «Русских мыслителей» И. Берлина: книга исчезла с полок магазинов. Все дело в том, что в афише имелось указание на эту книгу, как «обязательную», необходимую для чтения всем заинтересованным в теме лицам, желающим получить контекст адекватного понимания всего происходящего на сцене. В итоге издательство Penguin допечатало тираж.

Действительно, просматривая вышедшие в те годы «интеллектуальные» книги, имеющее отношение к России, отмечаем свежие переиздания (как правило, в мягких обложках) с примечанием «Рекомендовано к прочтению поклонникам "Берега Утопии" Тома Стоппарда, ставшего вехой в осмыслении русской истории и мысли»[5]. Тема была подхваче-

[1] The Revolutionist. The Worldly Idealist at the Heart of Stoppard's "Coast of Utopia" by Keith Gessen // The New Yorker. 2006. October.

[2] *Grimes W.* Rediscovering Alexander Herzen // The New York Times. 2007. February. 25.

[3] *Bosman Ju.* From Unread to In Demand, Thanks to «Utopia». The New York Times. 2007. January. 26.

[4] *Berlin I.* Russian Thinkers ; ed. by Henry Hardy and Aileen Kelly. N.Y. : Viking Press, 1978. P. 312. Рецензия: *George M.* Young Jr. The Review of Politics, 1979. October. Vol. 41, issue 04. P 596–598.

[5] Russian Thinkers (Penguin Classics). Isaiah Berlin (Author), Henry Hardy (Editor), Aileen Kelly (Editor, Introduction). Release Date, 2008. March. 25.

на. Упомянутый выше литературный обозреватель В. Граймс еще раз рекомендует читателям три книги для формирования подходящего для понимания пьесы контекста: «Русские мыслители» Исайи Берлина как собрание блестящих эссе, описывающих «интеллектуальную территорию», книгу британского историка Э.Х. Карра 1933 г. «Романтические изгнанники»[1] (где подробно описана история сложных взаимоотношений Герцена, Огарева и Бакунина, история их дружбы и охлаждений), а также насыщенное биографическими данными, фактами блестящее по стилю свидетельство той эпохи «Былое и думы» самого Герцена[2].

Ключевой фигурой в освещении замысла пьесы и ее исполнении стал, как уже отмечалось, Герцен. «Берег Утопии» усилил интерес к его личности, что привело к заметному оживлению издательской деятельности в области герценоведения. Так, в 2009 г. переиздается работа 1979 г. Эдварда Актона «Александр Герцен и роль интеллектуальной революции»[3], где внимание автора сфокусировано на биографии Искандера и его идеи рассматриваются в контексте политических событий и жизненного опыта, повлиявшего на формирование воззрений по широкому спектру проблем. Из новых работ можно отметить книгу Фр. Кунки «Александр Герцен и Вольная русская типография в Лондоне»[4]. Перепечатываются также работы самого Герцена: «Избранные философские произведения», «Письма об изучении природы», «Былое и думы». После триумфа «Берега Утопии» (хотя нельзя сказать, что исключительно вследствие этого) появились фундаментальная работа о семействе Бакуниных[5], биографическое исследование Дж.М. Лейера «Бакунин: творческая страсть»[6], переиздание его книг «Коммунизм», «Бог и государство», сборник избранных работ. Белинский, когда-то хорошо представленный в англоязычном мире и своими трудами, и жизнеописаниями, на этот раз не вдохновил исследователей и издателей; переиздано только его «Избранное» (1981).

[1] *Carr E.H.* The Romantic Exiles: a Nineteenth Century Portrait Gallery. L. : Victor Gollancz, 1933 (затем Penguin, 1949 и 1968), переиздание в 2007.

[2] *Grimes W.* A Map to Tom Stoppard's Circuitous 'Coast of Utopia' Trilogy // The New York Times Reading list for The Coast of Utopia. 2006. Nov. 24.

[3] *Acton E.* Alexander Herzen and the Role of the Intellectual Revolutionary.

[4] *Kunka F.* Alexander Herzen and the Free Russian Press in London, 1852–1866 (Saarbrucken : Lambert Academic Publishing, 2011).

[5] *Randolph J.* The House in the Garden: The Bakunin Family and the Romance of Russian Idealism (2007).

[6] *Leier J.M.* Bakunin: The Creative Passion. 2009. Dec. 1.

В целом пьеса «Берег Утопии» подогрела интерес к русской мысли, к истории России, оживила издательскую деятельность (перепечатки, допечатки старых изданий), дала некоторые новые сюжеты для исследователей. Однако в основном это были все же репликации ранее сделанного, реализация заделов славистики и россиеведения времен холодной войны, ставшей «золотым веком» для западных специалистов по России. Тогда появлялись работы, ставшие вехами, классикой в деле постижения Russian Mind. Впрочем, в последнее время появились новые издания, из которых в первую очередь следует отметить «Историю русской философии. 1830–1930. Вера, Разум и защита человеческого достоинства»[1], инициаторы которой являются авторами многих работ по разным аспектам российской интеллектуальной истории: Г.М. Гамбург (G.M. Hamburg), переводчик, редактор, автор книг[2], Рэндал А. Пул (Randall A. Poole), переводчик и издатель, в частности, эпохального сборника «Проблемы идеализма» (2003)[3], автор множества журнальных статей и глав в книгах, посвященных русской интеллектуальной истории и философии. В жанре «истории идей» написана работа «История русской мысли»[4].

Особо следует отметить издание, необычное для американского читателя, посвященное «русскому космизму» Дж.М. Юнга: «Русский космизм: эзотерический футуризм Николая Федорова и его последователей»[5]. Эту книгу сопровождали три «рекомендации», одна из которых принадлежит Марии Карсон, автору книги «Нет религии выше истины. История теософического движения в России. 1875–1922»; она считает, что без знания космизма и его своеобразного и самобытного пророка Николая Федорова, практически неизвестного на Западе, знание духовных тенденций в постсоветской России будет неполным, а работа

[1] A History of Russian Philosophy. 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity by G.M. Hamburg and A. Poole. Cambridge University Press, 2010.

[2] Politics of the Russian Nobility, 1881–1905 (1984), Boris Chicherin and Early Russian Liberalism, 1828–1866 (1992), Liberty, Equality, and the Market: Selected Essays of Boris Chicherin (1998).

[3] Problems of Idealism. Essays in Russian Social Philosophy. Translated, edited, and introduced. Foreword by C. Emerson.Yale University Press, 2003. P. xxiv. Научное издание с введением, аннотированное, с библиографией.

[4] A History of Russian Thought. Cambridge University Press, 2010. William Leatherbarrow (Editor) is Emeritus Professor of Russian at the University of Sheffield; Derek Offord (Editor) is Professor of Russian Intellectual History at the University of Bristol.

[5] *Young G.M.* The Russian Cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers (2012). Автор — исследователь из Центра «Global Humanities» at the University of New England.

Дж. Юнга объясняет читателю основные положения «философии общего дела» (Common Task)[1].

Недавно появились свежие работы о Вл. Соловьеве: «Владимир Соловьев и спиритуализация материи»[2] О. Смита (Oliver Smith), преподавателя русского языка в Университете св. Андрея; в ряде статей рассматриваются разные аспекты жизни и творчества Соловьева[3]. Следует назвать новые издания и прежде относительно хорошо представленного за рубежом о. Сергия Булгакова[4]: «Икона и имя Бога» и «Реликвии и чудеса»[5]. В соответствии с тенденцией «возвращения забытых имен» на волне переизданий в России запрещенных в СССР имен и текстов для англоязычного читателя появились культовые когда-то для российских историков русской философии сборники «Проблемы идеализма» и «Вехи»[6].

В англоязычных публикациях последних лет нашла отражение тема «литературоцентризма русской философии». Например, монография «Шинель художественной литературы: русская литературная культура и вопросы философии»[7] профессора славянских языков и литератур, директора Центра российских, восточно-европейских и евразийских исследований Канзасского университета (США) Эдит В. Клоус (Edith W. Clowes). Перефразируя слова, приписываемые Достоевскому «Все мы вышли из гоголевской шинели», автор выводит русскую философию из «литературной шинели», показывая ее изнанку. Она исходит из положения, что русская культура не имела философской традиции в таком формате, как на Западе, формированию русской философии содействовала литература, занятая универсальными проблемами, ищущая ответы на вечные вопросы. В конце XIX — начале XX в. в диалоге с литературой, радикальной журналистикой и богословием формируется, по ее мнению, русская философия. Ведущие русские мыслители — Бердяев, Розанов, Шестов и Соловьев — превращают философию в тот самый форум, где современникам можно дискутировать по поводу метафизических, эстетических и этических проблем, а также формировать индивидуальную и национальную идентичность. Хотя эта тенденция оборвалась после 1917 г., сегодня, после 70 лет вынужденного молчания, русская философская культура возрождается. Как надеется Клоус, благодаря ее книге англоязычные философы найдут альтернативную западной философскую традицию, а изучающие литературу смогут переосмыслить русских писателей, в частности Достоевского, Пастернака и Платонова, как значимых фигур в процессе формирования и укрепления новой философии, обеспечивая ее выживание в наши дни. Также следует отметить, что недавно вышла книга того же автора «Россия на краю: воображаемая география и постсоветская идентичность»[1], где в центре внимания Клоус современные российские авторы и тексты постсоветского периода, позволяющие сформировать у американцев представление о базовых концептах и явлениях.

Издательская деятельность и исследовательская активность последних лет показывают, что западные специалисты имеют адекватное представление о том, что происходило в постсоветскую эпоху, оперативно замечая все изменения в интеллектуальном ландшафте, представляемом как «русская мысль», описывая их в формате статей и монографий. Особо хотелось бы отметить рассуждения на эту тему Роберта Бёрда, профессора Чикагского университета. Он отмечает[2] два значимых для русской мысли события в англоязычном мире, случившиеся в 2002 г.: коллективное вторжение в англоязычный мир Белинского, Герцена, Бакунина и др. благодаря пьесе Стоппарда «Берег Утопии» и избрание архиепископом Кентерберийским Роуэна Уильямса, ценителя русской фи-

[1] Также имеются отзывы: M. Gordin — Professor of History, Princeton University; L. Irwin — Professor of Religious Studies, College of Charleston.

[2] Vladimir Soloviev and the Spiritualization of Matter (Studies in Russian and Slavic Literatures, Cultures, and History) by Oliver Smith PhD. 2010. Nov. 19.

[3] Vladimir Soloviev: A Russian Newman (1853–1900) by Buchanan Michel D'Herbigny (Author) and M.A. Buchanan (Translator) (2007); Vladimir Soloviev: Russian Mystic by Paul Marshall Allen (2008); Solovyov's Sophia as a Nineteenth-Century Russian Appropriation of Dante's Beatrice by Wendy Elgersma Helleman and Robert F. Slesinski (2011).

[4] Sophia, the Wisdom of God: An Outline of Sophiology (Library of Russian Philosophy) by Serge Nikolaevich Bulgakov (1993); The Holy Grail and the Eucharist (Library of Russian Philosophy) by Sergius Bulgakov and Boris Jakim (Translator, 1997); Unfading Light by Sergius Bulgakov, Thomas Allan Smith (Translator).

[5] *Sergius Bulgakov*. Icons and the Name of God (Boris Jakim, Translator), 2012; Relics and Miracles: Two Theological Essays, 2011.

[6] Problems of Idealism: Essays in Russian Social Philosophy (Russian Literature and Thought Series) by Prof. A. Poole (May 11, 2003); Vekhi: Landmarks: A Collection of Articles about the Russian Intelligentsia, M.S. Shatz (Editor), J.E. Zimmerman (Editor), 1994.

[7] *Clowes E.W*. Fiction's Overcoat: Russian Literary Culture and the Question of Philosophy (2004). Отклики: Galin Tihanov, Lancaster University // Slavic Review. 2005. Winter. Vol. 4, № 4; Jeff Love, Clemson University // Slavic and East European Journal. 2005. Summer.

[1] *Clowes E.W*. Russia on the Edge: Imagined Geographies and Post-Soviet Identity. Ithaca: Cornell University Press, 2011. Vol. XVIII. 179 p. ; Разбор книги: *Дмитрий Замятин*. Империя пустоты: В поисках утраченной периферии (Рец. на кн.: *Clowes E.W*. Russia on the Edge: Imagined Geographies and Post-Soviet Identity. Ithaca, 2011) // Новое литературное обозрение. 2011. № 11.

[2] Russian Thinkers from the other Shore: History of Ideas Today // Интернет-журнал AATSEEL, Американской ассоциации преподавателей славянских и восточноевропейских языков. — http://www.aatseel.org/resources/stateofthefield/ihistory.htm

лософии и теологии[1]. В обзоре сделанного американскими россиеведами с 2002 г. Бёрд выделяет несколько направлений исследования в области изучения интеллектуальной истории России.

Во-первых, отмечает Бёрд, в области истории как значительный вклад оцениваются книга «Дом в саду», посвященная семейству Бакуниных[2], исследование сферы идеологии после 1917 г. и последовавшего изгнания[3], популярное и весьма своеобразное обозрение русской интеллектуальной истории[4], диссертация по поводу деятельности организации YMCA[5], а также усилия Г. Гамбурга (Gary Hamburg) и В. Вознюка (Vladimir Wozniuk) по изучению и переводу работ, дающих представление о либерализме.

Во-вторых, в литературоведении (изучение интеллектуальной истории сквозь призму эстетического анализа) Бёрд выделяет работу американского философа-поэта, посвященную русскому философу-поэту Соловьеву, благодаря чему становится более понятным, как эстетическая критика содействует понимаю сферы философского[6], и также отмечает сохраняющееся повышенное внимание западных славистов к изучению творчества Бахтина и Достоевского[7].

В-третьих, отмечается интерес ряда исследователей к теологической проблематике, и здесь Бёрд называет переводы Б. Якима (Boris Jakim) работ о. Сергия Булгакова.

В-четвертых, если говорить об истории идей в узком смысле слова, то здесь почти ничего не изменилось с момента публикации работы «Уильям Джеймс и русская культура»[8]. Бёрд отмечает лишь как нечто значимое

[1] Владеет 11 языками, русский выучил для того, чтобы читать Достоевского. Его диссертация была посвящена Вл. Лосскому. В Великобритании вышла книга Р. Уильямса «Достоевский: язык, вера и литература» (*Williams R.* Dostoevsky: Language, Faith, and Fiction (Continuum, 2008), в которой разбираются ключевые романы русского писателя.

[2] John Randolph's House in the Garden: The Bakunin Family and the Romance of Russian Idealism. Cornell, 2007.

[3] *Finkel's S.* On the Ideological Front: The Russian Intelligentsia and the Making of the Soviet Public Sphere (Yale, 2007); Lesley Chamberlin. Lenin's Private War: The Voyage of the Philosophy Steamer and the Exile of the Russian Intelligentsia Atlantic. 2006.

[4] *Chamberlin. A* Philosophical History of Russia Atlantic. 2004.

[5] Matt Miller's dissertation on the YMCA in Russia. University of Minnesota, 2006.

[6] Judith Kornblatt Deutsch's Divine Sophia: The Wisdom Writings of Vladimir Solovyov (Cornell, 2008).

[7] James Scanlan's Dostoevsky the Thinker (2002), Steven Cassedy's Dostoevsky's Religion (Stanford, 2005), Susan McReynold's Redemption and the Merchant God: Dostoevsky's Economy of Salvation and Antisemitism (Northwestern, 2008), Rowan Williams' Dostoevsky: Language, Faith, and Fiction (2008), and special issues of Studies in East European Thought and Dostoevsky Studies.

[8] Joan Delaney Grossman and Ruth Rischin's volume William James in Russian Culture. Lexington, 2003.

собрание по поводу юбилея выхода сборника «Вехи» (University of Bristol, 2009) и упомянутую выше «Историю русской философии, 1830–1930»).

Общий вывод американского эксперта заключается в том, что, несмотря на некоторую активность в издании работ русских философов и усилия славистов в области философии, пока «русская философия» не займет свою нишу на философских факультетах американских университетов, ей трудно рассчитывать на серьезные исследования как ее прошлого, так и ее потенциала. За исключением работ Дж. Скэнлана (James Scanlan) и Ф. Гриера (Philip Grier), в западном экспертном сообществе нет новых работ по проблематике русской мысли, которые бы принадлежали специалистам с философской подготовкой.

Для тех, кто интересуется интеллектуальной историей России, Роберт Бёрд выделяет две задачи, которые заслуживают нашего внимания. Во-первых, приоритетной задачей является фокусирование на философском содержании русской мысли, или, если это прямо невозможно, выделение оригинального философского содержания посредством тщательного анализа условий, в силу которых оно не представляет интереса для англо-американской философии. Во-вторых, необходимо расширить сферу исследований и включить в интеллектуальную историю России такие, ставшие маргинальными, периоды, как XVIII в., и, по иронии судьбы, марксизм. Однако пока, замечает Бёрд, богатая интеллектуальная традиция России все еще не имеет своего места на карте специализаций (дисциплин) англо-американской науки.

Заслуживает внимания и мнение относительно оценки сделанного в области изучения интеллектуальной жизни России Томаса Зайфрида (Thomas Seifrid), исследователя русской литературы, в частности творчества писателя Андрея Платонова. Он отмечает, что трудно проводить обобщения в области русской философии (или, точнее, изучения русской философии), поскольку это поле деятельности достаточно «аномально». Очень немногих (если таковые вообще найдутся) русских мыслителей можно найти в курсах философии, читаемых в американских университетах, сосредоточенных преимущественно на аналитической философии с некоторыми исключениями для части представителей континентальной философии (Хайдеггер, Сартр, Мерло-Понти). При этом Зайфрид замечает, что в какой-то мере русская философия сама виновата в том, что ее игнорируют на протяжении длительного периода как академическую дисциплину. Он оговаривается, что Россия существует не без традиции профессиональной философии в смысле дисциплины, отличной от теологии, политической мысли, национального теоретизирования, литературоведения и культурологии, которые время от времени пытаются

вторгнуться на ее территорию. У западных специалистов по России он отмечает две тенденции в изучении интеллектуальной истории России: (1) интерес к выявлению причин и условий формирования большевизма, коммунизма, сталинизма и «советского» в целом; здесь ключевыми фигурами для проникновения в тему являются Герцен, Бакунин, Троцкий и Ленин; (2) возрождение интереса к академической и религиозной философии (1890–1920), т.е. к тому, что с энтузиазмом было востребовано в постсоветской России, что публиковалось и озвучивалось в кампании по «возвращению забытых имен».

В программах курсов (syllabus') философии отсутствуют имена русских философов, однако они востребованы в других курсах гуманитарного цикла, особенно читаемых в колледжах и университетах в рамках изучения русского языка и России. Например, в Университете of Texas at Arlington Лонни Харрисон (Lonny Harrison) читает курс по русской литературе и культуре XIX — XX вв., включая жизнь и творчество Достоевского, интеллектуальную историю и философию России XIX в. и т.д. Здесь читают и чисто философские курсы (Russian Thinkers), где отмечается, что, хотя за немногим исключением русские философы мало известны за пределами отечества, однако они играли значительную роль в формировании русской литературы и политического сознания. Умея охватывать широкий круг проблем, обладая склонностью к абстракциям и испытывая интерес к реальным проблемам человека и общества, русские мыслители внесли большой вклад в философию истории, философию религии, основания психологии, философию языка, логику и философию науки. В других курсах, где формально нет философии, она все же присутствует в своих существенных моментах и элементах. Например, курс, посвященный изучению цензуры в России (Banned and Censored Works of Russian Literature, Fall, 2011), содержит такие разделы, где присутствуют и представители просветительской философии (Екатерина II и Радищев), и «философическое письмо» Чаадаева, и труды Герцена и многих других, маркируемых как западники и славянофилы, метафизики и позитивисты.

Здесь речь идет в основном об англо-американской славистике, но и о европейской есть что рассказать, поскольку она начиналась раньше, чем заокеанская. В частности, хотелось бы обратить внимание на Людольфа Мюллера, ответившего на вопрос, как он стал славистом и чем он занимался в славистике (1994)[1]:

[1] *Мюллер Л.* Как я стал славистом и чем я занимался в славистике // Понять Россию: историко-культурные исследования : авторский сборник. М. : Прогресс-Традиция, 2000. С. 15–42.

> «Меня часто спрашивали, почему я всю свою жизнь посвятил истории русской литературы и культуры, что влечет меня к ней, почему я так полюбил ее... что интересует меня в этой культуре, чем притягивает она к себе, почему я люблю ее? Многое можно перечислить: культурно-историческое своеобразие этой страны, духовным основанием которой — как и у Западной Европы — являются античность и христианство... русская философия и прежде всего так называемая русская религиозная философия, русское религиозное мышление, которому я лично столь многим обязан, — от Чаадаева и славянофилов через Достоевского и Соловьева до Бердяева, Семена Франка и Алексея Лосева».

Напомним также о выдающемся представителе европейской славистики, филологе и философе, историке философии Дмитрии Ивановиче Чижевском (1894–1977). Он успешно интегрировался в европейскую науку, но с 1949 по 1956 г. был гостевым лектором славистики Гарвардского университета. Чижевский позднее отозвался об американской славистике как поверхностной и дилетантской[1]. Но в нашу задачу не входит сравнение школ славистики.

Говоря об образе русской философии на Западе, следует выяснить, кто и как формирует его в научных кругах Старого и Нового Света, обратив внимание прежде всего на институты и сообщества западной славистики. «Золотой век» славистики приходился на период существования Советского Союза, на время противостояния двух сверхдержав — СССР и США, когда славистика находилась на особом положении. Более 40 лет в США работали в контексте «Советский Союз — враг номер один», систематически формируя нужное число специалистов по русскому языку для обеспечения идеологического превосходства в холодной войне. Тогда в академическом формате создавалась «антисоветская» история русской философии, велась работа по созданию альтернативной истории русской философии в противовес советской с ее акцентом на материалистической линии и традиции. Для славистов элементы «русской философской мысли» лишь дополняли читаемые ими курсы по их основной специальности, философская проблематика была включена в филологические темы, политические проблемы. Кроме того, западную славистику создавали в значительной степени эмигранты, не всегда дружески расположенные к СССР. В итоге образ не только русского общества, но и его философии проходит через призму славистики, имеющей идеологический горизонт (СССР — враг) и определенный психологический фон (антипатия к советскому, русскому). Нельзя сказать, что влиянию

[1] *Чижевский Д.И.* Избранное. В 3 т. Т. 1: Материалы к биографии (1894–1977). М. : Русский путь, 2007.

этих факторов были подчинены все слависты, но и сбрасывать их со счетов не стоит. Сегодня славист не просто занимается русской литературой, он занимается Россией в целом, он россиевед. Однако для подавляющего числа славистов русская философия все еще периферийная тема и маргинальная для местных философов. Исправление ситуации возможно лишь при активном «присутствии» философов из России как в славистике, так и в философии.

Современные трактовки «русской идеи» в американском россиеведении. В процессе умопостижения России в сообществе наших интеллектуалов с давних времен часто можно услышать такие словосочетания, как «русская идея», «русская мысль», «русское мировоззрение», «русский дух» и «русская душа», «душа России», «лицо России; говорилось о «ладах русской души», о «русской стихии» и т.д. и т.п., договорились даже до «Русского Бога»[1]. Большинство подобного рода словосочетаний, имеющих вид метафор, но часто претендующих на точные формулы национального духа, планомерно изучались зарубежными россиеведами. О «русской душе», например, пишут и китаец Санг Хьян Ким из Хайнаньского университета (причем на английском языке), «Русская душа: история и оценки»[2], и англичане[3], и американцы[4]. С «духом России» американцы могли в свое время познакомиться благодаря переведенной в 1919 г. книге Томаша Масарика «Дух России: исследования по истории, литературе и философии»[5]. Есть литература и о русском уме-разуме[6], о русском совестливом разуме (совести)[7];

[1] *Ванчугов В.В.* «Русский Бог» над линией фронта: война и теология // Сократ. Журнал современной философии. 2010. № 2. С. 48–51.

[2] *Sang Hyun Kim.* Russian Soul: History and Evaluation // International Area Studies Review. 2008. Vol. 1.11. P. 95–109.

[3] *Byford Ch. T.* The Soul of Russia. L. : Kingsgate Press, 1914; *Winifred S.* The Soul of Russia. L. : Macmillan, 1916; *Iswolsky H.* Soul of Russia. L. : Sheed & Ward, 1944; *Pesmen D.* Russia and Soul: An Exploration. Ithaca and London: Cornell UP, 2000; *Russell D.* The Soul of Russia and the Body of America. L. : Open Head, 1982.

[4] *Williams R.C.* The Russian Soul: A Study in European Thought and Non-European Nationalism // Journal of the History of Ideas. 1970. Vol. 31, № 4. P. 573–588. Published by: University of Pennsylvania Press; *Brown C.* The Russian Soul Englished // Journal of Modern Literature. 2012. Vol. 36, № 1. P. 132–149.

[5] *Masaryk T.G.* The Spirit of Russia: Studies in History, Literature, and Philosophy. Boston : Allen &Unwin, 1919. У нас опубликована его работа «Россия и Европа. Эссе о духовных течениях в России». Т. 1–3. СПб. : РХГИ, 2004.

[6] The Russian Mind, From Peter the Great through the Enlightenment by Stuart Ramsay Tompkins and Plates (U. of Oklahoma; 1st edition. edition 1953); *Hingley R.* The Russian Mind. N.Y. : Charles Scribner's Sons, 1977.

[7] *Parker F.* Vsevolod Garshin: a study of a Russian conscience. N.Y. : King's Crown Press, 1946.

ее умопостигаемое «лицо», «лицо России» описывает Дж. Биллингтон[1], приступивший к феноменологии российско-советской культуры в середине XX в., дебютировав книгой с примечательным названием «Икона и топор» (1966)[2]. Такую же огромную библиографию имеет метафора-формула «русская идея».

В стандартном наборе элементов образа России в массовом сознании иностранцев встречается частично кинематографическое, частично туристское «водка, икра, медведь, балалайка», в интеллигентском наборе ингредиентов — то же самое, но к нему непременно добавляются Достоевский, Толстой, балет, Эйзенштейн, Малевич, революция, «русская идея». При этом для интеллектуального сословия именно последняя является единственным концептом, дающим представление о русской философии и культуре, потому что в ней непременно присутствует тематика религии, философии, литературы, искусства.

Формы проникновения «русской идеи» в западное сообщество многообразны. Где-то она предстает в формате кино, например благодаря документальному фильму С.М. Сельянова, снятого в рамках проекта Британского киноинститута «Век кино»[3]. Этот проект был задуман как собрание личных мнений деятелей мирового кино, каждый из которых делится своим видением пройденного пути и перспектив кинематографии собственной страны. Про 100 лет русского кинематографа рассказывал режиссер и кинопродюсер Сельянов, и свой ответ, появившийся на экране в 1996 г., он назвал «Русская идея», основываясь на книге Бердяева (о ней речь далее), привлекая фрагменты из произведений С. Эйзенштейна, А. Довженко, Д. Вертова, А. Роома, Б. Барнета, С. Юткевича, А. Тарковского и других классиков[4]. Тема «русской идеи» в формате кино была развита в книге «Россия в киноленте: русская идея в постсоветском кино» (1999), где анализировались работы современных режиссеров — Сокурова, Муратовой и др., а также кинопродукция периода экономической и политической

[1] *Billington J.H.* The Face of Russia: Anguish, Aspiration, and Achievement in Russian Culture. Tv Books, 1998. Обзор этой книги: Foreign Affairs. May/June 1999. Capsule Review. The Face of Russia: Anguish, Aspiration, and Achievement in Russian Culture.

[2] *Биллингтон Д.Х.* Икона и топор. Опыт истолкования истории русской культуры. М. : ВГБИЛ, 2011. 880 с.

[3] В рамках проекта Британского киноинститута «Век кино» были выпущены фильмы: «История французского кино от Жана Люка Годара», «История японского кино от Нагисы Осимы», «История английского кино от Стивена Фрирза», «История американского кино от Мартина Скорсезе».

[4] Обзор фильма: Reviews the Motion Picture «The Russian Idea». Directed by Sergei Selyanov. Stratton David // Variety. 1996. Vol. 364, issue 12. P. 96.

трансформации и выделялась такая функция кино, как формирование новой идентичности[1].

«Русская идея» оказалась привлекательной даже для беллетристики. Новозеландец Стив Эванс (Steve Evans), бывший золотоискатель, бармен, садовник, фермер (специализировавшийся на выращивании грибов), социальный работник, библиотекарь и журналист, став писателем, весной 2012 г. представил на суд публики роман «Русская идея» («The Russian Idea»), вышедший в издательстве «Smash Words», специализирующемся на продаже книг в электронном формате. Здесь снова мелькает образ Бердяева: русский олигарх Максим Максимов нанимает англичанина Дэниела для организации и продвижения русских культурных центров сначала в Британии, а затем и по всему миру, чтобы использовать эти центры для пропаганды идей знаменитого русского религиозного философа. В поисках экспертов по Бердяеву Дэниел отправляется в Москву, где жизнь полна опасностей, криминальных историй со смертельным исходом... Так что здесь «русская идея» приходит к западному читателю в формате триллера, на обложке которого изображена русская икона со следами крови.

Религиозная «подложка» «русской идеи» — наиболее разработанная тема, принимаемая большинством западных специалистов. Венди Хеллеман (Wendy Helleman), родившаяся в Голландии, а ныне гражданка Канады, в 1995–2002 гг. преподавала на философском факультете МГУ им. М.В. Ломоносова[2], читая там курсы «Герои, святые и мученики», «София как госпожа мудрость» и др. Она подготовила антологию «Русская идея: в поисках новой идентичности», куда вошли статьи российских авторов, предварив антологию своей вступительной статьей[3]. Эта работа предназначалась прежде всего для западных бакалавров и магистров, из-

[1] Russia on Reels: The Russian Idea in Post-Soviet Cinema ; Birgit Beumers (Ed.). Обзоры книги: Anemone Anthony // Slavic & East European Journal. 2001, Vol. 45, issue 1. P. 143.

[2] До этого, в 1967 г. получила бакалаврскую степень по философии и классическим языкам в Кальвин-колледже (США); в 1971 г. стала магистром классических языков в Университете Торонто; в 1978–1986 гг. преподавала библеистику на Филиппинах; в 1980 г. получила докторскую степень (PhD) по философии в Свободном университете Амстердама; в 1987–1988 гг. — преподаватель классических языков и филологии в Университете Вилфрид Лауриер (Бельгия); в 1988–1995 гг. преподавала классические языки и филологию в Университете Торонто.

[3] *Kantor V.K.* Is the Russian Mentality Changing?; *Mikhail V.* Il'in: Words and Meanings: On the Rule of Destiny: The Russian Idea; *Bibler V.S.* The Russian National Idea: A Culturological Hypothesis; *Sedov L.A.* The Place of Russian Culture among World Cultures (An Invitation to Reflection); *Zabiako A.P.* Antinomies of Russian Consciousness: Labor and Leisure; *Rashkovskii E.B.* Civil Society: A Religious Assessment of the Problem; *Ivanov K.K.* The Orthodox Schism and Schismatic Communism; *Zhuravskii A.V.* P. Chaadaev and V. Solov'ev: The Discovery of Islam; *Vasilenko L.I.* Cosmism and Evolutionism in the Russian Religious-Philosophical Tradition; *Khoruzhii S.S.* : Neopatristic Synthesis and Russian Philosophy; *Kuraev A.V.* :

учающих русский язык и культуру в рамках «Russian studies». В ежеквартальном онлайновом журнале «The Public Justice Report» годом ранее была помещена статья, передающая основные положения Хеллеман из предисловия к антологии. В пояснении редакции по поводу рассуждений Хеллеман отмечалось, что в то время как «американцы склонны думать, что Штаты авангард истории, богоизбранная нация, несущая миру свободу, возглавляющая все народы мира в борьбе со злом», Россия имеет «еще с более давних времен чувство божественного предназначения благодаря своему православному прошлому, когда Москва решила стать Третьим Римом, новым центром христианства и надеждой всего мира». Поэтому для сравнения намерений американцам следует прочитать статью Хеллеман «Русская идея»[1]. Сразу хотелось бы отметить, что и нашим поклонникам «русской идеи» полезно было бы ознакомиться с формулировками «национальных идей» интеллектуалов других стран (American Dream и т.п.), чтобы понять, что в подобном сопоставлении многие элементы «исключительности» придется изъять из наших проектов по поводу «русской идеи».

Теперь рассмотрим судьбу «русской идеи» в США, вслед за Англией[2] опубликовавших первый перевод на иностранный язык вышедшей в 1946 г. в Париже книги Бердяева «Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века»[3]. Эта работа, выдержавшая множество переизданий, долгие годы была «окном в Россию», пособием для всякого, кто занимается Russian Studies, включая такую «специализацию», как советология[4]. Впрочем, для кого-то она может быть и камерой-обскурой, создающей в сознании (воображении) западного читателя «перевернутое изображение» России, поскольку «русская идея» Бердяева всего лишь идея России, продуцируемая Бердяевым.

Pantheism and Monotheism; *Helleman W.* Introductory essay // Wendy Helleman (ed.), The Russian Idea: In Search of a New Identity. Bloomington : Slavica Publications, 2004. P. 1–19.

[1] The Russian Idea // The Public Justice Report. 2003. Third Quarter.

[2] The Russian Idea. L. : G. Bles, 1947. 255 p. Обзоры: The Russian Idea by N. Berdyaev reviewed by Christopher Hollism // Studies: an Irish Quarterly Review. 1947. Vol. XXXVI. P. 482–484.

[3] The Russian Idea by Nicholas Berdyaev. N.Y. : The MacMillan Co., 1948. P. 255.

[4] Первые обзоры книги: *Spinka M.* Church History. September. 1948. Vol. 17, № 3. P. 262–263; *Poltoratzsky N.P.* The Russian Idea of Berdyaev // Russian Review. 1962. Vol. 21, № 2. P. 121–136; *Lampert E.* The Slavonic and East European Review. 1948. Vol. 27, №. 68. P. 321–323 (перед этим данный автор делал другой обзор: *Lampert E.* Nicolas Berdyaev and the New Middle Ages. J. Clarke & Co. Ltd., 1945); 14th November 1947 issue of the Catholic Herald. A Russian on the Russians. The Russian Idea by Nicolas Berdyaev. Trans. by R.M. French. P. 255. (Bles.: The Centenary Press, 18s. net.). Reviewed by Donald Attwater.

Сегодня «русская идея» становится расхожим термином, применяемым в разных исследованиях, включая даже такое, как краеведение (local studies), например в работе Эмили Джонсон, преподавателя русского языка, литературы и культуры из Университета Оклахомы (University of Oklahoma)[1]. Религиозная составляющая «русской идеи» затрагивается в статье Рендала Пула (Randall A. Poole), преподавателя истории в колледже св. Схоластика (College of St. Scholastica), «Русская религиозная философия и толкования национальной идентичности в войну и революцию на примере Е.Н. Трубецкого»[2]. Многочисленны заходы на тему «русской идеи» в контексте «русскости», в частности в интерпретации Достоевского[3]; в контексте национального вопроса в сопоставлении с еврейством, как в книге Брайана Горовица, преподавателя из Тулейнского университета (Tulane University) в Новом Орлеане «Русская идея: еврейское присутствие»[4], выводящей на тему антисемитизма и шовинизма в творчестве Достоевского на основе анализа «Дневника писателя»[5]. В Канаде, в Dalhousie University, расположенном в Галифаксе, столице провинции Новая Шотландия, в рамках «The Russian Studies» Дэвид Мак Файден (David Mac Fadyen) из США (University of California, Los Angeles) читает курс «Достоевский и русская идея» (Dostoevsky and the Russian Idea). Тему «русской идеи» в контексте творчества Достоевского получает освещение в шестой главе книги Дж. Скэнлана «Достоевский как мыслитель»[6]. Тему «русской идеи» в контексте литературного творчества на примере другого писателя находим в работе Дж. Г. Джарарда «Конфликт видений: Василий Гроссман и русская идея»[1].

[1] *Johnson E.D.* How St. Petersburg Learned to Study Itself: The Russian Idea of Kraevedenie. (Studies of the Harriman Institute: Selected Titles in Russian Literature and History.) University Park: Pennsylvania State University Press, 2006. P. xiii, 303. В 2007 г. она была отмечена Анциферовской премией (учреждена в 1995 г. для поощрения лучших современных работ по истории Петербурга).

[2] *Poole R.A.* Russian Religious Philosophy and the Liberal Construction of Russian National Identity in War and Revolution: The Case of E.N. Trubetskoi. Boston University, 2004. Вариация этой статьи: E.N. Trubetskoi's Liberal Construction of Russian National Identity, 1912–1920 // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2006. P. 195–240.

[3] Dostoevsky and the Idea of Russianness: A New Perspective on Unity and Brotherhood. Blank, Ksana // Slavic & East European Journal. 2005. Vol. 49, № 4. P. 668. Reviews the Book «Dostoevsky and the Idea of Russianness: A New Perspective on Unity and Brotherhood» by S. Hudspith.

[4] *Horowitz B.* Russian Idea: Jewish Presence. Publisher: Academic Studies Press (книга в серии Borderlines Russian and East European Jewish Studies), 2013.

[5] The Millennium & Dostoevsky: An Exchange. Joseph Frank, reply by Aileen Kelly // The New York Review of Books. 2003. October, 9.

[6] *Scanlan J.P.* Dostoevsky the Thinker. Cornell University Press, 2002. Переведена и издана у нас в серии «Современная западная русистика: *Скэнлан Д.* Достоевский как мыслитель. СПб. : Академический проект, 2006.

В процессе «перестройки» в России «русская идея» очень быстро получила преимущественно политическую окраску. Это нашло отражение, в частности, в книге Тима Мак Дэниела «Агония русской идеи»[2], предназначенной для тех западных читателей, кто хочет узнать, как Россия создает новый тип общества. Ответ на этот вопрос дают вступление «Циклы разрушений в России» и главы «Русская идея», «Дилемма царистской модернизации», «Логика советского коммунизма», «Жизнеспособна ли форма современного общества?», «Провал реформ Ельцина». Изучая последствия реформ Ельцина, автор приходит к выводу, что все лидеры России последних двух столетий были неспособны создать основания для жизнеспособного современного общества. Проблема и прежде, и теперь коренится в «культурной ловушке», свойственной российскому обществу, что обусловлено исключительным чувством достоинства, воплощенным в «русской идее». В своей основе она есть вера, что Россия может придумать путь в современном мире, который выгодно отличается от западного благодаря приверженности общим убеждениям, общности и равенству. Эти культурные ценности, полагает Мак Дэниел, скорее отрицают ценности западного общества вместо того, чтобы создать реальные альтернативы. Обращением к «русской идее» в своих программных документах властное правительство с неизбежностью создает предпосылки для очередного социального упадка. При этом он отмечает, что правительство Ельцина, объявившее войну коммунистической партии Советского Союза, тем самым разрывает связи с глубоко укоренившимися в народе ценностями и традициями. Отрывая людей от прошлого, формируя у них убеждение, что Запад является единственной моделью модернизации, реформаторы одновременно подрывали основы русской морали и веру в будущее. Тем самым правительство Ельцина подрывало основания своей власти. Прожив три года в России, проводя исследования и встречаясь с людьми, автор говорит читателю: не следует думать, что россияне понимают мир точно так же, как американцы, и что они могут и должны стать такими же, как представители западного мира.

Смещение акцента в сторону политического отмечено в статье Дж. Скэнлана «Русская идея от Достоевского до Зюганова»[3]. Здесь речь шла о дискуссиях на тему «русской идеи», представляемой как совокуп-

[1] *Garrard J.G.* A Conflict of Visions: Vasilii Grossman and the Russian Idea. Rice University Press, 1991.

[2] *McDaniel T.* The Agony of the Russian Idea. Princeton University Press, 1996.

[3] *Scanlan J.P.* The Russian Idea from Dostoevskii to Ziuganov // Problems of Post-Communism. 1996. Vol. 43, issue 4. P. 35.

ность качеств, убеждений, присущих русской нации особых свойств и их роли в мире. Автор отмечал не только качества, выделяемые Достоевским, но и особенности советского марксизма применительно к «русской идее», а также ее роль в идеологии коммунистической партии, возглавляемой Зюгановым.

За наполнением политическим содержанием «русской идеи» наблюдал и Петер Форд, штатный сотрудник «The Christian Science Monitor», опубликовавший статью «Средневековые города имеют ключи к “русской идее”»[1]. Он видел усилия российских интеллектуалов, выполнявших распоряжение Ельцина о разработке национальной идеи; в его поле зрения попал Новгород, где местные ученые пытались извлечь из далекого прошлого пригодный для «русской идеи» демократический опыт. Политического содержания «русской идеи» коснулись и участники Российско-американской конференции «Русская идея — кризис идентичности», устроенной по инициативе Российско-американского христианского университета (Russian-American Christian University) при поддержке Российского университета дружбы народов (Москва, РУДН, 20.01.2001). На конференции в Нью-Йорке «Изучая прошлое, предвидим будущее» Марч Люк из Эдинбургского университета сделал доклад «Национализм на экспорт? Внутри- и внешнеполитические последствия “русской идеи”»[2].

Тема «русской идеи» в политическом измерении отражена в учебном курсе «Русская политика», читаемом на кафедре политики в Ithaca College[3]. В число заданий включена письменная работа по рассмотренной выше книге Мак Дэниела «Агония русской идеи», а среди разделов курса — «Альтернативы либеральной демократии. Русская идея и русский национализм». В них не только рассматриваются интеллектуальные течения XIX в., отвергавшие воззрения, что Россия есть Европа, и утверждавшие, что у России свой особый путь, свои ценности, превосходящие материализм, индивидуализм и упадок Запада, но и изучаются современные российские политические силы — от националистических до коммунистических, эксплуатирующих тему «русской идеи». Из последних работ можно отметить статью канадца

[1] *Ford P.* Medieval City Holds Key to «Russian Idea» // Christian Monitor. 1997. Vol. 89, June 5.

[2] *Luke M.* Nationalism for Export? The Domestic and Foreign Policy Implications of the new «Russian Idea» // Paper presented at the Annual Meeting of the ISA's 50th Annual Convention «Exploring The Past, Anticipating The Future». New York Marriott Marquis, 2009. Feb 15.

[3] *Gagnon C.* Associate Professor and Chair Department of Politics Ithaca College // Russian Politics. 2004.

Гэвина Слейда «Русская идея и дискурс Владимира Путина»[1], окончательно редуцирующих «русскую идею» к политическому процессу с мессианской подоплекой.

* * *

Мы видим, что «русская идея», воспринимавшаяся сначала как религиозно-философское воззрение, формируемое писателями, философами, богословами, постепенно наполняется преимущественно политическим содержанием. Она становится для западных читателей тем, что позволяет понимать политические процессы в России.

В политизации «русской идеи» участвовали прежде всего сами российские деятели, а зарубежные исследователи лишь отразили этот тренд. Но политическое облачение делает «русскую идею» чем-то неприличным для академического сообщества. В этом винить нам следует лишь самих себя. Западное россиеведение дает только наш собственный образ. Изучение этого отображения показывает, что образ России искажен. Но воздействовать надо не на отображающую поверхность (не на западное экспертное сообщество), а на прообраз. И спасение не в репродуцировании той «русской идеи», что формулировалась в прошлом нашими классиками, и в не продуцировании фантазий на темы «идеальной России». Мы стоим на распутье. Возможно, это тупик и жанр «русская идея» окончательно исчерпал себя. Данная тема хороша для педагогического процесса, но чревата проблемами при применении ее вне его; для гуманитария она даже опасна методологически, так как доводит до состояния либо прекраснодушия, либо исступления, что проявляется в сфере политической, религиозной, философской, превращая такого «русского» с его особой «идеей» в интеллектуального извращенца.

[1] *Slade G.* The Russian Idea and the Discourse of Vladimir Putin // CEU Political Science Journal. 2007. № 1. P. 44–57.

4 ПУТИ И СУДЬБЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ В ГЕРМАНИИ

Немецкая философия со времени немецкого идеализма конца XVIII–начала XIX в. существует в интеллектуальном пространстве с сознанием своей самодостаточности. Интерес к русской философии, к идеям и духовной культуре России был вызван в начале XX в. рефлексией кризиса культуры, «Заката Европы» и поиском выхода из него к Востоку. Перед началом Первой мировой войны в 1914 г. и большевистского переворота 1917 г. этот интерес поддерживался чувством угрозы, исходящей от России. Появляются работы по истории идей в России, первой из них была книга «Россия и Европа» Т.Г. Масарика, изданная в Йене в 1913 г.[1]

Германия, а точнее Берлин, первой приняла поток высланной из России высокообразованной элиты, прибывшей на «философском пароходе» — название, которое дал «уникальному эпизоду в истории русской философии» С.С. Хоружий и которое включает два парохода, направлявшихся из Петрограда в Штеттин: пароход «Обербургомистр Хакен» прибыл в Германию 30 сентября 1922 г., а «Пруссия» — 18 ноября того же года. Научно-академический состав прибывших позволил в кратчайшие сроки, а именно 26 ноября, воссоздать основанную Н.А. Бердяевым в послереволюционной Москве Религиозно-философскую академию, которая в связи с переездом Бердяева была перенесена в 1924 г. в Париж. Почти сразу в феврале 1923 г. был создан Русский научный институт, ставший важным явлением в ознакомлении немецкой интеллигенции с духовной культурой и философией России. В преподавательский состав Института вошли выдающиеся и ведущие отечественные философы: С.Л. Франк, который оставался в руководстве в течение всего периода его существования до конца 1932 г., Л.П. Карсавин, Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, С.И. Гессен, Б.П. Вышеславцев, Н.Н. Алексеев.

Все прибывшие привезли с собой рукописи или наработки для издания невероятно большого числа публикаций, среди которых «значительна философская составляющая», что позволяет Хоружему утверждать: «В 1922–1924 гг. Берлин — бесспорная столица русской философии;

[1] *Masaryk T.G.* Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie: soziologische Skizzen. 2. Bd. Jena : Diederichs, 1913.

и хотя это была столица всего лишь на эфемерный промежуток времени, однако издательская продукция этого промежутка сегодня составляет полноценный начальный этап философского творчества диаспоры»[1]. Институт просуществовал короткое время, что не удивительно: русские предостерегали от революции, социалистических идей и действий, которые завершились в России «диктатурой диктатуры», в то время как в Германии витал в воздухе дух Веймарской республики[2], на смену которому впоследствии также пришла диктатура — *диктатура* национал-*социализма*.

Предостережения очевидцев, переживших последствия революции в России, не были услышаны. Поток эмиграции переместился во Францию, в Германии остались очень немногие, среди них И.А. Ильин, Ф.А. Степун, Н.Н. Алексеев. Одной из последних попыток создания в Германии международного органа русской философии, литературоведения и культуры стал журнал «Der russische Gedanke» («Русская мысль»), вызванный к жизни благодаря активной деятельности дореволюционного эмигранта Бориса Валентиновича Яковенко. Журнал выходил в 1929–1931 гг. в Бонне на немецком языке и должен был показать включенность русской мысли в современный общекультурный дискурс. По замыслу, он должен был публиковать работы не только русских авторов, но и ведущих европейских мыслителей, и не только по философии, но и по богословию, истории, литературе, социологии, правоведению и т.п. В отличие от международного ежегодника по философии культуры журнала «Логос» попытка сделать журнал международным, привлечь к участию не только эмигрантов оказалась неудачной. Возможно, одной из причин, как и в случае с «Логосом», издававшимся в России с 1910 г. и вызвавшим бурную полемику в философских кругах, но прекратившим свое существование с началом Первой мировой войны в 1914 г. во многом из-за роста патриотических настроений, является то, что Германия стояла на пороге прихода к власти фашизма, войны с Европой и с Россией. Возможно, что, как в свое время фраза В.Ф. Эрна «Made in Germany» была призвана оттолкнуть от журнала «Логос», так теперь и «Русская мысль» («Made in Russia») не вызвала особого восторга, тем более что опыт евразийского движения уже показал проникновение советских служб и агентов в эмиграцию, ее издательские органы. Возникает так-

[1] *Хоружий С.С.* Философское и богословское творчество российской диаспоры // Русская философия в изгнании. М. : Парад, 2012. С. 23.

[2] Веймарская республика стала результатом ноябрьской революции 1918 г. в Германии, началом ее существования считаются выборы в Веймарское национальное собрание 19 января 1919 г. Она просуществовала до прихода к власти национал-социалистов 30 января 1933 г.

же вопрос: возможен ли был в то время в Германии открытый, не националистически окрашенный общеевропейский философский дискурс?

Попытка понять и объяснить настоящее социально-политическое бытие России и его истоки становится вынужденной темой философствования в эмиграции. Специфика философского исследования и осмысления происходящего состоит в том, чтобы выявить и придать ему глубинное метафизическое значение. Довольно скоро в 1923–1925 гг. вышел в свет двухтомник документов «Восточное христианство», первый том «Политика», второй — «Философия»[1]. Издателями стали Николай Николаевич Бубнов — в начале века сокурсник Ф.А. Степуна и И.С. Гессена в Университете Гейдельберга, а к тому времени уже приват-доцент в Гейдельберге, и его коллега, приват-доцент философии, протестантский теолог Ганс Эренберг. В 1956 г. Бубнов издаст переводы «Русские философы религии»[2], куда вошли отрывки из работ П.Я. Чаадаева, К.С. Аксакова, А.С. Хомякова, К.Н. Леонтьева, Вл. Соловьева, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, Л.П. Карсавина, В.В. Розанова, В.И. Несмелова, Е.Н. Трубецкого, Л.И. Шестова. Гейдельберг с конца XIX в. остается одним из важных центров изучения русской философии и культуры, хотя центр тяжести исследований и смещается в сторону литературоведения, чему есть объяснение, о котором будет сказано далее. Автор книги «Гегель в России»[3] Д.И. Чижевский в 1956 г. начинает преподавание славистики в Гейдельберге, которое не сводится только к литературоведению. И сегодня среди сотрудников института славистики есть эмигранты из России.

Возникший в начале XX в. повышенный интерес к русской культуре удовлетворяется серьезными исследовательскими работами в различных областях духовной деятельности — в литературе, философии, богословии, истории, праве и т.д., авторами которых являются не только эмигранты из России. Первые диссертации по русской философии подготовлены на немецком языке уже в 1943 г. Густав А. Веттер защитил диссертацию на тему «Онтология триединства Л.П. Карсавина. Структура тварного бытия как образ Божественной Троицы»[4] в Папском Григорианском университете. Одним из самых известных исследователей творчества Вл. Соловьева в Германии становится Лудольф Мюллер, который защитил диссертацию на тему «Эсхатологический взгляд на историю Владимира Соловьева»[1] у Д.И. Чижевского в 1947 г. в Университете Марбурга. Мюллера благодарит за поддержку Людвиг Венцлер, защитивший диссертацию «Свобода и зло у Владимира Соловьева с особенным вниманием к отношению между свободой и мышлением»[2] в 1977 г. Первую диссертацию по философии И.А. Ильина «Человек, становись сущностным! Жизненный труд русского религиозного мыслителя Ивана Ильина для обновления духовных основ человечества» (1978)[3] защитил ученик Веттера Вольфганг Оффермаинс. Не замеченными не остались в России и диссертации Александра Хаардта «Гуссерль в России. Феноменология языка и искусства у Густава Шпета и Алексея Лосева» (1985)[4], Михаэля Хагемайстера «Николай Федоров. Исследования жизни, творчества и влияния» (1989)[5], Хольгера Куссе «Метадискурсивная аргументация. Лингвистические исследования по русскому философскому дискурсу от Ломоносова до Лосева» (2002)[6]. К сожалению, в России эти работы не стали предметом рецепции и дискуссий, а только необходимой составляющей в библиографиях исследователей творчества русских философов.

Высылка из России выдающихся богословов, философов, ученых имела целью сломать идейно-духовное сопротивление нации при вне-

[1] Östliches Christentum: Dokumente I. Politik. In Verbindung mit N. v. Bubnoff Hrsg. von H. Ehrenberg. München : C.H. Beck, o. J. [ca. 1923], а также: Dokumente II. Philosophie. Hrsg. v. N. von Bubnoff und H. Ehrenberg. München : C.H. Beck, 1925.

[2] Russische Religionsphilosophen. Dokumente. Hrsg. und übers. v. N. von Bubnoff. Heidelberg : Verl. Lambert Schneider, 1956.

[3] *Čyževśkyj D.* Hegel in Russland. Halle: [o. V.], 1934 (G. Stiepel, Reichenberg). Полностью опубликовано в сборнике: Hegel bei den Slaven. Hrsg. von D. Čyževśkyj. Reichenberg: Stiepel, 1934. S. 145–396. (2. Aufl. Bad Homburg: Gentner, 1961).

[4] *Wetter G.A.L.P.* Karsawins Ontologie der Dreieinheit. Die Struktur des kreatürlichen Seins als Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit // Orientalia Christiana Periodica. 1943. Vol. IX, № 3–4.

[1] *Müller L.* Die eschatologische Geschichtsanschauung Vladimir Solovjevs. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg. Marburg, 1947. (Maschinenschrift.)

[2] *Wenzler L.* Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Freiheit und Denken. Katholisch-Theologischer Fachbereich der Universität Augsburg. Augsburg, 1977. Издана монографией: *Wenzler L.* Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. Freiburg ; München : Karl Alber, 1978. (Symposion, Bd 59.)

[3] *Offermanns W.* Mensch, werde wesentlich! Das Lebenswerk des russischen religiösen Denkers Ivan Iljin für die Erneuerung der geistigen Grundlagen der Menschheit. Erlangen : Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens, 1979. (Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, 11.)

[4] *Haardt A.* Husserl in Russland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Špet und Aleksej Losev. 1985 — издана одноименной монографией в: München : Fink, 1993. (Übergänge, Bd 25.)

[5] *Hagemeister M.* Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung. München : Sagner, 1989.

[6] *Kusse H.* Metadiskursive Argumentation. Linguistische Untersuchungen zum russischen philosophischen Diskurs von Lomonosov bis Losev. Fachbereich Sprach- und Kulturwissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität zu Frankfurt-am-Main. Frankfurt a.M., 2002. Издана с некоторыми изменениями и дополнениями литературы одноименной монографией в: München : Sagner, 2004.

дрении марксистско-ленинской идеологии, все изгнанники были представителями идеалистического мировоззрения, религиозными мыслителями. Не удивительно, что изучение русской философии в Германии во многом проходило и проходит в богословских институтах или ориентируется на религиозную мысль, поэтому ее популярность и признание довольно ограничены. В то же время русская философия углубленно исследуется в литературоведении на факультетах славистики, поскольку художественная форма выражения философских взглядов является неотъемлемой и конституирующей своеобразие философской мысли в России составляющей. Высокий интеллектуальный уровень, доступ к источникам и свобода слова способствовали тому, что в Германии, как и во всей Европе, изучают и узнают о духовной истории России больше, чем те, кто остался в ней.

Проведенные в Германии исследования стали не только критическим осмыслением происходящего в России, но и наработками для ее будущего. Поэтому начиная с середины 1980-х гг. в России возник повышенный интерес к исследованиям по русской философии в Германии.

Период, о котором идет речь, начинается по сути после Второй мировой войны. Европа познакомилась не только с эмигрантской Россией, но с «новыми» советскими людьми. Советский Союз вынес основную тяжесть войны с Германией, и его союзники в своих секторах первоначально, т.е. до начала холодной войны, старались не привлекать к восстановлению интеллектуальной и академической жизни Германии антисоветски настроенных эмигрантов. Так, Ф.А. Степун, лишившийся кафедры социологии в Технической высшей школе в Дрездене в 1937 г., где он был профессором с 1926 г., за «русскость» (Russentum) и «христианскую, православно-клерикальную позицию»[1], как ярый критик большевизма в ужасе бежал из Дрездена, оказавшегося в советской зоне. Он обратился с просьбой поддержать его в получении позиции в Университете Гейдельберга к Н.Н. Бубнову, который, однако, вынужден был его «разочаровать». Одновременно Степун обратился к М. Дибелиусу, который вместе с К. Ясперсом и А. Вебером в Комитете тринадцати играл важную роль при заново открывающемся и демократически обновленном Университете Гейдельберга. Дибелиус ответил: «Вы поймете, что я не мог поступить никак иначе как передать Вашу просьбу на Философский факультет. Только несколько дней назад я получил ответ от декана проф. Регенбогена... Он не целиком разделяет мои большие сомнения: американцы никогда бы заново не допустили отъявленного антибольшевиста. Дело в том, что я пережил примеры осторожности по этому пункту военного правительства»[1]. Несмотря на «осторожность» союзников большевиков, Степуну в октябре 1946 г. удается получить профессуру на гонорарной основе по истории русского духа в Мюнхенском университете. Для дальнейшего существования в культурном дискурсе Степуну приходится сменить тематику: он становится литератором и литературоведом. Мемуары Степуна «Vergangenes und Unvergängliches»[2] («Бывшее и несбывшееся»), изданные в Германии в 1947–1950 гг., становятся по праву классическим отражением почти 40-летней (1884–1922) истории культуры России. Его книга «Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма»[3] (1964) входит в список обязательной литературы для изучающих русскую литературу и философию.

[1] Ср.: *Мелих Ю.Б.* Иррациональное расширение философии И. Канта в России. СПб. : Алетейя, 2014. С. 227–229.

В послевоенной Германии намечается общая тенденция существования, а скорее отсутствие такового для русской философии, на ее место приходят литературоведение, славистика, религиоведение и советология. Последнюю сегодня назвали бы россиеведением, начало которому в соответствии с общим спектром выносимых на обсуждение проблем, связанных с Советской Россией, дает упомянутый выше журнал «Русская мысль». Можно сказать, что русская философия из-за отсутствия живого философского дискурса в послевоенной Германии довольно быстро превратилась в историю русской философии, при этом ее изучение и анализ совершаются преимущественно с философско-религиозных и философско-литературоведческих позиций.

В 1950-е гг. возникает новое направление исследований — советология. Философски значимой является книга Г.А. Веттера «Диалектический материализм. Его история и его система в Советском Союзе»[4], изданная в 1952 г. на немецком языке, а до этого в 1948 г. вышедшая как курс лекций на итальянском[5]. Веттер отличает советскую философию от социал-демократического мировоззрения в Европе. По его мнению, в сво-

[1] *Дибелиус М.* Письмо к Ф.А. Степуну. 30 августа 1945 г. // Nachlass Stepun. Beinecke Rare Book and Manuscript Library. Yale University Library. New Haven, CT. — Цит. по: *Treiber H.* Fedor Steppuhn in Heidelberg (1903–1955) // Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der «geistigen Geselligkeit» eines «Weltdorfes»: 1850–1950. Hrsg. v. H. Treiber und K. Sauerland. Opladen : Westdeutscher Verlag. 1995. S. 81.

[2] *Stepun F.* Vergangenes und Unvergängliches. Aus meinem Leben. Erster Teil. 1884–1914 ; Zweiter Teil. 1914–1917 ; Dritter Teil. 1917–1922. München ; Kempten : Josef Kösel Verlag, 1947–1950.

[3] *Stepun F.* Mystische Weltschau. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus. München : Carl Hanser Verlag, 1964.

[4] *Wetter G.A.* Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. Wien : Herder, 1952.

[5] *Wetter G.A.* Il materialismo dialettico sovietico. Torino : G. Einaudi, 1948.

ей основе различие обусловлено возобновлением в ней старой русской революционной традиции. Несмотря на объявленную войну мистике, она внутренне присуща диалектическому материализму советского толка. Веттер выделяет точки его соприкосновения с философией славянофилов — Киреевского, Хомякова, а также — через Соловьева — с русской религиозной философией Булгакова, Бердяева, Франка, Флоренского и Карсавина. В первую очередь, согласно Веттеру, это связано с огромным влиянием гегелевской философии в России. Несмотря на материалистический поворот, советская философия «сохранила в России дозу мистики». Он отмечает удивительное сходство постулата единства теории и практики, выраженного в ленинизме положением о партийности теории, с учением славянофилов о цельном знании.

Иезуита Веттера нельзя обвинить в том, что он был сторонником диалектического материализма, совсем наоборот; несмотря на это, он при всей его критике первоначально ищет в диалектическом материализме положительные моменты: почему в конце концов диалектический материализм как философия стал возможным в России? Этому способствовало, по мнению Веттера, влияние философии Гегеля в России, ее тотальность, а также идея цельного знания. Веттер, ссылаясь на «Философские тетради» Ленина, говорит, что Ленину, как и теоретикам всеединства, нравилась у Гегеля, несмотря на его мистицизм, гениальная идея живой взаимосвязи всего со всем. Здесь находится необычный для материализма поворот, на который указывает Веттер, связывающий его с выходом к религиозной философии и мистицизму. Отрицательным в советской философии Веттер считает ее упрощенный натурализм. У Веттера есть также работы по исследованию научности диалектического материализма, его связи с естествознанием: «Диалектический материализм и проблема возникновения жизни. О теории А.И. Опарина» (1958), «Философия и естествознание в Советском Союзе» (1958)[1].

Советологией занимались Федеральный институт восточно-научных и международных исследований (БИОст)[2] в Кёльне, Институт русской и советской культуры им. (Ю.М.) Лотмана Рурского университета в Бохуме[3].

БИОст был одним из важнейших институтов в Европе по исследованиям в области политики, сфокусированным на России, Восточной Европе, Кавказе, Центральной Азии и Китае. Институт был основан в 1961 г. с названием, указывающим на его идеологическую ориентацию, — Федеральный институт исследований марксизма-ленинизма (Институт советологии)[1]. В 1966 г. его переименовали в БИОст, что свидетельствовало о переходе от идеологической борьбы с коммунизмом к исследованию реальных внутри- и внешнеполитических процессов в Советском Союзе и других странах Восточной Европы. Анализ русской философии в БИОсте был представлен в многочисленных работах Ассена Игнатова, которые также отражают концептуальную эволюцию БИОста. Первые работы «Дедиалектизация исторического материализма» (1981), «Апории марксистского идеологического учения» (1984)[2] демонстрируют явную идеологическую направленность, впоследствии тематика сместилась в историософскую и религиозно-философскую сторону. А. Игнатов публикует такие работы, как «“Русская идея” в современной дискуссии» (1992), «“Евразизм” и поиск новой русской культурной идентичности» (1992), «Русское историософское мышление» (1995), «Соловьев и Бердяев как философы истории» (1997)[3].

В 1989 г. был создан Институт русской и советской культуры им. Лотмана, основателем и директором которого стал Карл Аймермахер в сотрудничестве с Клаусом Вашиком. Институт Рурского университета в Бохуме представлялся первопроходцем в ориентированных на Россию культурологических и общественно-политических исследованиях в Германии. Впоследствии его переименовали в «Институт русской культуры им. Лотмана» и объединили с семинаром по славистике[4].

Известный журнал «Исследования восточно-европейской мысли» также претерпел идейную метаморфозу. С 1961 по 1992 г. он назывался «Исследования советской мысли» и издавался под руководством Йосифа М. Бохенского и Томаса Дж. Блейкли при Университете Фрибурга (Швейцария). В настоящее время в соответствии с собственным представлением он является форумом для публикаций по философии и о фи-

[1] *Wetter G.A.* Der dialektische Materialismus und das Problem der Entstehung des Lebens. Zur Theorie von A.I. Oparin. München : Pustet, 1958; *Wetter G.A.* Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion. Hamburg : Rowohlt, 1958.

[2] Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien (BIOst).

[3] Lotman-Institut für russische und sowjetische Kultur an der Ruhr-Universität Bochum.

[1] Bundesinstitut zur Erforschung des Marxismus-Leninismus (Institut für Sowjetologie).

[2] *Ignatow A.* Entdialektisierung des historischen Materialismus. Köln : Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien, 1981; Aporien der marxistischen Ideologielehre. München : Minerva-Publikation, 1984.

[3] *Ignatow A.* Die «russische Idee» in der gegenwärtigen Diskussion. Köln : Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien, 1992; Der «Eurasismus» und die Suche nach einer neuen russischen Kulturidentität. Köln : Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien, 1992; Das russische geschichtsphilosophische Denken. Köln : Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien, 1995; Solowjow und Berdjajew als Geschichtsphilosophen. Köln : Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien, 1997.

[4] Seminar für Slavistik / Lotman-Institut für russische Kultur.

лософах, идентифицирующих себя с историей и культурами Восточной и Центральной Европы, в том числе России. Всего статей о русской философии опубликовано около 900, из них на немецком языке около 30. Авторами последних статей являются известные в России немецкие философы и литературоведы Петер Элен, Александер Хаардт, Райнер Гольдт, Хенрике Шталь и др.

Постепенно советологию стала теснить созданная в 1974 г. в Университете Мюнстера первая и единственная в Германии кафедра философии с «восточно-европейским уклоном», которую возглавлял Вильгельм Гёрдт; ее закрыли с его уходом на пенсию в 1987 г. Гёрдт выстраивает свое видение истории идей в России, начиная с традиционного вопроса о ее специфике и принадлежности к европейской традиции. Одной из лучших работ по русской философии зарубежного автора можно назвать его книгу «Русская философия. Подходы и прозрения»[1], опубликованную в 1984 г., где Гёрдт излагает свою концепцию, осмысливающую эту связь. Он отмечает, что Европа воспринимает Россию как что-то чужое, и с этим он категорически не соглашается. Гёрдт, ссылаясь на Б.П. Вышеславцева, утверждает, что Россия всегда относилась к Европе. Выделяя Восточную Европу, он отмечает, что Россия в отличие от таких стран, как Польша, Болгария и др., где отсутствует ярко выраженный феномен философии, заявила о себе как о философской стране. Таким образом, во-первых, философия в России — это восточно-*европейский* феномен, во-вторых, у западной философии и у русской философии общие корни — эллинистически-византийская (христианская) традиция, «смысловые горизонты» (Западной) Европы и России «пересекаются друг с другом в вековой исторической динамике», что делает ее именно философией, а не проявлением «русской души». До тех пор пока мы говорим на общие темы и отвечаем на общие вопросы, мы находимся в общей традиции, связанной не с чувствительностью, но с разумом.

Гёрдт пишет, что специфика, «*идеальный принцип формы* русской философии» с ее возникновения — *открытость* и *многообразие*. По его мнению, она зародилась не в результате последовательного развития идей и направлений, как в античности, — сначала натурфилософия, затем Сократ, потом Аристотель и т.д., а сразу с возникновения всех направлений. Ломоносов создает натурфилософию и распространяет научный оптимизм, Сковорода, наоборот, критикует науку и культуру. Радищев разрабатывает этику, приводящую к радикальной социологии, в то время как Сперанский представляет умеренную практическую философию.

[1] *Goerdt W.* Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke. Freiburg ; München : Alber, 1984.

Такое многообразие постоянно присутствует в русской философии, являясь ее конституирующим, оформляющим принципом. Одновременно в ней есть и стремление к целостности, что отмечал уже Веттер.

С началом перестройки в 1980-е гг. можно говорить об усилении интереса отечественных философов к русской философии в Германии, который, как представляется, носил во многом просветительский характер. В Германию из России ехали изучать первоисточники, архивы, накопившуюся за полвека исследовательскую литературу по русской философии, знакомиться с коллегами и вести дискуссии обо всем. Одновременно в Германии возрос интерес к российской философии «после крушения ее официальной доктрины — марксизма-ленинизма», как отмечает Майя Соболева. Во введении к сборнику «Российская постсоветская философия: опыт самоанализа»[1] редактор дистанцируется от названия «русская философия», а под «российской философией» понимает «нечто, имеющее место на территории России и протекающее на русском языке»[2]. Таким образом, появляется *новое существенное изменение* в осмыслении и присутствии русской философии в Германии, проводится *разделение* на *русскую* философию и *русскоязычную* философию, распространяемое на издаваемую литературу и литературоведение.

Авторами статей сборника являются российские философы, и следует остановиться на нем, чтобы показать, как мыслится российская, в том числе русская, философия сегодня и как она *представлена* ее создателями в современной Германии. Состояние «Философии в России: прошлое и настоящее» описывают А. Гусейнов и В. Лекторский, оно напоминает отчет о работе Института философии РАН. История советской философии характеризуется ими степенью ее приверженности марксизму-ленинизму, которая со второй половины 1970-х–начала 1980-х гг. стала «выходить за его пределы»[3].

> «В этой тяжелейшей идеологической обстановке настоящая (а не официальная) философская жизнь была весьма интенсивной. Это было время появления новых идей, дискуссий, время заинтересованного и критического чтения работ друг друга, участия в совместных семинарах и конференциях, время интенсивных контактов с учеными и деятелями культуры».

[1] *Соболева М.* О настоящем сборнике // Российская постсоветская философия: опыт самоанализа ; под ред. М. Соболевой. München ; Berlin : Otto Sagner, 2009. S. 7 (Specimina Philologiae Slavicae. Bd 154).

[2] Ibid. S. 8.

[3] *Гусейнов А., Лекторский В.* Философия в России: прошлое и настоящее // Российская постсоветская философия. С. 33.

Интересным фактом философского развития последних 15–20 лет является то, «что за эти годы произошла смена позиций, но не смена лиц, если не считать, конечно, естественного притока новых»[1]. Современная философия в России характеризуется также «поразительной всеохватностью» и «триумфальным» возвращением русской философии из эмиграции. По мнению авторов, «отечественная философия в целом ликвидировала отставания, ограничения и деформации, которые были следствием в стране административно-командной системы»[2]: «Важнейшие дискуссии и достижения русской философии за последние 15–20 лет являются в своей основе продолжением, развитием, дополнением и обогащением того лучшего, что было сделано в ней в 1960-е–1980-е гг.»[3]. Философская жизнь в современной России «интенсивна и разнообразна». Приводимые в статье примеры должны демонстрировать те направления, в которых «российские философы достигли определенных результатов». Так, была «дана интерпретация рациональности знания и познания как историко-культурного феномена, описаны ее различные типы и формы (В.С. Стёпин, В.А. Лекторский, П.П. Гайденко, В.С. Швырев, И.Т. Касавин)»[4]. Отмечается (с использованием глаголов совершенного вида), что Т.И. Ойзерманом «исследован утопизм как специфический феномен Нового времени»[5]. Далее перечисляются имена заведующих секторами и говорится об успешном развитии тех направлений философии, которые соответствуют названиям их секторов.

Совсем в другом ключе представлено развитие мировой философии в статье С. Хоружего «Театр ситуаций». В театральной стилистике он констатирует: «Все основания классического способа мышления были по кирпичику разобраны на глазах публики. Итоги в духе гипериронии постмодерна представлены в виде серии повальных смертей — смерти Бога, субъекта, автора, истории и прочее и прочее. И таким образом было успешно проведено закрытие философии»[6]. Современное состояние философии он сравнивает с наступлением антракта, во время которого на сцену выходят «иллюзионисты и клоуны», а Всемирный философский конгресс в Стамбуле продемонстрировал «всемирный парад рьяных инвалидов мысли»[7]. Выход из этой ситуации пока совершается только за

[1] *Гусейнов А., Лекторский В.* Указ. соч. С. 34.

[2] Там же. С. 35.

[3] Там же. С. 36.

[4] Там же.

[5] Там же. С. 37.

[6] *Хоружий С.* Театр ситуаций // Российская постсоветская философия. С. 42.

[7] Там же. С. 44.

кулисами и состоит, по мнению автора, в формулировании «базовой антропологической парадигмы», начало которому могут дать «исихазм как школа антропологического мышления» и «синергийная антропология». Напрашивается вывод, что пока только российская философия со своими бессменными лицами уцелела на передовых позициях.

Непосредственно русской философии в сборнике посвящена только одна статья А. Замалеева «Русский как философ». Автор не стремится как-то приладить философствование в России к европейскому, а утверждает: «Манера мышления русского иная: он апеллирует к *экзегетическому* методу, его мышление риторично... Ум устремлен не к познанию как полаганию истины, а исключительно к прояснению знания, закрепленного в соответствующем тексте... Если европеец идет от познания к истине, то русский, напротив, от истины к знанию», от сознания «наличности истины — религиозной, научной, философской» — к знанию. «Это способствует, с одной стороны, догматизации его мышления, а с другой — вырабатывает привычку к *прогностическому* восприятию действительности», он действует *интуитивно*, следуя «велению сердца»[1]. Одной из основных интуиций в русской философии Замалеев называет то, что «нами управляют не законы мира, а воля одного лица», поэтому — он ссылается на К.С. Аксакова — «Россия — это и не народ, и не власть вообще, а всегда — воля, знающая лишь себя и лишь в себе обретающая опору для действий. На этом, собственно, и основана наша уверенность в том, что мы “все можем”»[2] вплоть до воскрешения мертвых, как это мы узнаем из философии Н.Ф. Федорова. В заключение автор констатирует: «Русский несомненно принадлежит к “философствующей элите” человечества, но его философия строится на признании примата истины над знанием, интуитивного постижения над рациональным познанием»[3], — и утверждает, что следует признать за ним это право.

«Современную религиозную философию в России» рассматривает В. Белов. Для него русская религиозная философия, несомненно, представляет «целостный феномен» со своей спецификой. Она позволяет «поразмышлять над вопросами о возможности или невозможности национальной философии, а также о сути религиозной философии в отличие от богословия и философии религии»[4]. Так, связь-оппозиция «философии с богословием» «выстраивается... по линии “антропо-

[1] *Замалеев А.* Русский как философ // Российская постсоветская философия. С. 67, 68.

[2] Там же. С. 69.

[3] Там же. С. 72.

[4] *Белов В.* Современная религиозная философия в России // Российская постсоветская философия. С. 161.

центризм-теоцентризм", "теологумен-догма"»[1]. Автор кратко излагает ряд популярных, по его мнению, философско-религиозных концепций А.С. Панарина, С.С. Хоружего, Н.П. Ильина, А.Г. Дугина, Ю.В. Мамлеева, Г. Джемаля и делает заключение: «Современная религиозная философия в России не есть однородное направление. Напротив, в ней представлен самый широкий спектр религиозных исканий и самовыражений современных авторов — от ориентации на ортодоксальное православие до восточной эзотерики и мусульманской реформации. При этом мы имеем дело с религиозно-философскими концепциями отдельных личностей; ни одна из этих концепций пока не стала основанием определенной школы»[2]. Ряд статей посвящен успешному развитию в России историко-философских исследований немецкой философии: И. Канта, Ф.В.Й. Шеллинга, Ф. Ницше, неокантианства и др.

Возросший исследовательский интерес в Германии к русской философии первоначально сосредоточивается на отдельных именах выдающихся отечественных философов, и не только эмигрантов. Кроме философии Вл. Соловьева, С.Л. Франка, Н.А. Бердяева, И.А. Ильина и т.д. изучается наследие П.А. Флоренского, М.М. Бахтина, А.Ф. Лосева. К творчеству Лосева приковано больше внимания, так как он, во-первых, является «выдающимся философом» недавнего времени, современным мыслителем, во-вторых, исследует проблемы языковедения, что тематически особенно близко славистам. В 1983 г. к 100-летнему юбилею А.Ф. Лосева в Германии переиздана библиографическая редкость того времени — его работа «Диалектика художественного творчества», впервые изданная в Москве в 1927 г., с введением А. Хаардта. Творчество Лосева анализирует и Х. Куссе в докторской диссертации «Метадискурсивная аргументация. Лингвистические исследования по русскому философскому дискурсу от Ломоносова до Лосева». В 2004 г. вышел сборник, посвященный имяславию: «Имя и персона. Статьи по русской философии имени»[3].

Исследовательские центры и проекты. Академическая философия в Германии долгое время боялась соприкосновения с русской философией, поскольку последняя, как отмечает Райнер Гольдт, в Германии до конца 1980-х гг. существовала под «внутренним» вердиктом некой альтернативы между двумя крайностями — душевноупоенным мистицизмом и убивающей дух унифицированностью советской эпохи. Над

[1] *Белов В.* Указ. соч.

[2] Там же. С. 174.

[3] Name und Person. Beiträge zur russischen Philosophie des Namens ; Hrsg. v. H. Kusse. München : Sagner, 2006 (Specimina Philologiae Slavicae. Bd 145).

коррекцией такого видения 25 лет работает научно-исследовательская группа «Русская философия»[1], в которую вошли исследователи из Германии, России, Нидерландов, Швейцарии, Австрии и Италии и которая уже давно превратилась в международный форум, объединяющий разнообразные исследовательские интересы в области русской философии. Группа объединила специалистов по русской философии, религиоведению, литературе и истории с философским уклоном в немецкоязычном пространстве. Деятельность группы была направлена на «междисциплинарную дискуссию русского философского мышления и его значения для наведения культурных мостов между Россией и Западной Европой»[2]. В настоящее время руководителем группы является Райнер Гольдт — профессор Института славистики в Университете Иоганна Гутенберга в Майнце. Он дает исторический обзор существования группы, который приводится ниже в сокращенном варианте.

История возникновения группы связывается не в последнюю очередь с именами выдающихся ученых — слависта и исследователя творчества Вл. Соловьева Лудольфа Мюллера (1917–2009) и историка русской философии Вильгельма Гёрдта (1921–2014), которые объединили ряд своих учеников и заинтересованных философов, филологов, историков и теологов. Их встреча состоялась в феврале 1989 г. в Католической академии Фрайбурга. Место было выбрано не случайно: во Фрайбурге теологом и славистом Раймундом Сестерхенном (Raimund Sesterhenn) до этого проводилась серия дней по русской литературе, искусству и философии, которые вызвали интерес задолго до политического переворота в СССР. В лице директора Католической академии Людвига Венцлера, защитившего диссертацию по творчеству Вл. Соловьева, эта новая инициатива нашла страстного сторонника, который смог создать организационные рамки для многих встреч и проектов. Специалист по компаративистике Мария Депперманн, славист и историк Михаэль Хагемайстер также относятся к основателям группы, которые благодаря своим многочисленным научным контактам способствовали быстрому профилированию созданной рабочей группы в плане тематической направленности и привлечения признанных исследователей и знатоков русской философии. За время своего 25-летнего существования научно-исследовательская группа «Русская философия» стала одним из самых эталированных неинституционализованных центров русской философии в Германии, притягивающим как начинающих, так и уже именитых исследователей, организующим по возможности ежегодно свои тема-

[1] Forschungsgruppe [Arbeitsgruppe] Russische Philosophie.

[2] *Kusse H.* Vowort // Name und Person. Beiträge zur russischen Philosophie des Namens. S. 5.

тические встречи. Этой научно-исследовательской группой совместно с отделением славистики Трирского университета в ноябре 2011 г. был организован международный симпозиум «Философия в советское время: ее формы и функции с исторической и теоретической точек зрения сегодня»[1] в г. Бернкастель-Кус. Цель конференции — обобщить накопленный за последние 20 лет опыт изучения советской философии. В то же время одним из ее итогов можно считать выявление необходимости нового прочтения и исследования истории философской мысли в СССР.

Отчасти на базе этой группы в 2008 г. в Рурском университете Бохума под руководством Александра Хаардта был создан единственный в немецкоязычном пространстве Исследовательский центр «Русская философия и история идей». Центр следующим образом формулирует цель своей деятельности: заново раскрыть философское значение и теоретический потенциал русской философии и истории идей. Для этого необходимы исследования не только по русской философии, но и по созданию межкультурного контекста. Сравнительные исследования призваны выявить, как философия была позиционирована в обеих культурах, какие это имело общественные последствия, какие существовали влияния и взаимодействия между немецкой и русской философскими традициями. В рамках Исследовательского центра разрабатываются и осуществляются различные тематические проекты по русской философии и истории идей, например: «Язык вещей. Философия и науки о культуре в немецко-российском идейном трансфере в 1920-е гг.»[2], «Культуры справедливости. Нормативные дискурсы в трансфере между Западной Европой и Россией»[3], «Нормативная картина человека в русской философии»[4].

Название Центра «Русская философия и история идей» представляется нам знаменательным, так как указывает на то, что приблизительно с середины первого десятилетия XXI в. происходит смещение исследовательского интереса: во главу угла выдвигаются не персоналии, а темы «диалог», «свобода», «личность», «истина», «справедливость», «евразийство», что позволяет расширить проблемное поле исследований за пределы философии и ввести различные аспекты обсуждения — правовые,

[1] Philosophie in der Sowjetzeit: ihre Formen und Funktionen aus historischer und theoretischer Sicht heute.

[2] Die Sprache der Dinge. Philosophie und Kulturwissenschaften im deutsch-russischen Ideentransfer der 1920er Jahre.

[3] Kulturen der Gerechtigkeit. Normative Diskurse im Transfer zwischen Westeuropa und Russland.

[4] Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie.

образовательные, исторические, литературные, политические. Это также способствует усилению моментов интерпретации текстов, освобождению от необходимости придерживаться мнений обсуждаемых философов и делать заключения по отношению к современности.

Порой и философы, не специализирующиеся в области исследования русской философии, активно изучают роль наследия русской философской мысли и русской литературы в немецкой философии. В качестве характерного примера можно назвать Гейдельбергский университет, где в мае 2000 г. прошел германо-российский коллоквиум «Влияние немецкой философии на русскую философию в XIX и начале XX в. и дальнейшее развитие философии в России и Германии»[1], организованный Хаймо Хофмайстером, Райнером Вильем и Хансом Фридрихом Фульдой. Основной темой коллоквиума было взаимовлияние немецкой и русской философии в исторической перспективе, а также возможность использования накопленных знаний и опыта для дальнейшего научно-философского сотрудничества.

Как видим, в проблемном поле философского россиеведения в Германии происходят изменения: усиливается внимание к политическим и правовым вопросам, а также к проблеме языка. Однако все более ощущается невостребованность изучения русского и других славянских языков из-за невероятно возросшего потока эмигрантов из Восточной Европы в Германию. Это привело к закрытию 30% факультетов славистики, даже в таком значимом и знаковом для России университете, как Марбургский. Постепенно присутствие русской философии перемещается из немецкого академического пространства в исследовательское пространство русскоязычного населения Германии и исследователей из России. Если в конце XX в. участники из России, судя по издаваемым сборникам докладов конференций, были в меньшинстве, то в настоящее время в проводимых в Германии конференциях, днях и чтениях, посвященных русской философии, принимают участие преимущественно эмигранты и аспиранты-россияне, получившие исследовательские гранты в Германии.

Русские философы в Германии. Русская философия присутствует в Германии в лице отдельных мыслителей и в общих темах.

Владимир Соловьев и его творчество — связующее звено этого присутствия, трудно найти в Германии исследование какой-либо темы, философской системы и даже поэзии, в которых бы не затрагивалось наследие

[1] Der Einfluss der deutschen Philosophie auf die russische Philosophie im 19. bis Anfang des 20. Jahrhunderts und die weitere Entwicklung der Philosophie in Russland und Deutschland.

Вл. Соловьева. «Бесспорно, — пишет один из самых известных исследователей творчества Соловьева в Германии Людвиг Венцлер, — труд Соловьева имеет такой уровень и вес, что ему в рамках всей европейской истории духа полагается выдающееся место»[1]. Особо следует выделить то, что Венцлер *опровергает* популярную в России критику Соловьева Л. Шестовым и В.В. Зеньковским. Начало критики творчества Вл. Соловьева было положено еще Е.Н. Трубецким за «сильную рационалистическую струю», и как следствие, за отказ от свободы в пользу разума и, таким образом, ограничение и даже отказ от свободы индивида. Венцлер обращает внимание на то, что в трудах Соловьева мы не находим «понятийного определения свободы в узком смысле» по той причине, что «свобода составляет смысл бытия в его целостности, поэтому и ее [свободы] “понятие” может быть найдено только в понимании и истолковании, проходящих через всю действительность в ее совокупности, особенно в сфере истории»[2]. Соловьев в своих статьях для философского словаря, отмечает Венцлер, неслучайно отсылает при определении свободы в разделе «Свобода воли» к другим своим статьям: «Этика», «Теодицея», «Зло». Только в совокупности всех человечески нравственных отношений и всей истории, а также в отношении к Богу необходимо говорить как о свободе, так и о зле. Эти указания на различные аспекты и проблемы, возникающие в различных сферах, на взаимосвязи, которые приводят к их взаиморазъяснению, осуществляются без того, чтобы «эти взаимосвязи изначально систематически и сознательно были разработаны Соловьевым»[3].

Следующий существенный момент в расхождении понимания творчества Соловьева в России и Германии связан с тем, что Венцлер называет Соловьева прежде всего «пророческим *мыслителем* и *адвокатом свободы*». Эта оценка, по его мнению, должна быть сохранена и по отношению к острой критике Соловьева Л. Шестовым, который упрекает Соловьева в том, что он сделал человека «пленником разума»: «Хотя он всегда твердил, что больше всего на свете он любит свободу, человеческая свобода на самом деле казалась ему страшным чудовищем... Соловьев, как мы знаем, всеми силами добивался того, чтоб отнять у человека его свободу, доказывая ему, что он не может преодолеть самоочевидности и обязан видеть свое назначение в покорности правилам»[4]. Для Венцлера

[1] *Wenzler L.* Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. Freiburg ; München : Alber, 1978. S. 14 (Symposion, Bd 59).

[2] Ibid. S. 359.

[3] Ibid. S. 360.

[4] Венцлер цитирует работу Шестова «Умозрение и Апокалипсис (Религиозная философия Вл. Соловьева)» по немецкому изданию: *Schestow L.* Spekulation und Apokalypse. Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjows // L. Schestow. Spekulation und Offenbarung. Essays und kritische Betrachtungen. Deutsch von H. Ruoff. Hamburg ; München : Heinrich Ellemann, 1963. S. 131.

такая критика представляется сильно «преувеличенной, чтобы не сказать, совсем необоснованной». Основанием для упреков является ряд утверждений Шестова, которые Венцлер характеризует как «односторонне абстрактное» понимание «*отношения* между разумом и откровением, так же как и между индивидуальной свободой и общими нормами и образами этой свободы. Шестов утверждает безусловное и непреодолимое *противоречие* между человеческим разумом и Божественным откровением»[1], а попытку оправдать веру и религию разумом считает «приведением их на суд разума» и тем самым разрешением откровения в спекуляции и сведением его к ничто. По такой же логике непреодолимости противоречия между индивидуальной свободой и идеями или историческими необходимостями Шестов утверждает, что Соловьев пожертвовал человеческой свободой в угоду общим и необходимым нормам и идее единства[2]. Венцлер указывает, что Шестов не видит взаимонеобходимости этого отношения, которое не может быть разрешено или снято одной из сторон. Шестов, по его мнению, даже не допускает, что «человеческий разум, как ищущий и вопрошающий разум, мог бы представлять собой уже первоначальный образ Богом-начатого-бытия (des Von-Gott-angegangenen-Seins)»[3]. Венцлер соглашается, что Соловьев специально не тематизирует проблему «*как* мыслить свободу», но, и здесь Венцлер делает существенное замечание, Соловьев «пережил» свободу в своем опыте философского творчества таким образом, что «его наследие представляет *drama libertatis*. В этой drama libertatis Соловьев боролся за то, чтобы его мысли о свободе не стали пленниками его собственных тенденций... Происходящая свобода и заодно тем самым происходящая история как собственно образ свободы исходят из того источника, который *не* находится в том, что может предложить разум мыслителю»[4]. Такое видение у Соловьева связано с тем, что он изначально основоположением разума признавал веру.

В критике Соловьева часто ссылаются и на положения Зеньковского, которые также оспариваются Венцлером. Не предлагая определения свободы, а описывая «свободу в ее происходящем, в образах ее испол-

[1] *Wenzler L.* Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. S. 363.

[2] Венцлер ссылается на следущие страницы указанной работы Шестова: *Schestow L.* Spekulation und Apokalypse. Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjows. S. 1, 70, 71, 95–96, 98–100, 105, 109, 112–113.

[3] *Wenzler L.* Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. S. 364.

[4] Ibid. S. 365.

нения», Соловьев, считает Венцлер, «указывает» на то, что «свобода *не есть предмет*, не есть предмет ни *внутри* системы, ни *противоположно* мышлению, а является *состоянием* и *способом* происходящего действительности в целом; на самом деле Соловьев ни в коем случае не только не "остается в плену монистической концепции", как это утверждает Зеньковский[1], а именно потому, что он переживает границы и апории мышления в обращении со свободой и с этими трудностями борется, он образует *новую возможность мышления* свободы: мышление, которое больше не понимает себя как реконструкцию и овладение своим предметом, а как захваченное самим происходящим на службу свободы и посредством этого само превращающееся в момент происходящей свободы»[2]. Можно сказать, что в Германии в лице Людвига Венцлера Соловьев нашел адвоката, отстаивающего наличие свободы в его философии, что упорно оспаривается российскими исследователями его творчества.

Как показала конференция «Немецко-русское культурное подведение итогов столетия», по значению творчество Вл. Соловьева ставится в Германии в один ряд с творчеством Фридриха Ницше. Эту конференцию организовали Герхард Рессель и Урс Хефтрих; она была посвящена столетию смерти обоих мыслителей в 1900 г. и проходила в Трире в марте 2001 г. На конференции была подчеркнута их схожесть. Несмотря на то что «формулируя обостренно: Ницше, самозванный "Антихрист", с одной стороны, Соловьев, "завершитель" и "основатель единства" христианства, с другой стороны», «между обоими существуют все же поразительные... параллели»[3] как в их биографиях, так и в творчестве. Оба сменили свои первоначальные интересы: будучи художественно одаренными, они приобрели известность как философы, представляя собой образец поэтов-философов. «Их философию связывает обращенность против рационалистически и позитивистски выраженной традиции, которую они оба встречают: *содержательно* — непривычно радикальными идеями и таким обращением к внефилософским дискурсам, как гносис, теология и филология древних языков, а *формально* — выбором скорее литературной формы изложения»[4]. Таким образом, Соловьев и Ницше в своей философии разрабатывали *критически альтернативные модели*,

[1] Венцлер ссылается на: *Зеньковский В.В.* Идея всеединства в философии Владимира Соловьева // Православная мысль. 1955. Т. 10, № 45–59. С. 57.

[2] *Wenzler L.* Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. S. 366.

[3] *Heftrich U., Ressel G.* Vorwort // Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche. Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz. Hrsg. von U. Heftrich und G. Ressel. Frankfurt a. M. : Peter Lang, 2003. S. 1 (Trierer Abhandlungen zur Slavistik. Bd 1).

[4] Ibid. S. 5.

которые в настоящее время должны стать предметом пристального внимания, поскольку оба мыслителя пережили участь замалчивания и запрета. Поэтому в постсоветскую эпоху «от обоих мыслителей... ожидают побуждений для новой культурной ориентации и духовного возрождения России, хотя, естественно, из перспектив, в высшей степени различных»[1].

Доклады выступающих были разделены на три большие темы: «Фридрих Ницше и культурная ситуация в Германии и России», «Владимир Соловьев: эстетические, социальные и теологические аспекты философии», «Ф. Ницше и Вл. Соловьев: кризис и катарсис европейского мышления», которые рассматривались междисциплинарно с точки зрения теологических, исторических, поэтических, лингвистических и других аспектов, что говорит о разнообразии их философии. Следует отметить, что в Германии интенсивно разрабатываются тема Ницше и его влияние и соотнесенность с философией не только Соловьева, но и Н.Ф. Федорова, В.В. Розанова и Н.А. Бердяева и особенно с литературой (Ницше и Достоевский — огромная специальная тема) и поэзией Серебряного века. Благодаря наличию обширного материала по исследованиям творчества Соловьева в Германии Д. Белкин защитил кандидатскую диссертацию «Рецепция В.С. Соловьева в Германии»[2] в Университете Тюбингена (2000). Одним из его научных руководителей был Л. Мюллер.

В последнее время в Германии вызвал интерес *о. Павел Флоренский*. Михаэль Хагемайстер в статье «Флоренский в Германии. Материалы к рецепции его сочинений», напечатанной в сборнике докладов на Международном симпозиуме «Павел Флоренский — традиция и модерн», проходившем в Университете Потсдама в апреле 2000 г., не только дает обзор исследований по творчеству Флоренского, но и включает изучение его творчества в *контекст общих исследований* по русской философии в Германии. Хагемайстер выделяет две фазы изучения трудов Флоренского. Первая — короткая — началась в середине 1920-х гг. с уже упомянутого двухтомного издания антологии восточного христианства. Публикация издания «выпала на то время, когда немецкая критика цивилизации с тоской смотрела на Россию, считая, что познает в русском душевном человеке и его мистической духовности другое, чем Запад»[3].

[1] *Heftrich U., Ressel G.* Vorwort. S. 4.

[2] Die Rezeption V.S. Solov'evs in Deutschland. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doktor der Philosophie in der Geschichtswissenschaftlichen Fakultät der Eberhard-Karsl-Universität zu Tübingen. Tübingen, 2000.

[3] *Hagemeister M.* Pavel Florenskij in Deutschland: Materialien zur Rezeption seines Werkes // Pavel Florenskij — Tradition und Moderne : Beiträge zum internationalen Symposium an der Universität Potsdam. 5. bis 9. April 2000; Hrsg. v. N. von Franz, M. Hagemeister, F. Haney. Frankfurt a. M. : Peter Lang, 2001. S. 467.

На это «другое», по мнению Хагемайстера, указывает Бубнов в сопроводительном слове к изданию антологии, отмечая «основные мотивы русской мысли», такие, как «антирационализм, реализм (онтологизм) и стремление к тотальности»[1].

Очень немногие мыслители, труды которых вошли в эту антологию, станут частью философской рефлексии русской мысли в Германии того времени. Хагемайстер говорит и о «теневом существовании» Флоренского, хотя почти все его важные работы, опубликованные при жизни, были доступны и находились в университетской библиотеке в Базеле под названием «Собрание Фрица Либа»[2]. Однако они не привлекали внимания интересующихся русской философией. Хагемайстер отмечает, что, несмотря на это, в Германии постоянно присутствовал «живой интерес к русской мысли». Он ссылается на то, что уже в 1914 г. выходит первый том четырехтомного издания избранных работ Вл. Соловьева в Йене, которое было продолжено после Первой мировой войны Философско-антропософской библиотекой в Штутгарте. С 1953 по 1980 г. выходит в свет восьмитомное немецкое полное собрание сочинений Владимира Соловьева, которое завершает дополнительный том[3].

Уже упоминалось, что с прибытием «философских пароходов» Германия становится центром русской философской мысли в эмиграции. Но, хотя работы Бердяева, Шестова, Лосского, Булгакова, Розанова постоянно переводились или выходили на немецком языке, представляется, что из тех мыслителей, отрывки из работ которых Бубнов включил в свою антологию, наибольшим присутствием в философском дискурсе с 1920-х гг. и до конца Второй мировой войны в Германии отмечен Бердяев. До прихода к власти национал-социалистов о присутствии в философском дискурсе еще можно говорить в отношении Франка и Лосского, а остальные также оставались в тени. Больше интереса привлекали социально-философские работы эмигрантов, выходившие в специальных печатных органах евразийцев, новоградцев и др.

Вторая фаза интереса к философии Флоренского, переходящего, по мнению Хагемайстера, через некоторе время в исследовательский бум, начинается в середине 1980-х гг. и относится не только к творче-

[1] *Bubnoff N. v.* Begleitwort // Östliches Christentum: Dokumente II. Philosophie ; Hrsg. v. N. Bubnoff und H. Ehrenberg. München : C. H. Beck, 1925. S. VIII.

[2] Fritz Lieb Sammlung.

[3] Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew ; Hrsg. v. W. Szylkarski, W. Lettenbauer, L. Müller unter Mitwirkung von N. Lossky, V. Setschkareff, J. Strauch und E. Wedel. Bd 1–8. Freiburg ; München : Erich Wewel Verlag, 1953–1980; Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Ergänzungsband: Solowjews Leben in Briefen und Gedichten. Hrsg. v. L. Müller und I. Wille. München : Erich Wewel Verlag, 1977.

ству Флоренского, но и к наследию других ранее запрещенных русских идеалистов и религиозных философов. Проведение в это время реформ в Советском Союзе вызвало повышенный интерес, особенно в Германии, ко всему русскому, связанному с жизнью духа. «Русская духовность, воплощенная в иконе, духовном пении и житии святых, была также заново открыта, как и русская религиозная философия, введение которой в “европейский диалог” стало целью многочисленных мероприятий в 1990-е гг.»[1]. Следует согласиться и с тем, что приоритет в стремлении к диалогу и в проведении таких мероприятий принадлежит католическим и протестантским академиям. В качестве примеров можно назвать конференцию «Протест и обещание: открытие заново русской философии», проведенную Протестантской академией Пфальца в мае 1990 г. и конференцию «Русская философия в европейском диалоге», организованную в мае этого же года Католической академией во Фрайбурге. Годом позже в Протестантской академии Хофгайсмара состоялась конференция «Русская религиозная философия». Через некоторое время, необходимое для более глубокого ознакомления с трудами как отдельных философов, недоступными в Германии и находящимися в архивах в советский период, так и впервые опубликованными, начинается исследование работ отдельных мыслителей, их перевод на немецкий язык. Но не приходится говорить о широкой рецепции, а тем более о комплексном исследовании творчества Флоренского, несмотря на все «подававшие надежды ожидания».

Хагемайстер сообщает, что труды Флоренского выходят в маленьких и мизерных издательствах благодаря «горстке беззаветно преданных энтузиастов», для которых русский мыслитель является культовой фигурой, «облагороженной двойным нимбом мученика и гения»[2]. В работах, посвященных изучению Флоренского, повсеместно приводятся отзывы, включающие суперлативы «универсальный гений», «Паскаль нашего времени», «русский Лейбниц», «Леонардо да Винчи XX столетия», а его творчество оценивается как «потрясающее». Его называют «ярчайшим представителем русской духовной жизни»[3] и даже «одним из самых всеохватывающих интеллектуалов всех времен»[4]. В то же время

[1] *Hagemeister M.* Pavel Florenskij in Deutschland: Materialien zur Rezeption seines Werkes. S. 467.

[2] *Ingold F.Ph.* Ein konservativer Pionier. Der russische Philosoph Pawel Florenski // Neue Zürcher Zeitung. 1997. № 84. S. 69.

[3] *Gut T.* Brief an die Nachgeborenen. Zu Pawel Florenskis Erinnerungen „Meinen Kindern“ // Neue Zürcher Zeitung. 1993. № 174. S. 19.

[4] *Cassedy St.* [Рецензия на:] The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters (Pavel Florensky) // The Russian Review. 1999. Vol. 58, № 3. P. 492.

в рецензиях на творчество Флоренского, отмечает Хагемайстер, встречается ирритирующее выделение его «загадочности», «несовременности», «архаичности», «скурильности», его «грандиозной чуждости миру», «чуждой инаковости видения вещей», «приключенческих спекуляций». Флоренский видится то как традиционалист, то как «постмодернист avant la lettre», то как «русский дон Камилло»; а один рецензент увидел в нем на фотографии (по всей видимости, во время первой ссылки в Новгороде в 1928 г.) «закутанного в рясу неандертальца»[1].

В последнее время наиболее часто и подробно о Флоренском в Германии можно прочитать в «Новалисе» — ежемесячном эзотерическом журнале духовной мысли, издаваемом антропософами и поэтому не представленном в публичных библиотеках. Как отступление следует отметить, что и в России творчеством Флоренского заинтересовались теософы, которых привлекает его мистическая настроенность. Флоренский проявлял живой интерес к мистической настроенности; так, издательство «Международный центр Рерихов» в 2011/2012 гг. выпустило в Москве два тома (из запланированного четырехтомника) «...Пребывает вечно. Письма П.А. Флоренского, Р.Н. Ливинова, Н.Я. Брянцева и А.Ф. Вагенгейма из Соловецкого лагеря особого назначения». Все же, заключает Хагемайстер, в Германии есть несколько «солидных научных работ по отдельным аспектам творчества Флоренского — по эстетике, философии языка, пониманию рациональности и (судя по всему, сильно переоцененному) духовному родству с Гете»[2]. Флоренский-ученый представлен в книге Ф. Ханая «В поле напряженности между точной наукой и православием. О понимании рациональности священником Павлом Флоренским» (2001)[3].

Центральная проблема в творчестве русских мыслителей, по мнению Петера Элена, самого известного знатока работ *Семена Людвиговича Франка* в Германии, связана с темой *богочеловечности* и *богочеловечества*, *персонологии*, а также поиском философских средств, понятийно-рациональных форм, которые делают возможным выражение религиозного чувства и мысли. Особое внимание Элен уделяет анализу методологии, используемой русскими философами при исследовании указанных тем. По его мнению, «в произведениях Соловьева узнаваемо неразрешенное напряжение между двумя различными методологическими подходами —

[1] См.: *Hagemeister M.* Pavel Florenskij in Deutschland: Materialien zur Rezeption seines Werkes. S. 469.

[2] Ibid. S. 470.

[3] *Haney F.* Im Spannungsfeld von exakter Wissenschaft und Orthodoxie. Zur Rationalitätsauffassung Priester Pavel Florenskijs. Frankfurt a. M. : Peter Lang, 2001.

феноменологическим анализом опыта (который прослеживается в его этике, в “Смысле любви”, в его текстах по духовности) и онтотеологической дедукцией и конструкцией»[1]. В целом «форма его метафизического мышления полностью принадлежит XIX веку», только постановка проблем в его «Краткой повести об Антихристе» и в некоторых разделах этики «указывает на принадлежность его философии к XX и XXI векам»[2]. Франку, по мнению Элена, удается преодолеть указанное напряжение и обосновать свое «учение о бытии... на базе феноменологии», что делает его «философию в осознании... проблем и методологии принадлежащей современности»[3]. Значение философии Франка Элен видит в «интеграции персоналистской феноменологии... в онтологию всеединства»[4]. Элен является глубоким и тонким исследователем философии Франка, переводчиком и соиздателем 8-томного собрания сочинений С.Л. Франка на немецком языке, которое начало выходить в 2000 г.[5] Если говорить о персоналиях, то в Германии юбилейная конференция была посвящена творчеству Ф.А. Степуна.

Одной из первых тем, привлекших к себе внимание в постсоветский период, была тема «диалога», «диалогизма мышления», «диалога культур» и т.д. Обоснование необходимости диалога было искомой формулой начала общения после противостояния двух систем, которое проявлялось с различной степенью обострения. При этом оказалось, что в России тема диалога имеет свою традицию и представителей, в первую очередь это творчество Семена Франка, который «систематически разрабатывал основоположения диалогического мышления и тем самым относится наряду с Мартином Бубером (1878–1965) и Эммануэлем Левинасом (1906 [1905 по старому стилю]–1995), называя только два имени, к значительнейшим представителям философии диалога XX столетия»[6], пишет Куссе, ссылаясь на Элена.

[1] *Ehlen P.* Der Begriff des «Gottmenschentums» in der Philosophie V.S. Solov'evs und S.L. Franks // Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte ; Hrsg. v. N. Lobkowicz, L. Luks, D. O'Sullivan. Köln : Böhlau-Verlag, 2000. S. 73.

[2] Ibid. S. 71.

[3] Ibid. S. 73.

[4] *Ehlen P.* Das religionsphilosophische Werk Simon Franks // Zeitschrift für katholische Theologie. Theologische Fakultät Innsbruck. 2000, Heft 3–4. S. 287.

[5] *Frank S.L.* Werke in acht Bänden. Hrsg. v. P. Schulz, P. Ehlen, N. Lobkowicz, L. Luks. Freiburg ; München : Alber, 2000, ff.

[6] *Kusse H.* Kultur als Dialog und Meinung. Einleitende Bemerkungen zum Denken Fedor Stepuns (1884–1965) und Semen Franks (1877–1950) und der ihnen gewidmeten Tagung // Kultur als Dialog und Meinung. Beiträge zu Fedor A. Stepun und Semen L. Frank. Hrsg. v. H. Kusse. München : Sagner, 2008. S. 11 (Specimina Philologiae Slavicae. Bd 153).

В 2006 г. в Дрездене проводились дни, посвященные 80-летнему юбилею получения *Федором Августовичем Степуном* профессуры и кафедры социологии в Техническом университете, где он проработал до снятия его с должности в 1937 г. за то, что он не разделял идеологию пришедших к власти национал-социалистов. Конференция была посвящена не только философскому и культурному значению творчества и личности Степуна, но и творчеству религиозного философа Семена Франка и исходила из общей постановки вопроса: «как образовывается культура или как она должна образовываться: из и в диалоге всех ("культура как диалог") или как демиургический акт воли немногих ("культура как мнение")»[1]. В соответствии с поставленным вопросом конференция называлась «Культура как диалог и мнение».

Анализ диалогической проблематики в первую очередь опирается на творчество ее представителей и связан с именами С.Л. Франка и *Михаила Михайловича Бахтина*. В 1999 г. в Берлине проводился IX Международный конгресс, посвященный М.М. Бахтину, на котором с открывающим конгресс докладом на тему «Михаил Бахтин — феноменолог интерсубъективности?»[2] выступил А. Хаардт. Он также является автором статей, посвященных Бахтину: «Вопрошание о других у Михаила Бахтина и Семена Франка. К рецепции феноменологии Макса Шелера в России», «Этическая и эстетическая личность. Об отношении этического и эстетического у Сёрена Кьеркегора и Михаила Бахтина»[3]. Последнему была посвящена вышедшая в 2010 г. книга М. Соболевой «Философия Михаила Бахтина. От экзистенциальной онтологии к диалогическому разуму»[4].

Внимание Хаардта направлено также на исследование феноменологии в России и ее основных протагонистов *Густава Густавовича Шпета* и *Алексея Федоровича Лосева*. Особенностью их феноменологических исследований, по Хаардту, является то, что они «стоят на перекрестке русских, платоновски определяемых традиций цельного мышления и ранней и средней феноменологии Гуссерля»[1]. Относительно исследований творчества Шпета и Лосева за границей, в том числе в Германии, Хаардт отмечает, что они представляют собой или «реферирование отдельных их концепций, или перечисление многочисленных философско- и культурно-исторических влияний» на их творчество, но «за пределами остается всеохватывающая реконструкция их философского развития между 1914 и 1930 годами»[2]. Хаардт как раз и реконструирует развитие их взглядов и показывает «изменяющуюся ценность феноменологических постановок вопросов в связи с другими — диалектическими, герменевтическими, семиотическими — способами мышления» у Шпета и Лосева, а также показывает, «как систематически начертанные мыслительные возможности феноменологии Гуссерля в областях философии языка, герменевтики и эстетики актуализировались и конкретизировались его русскими интерпретаторами»[3]. Хаардт отдельно рассматривает «феноменологическое движение», которое существовало только с 1914 по 1930 г. в России и Советском Союзе, отделяя его от эмиграции как особенно «продуктивное» и «конструктивное» продолжение дискуссий по феноменологии. В Москве в Академии художественных наук вокруг Шпета образовывается «формально-философская школа», в которой при помощи феноменологического метода проводились исследования по специфическим проблемам эстетики, например «художественное представление» «эстетической формы», «метафоры» и т.п.

Творчеством *Сергея Николаевича Булгакова* занимается одна из наиболее заметных молодых исследователей русской философии в современном немецкоязычном пространстве Регула М. Цвален — руководитель Исследовательского центра Сергия Булгакова[4] на теологическом факультете Университета Фрайбурга в Швейцарии. Она исследует такую центральную тему русской философии, как персонализм, сосредоточивая внимание на творчестве С. Булгакова и Н. Бердяева. В 2010 г. вышла ее монография «Революционный образ и подобие Божие. Антропологии человеческого достоинства у Николая А. Бердяева и Сергея Н. Булгакова»[5]. Она также является автором ряда статей, посвященных

[1] *Kusse H.* Vorwort // Kultur als Dialog und Meinung. S. 3.

[2] *Haardt A.* Michail Bachtin — ein Phänomenologe der Intersubjektivität? (Eröffnungsvortrag des 9. Internationalen Bachtinkongresses. Berlin : Freie Universität. 25.–29.7.1999) // Phänomenologische Forschungen. Neue Folge. Bd 5. Freiburg ; München : Alber, 2000.

[3] *Haardt A.* Die Frage nach den Anderen bei Michail Bachtin und Simon Frank. Zur Rezeption der Phänomenologie Max Schelers in Russland // Stürmische Aufbrüche und enttäuschte Hoffnungen. Russen und Deutsche in der Zwischenkriegszeit. Hrsg. von K. Eimermacher und A. Volpert. München : Fink, 2006; *Haardt A.* Ethische und ästhetische Persönlichkeit. Zum Verhältnis des Ethischen und Ästhetischen bei Sören Kierkegaard und Michail Bachtin // Studies in East European Thought. 2009. Vol. 61, issue 2–3.

[4] *Soboleva M.* Die Philosophie Michail Bachtins. Von der existentiellen Ontologie zur dialogischen Vernunft. Hildesheim : Georg Olms Verlag, 2010 (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Bd 79).

[1] *Haardt A.* Husserl in Russland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Špet und Aleksej Losev. München : Fink, 1993. S. 15–16.

[2] Ibid. S. 19.

[3] Ibid. S. 20.

[4] Forschungsstelle Sergij Bulgakov.

[5] *Zwahlen R.M.* Das revolutionäre Ebenbild Gottes. Anthropologien der Menschenwürde bei Nikolaj A. Berdjaev und Sergej N. Bulgakov. Münster : LIT, 2010 (SYNEIDOS. Deutsch-russische Studien zur Philosophie und Ideengeschichte. Bd 5).

обоим философам, в том числе на русском языке[1]. В 2012 г. во Фрибурге проводился коллоквиум «“Философия хозяйства” Сергия Булгакова: 1912–2012», одним из организаторов которого она была. В целом Сергей Булгаков воспринимается как выдающаяся личность Серебряного века в России, русской эмиграции и экуменического движения в Западной Европе, приобретшая «на пути от марксизма к софиологии» довольно широкую известность. В исследованиях его творчества внимание уделяется в первую очередь его обширному богословскому наследию, уходящему корнями в его философское и экономическое образование, в его политическую активность и не в последнюю очередь в его опыт веры, включающий и мистическую глубину. Отмечается, что несколько обособленная роль Булгакова стала возможностью для развития нового обоснования теологии как «спасительной экономии», а также то, что его творчество является вдохновляющим для теологии в эпоху экономизации. Создание Исследовательского центра Сергия Булгакова, цели которого — наиболее полное исследование и документирование его творчества, а также перевод и публикация его сочинений, персонально расширяет и усиливает присутствие русской философии в немецкоязычном пространстве, в том числе в Германии.

В первой половине первого десятилетия XXI в. интерес к русской философии привлекают не столько отдельные мыслители и их творчество, сколько общие темы, идеи, понятия, что позволяет говорить о смене направления исследований по русской философии в Германии

От персоналий к идеям. Одной из центральных для русской философии тем, разрабатываемых в Германии, стала тема *персонализма*. Несмотря на то что понятие «личность» не пользуется популярностью и не стоит в центре культурно-медиального пространства, в философии оно остается ключевым. Более того, в Германии этому понятию придают центральное, фундаментальное, ключевое, основополагающее значение, «занимающее особое место» и «центральную роль в дискурсе модерна». Об этом свидетельствует ряд издаваемых книг, среди которых следует выделить сборник «Персона и ответственность. К значению и обоснованию персональности»[2] под редакцией Аннетте Шаван, впоследствии министра образования и науки в Германии, и Бернхарда Вельте. Исследования, связанные с персоналистской проблематикой, указывают на ее дифференцированность и многомерность. Тема личности разрабатывается в сфере философии сознания, эпистемологии, этики, права, теологии, психологии, социальной философии, эстетики, лингвистики. Такой многосторонний интерес к понятию «персона» демонстрирует возможность и наличие его «подвижной семантики», связанной с тем, в каком проблемном поле, контексте исследуется это понятие и какие сопутствующие понятия его сопровождают. Тема персональности включается в более широкую современную дискуссию о «нормативном универсализме и культурном партикуляризме»[1]:

> «Поскольку рациональная экспликация семантики персональности так же, как и ее укорененность в языке права и языке морали, обосновывают универсальную претензию понятия “персона” на его значимость (Geltung) по ту сторону от всех культурных и традиционно-специфических ограничений. В этом смысле такие понятия, как “персона”, “достоинство”, “права личности”, выражают значения универсальных норм, которые имеют обязывающий характер независимо от того, есть ли в определенной культуре для этого концептуальные или нормативные предпосылки».

Понятие «персона» является одним из центральных и смыслообразующих в различных сферах познавательной и практической деятельности. В то же время оно указывает на самоидентичность, уникальность и своеобразие личности, связанные с определенной культурой. Это понятие — неотъемлемая составляющая при изучении таких тем, как самосознание, идентичность, ипостасность, свобода, ответственность, личная собственность и др. Выделенные общие проблемные поля и сопутствующие понятия к понятию «персона» отражают и общесодержательные моменты, и своеобразие их рефлексии в различных культурах. Опираясь на указанные выше положения, в Германии в 2005 г. в Рурском университете в г. Бохуме приступили к разработке проекта «“Персона” и “субъект” в немецко-русском культурном передвижении. Исследования к понятийному полю персональности в межкультурной перспективе» под руководством Александра Хаардта. В проекте приняли участие и российские философы. Результатом проекта стал большой сборник статей, где русская философия рассматривается по отношению к западной и российской традициям. Так, Людвиг Венцлер проводит сравнение «“Персона” и “ипостась”. К пониманию персона-

[1] *Zwahlen R.M.* Die trinitarische Konzeption der Person bei Nikolaj Berdjaev und Sergej Bulgakov // Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie. Hrsg. von A. Haardt und N. Plotnikov. Münster: LIT, 2011. (SYNEIDOS. Deutsch-russische Studien zur Philosophie und Ideengeschichte, Bd 2); Zwahlen R.M. Different concepts of personality: Nikolai Berdiaev and Sergei Bulgakov // Studies in East European Thought. 2012. Vol. 64, issue 3–4.

[2] Person und Verantwortlichkeit. Zur Bedeutung und Begründung der Personalität. Hrsg. v. A. Schavan und B. Welte. Düsseldorf : Patmos-Verlag, 1980.

[1] *Haardt A., Plotnikov N.* Einleitung der Herausgeber // Diskurse der Personalität. Die Begriffsgeschichte der «Person» aus deutscher und russischer Perspektive. Hrsg. v. A. Haardt und N. Plotnikov. Paderborn : Fink, 2008. S. 12.

листичности в Восточной и Западной церкви», а Эдвард Свидерский прослеживает путь «От “социального субъекта” к “персоне”. Неудавшаяся смена парадигм в советской философии». Одним из предсказуемых результатов проводимых сравнений является положение о том, что уже с самого начала культурного обмена между Западом и Россией «политическая и социокультурная история России становится проективным пространством различных, отчасти противоречивых, толкований персональности. Стало... почти топосом европейского восприятия России извне устанавливать в ее истории отсутствие развитого понимания персоны»[1].

Выделяются понятия «персона», «личность», «я», «субъект», конституирующие дискурс персональности в России и на Западе не только из исторической перспективы, но и из времени модерна. В России эти понятия демонстрируют «тенденцию к “политизированию” и “идеологизированию” (так же как и понятия “демократия”, “собственность”, “государство”)»[2]. Отмечается стремление в русской философии к «осознанному дистанцированию» и «семантическим смещениям» от понятийного дискурса на Западе, а также наличие в ней «других акцентов и тематических полей». Понятие «персона» своими истоками уходит в общую историю западной и русской культуры — это христианство, но в России это понятие на церковно-славянском маркируется словами «лицо», «ипостась», «личность», а его теоретико-понятийная разработка начинается только в XIX в. под влиянием немецкого романтизма. Можно сказать, что в русской философии рефлексия направлена не на понятие «персона», а на понятие «личность» и близкие к нему: «лицо», «лик», «личина», «особа», «индивидуальность». Разработка понятия «персона» заменяется разработкой «принципа персональности». Использование в русском языке слова «личность» и близких к нему слов в таком понимании приводит к «семантическому смещению» его содержания с усиленным значением в нем индивидуальности, уникальности, своеобразия в отличие от слова «персона», означающего «универсальное свойство каждого самосознающего индивида»[3].

В исследованиях по русской философии в Германии прослеживается повышенный интерес к разработке правовой проблематики, опирающейся в первую очередь на проблемы нравственности и выводящей исследователя на социально-политические темы. При рассмотрении понятия

[1] *Haardt A., Plotnikov N.* Op. cit. S 14.

[2] Ibid. S. 16.

[3] Ibid. S. 20.

«персона» из нравственно-правовой перспективы на первый план выводятся такие ключевые термины, как «свобода», «достоинство», «личность и коллектив», «личность и государство», «частная собственность» и др. В статье «Персональность в праве и морали. Встреча Вл. Соловьева с Кантом» Хаардт тематизирует «неотъемлемые права и достоинства персоны» в разрабатываемых в XIX в. в России философских концепциях, опирающихся на немецкий идеализм. На рубеже XIX–XX вв. эта тема сопровождается «жалобами на ущемленное правовое сознание» у либералов, опирающихся на философию Вл. Соловьева[1]. В ключе известной критики русской философии Эверт ван дер Цверде в своем докладе «“Субъективизм нового типа”, или Как обобществление субъекта привело к идеализации личности» указывает на «отсутствие разработанного рационального инструментария»[2]. Речь идет об «экзистенциализации философских понятий», присущих русской философии, которая стремится к «цельному знанию» и «цельной личности» и рассматривает «речевые понятия не с позиции автономной теоретической рефлексии», а одновременно как «формы жизни». Неудивительно, что автор, рассмотрев понятие «персона» от истории идей до современности в России, делает вывод: «Недоверие по отношению ко всякой “рефлексии” и тенденция рассматривать ее как пустое “рефлектерство”... Вследствие этой позиции по отношению к рефлексии из концептуализации “персональности” исключается важная компонента — что в европейской философии понимается как необходимая составляющая самосознания персоны»[3]. Однако возникает вопрос: куда отнести мучительные поиски своего предназначения и самоидентификации, скрупулезное самокопание и «самоедство» личности у Ф.М. Достоевского, без которых немыслима не только русская литература, но и философия, и не только русская?

Как продолжение повышенного интереса к правовой тематике в русской философии можно рассматривать конференцию «Правда. Дискурсы справедливости в русской истории идей», прошедшую 29–30 ноября 2009 г. в Бохуме. Общей тенденцией рефлексии по данной проблематике является либеральное устремление от единства в правде истины и справедливости к множественности истин о правде. По материалам

[1] См.: *Haardt A.* Personalität in Recht und Moral. Vl. Solov'evs Begegnung mit Kant // Diskurse der Personalität. Die Begriffsgeschichte der «Person» aus deutscher und russischer Perspektive. S. 171–190.

[2] См.: *Zwerde E. v. d.* «Subjektivismus neuen Typs» oder: Wie die Vergesellschaftung des Subjekts zur Idealisierung der Persönlichkeit führte // Diskurse der Personalität. Die Begriffsgeschichte der «Person» aus deutscher und russischer Perspektive. S. 251–263.

[3] *Haardt A., Plotnikov N.* Einleitung der Herausgeber // Diskurse der Personalität. S. 24.

конференции был выпущен сборник «Правда. Дискурсы справедливости в русской истории идей»[1].

Вопрос о соотношении *правды-истины* и *правды-справедливости* сродни вопросу «кому на Руси жить хорошо?» Он является одним из центральных в духовных поисках в России и заведомо предполагает неоднозначность ответа. Как известно, Н.К. Михайловский первым разграничил истины «объективную» в позитивистском смысле и «субъективную», нравственно-оценочную, и соединил их в слове «правда». При этом он указывает на специфику русского сознания и культуры, не признающего рационально обоснованной истины без нравственного основания. Положение о единстве истины и справедливости в правде быстро находит отклик у русских мыслителей. Оно входит в философский, религиозный и правовой дискурсы, а также в литературу, образуя свое проблемное поле, которое включает такие понятия, как свобода, равенство, закон, добро, оправдание и др. Поэтому задуманный в Бохуме Исследовательским центром «Русская философия и история идей» проект «Культуры справедливости. Нормативный дискурс в диалоге между Западной Европой и Россией» является междисциплинарным и подходит к русской правде-истине и правде-справедливости с пяти сторон. Именно через трудно переводимое на иностранные языки слово «правда» немецкие исследователи надеются лучше понять специфику русской культуры и вступить с ней в диалог.

Одной из составляющих частей проекта является анализ «“Справедливости” из интеллектуальной перспективы и исследования семантического передвижения на примере русской истории понятий», которым руководит А. Хаардт — известный в России исследователь русской философии, ученик В. Гердта и знаток феноменологии Г. Шпета. Кроме философского аспекта проект включает религиозную проблематику справедливости в русской православной традиции «Оправдание и справедливость Бога в экуменическом диалоге» (Т. Бремер, Университет Мюнстера). Тема «Устное право в России. Нарративные переводы правового порядка, 1864–1918» (А. Шпреде, Университет Мюнстера) передает литературную перспективу исследования темы справедливости, а современную политическую проблематику включает тема «“Справедливое господство”. Концепция и восприятие топоса в современной России» (Ш. Плаггенборг, Университет Бохума). С позиций приведенной

[1] Pravda. Diskurse der Gerechtigkeit in der russischen Ideengeschichte. Beiträge der Tagung der Forschungsgruppe «Russische Philosophie» und des Verbundprojekts «Kulturen der Gerechtigkeit». Bochum, 29.–30. Oktober 2009. Hrsg. v. H. Kusse und N. Plotnikov. München ; Berlin : Sagner, 2011 (Specimina Philologiae Slavicae, Bd 164).

выше проблематики частей проекта о справедливости велись исследования и в России, где они имеют свои историю и традицию.

Довольно новым и малоразработанным по сравнению с философской, религиозной, литературной и политической проблематикой является проект по языкознанию «Нормативные дискурсы в русской языковой и аргументативной истории», возглавляемый Х. Куссе (Университет Дрездена). О том, что проблемное поле языкознания является новым, свидетельствует доклад Н.В. Печерской (Высшая школа экономики, Санкт-Петербург), которая указывает, что в отечественных и зарубежных исследованиях отсутствует «история развития концепта “справедливости” в русском языке»[1], но ее доклад демонстрирует, что они все же начались.

В конференции приняли участие российские философы, таким образом оживив присутствие русской философии в Германии. Неожиданный, хотя и правомерный ракурс в теме справедливости предложил Э.Ю. Соловьев (Институт философии РАН, Москва) в своем докладе «Справедливость и образование (о педагогических размышлениях В.А. Сухомлинского)». Известный педагог выступает против «абстрактной» справедливости и утверждает: то, что для взрослых могло бы стать живительным формальным признанием, претерпевается детьми как умертвляющее равнодушие, как формализм опеки, уравнивание и конформизм — подчинение общему правилу. Если социолога и юриста тревожит прежде всего несправедливость, выражающаяся через сравнительное межиндивидуальное неравенство, то внимание педагога приковывает несправедливое уравнивание. Воспитательная уравниловка ведет к господству критериев посредственности и заурядности, очевидно неправомерных в отношении «правды детства». В докладе освещается идеологическая востребованность формального уравнительного воспитания будущих граждан, против которой «под формой оригинальной педагогики, ориентированной на коммунистический идеал, учитель из Павлыша предъявил читателю свободный набросок персоналистской философской антропологии». Подспудно педагогическая персоналистская антропология сразу и непосредственно запрашивала теорию справедливости, базирующуюся на презумпции равнодостоинства и противопоставленную педагогической уравниловке.

В поисках правды русские мыслители чаяли объединить истину и справедливость, в поисках истины и справедливости — найти правду. Не является ли сведение истины и справедливости к правде их аберра-

[1] Цитаты приводятся по тезисам докладов, опубликованным в программе конференции.

цией к релятивизации истины и рационализации справедливости? Хотя, если обратиться к примеру, приведенному Н. Плотниковым (Университет Бохума) в своем докладе о противоречии между «диктатурой закона», провозглашаемой В. Путиным, и «диктатурой совести», провозглашаемой М. Шатровым в одноименной пьесе, то, следуя гегелевской диалектике, единство было бы возможно. Указанное противоречие является выражением убеждения, что только моральная интеграция индивидов, а не политически организованная общность может послужить основанием справедливости. В свою очередь данное убеждение отражает политическую и культурную традиции в России, демонстрирующие разрыв между законностью и справедливостью, который может настолько возрасти, что законный порядок воспринимается не как воплощение справедливости, а как ее противоположность.

Общая тенденция выступлений позволяет говорить об усилении субъективизации истины, что явственно прослеживается уже в первом докладе «Правда: процесс оправдания истины в стиле со-истин», посвященном пониманию истины в позднем творчестве Андрея Белого. По мнению Х. Шталь (Университет Трира), «особенность понятия истины Белого заключается в его динамической форме, которая должна оправдать, с одной стороны, истину в себе, а с другой — множество частичных и относительных “истин”». Такую динамическую истину Андрей Белый называет правдой: «Правда дана только в самом процессе подвижного мышления, конкретизирующего идею в акте прохождения через всевозможные ее формы и явления. Это мышление становится имманентно действительным. Одновременно Белый считает мыслительную деятельность творчеством человека, создающего с ее помощью самого себя как духовного, т.е. бессмертного “индивида”»[1]. Согласно Андрею Белому, такое искусство мышления достигается духовным «праксисом», т.е. медитацией, представляющей собой причастие Логосу или Христу и этим открывающей путь к обожению человека. Концепция истины как «правды» формально соответствует композиции понятий: у Белого сам «стиль» мышления становится выражением «правды» и духовной индивидуальности человека. «О путях добра и перепутьях свободы» говорил М. Блюменкранц (Мюнхен, журнал «Вторая навигация»). Ссылаясь на немецкого культуролога Н. Элиаса, утверждавшего, что процесс цивилизации меняет личностную структуру людей, не изменяя при этом их природы, Блюменкранц предлагает другую перспективу: личностная структура оказывается той неизбежной призмой, сквозь которую проходят природные стремления человека, в том числе к добру, справедливости, правде. Так, рабская структура личности неизбежно извращает природу человека и его стремление к добру и справедливости на основе какой-либо идеологии оборачивается злом и произволом.

[1] Ссылки на первоисточники, приведенные в докладах, взяты из тезисов докладов, опубликованных в программе конференции.

Проблему правды, истины и справедливости в философский дискурс ввел Н.К. Михайловский, однако его взглядам был посвящен только один доклад «Об употреблении понятий *правда* и *истина* в русской интеллектуальной истории XIX столетия на примере сочинений Н.К. Михайловского и П.И. Пестеля». К. Брекнер (Университет Гамбурга) рассматривает историософию Михайловского, представляющую три периода человеческой истории: объективно-антропоцентрический, эксцентрический и субъективно-антропоцентрический; в последнем сливаются правда-истина и правда-справедливость и реализуется субъективный идеал практической правды, идеального общества. В противовес субъективной правде Михайловского «Русская правда» Пестеля сознательно отсылает к новгородскому церковному праву XV в. В этой работе Пестель последовательно развивает свой замысел, предполагающий создать из религиозной, глубоко сокровенной христианской правды правду общеобязательную. При этом он претендует на непреложную объективную истину. Основное различие между «Русской правдой» Пестеля и субъективной правдой Михайловского, по мнению Брекнер, состоит в следующем: Михайловский признает, что соединяет свою личную оценку и теоретическую модель мира (истину), тогда как Пестель свое личное требование правды-справедливости (правды) неявно выводит из авторитета истины.

Л. Венцлер (Университет Фрайбурга) продемонстрировал возможность рассмотрения нравственной философии Вл. Соловьева, которую тот выстраивал преимущественно в категориях рационализма, с феноменологически семантической точки зрения с целью, преследуемой и Соловьевым, «показать добро как правду». А. Булер (Исторический архив земли Баден-Вюртемберг, Штутгарт) анализирует понятие совести в нравственной философии Вл. Соловьева. Человек должен поступать не только в соответствии с законом, но и добросовестно. В отличие от Канта, стремящегося освободить моральные законы от чувств, Соловьев, по мнению докладчика, придает чувствам человека, особенно таким, как совесть, сострадание и благоволение, решающее значение в нравственном развитии человека, поскольку всякое нравственное учение «оставалось бы бессильным и бесплодным, если бы не находило для себя твердых точек опоры в самой нравственной природе человека». В нравственной природе человека коренится и чувство справедливости, которое также должно находиться в основе нравственного закона.

Политически-правовой аспект темы правды-истины и правды-справедливости является в первую очередь более проблематичным и дискуссионным и вместе с тем более актуальным. Суть и перспективу исследования данного направления определяет в своем докладе В.К. Кантор (Высшая школа экономики, Москва) «Федор Степун: “народная правда” против правового сознания как явления христианской политики». Он выдвигает следующее основополагающее положение: в России понятие права и религиозной правды не срослись в народном сознании. Такое несрастание обусловлено тем (и здесь автор ссылается на Степуна), что «русская религиозная философская школа никогда не понимала, что во всякой действительно совершенной форме сознания (научной, художественной, правовой) неизбежно наличествует некоторый минимум религиозного содержания», поэтому неверующий в Бога европеец еще не безрелигиозен, если он верит в науку, в право, в культуру. Народное верование в России всегда доверяло только Богу и никогда не верило ни в науку, ни в право. Нерасчлененность, неоформленность народного религиозного сознания не дала ему не только удержаться во внешних формах во время революции, но и привела к противоположной крайности — к безбожию. Как увидел Н.В. Устрялов, «думали перерасти “правовое государство”, а на деле не доросли до него». Таким образом, «голая» народная правда, заключает Кантор, послужила основанием к тому, что способствовало разрушению зарождающегося правового сознания в России.

Тема правового нигилизма и отношения правды и справедливости рассматривалась в докладе Р.М. Цвален (Университет Фрайбурга, Швейцария) «Право как путь к правде. Власть, право и справедливость у С.Н. Булгакова». Автор, прослеживая эволюцию взглядов Булгакова, отмечает, что после того, как он окончательно отходит от теоретико-атеистического (но не практически социалистического) марксизма, его позиция соответствует той, которую занимал Вл. Соловьев: выведение нормативного идеала справедливости из христианской заповеди любви к ближнему. Оба выступают против правового нигилизма славянофилов и Л.Н. Толстого, также апеллирующих к христианской аргументации. Инструментом для воплощения социальной справедливости, соответствующим историческому моменту, Булгаков считает конституционно-демократическое правовое государство. Согласно Булгакову, власть — одна из главных способностей человека как образа и подобия всемогущего и справедливого Бога. В широком смысле она означает способность претворять в жизнь духовные идеи и идеалы, например справедливость (правду). В человеческом существовании власть, хотя и развращена грехом, все же не утратила политическую способность к созиданию идеального равновесия между личной свободой и социальной

справедливостью. При этом право — обязательный элемент власти как ее «изреченное слово» и «энергия».

В докладе «Постсоветская справедливость» А. Морозов (Москва) также затрагивает тему правового нигилизма «низового народного представления о несправедливости власти» и «случайный характер справедливости» в период «советской радиации», а также трудности правовой инструментализации справедливости в современной России. Автор выделяет три понимания справедливости. *Первое* связано с масштабом иррациональности насилия, который в XX в. был таков, что осмысление по оси справедливость–несправедливость носило почти античный характер. Государство-Зевс распоряжалось судьбой человека так, что вопрос о справедливости носил случайный характер. *Второе* понимание справедливости надстроилось над советским опытом уже в постсоветской России, оно аргументирует, ссылаясь на высокоразвитость «социального государства» СССР и на его «справедливость» по отношению к «беспощадной несправедливости капитализма». *Третье* понимание с трудом пробивает себе дорогу в современной России и связано с представлением о «компенсаторном» механизме, который встроен в капитализм и смягчает неизбежное неравенство. Тема социальной справедливости ставится в центр политической борьбы всех партий, даже праволиберальной СПС, а «Справедливая Россия» становится одной из четырех парламентских партий. Таким образом, главный сюжет, по мнению докладчика, сегодня связан с жестким столкновением в общественном сознании трех разных дискурсов о справедливости — низового народного представления о несправедливости власти как таковой и безнадежности упований на государство, постсоветской идеализации социальной политики и нового инструментария социальной политики в рыночной экономике.

Литературно-языковому анализу темы правды-справедливости и правды-истины также был посвящен ряд выступлений на конференции. Р. Грюбель (Университет Ольденбурга) в своем докладе «Гордое слово “справедливость”. Дискурс справедливости в романе Толстого “Война и мир”» выделяет два значения слова «справедливость»: первое значение — термин, обозначающий правильность мышления, второе — определение реальности в узком (мирском, обыденном) смысле. Так, Толстой использует слово «справедливость» для «иронизации чужих гипотез справедливости», что прослеживается, например, при критике наполеоновской дискурсивной стратегии: француз говорит и не дает высказаться другим, убеждая себя в своей справедливости, а полководец Пфуль радуется поражению, поскольку оно подтверждает правоту его теории ведения войны. Другое значение справедливости связано с ее восприятием, в нем Толстой противопоставляет «варварству» и «деспотизму»

захватчиков «справедливость» и «милосердие» защитников. Здесь, по мнению докладчика, Толстой выделяет чувство справедливости, которое связано с внутренним участием в европейских делах и тем самым стремится преодолеть конфронтацию между Востоком и Западом. В докладе обсуждается возрастающая частота пассажей, отражающих дискурс справедливости, а также изменения, которым подвергся этот дискурс при редакции Толстым первого варианта романа.

Результат многолетних исследований представлен в докладе К. Сигова (Национальный университет «Киево-Могилянская академия») «Исторические формы дискурса справедливости и топос о “гонимой правде” (сравнительный анализ)». Автор занимался проблемой трудностей при переводе слова «правда». Аспекты полисемии слова «правда», которые для славян очевидны (и потому остаются имплицитными), нужно было эксплицировать. Правда — омоним или нет? Слово «правда» вопреки однозначному характеру эквивалентов verité, truth, Wahrheit, при помощи которых его переводят, означает не только истину, но и справедливость. Акцент делается прежде всего на втором значении при рассмотрении однокоренных слов — право, справедливость, правосудие. Смысл слова «правда» полностью не размежевывается на значения «истина» и «справедливость» (теория и практика), что подтверждается невозможностью употребления слова «правда» в естественных науках. Автор прослеживает насыщение содержанием словосочетания «социальная правда» (justice sociale), которое становится широко употребляемым в России в XIX в., когда умами завладели идеи Сен-Симона и Фурье. Столетие развития русской революции сообщит этой идее и ее лексической форме гипернасыщенность, отсутствующую в западных источниках. Слово «правда» — и без определения «социальная» — приобретает резкий социальный взрывной акцент — акцент-вызов старому семантическому строю. Этот акцент прослеживается докладчиком в творчестве Достоевского, в котором он находит перемещение его от взрывного к предостерегающему от революционной одержимости. В докладе раскрывается важная тенденция: тема правды-истины и правды-справедливости рассматривается преимущественно в проблемном поле поиска социальной справедливости.

Конференция в Бохуме показала, что тема правды-истины и правды-справедливости, хотя имеет свой историко-философский контекст, остается очень актуальной и затрагивает чуткое к справедливости многогранное восприятие современной реальности, а также возобновившуюся попытку сближения проблемы справедливости с правом и законностью. Это требует как дальнейшего рационального обоснования, так и просветительской деятельности относительно понимания истины

и справедливости. Проявилась и тенденция, отражающая то, что истина в отечественной традиции принимается преимущественно в сочетании со справедливостью, в то время как справедливость может быть оправдана и не рационально, как вера, или «голая» неоформленная правда. Конференция способствовала тому, чтобы осмыслить два аспекта правды и найти в ней не только справедливость, но и истину.

Если темы персонализма, правды, справедливости, диалога, евразийства были первыми и доминирующими в исследованиях последних трех десятилетий как в России, так и в Германии, то фундаментальные исследования русской философии с позиции анализа современных концепций философии языка проводились пока только в Германии. Заслуга в разработке этой сложной междисциплинарной темы, переплетающейся с философией, языковедением (лингвистикой), богословием, принадлежит в певую очередь Х. Куссе. Свой вклад в ее разработку внес и А. Хаардт, анализируя «эстетические моменты в структуре слова», словотворчество у Г. Шпета, а также феноменологию слова в диалектической феноменологии А. Лосева. Однако исследования Хаардта не являются тематически и исторически всеохватывающими, они, кроме того, к сожалению, доступны только на немецком языке, в то время как ряд статей Куссе был издан и в России.

Тема философии языка в России тесно связана с темой *имяславия*, которая интенсивно исследуется с середины 1990-х гг. Пожалуй, можно утверждать, что философия имени в России формируется в отдельную своеобразную тему отечественной мысли стараниями ее представителей в начале XX в. таким же образом, как, по мнению В. Гёрдта, образовывалась и софиология. Гёрдт отмечает, что русский термин «софиология» был сформулирован, когда уже были предложены «наброски к софиологической проблематике»[1]. В начале XX в. под воздействием мистических направлений на горе Афон (исихазм) в русском православии возникает движение прославления Имени Бога: (сокращенно «имеславие» или «имяславие»), согласно которому в Имени Божием присутствует и сам Бог[2]. Полемика вокруг осужденного Русской православной церковью за ересь движения повлияла на литературу Серебряного века (например, Андрея Белого, В. Иванова) и вдохновила русскую философию символизма (особенно П. Флоренского, А. Лосева и С. Булгакова). В этой «фи-

---

[1] *Goerdt W.* Sophiologie // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. v. J. Ritter und K. Gründer. Basel : Schwabe, 1995. Bd 9. S. 1064.

[2] Данный текст представляет собой сокращенный вариант вольного перевода автором введения Х. Куссе к сборнику статей «Имя и персона. Статьи по русской философии имени»: *Kusse H.* Einleitung // Name und Person. Beiträge zur russischen Philosophie des Namens. Hrsg. v. H. Kusse. München : Sagner, 2006. S. 9–13.

лософии имени» основополагающим образом была поставлена проблема отношения наименования и именованного, которая через различение сущности и энергии (согласно Григорию Паламе) разрешается таким образом, что имя и именованное хотя и не являются одним и тем же, однако имя больше, чем только произвольное обозначение. Оно является «откровением» сущности именованного или оно производит именованное. Исходя из этих предпосылок отдельные представители философии имени развивают теорию личности как именованной сущности, которая познается посредством своего имени.

В Германии тема «Имя и персона» обсуждалась на встрече упомянутой выше Научно-исследовательской группы «Русская философия», которая состоялась в 2004 г. по приглашению Карла Пингэры в Институте исследования восточных церквей Университета Марбурга. По линии трех центральных понятий в языке и богословии «выражение, слово, откровение» П. Элен обращается к философии С. Франка и рассматривает его теоретико-языковое мышление в пределах предпосылок диалогического персонализма. Элен ясно показывает непосредственную связь между пониманием языка, имени и личности. При «феноменологически персоналистском» рассмотрении «присутствующее в самобытии бытие» проявляется как безграничное, поскольку индивидуальное бытие охватывается посредством отграничения себя от всего противоположного другого. За пределами ограничения самость познает себя все-таки через встречу, в которой «непостижимое бытие другого открывается». Поэтому «откровение» для Франка является сообщением о собственном бытии во встрече Я–Ты. Для реальности, которая таким образом охватывается, «слово» (язык) является посредником: «Слушая, уже даже читая слово, происходит встреча с Ты того, кто себя в нем выражает». В таком понимании «прославление имени» легитимно, но не как «вещественное присвоение» носителя имени через его имя, а в смысле «моста», на котором Я и Ты встречаются и связываются: «В прославлении имени зовущий открывает себя к самобытию вызываемого, чтобы вступить с ним в Мы-сообщество». Это Мы-сообщество приводит опять назад к познанию личностью самобытия через другое бытие, поскольку сознание, находящееся в Мы-отношении, означает существование «по ту сторону границы моей самости».

Л. Венцлер рассматривает имяславие у П. Флоренского в свете проблематики плоть–душа: «имя как “социальная плоть” личности». По его мнению, для Флоренского идеи или имена являются «разговором вещей», в котором все связаны между собой «симпатическим родством», что служит основанием для понимания слова как «синергии познающего и дела». Венцлер утверждает, что для Флоренского имя — плоть личности, оно обеспечивает единство личности как взаимосвязи «историй наименований». Как одновременная двойственность и единство плоти и души в «проблематике плоть–душа» (например, у Паскаля), так и аналогично взаимосвязь значения и материального выражения значения, считает Венцлер, с позиции Флоренского в конечном итоге остается необъяснимой, она может схватываться только антиномично. Таким образом, отмечает Венцлер, мышление, по Флоренскому, должно быть «подвижным, двигаться туда-сюда, диалогизировать».

Вольфганг Айсман рассматривает не относящееся непосредственно к имяславию, но тесно связанное с философией языка творчество Г. Шпета, который в первую очередь обращает свое внимание на язык и ясно формулирует свою позицию как реалистическую по отношению к значению. Согласно данной позиции, значения переживаются индивидами и историческими сообществами, но не производятся ими.

Более широкую панораму развития «От имяславия к философии имени. Ее знаково-теоретические концепции», прохождение событий спора об имяславии, его внутреннее развитие, так же как и переход от религиозного имяславия к философии имени Флоренского, Лосева и Булгакова, раскрывает Х. Куссе. Он показывает, что если на ранней стадии имяславия происходило явное разделение по отношению к «сердечной молитве» имени собственного Бога (что означает инкарнационное Имя «Иисус») и различных атрибутивных имен — Творец, Судья и т.д. (что тем самым имплицитно соответствовало классическому различению Ст. Миллем значимых и незначимых имен), то в дальнейшем развитии продвигается представление о том, что Имя Божие является полнотой атрибутивных имен божественного. Это находит соответствие в теориях Дж. Сёрля или Л. Витгенштейна, с точки зрения которых имена собственные семантически содержат «узлы» знаков именованного. Особенностью философии имени по отношению как к имяславию, так и к аналитической философии является универсализация персональности наименований и обозначений. Это означает, что языковое действие понимается как речевое обращение (Anrede) и всякий вид обозначения воспринимается по образцу не только имени собственного, но и персонального имени. Для философии имени это коммуникативное понятие имени обусловливает семантическую инвариантность, которая может быть постулирована необходимой, но непознаваемой («апофатический кратилизм»), или по примеру Лосева толковаться интерпретационистски как форма интерпретации актуальных значений в коммуникативном процессе. Как видим, Куссе успешно продвигает одно из малоразработанных, но перспективных направлений исследований русской философии, включая ее в современный дискурс философии языка.

Тему языка развивает также Александр Хаардт, концентрируя свое внимание на феноменологически ориентированных работах Г. Шпета и А. Лосева, которые «стоят на перекрестке русских, платоновски определяемых традиций цельного мышления и ранней и средней феноменологии Гуссерля, причем его "Логические исследования", сочинение в Логосе о "Философии как строгой науке" и первая книга "Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии" 1913 г. были рецепированы»[1] в России. Исследуя «феноменологически обоснованную герменевтику [Шпета] и его, а также Лосева феноменологические концепции языка и искусства», Хаардт приходит к выводу, что они «предваряют важные новейшие направления развития западно- и восточноевропейской феноменологии»[2]. Хаардт утверждает, что «в своем стремлении сделать сферу "живой речи", которая осталась у Гуссерля за пределами "Логических исследований", темой феноменологии языка Шпет соответствует намерениям исследований Г. Липпса, М. Мерло-Понти и Я. Паточки. В конечном итоге ввиду онтологической ориентированности поэтики Шпета и "Феноменологии чистой музыки" Лосева возникает чувство, напоминающее набросок "Онтологии произведения литературного искусства" Р. Ингардена и его теорию музыки»[3].

Куссе пишет, что концепция языка Н.С. Трубецкого и разрабатываемые им важные для понимания соборности сознания темы общности, памяти и языка во многом предопределяют идеи Витгенштейна об отрицании возможности «частного языка», а также перекликаются с современным понятием «культурного сознания» у Я. Ассмана[4]. Концепция Трубецкого, так же как и философия Шпета, Лосева, Флоренского, предварившая исследования в области философии языка на десятилетия, отмечает Хаардт, в связи с ее практической недоступностью в Советском Союзе оставалась на начальной стадии изучения. Данное положение в настоящее время изменилось в плане и доступности, и интенсивности исследований в области русской философии языка, что, к сожалению, пока не находит отражения и рецепции в Германии.

В современной Германии заметно растет интерес к *евразийству*, которое относится к темам, причисляемым к формированию новой российской идеологии. Литература по евразийству в Германии с начала деятельности евразийцев в 1920-е гг. и до ее прекращения в конце 1930-х гг. представляет собой дискуссию сторонников и противников евразийских идей в эмигрантской среде, которая входит в контекст общей истории мысли в России. Собственно рецепция евразийских идей и их независимый анализ начинаются гораздо позже, тон этим исследованиям задает работа О. Бёсса «Учение евразийцев. Вклад в русскую историю идей XX века»[1]. Учение евразийцев в этой работе определяется как одна из теорий, находящихся «после Первой мировой войны в центре устремлений русской эмиграции к духовному преодолению большевизма и воссозданию России»[2], и как «пореволюционное течение», неизбежно содержащее рефлексию о русской революции. Преобладающий крен в оценке значения революции, отмечает Бёсс, осуществляется в переходе от социально-политической к национально-метафизической области под началом идеи всеединства Бога и человека, выраженной в попытке «далеко идущего религиозно-философского синтеза»[3]. Бёсс выделяет в развитии евразийства два периода —аполитичный (1922–1928) и политизированный (1929–конец 1930-х гг.) и отмечает положения евразийского учения, сходные с коммунистическими идеями в России, — детерминизм и изоляционизм. Детерминистский подход проявляется, несмотря на признание евразийцами «свободы личности и истории как "свободной импровизации"», в рассмотрении и оценивании последней «лишь в контексте ее развития к одному определенному событию, а именно к революции 1917 г. и, более того, к евразийскому государству, к которому они стремились»[4]. Евразийцы слишком узко оценили значение большевизма, когда они считали его лишь «переходным» этапом от «лишенной своей самобытности царской России к культурно и политически самостоятельному и самобытному (т.е. изолированному) российско-евразийскому государству». «Большевизм взрывал эти узкие рамки и призывал к идейному столкновению в мировом масштабе», — отмечает Бёсс и усматривает в этом «ограниченный духовный размах» идей евразийства[5]. Он заключает, что евразийство, несмотря на первоначальный успех, оставалось преимущественно теорией, шанс к осуществлению которой хоть и связывался им с тяжелым кризисом первой пятилетки, однако признание

[1] *Haardt A.* Husserl in Russland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Špet und Aleksej Losev. München : Fink, 1993. S. 15–16.

[2] Ibid. S. 16.

[3] Ibid. S. 16–17.

[4] См.: *Куссе Х.* Возможно ли сегодня диалогическое мышление? // Вопросы философии. 2007. № 11.

[1] *Böss O.* Die Lehre der Eurasier. Ein Beitrag zur russischen Ideengeschichte des XX. Jahrhunderts. Wiesbaden : Harassowitz, 1961.

[2] Ibid. S. 6.

[3] Ibid. S. 8.

[4] Ibid. S. 16.

[5] Ibid. S. 24.

советской власти другими государствами и внутренний раскол «неизбежно сделали евразийское учение утопией»[1].

Всплеск интереса к евразийскому учению происходит в конце 1980-х гг. и связывается с распадом СССР и трансформационными процессами в России. В работе «Евразийство и поиск новой русской культурной идентичности. Возрождение мифа евразийства» А. Игнатов выделяет в возрождающемся после «распада советской империи» евразийстве такие функции, как (1) решение сложных актуальных стратегических и реставрационных вопросов, связанных с «комплексными и напряженными отношениями России с исламскими республиками на территории бывшего Советского Союза»[2]; (2) «компенсирующую функцию», смягчающую «комплекс неполноценности», так называемый «западный синдром», «подслащивающий отсталость» по отношению к более развитому Западу[3]; (3) функцию «идеологической легитимации» для «постановки консервативных политических целей»[4]. Евразийство оценивается им как «опасный идеологический миф»[5].

В работе Й. Фишера «Евразийство: опция русской внешней политики?»[6] центральным тезисом автора является утверждение, что после окончания холодной войны постановка евразийства в центр внешней политики России заново привела бы евразийский континент к разделению на восточную и западную части, а в результате к усилению процесса интеграции стран внутри Европейского Союза, с одной сторны, и готовности к кооперации стран, входящих в СНГ, — с другой.

В сборнике «Аспекты движения евразийцев» в журнале «Studies in East European Thought»[7] авторы выделяют и анализируют наиболее значимые аспекты евразийства: *Ф. фон Халем* «Правовые взгляды евразийцев — правопорядок или ценностный порядок»[8]; *Ю. Мелих* «Религиозно-философское обоснование евразийства у Л.П. Карсавина»[9];

[1] *Böss O.* Die Lehre der Eurasier. S. 13.

[2] *Ignatow A.* Der «Eurasismus» und die Suche nach einer neuen russischen Kulturidentität. Die Neubelebung des «Evrazijstvo»-Mythos. Köln : Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien, 1992. S. 1, 42 (серия «Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien», № 15).

[3] Ibid. S. 41.

[4] Ibid. S. 42.

[5] Ibid. S. 43.

[6] *Fischer J.* Eurasismus: eine Option russischer Aussenpolitik? Berlin : Berlin Verlag, 1998.

[7] Aspects of the Evrazijstvo Movement/Aspekte der Eurasier Bewegung. Ed. by A. Ignatow. Special Issue: Studies in East European Thought. 2000. Vol. 52, issue 1–2.

[8] *Halem F. von.* Die Rechtsansichten der Eurasier — Rechtsordnung oder Wertordnung?

[9] *Mehlich J.* Die philosophisch-theologische Begründung des Eurasismus bei L.P. Karsavin.

Ш. Видеркер «Евразийство как наследие Н.Я. Данилевского? Замечания к топосу исследований»[1] и отмечают появление неоевразийских идей: Л. Лукс «“Третий путь” “неоевразийского” журнала “Элементы” — назад к Третьему Рейху?»[2]

А. Умланд в статье «Культурно-гегемониальные стратегии русских крайних правых. Связь фашистской идеологии с метаполитической тактикой в “неоевразийстве” Александра Дугина»[3] утверждает, что в отличие от «новых правых» в Западной Европе, попытки которых завоевать культурную гегемонию увенчались очень скромными результатами, похожее движение в России благодаря идейному руководству А. Дугина смогло посредством «политической мимикрии» проникнуть в глубь дискурса политического и академического мейнстрима.

В сборнике «В поисках Евразии. Политика, религия и повседневная культура между Россией и Европой»[4] анализируются не только «классическое евразийство», «история идей и развитие русского движения», т.е. евразийство как «идеология прошлого», но и идеология территории, за которую и о которой сегодня ведутся горячие споры. Крен делается к осмыслению «постсоветской Евразии» из азиатской перспективы: «Европа против Азии, русская внешная политика в поле напряжения культур», «Идентичность, этничность и религия в евразийском пространстве», «Российские мусульмане в Татарстане и Дагестане — между автономией и интеграцией», «Другие русские — “этническое знание” в повседневном сознании русских из Средней Азии в Российской Федерации», «Русские в ближнем зарубежье — русские как новые меньшинства в Средней Азии»[5]. В статье П. Рота «Евразийство в России»[6] рассматривается идеология евразийства, которая в 2002 г. привела к образованию партии, особенная роль в которой принадлежит праворадикальному популисту А. Дугину.

Монография Ш. Видеркера «Евразийское движение. Наука и политика русской эмиграции в межвоенный период и в постсоветской Рос-

[1] *Wiederkehr S.* Der Eurasismus als Erbe N. Ja. Danilevskijs? Bemerkungen zu einem Topos der Forschung.

[2] *Luks L.* Der «dritte Weg» der «Neo-Eurasischen» Zeitschrift «Ėlementy» — zurück ins Dritte Reich?

[3] *Umland A.* Kulturhegemoniale Strategien der russischen extremen Rechten. Die Verbindung von faschistischer Ideologie und metapolitischer Taktik im «Neoeurasismus» des Aleksandr Dugin // Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft. 2004. Bd 33, H. 4.

[4] Auf der Suche nach Eurasien. Politik, Religion und Alltagskultur zwischen Russland und Europa. Hrsg. v. M. Kaiser. Bielefeld : Transcript Verlag, 2004.

[5] Ibid.

[6] *Roth P.* Eurasismus in Russland // Stimmen der Zeit. Juli 2004. H. 7.

сии»[1] считается научным стандартом, задающим масштаб для современного изучения евразийства. Автор рассматривает евразийство периода между двумя мировыми войнами, которое характеризуется им как имперская легитимационная идеология[2], а также евразийскую идеологию позднего советского и постсоветского толка — от теории этногенеза Льва Гумилева до «агрессивного неоевразийства» А. Дугина, «неоконсервативных теорий» политолога Александра Панарина и экономически мотивированного проекта Евразийского союза президента Казахстана Нурсултана Назарбаева. По мнению Видеркера, теория Л.Н. Гумилева базируется на биологически обоснованном расизме и антисемитизме и легитимирует, хотя и подспудно, уничтожение народов[3]. Теорию Дугина он оценивает как манихейскую, основывающуюся на разделении добра и зла, воплощенного не романо-германской Европой, как в классическом евразийстве, а США[4]. Автор представляет обширнейшую библиографию (80 с.!), включающую оригинальные тексты евразийцев и исследовательскую литературу.

В статье У. Кличе-Совицки «Евразийство и “неоевразийство” в России. Исторический очерк и анализ функции концепции пространства Евразии»[5] в сборнике «Россия между Востоком и Западом? Балансирование на грани национальной идентичности» отмечается, что евразийская идея стала действенной за пределами малого круга сектантов, состоящего из последователей этнолога и историка Л. Гумилева и собравшегося вокруг национально-большевистской партии А. Дугина, что выражается в попытке создать с СНГ новый реформированный союз. Следуя проявляющейся тенденции усиления интереса к евразийству в связи с трансформационными и политическими изменениями в отношениях между Россией и Европой, можно ожидать повышенного внимания к этой теме и ее идеологизации.

Об общих тенденциях и путях развития русской и немецкой философской традиций. Специфика развития философии, как в России, так и в Европе формируется в конце XIX–начале XX в. Она состояла, во-первых, как это утверждается в неокантианстве В. Виндельбандом, в возвращении к «старым системам идеализма». Во-вторых, в России, как и в Германии, начало XX в. сравнивается с александрийской эпохой, характеризующейся существованием большого числа философских направлений и школ. В обеих культурах это вызывало потребность в философии мыслить единство в его многообразии. В начале XX в. состоялся III Международный философский конгресс в Гейдельберге, на котором основная дискуссия велась между неокантианцами, т.е. трансцендентальной философией, и прагматизмом. В этой дискуссии принимал участие трансценденталист Борис Яковенко, на которого ссылается прагматист Ф.К.С. Шиллер, говоря, что взгляды Яковенко полностью соответствуют именно тому, что он критикует. Но кроме прагматизма, неокантианства, кроме классического типа мышления появляются феноменология, экзистенциализм и философия жизни. Все эти направления можно проследить и в России того времени и указать на мыслителей, которые представляют многообразие школ. Но является ли философия в России первой половины XX в. единым феноменом? Мы всегда отталкиваемся от традиционного у нас разделения на славянофильскую религиозную философию и рационалистическую западную, которое в это время проявляется в «борьбе за Логос». Казалось бы, представители неославянофилов и неозападников должны были существовать независимо друг от друга. Но именно взаимное неприятие создавало поле дискурса. Трудно представить себе судьбу журнала «Логос», если бы на него не было такой бурной реакции. После «борьбы за Логос» начинается издание серии философских биографий: А.С. Хомякова, Г.С. Сковороды и др., авторы которых неославянофилы Н.А. Бердяев, В.Ф. Эрн опираются на методологию неокантианства и используют индивидуализирующий метод, введенный в философию Г. Риккертом. Они или просто перенимают разделение на методологию естественных и исторических наук, принятое в неокантианстве, или оговаривают использование методологии неокантианства, или спорят с неокантианцами Ф.А. Степуном, С.И. Гессеном, Б.В. Яковенко, которых в России называют неозападниками, ставя себя в оппозицию к ним. Культурологическая методология неокантианцев применяется и в классическом евразийстве, что несложно проследить. Евразийцы — по преимуществу славянофилы, попавшие в Европу и полностью перенявшие культурологическую тематику, словарь и ценностную установку неокантианцев. Соответственно и учение евразийства — это не только историософия, в большей мере оно раскрывается как культурологическая концепция. Одновременно неозападники сменяют вехи и становятся исследователями и авторами книг по исто-

[1] *Wiederkehr S.* Die eurasische Bewegung. Wissenschaft und Politik in der russischen Emigration der Zwischenkriegszeit und im postsowjetischen Russland. Köln : Böhlau Verlag, 2007 (серия «Beiträge zur Geschichte Osteuropas», Bd 39).

[2] См.: Ibid. S. 112–129.

[3] См.: Ibid. S. 203.

[4] См.: Ibid. S. 261.

[5] *Klitsche-Sowitzki U.* Eurasismus und «Neoeurasismus» in Russland. Historischer Abriss und Funktionsanalyse des Raumkonzeptes Eurasien // Russland zwischen Ost und West? Gratwanderungen nationaler Identität. G. Lehmann-Carli, Y. Drosihn, U. Klitsche-Sowitzki. Berlin : Frank & Timme, 2011 (Серия «Ost-West Express. Kultur und Übersetzung», Bd 9). S. 81–160.

рии русской философии и мысли. Поэтому, на первый взгляд, казалось бы, противоположные и разнообразные направления философской мысли в России представляют собой все-таки целостный феномен. Одно без другого трудно представить. Можно их рассматривать отдельно, но нельзя сказать, что они самодостаточны и смогли бы развиваться самостоятельно. Происходит и пересечение культурного пространства Европы и России первой половины XX в.

Общим для всех в XX в. был основной вопрос: как мыслить единство многообразия? Или оставить многообразие без единства? Мы находим ощущение поиска, того, что александрийская эпоха должна была смениться эпохой единства. Марксизм — это ведь тоже системность и тотальность мышления. Как показывает Г. Веттер, в России марксизм через гегелевскую диалектику сближается своим «постулатом единства теории и практики» с учением славянофилов о цельном знании. Случилось то, что тотальность марксизма заявила о себе с большей силой в России. На Западе александрийскую эпоху также сменяет тотальное мышление. В противостоянии систем происходит уравнивание сознания. Русская мысль перед «перерывом» как бы останавливается на плюрализме мнений и методологий и поиске их единства. Появились ли в Европе в этот «перерыв», когда в России существовал только диалектический материализм, новые методологические основания, которые российские философы сейчас могли бы как-то перенять? Уравнивание сознания в противостоянии систем сменяется в Европе в 1960-е гг. тенденцией к многообразию в философии постмодерна, которая возникает как противостояние и деконструкция системного мышления. Удавшаяся деконструкция закончилась «повальными смертями». Сегодня трудно проследить взаимосвязи с существующими многообразными течениями и школами. Мы опять переживаем своего рода александрийскую эпоху: все возможно, но поиска и ожидания единства, и чаяния мышления единства многообразия не наблюдаются. Нет внутренней потребности найти общий язык со всеми направлениями, в том числе на Западе. После постмодернизма, собственно, ничего значительного в европейской философии не происходит, и в современных публикациях обнаруживается поворот в сторону неореализма, неоскептицизма, новой метафизики — появляются только все эти «нео-». Отголоски этих поисков есть и в России. Исходя из этого можно говорить об актуальности тех дискуссий, которые велись в России до «перерыва», до «нео-». Если говорить о современном неопрагматизме, то можно проследить у него следствия того прагматизма, о котором говорит один из его основоположников — Шиллер, и увидеть, что и сейчас актуальны дискуссии, которые велись

в России о прагматизме в начале XX в. за круглым столом в «Русской мысли», где принимали участие Франк, Лопатин и др.

Несмотря на то что диалогичность мышления общепризнана, его неотъемлемой составляющей для познания и самопознания, в публикуемых работах немецких и российских философов, литературоведов, теологов, историков философии, выступающих в Германии, пока не прослеживается наличие диалога. В изученных нами материалах конференций, как правило, нет ссылок немецких коллег на российских исследователей и наоборот, что означает невключенность их взглядов и позиций в обсуждаемые темы, отсутствие общего философского пространства. Можно сказать, что ведется разговор и участники этого разговора говорят больше с русскими философами XX в., чем друг с другом. Возможно, имеет смысл прилагать к сборникам конференций не только доклады-статьи, но и дискуссии по поводу выступлений; современная техника позволяет это делать. Сегодняшняя практика проведения конференций, ориентированная, как оказывается, в первую очередь на публикацию докладов, привела к тому, что сейчас главное — сделать доклад, а не участвовать в дискуссии, на которую зачастую не остается времени. На докладах можно присутствовать только в промежуток между своими выступлениями, что при отсутствии участников сокращает дискуссионный потенциал, снижает диалогичность философского пространства. Отсутствию диалога с современной русской философией в Германии во многом, на наш взгляд, способствуют все еще живущая постмодернистская установка на «anything goes», вседозволенность и допустимость всевозможных и противоречивых интерпретаций и мнений, отсутствие строгости мышления, приемлемость такого отсутствия и возведение его в метод. Равноценными, как высоко-, так и малоценными, в конечном итоге самодостаточными являются все позиции, что приводит к необязательности и невостребованности диалога и другого мнения, о чем с таким одушевлением ведутся разговоры. В то время как взаимоосведомленность и включение хотя бы в рецепцию позиций коллег способствовали бы тому, что, например, дискуссии о несвободе у Соловьева поутихли бы или хотя бы перешли на другой уровень и не цеплялись за все те же аргументы В.В. Зеньковского и Л. Шестова. В конечном итоге включение и осмысление работ немецких исследователей русской философии в современный историко-философский дискурс в России способствовали бы не только продвижению в исследовании творчества Вл. Соловьева, но в первую очередь и осовремениванию философии языка. Хотелось бы надеяться на то, что ознакомление в данной работе с исследованиями немецких коллег станет частью такого включения в диалог.

5 РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ВО ФРАНЦИИ. ОПЫТ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОГО ДИАЛОГА

Речь пойдет прежде всего о второй половине XX в., хотя история диалога восходит к гораздо более раннему периоду. Ряд ключевых философских текстов XIX в. написан на французском языке, и это показывает, что именно французский среди всех иных европейских языков русские интеллектуалы используют как «окно в Европу». По-французски пишет свои «Lettres philosophiques» П.Я. Чаадаев (1828–1829), к французскому языку как своеобразному средству преодоления цензурных ограничений обращается Владимир Соловьев, создающий свое «вселенское учение» в трактате «София» (1875–1876) или наводящий мосты между западным (католическим) и восточным (православным) мирами в большой книге «La Russie et l'Eglise universelle». Язык Паскаля, Фенелона и Вольтера оказывается близким, почти родным для русского философствования. Сами французские интеллектуалы не гнушаются «северной страной». Дидро полгода проводит в Санкт-Петербурге по приглашению Екатерины II, сардинский посланник и идеолог реставрации монархии Жозеф де Местр находит приют при дворе Александра I и пишет «Les soirées de Sankt-Petersbourg», маркиз Астольф де Кюстин приобретает известность своими записками «Россия в 1839 году» (1843), где Россия описывается как страна варваров и рабов; книга переводится на различные европейские языки и на многие годы определяет отношение к России.

В 1919 г. Эрнестом Денисом в Париже создан Институт славянских исследований (L'Institut des études slaves) для того, чтобы принять и поддержать студентов русской диаспоры. Сегодня он является частью Сорбонны. При нем имеется книжное издательство, и с 1921 г. издается ежеквартальный журнал «Revue des études slaves», который продолжает линию французского института в Санкт-Петербурге, основанного в 1912 г. Архив журнала, включающего как тематические номера, посвященные отдельным персоналиям или темам славянской, преимущественно русской, культуры, так и исследовательские сборники, размещен на сайте http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/revue/slave.

В 1921 г. на Пекинском съезде создается русская ветвь YMCA (Young Men Christian Association — Христианский союз молодых людей). В 1920 г. при поддержке деятелей YMCA — генерального секретаря федерации д-ра Джона Мотта, американцев П.Ф. Андерсона, Э. Мак-Нотена, Д. Лаури, а также швейцарца Г. Кульмана, который увлекся изучением русской философии в германских лагерях русских пленных офицеров времен Первой мировой войны, создается издательство YMCA-press, ставшее флагманом издания текстов русских философов в изгнании. Только за первые 35 лет издательской деятельности YMCA-press вышло более 250 наименований общим тиражом более 600 тыс. экземпляров[1]. На протяжении 15 лет (1925–1940) выходили под редакцией Н.А. Бердяева и Б.П. Вышеславцева номера журнала «Путь. Орган русской религиозной мысли», который в то же время являлся органом Религиозно-философской академии, основанной Н.А. Бердяевым в 1924 г. в Берлине.

В 1925 г. в Париже на rue de Crimée, 93 (Крымская улица в 19-м районе Парижа была названа так после неудачной для России крымской кампании 1853–1856 гг.), в помещении бывшей немецкой кирхи, купленной на торгах после окончания Первой мировой войны русскими эмигрантами, была открыта Богословская школа (впоследствии — Свято-Сергиевский богословский институт). Значение этого учебного заведения, где первоначально подавляющее большинство студентов были русскими и преподавание велось на русском языке, трудно переоценить. Институт не был центром славянских исследований, но был местом, где продолжала создаваться оригинальная философская и богословская русская культура. Назовем тех профессоров и преподавателей Института, кто преподавал философию первые 25 лет после его создания либо оставил труды по философии: профессор протоиерей Сергий Булгаков, В.В. Вейдле, С.С. Верховский (преподавал историю философии с 1944 г.), Б.П. Вышеславцев, Л.А. Зандер (преподавал логику с 1926 г.), В.В. Зеньковский (преподавал историю философии, психологию, апологетику и историю религий; его «История русской философии» (в 2 т., 1948–1950) была обобщением курса лекций, прочитанных в Институте, и диссертацией, защищенной на степень доктора богословия), В.Н. Ильин (преподавал историю средневековой и европейской философии с 1927 по 1940 г.), К.В. Мочульский, Г.П. Федотов, Г.В. Флоровский. В Институте издавался альманах «Православная мысль»[2].

Послевоенная ситуация определяется тем, что довольно широкий пласт русской интеллектуальной культуры вводится в академическую

---

[1] *Карташев А.В., Струве Н.А.* 70 лет издательства «YMCA-press». 1920–1990. Париж : YMCA-press, 1990.

[2] См.: Свято-Сергиевское подворье в Париже. К 75-детию со дня основания ; сост. К.К. Давыдов, С.Н. Ершова, А.П. Козырев, А.А. Корольков, Н.М. Осоргин. Париж ; СПб. : Алетейя, 1999; Преподобный Сергий в Париже: история Парижского Свято-Сергиевского православного богословского института ; отв. ред. протопресвитер Б. Бобринский. СПб. : Росток, 2010.

среду, становится объектом изучения прежде всего на кафедрах славянских исследований в государственных университетах.

Во многом это стало возможно, потому что издательская работа по изданию и переводу текстов русских философов вышла за пределы YMCA, по преимуществу русскоязычной. В 1966 г. Владимир Дмитриевич (1934–2011) создает в Лозанне издательство «L'Age d'Homme», осуществившее огромный труд по переводу основных памятников русской классической литературы и русской литературы Серебряного века на французский язык. В числе многочисленных книжных серий, выпускаемых издательством, одна посвящена непосредственно русской философии — «Sophia». Именно в этой серии отец иезуит Франсуа Руло издал в 1979 г. все французские сочинения Вл. Соловьева, в том числе ранее не публиковавшуюся рукопись «София», оригинал которой хранится в Москве, в РГАЛИ: *Soloviev V.* La Sophia et les autres écrits français. Большое значение имели переводы значительной части работ Н.А. Бердяева, Д.С. Мережковского, П.А. Флоренского, С.И. Фуделя и практически всего корпуса сочинений отца Сергия Булгакова: как его философских работ — «Философия хозяйства» и «Свет Невечерний», так и работ богословского цикла — всей «большой» трилогии «О Богочеловечестве», двух книг из «малой трилогии» «Купина Неопалимая» и «Лествица Иаковля», а также книг «Православие», «Икона и иконопочитание», «София Премудрость Божия», своего рода summary софиологии, написанного для читателей-англикан. Все это стало результатом переводческого подвига К.Я. Андроникова (1916–1997), богослова, религиозного философа, переводчика (он был личным переводчиком и другом президента Франции Шарля де Голля), министра Французской Республики, кавалера ордена Почетного Легиона, профессора и декана Свято-Сергиевского богословского института в Париже.

Андроников дебютировал в качестве переводчика в 1939 г., выпустив в издательстве Gallimard перевод книги «Гоголь и черт» Д.С. Мережковского. Затем последовали переводы книг Мережковского о Лютере, Паскале, Кальвине. В 1943 г., еще при жизни Булгакова, вышел выполненный Андрониковым французский перевод книги прот. С. Булгакова «Агнец Божий», первой части его трилогии «О Богочеловечестве». В 1970 г. вышла его книга «Le Sens des Fêtes» («Смысл праздников»), Cerf, 1970. Он послал эту книгу Шарлю де Голлю и получил от него благодарственное письмо: «Как впечатлила и вдохновила меня та мысль, вера, чувство и, добавлю, ученость, которую я нашел в Вашей книге. Могу ли я упустить возможность сказать Вам, мой дорогой Андроников, что моя дружба по отношению к Вам неизменна». За почти 60 лет переводческой карьеры Андроников переводил книги Ф.М. Достоевского, В.О. Ключевского, Д.С. Мережковского, Н.А. Бердяева, Г.П. Федотова, о. Павла Флоренского, прот. Иоанна Мейендорфа, прот. Георгия Флоровского, прот. Александра Шмемана, прот. Василия Зеньковского (переведенная двухтомная «История русской философии» дала возможность французам познакомиться с целым миром русской философии по одному из лучших ее исследований). В 1985 г. издательство «L'Age d'Homme» публикует защищенную в 1980 г. докторскую диссертацию Андроникова по богословию «Пасхальный цикл богослужений». Последней работой был перевод книги о. Сергия Булгакова «Трагедия философии». Одной из последних фундаментальных работ, выпущенных издательством незадолго до трагической гибели его создателя и бессменного директора В. Дмитриевича, был французский перевод словаря «Русская философия», выпущенного в 1995 г. издательством «Республика» под редакцией проф. М.А. Маслина[1]. Над французским переводом словаря работал коллектив ученых-славистов во главе с профессором Лионского университета Франсуазой Лесур.

Важную роль в публикации и изучении наследия русской философии играл и играет журнал христианской культуры «Символ», основанный в 1979 г. Славянской библиотекой в Париже. Архив «Символа» доступен на сайте московского Института св. Фомы: http://sfoma.ru/ архив-журнала-символ. С 1979 г. вышел 61 номер журнала, издание продолжается. С 50-го номера издание журнала перебазировалось в Москву, в Институт св. Фомы (гл. ред. Н.Л. Мусхелишвили). Славянская библиотека, в основе которой огромная личная библиотека (более 50 тыс. книг и периодических изданий XIX в.) и архив князя И.С. Гагарина (1814–1882), русского католического священника, члена ордена иезуитов, основавшего на Западе Кирилло-Мефодиевское общество, автора сочинения «Россия, станет ли она католической?» (1856), располагалась в иезуитском монастыре в Медоне близ Парижа. В начале 2000-х гг. библиотека и ее директор о. Рене Марешаль переехали в Лион, в библиотеку Лионской Ecole des Hautes Etudes. В редакционную коллегию, которую во французский период существования журнала возглавлял выходец из России Александр Мосин, входили отцы-иезуиты Франсуа Руло, Андре Стерпин, почетными членами редколлегии являлись академики С.С. Аверинцев и Вяч. Вс. Иванов, профессор Анджей Валицкий, видный экуменический деятель о. Ив Конгар и др. Хотя журнал позиционировался как место встречи и диалога Запада и Востока, он имел католическую направленность.

[1] Dictionnaire de la philosophie russe. Sous la direction de M. Masline. Lausanne : L'Age d'Homme, 2010.

В журнале печатались впервые важные тексты из истории русской философской мысли, например: «Фрагменты и разрозненные мысли. 1828–1830» и «Афоризмы и заметки различного характера» П.Я. Чаадаева (№ 15), «Несколько слов о Философическом письме» А.С. Хомякова (№ 16), «Догматическое развитие церкви в связи с вопросом о соединении церквей» Вл. Соловьева (№ 16), «Идеи и жизнь (А.С. Хомяков и о. П. Флоренский)» Н.А. Бердяева (№ 16), главы из книги о. Павла Флоренского «У водоразделов мысли» (№ 28), «Имагинативная эстетика» Я. Голосовкера (публ. Н. Брагинской, № 29), главы из книги «О началах» Л.П. Карсавина и переписка Л.П. Карсавина с отцом-иезуитом Г.А. Веттером, профессором истории русской философии в Папском Восточном институте в Риме (№ 31), статья Л.П. Карсавина «Церковь, личность и государство» (№ 41), письма Вл. Соловьева генералу А.А. Кирееву (№ 27), работы А.Ф. Лосева «Первозданная сущность» (№ 27), «Миф — развернутое магическое имя» (№ 28), «Философия имени у Платона» (№ 29), «Теория мифического мышления у Э. Кассирера» (№ 30), «Бытие, его логические, алогические и сверхлогические элементы» (№ 31), «Абсолютная диалектика — абсолютная мифология» (№ 37), перевод «Таинственного богословия» Псевдо-Дионисия Ареопагита, сделанный А.Ф. Лосевым (№ 33, 1995).

Так, сенсационной была публикация диалогов о. Сергия Булгакова «У стен Херсонеса», написанных им в Крыму, которые он сам позже охарактеризовал как «католический соблазн» и от публикации которых отказался. Редакции удалось получить машинопись диалогов из архива о. Сергия Булгакова, который хранится в Свято-Сергиевском богословском институте в Париже, и опубликовать их сначала в № 25 (подг. текста А.И. Мосина), а затем отдельным приложением к журналу в 1995 г. Затем диалоги были переизданы в России, правда, только единственный раз в двухтомнике С.Н. Булгакова «Труды по социологии и теологии» (М. : Наука, 1999). Бернар Маршадье осуществил французский перевод этого текста и издал его. В журнале «Символ» публиковались исследования известных историков русской философии как из России — С.С. Хоружий, Е.А. Тахо-Годи, Н.К. Гаврюшин, В.А. Проскурина, А.А. Носов, В.А. Никитин, так и из-за рубежа — Р. Темпест (США), о. Ф. Руло (Франция), К.Б. Сигов (Украина). Так, в № 28 была опубликована А.А. Носовым «Реконструкция 12 чтения по философии религии В.С. Соловьева». Эта статья вслед за о. Георгием Флоровским внесла существенный вклад в историю и текстологию «Чтений о Богочеловечестве», прочитанных в Соляном городке в Санкт-Петербурге Великим постом 1878 г.

Трудно переоценить вклад в славистику о. Франсуа Руло (р. 1919). Будучи иезуитом-католиком, он окончил в 1959 г. Свято-Сергиевский

богословский институт в Париже, где его преподавателями были архиеп. Василий Кривошеин, архим. Киприан Керн, А.В. Карташов, о. В. Зеньковский и другие представители парижской богословской школы, у истоков которой стоял о. Сергий Булгаков. Ему принадлежит честь первого интегрального издания «Философических писем» П.Я. Чаадаева на языке оригинала *Tchaadaïev Piotr Iakovlevitch*: Lettres philosophiques, adressées à une dame, présentées par François Rouleau. P. : Librairie des Cinqcontinents, 1970. Этому изданию воспоследовало издание: *Tchaadaïev Piotr Iakovlevitch*. Oeuvres inédites o urares; éd. par R. McNally, F. Rouleauet, R. Tempest. Meudon : Bibliothèque slave, 1990. В 1981 г. о. Франсуа Руло выпустил том: *Soloviev Vladimir*. La Sophia et les autres écrits francais. L' Age d' Homme, 1981. Фундаментальной является монография: *François Rouleau S.J*. Ivan Kireievski et la naissance du slavophilisme. Namur, Culture et verité, 1990. Preface d'Alain Besançon. Эту книгу в 1997 г. преподнес мне[1] в Медоне сам автор, после монастырской трапезы, непременно сопровождаемой сидром, с надписью «Pour Alexis en souvenir de son premier sejour a Meudon. Amicalement, François Rouleau» (Алексею на память о его первом посещении Медона. Дружески, Франсуа Руло). Незадолго до этого он же издал собрание философских работ Киреевского на французском: *Ivan Kiréievki*. Essais philosophiques. coll. Le Sycomore, P. Lenthielleux, 1989. В планы историка входило перевести и издать «Историю и будущность теократии» Вл. Соловьева, однако мне (*А. Козырев*) не известно, закончил ли он данный проект. В настоящее время, по сведениям сайта «Религиозные мыслители и деятели русского зарубежья», о. Франсуа проживает на покое в доме иезуитов в г. По (Франция).

Среди представителей славистов старшего поколения необходимо выделить Никиту Алексеевича Струве (1931–2016), внука выдающегося политического мыслителя П.Б. Струве, профессора филологического факультета Сорбонны (Париж-Нантер). Долгое время он являлся директором издательства YMCA-press, в начале 1970-х гг. первым издал романы А.И. Солженицына «Август 14-го» и «Архипелаг ГУЛаг», был переводчиком на французский язык русских поэтов, главным редактором журналов «Вестник РХД» и франкоязычного «Le Messager Orthodoxe» («Православный вестник»). В 1963 г. он издал на французском книгу «Христиане в СССР», которую перевели на пять языков. В виде монографии была опубликована его докторская диссертация о поэзии О.Э. Мандельштама. В 1996 г. в издательстве Fayard вышла на французском его книга «70 лет русской эмиграции», впоследствии пере-

[1] Автор этих строк — А.П. Козырев, доцент кафедры истории русской философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.

веденная на русский язык и вышедшая в издательстве «Русский путь». В 1990 г. Н.А. Струве привез в Библиотеку иностранной литературы около 40 тыс. книг, изданных в YMCA-press на русском языке. Среди этих изданий было немало трудов русских философов, находившихся в изгнании. По специальным запросам их продавали представителям организаций; сотрудники кафедры истории отечественной философии МГУ им. М.В. Ломоносова также получили возможность приобрести труды Н.А. Бердяева, В.В. Зеньковского, П.А. Флоренского, Л.И. Шестова и др.

В 1991 г. в Москве было основано издательство «Русский путь», которому постепенно перешла издательская деятельность YMCA. В 2005 г. было торжественно открыто новое здание библиотеки Фонда «Русское зарубежье» (ныне «Дом русского зарубежья»), в создании которой активное участие принимали Н.А. Струве и А.И. Солженицын. В 1999–2001 гг. Н.А. Струве (совместно с А.П. Олейниковой и А.Ю. Максимовым) выпустил в Орле, на родине о. Сергия Булгакова, двухтомное издание его дневников и автобиографической прозы, в томе «Из памяти сердца» был републикован пражский дневник «Из памяти сердца» (1923–1924), обнаруженный мной (*А.П. Козырев*) в архиве Свято-Сергиевского богословского института в Париже и опубликованный (совм. с Н.Ю. Голубковой) в «Исследованиях по истории русской мысли за 1998 год» под ред. М.А. Колерова. В 2000 г. Н.А. Струве совместно с Т.В. Емельяновой опубликовал книгу «Братство святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939» (М. ; Париж: Русский путь ; YMCA-Press), в которой впервые публикуются документы, относящиеся к деятельности возобновленного в Праге в 1923 г. Братства св. Софии, работа которого потом была перенесена в Париж. В 1998 г. Н.А. Струве была присуждена Государственная премия Российской Федерации в области литературы и искусства «за сохранение и пропаганду культурного наследия русской эмиграции в России».

В Университете Ниццы на отделении славистики преподает крупный собиратель и исследователь наследия русской эмиграции Рене Герра (р. 1946). Герра общался с крупными деятелями русской эмиграции; не имея русских корней, он блестяще овладел русским языком, был в 1967–1972 гг. личным секретарем писателя Б.К. Зайцева, творчеству которого он посвятил свои магистерскую и докторскую диссертации. Собранный им большой архив включает в себя литературную и художественную часть, в частности архив философа культуры и поэта В.В. Вейдле. Собрание документов и картин профессора Герра, по оценке ряда специалистов, является крупнейшим частным собранием материалов и документов, относящихся к истории русской эмиграции. Герра основал и возглавил Ассоциацию по сохранению русского культурного наследия во Франции.

Он автор ряда работ по истории и культуре русской эмиграции, многие из которых переведены на русский язык[1]. Герра часто бывает в России, удостоин Ордена Дружбы (2008), в мае 2016 г. мне (*А.П. Козыреву*) довелось выступать с ним перед студентами Севастопольского филиала МГУ им. М.В. Ломоносова. Тогда же Герра стал одним из первых лауреатов (наряду с писателем-фронтовиком Юрием Бондаревым) Таврической литературной премии, которую он получил, участвуя в литературном фестивале «Точка сборки» в Севастополе.

Отметим исследователей более молодого поколения. Антуан Аржаковский (р. 1966) во второй половине 1990-х гг. возглавлял Французский университетский колледж в Москве, а ныне директор по научным исследованиям Колледжа Бернардинцев — католического духовного и образовательного центра, расположенного в реконструированном здании старинного средневекового скриптория в Париже, недалеко от Сите. (Дед Аржаковского — священник Димитрий Клепинин, участник Сопротивления, соратник матери Марии Скобцовой, умер от истощения и болезни в нацистском концлагере Бухенвальд, причислен к лику святых Константинопольским патриархатом в 2004 г.; бабушка была личным секретарем Н.А. Бердяева.) Известный деятель экуменического движения, он возглавлял до 2011 г. Институт экуменических исследований Украинского католического университета во Львове. Опубликовал множество работ, посвященных проблемам экуменизма, христианства и политики, христианской демократии. Автор фундаментального исследования: *Arjakovsky A.* Histoire de la pensée orthodoxe au XXe siècle. Vol. 1. Une génération de penseurs religieux de l'émigration russe. La revue La Voie (1925–1940). Kiev ; Paris : L'Esprit et la Lettre, 2002. Сначала вышел русский перевод: Журнал «Путь» (1925–1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. Киев : Феникс, 2000. 655 с. Также выпустил монографию, посвященную творчеству прот. Сергия Булгакова, прежде всего богословским аспектам его творчества, переведенную на английский и украинский языки: *Arjakovsky A.* Le père Serge Boulgakov, un philosophe et un théologien chrétien. P. : Parole et Silence, 2007. 210 p., préface du père André Borrely. Аржаковский — автор ряда остро критических публикаций в адрес современной российской власти и Русской православной церкви, критиковал РПЦ за то, что она не поддержала «революцию достоинства» на Майдане в 2014 г., а также за отказ от участия в соборе на Крите в 2016 г.

[1] *Герра Р.* Они унесли с собой Россию... Русские эмигранты — писатели и художники во Франции: 1920–1970. СПб., 2003. Изд. второе, испр. и доп. СПб., 2004; *Герра Р.* Когда мы в Россию вернемся... СПб. : Росток, 2010.

К числу других либеральных критиков современной российской политики относится Мишель Ельчанинов (р. 1969), внук известного священника Александра Ельчанинова, племянник Н.А. Струве. Получивший философское образование в парижской Ecole Normale Superieure и начинавший как исследователь Достоевского (в 2000 г. им была защищена диссертация по философии «Выражение тела у Достоевского», в которой идеи русского писателя сопрягались с современной философией постмодерна[1]), Ельчанинов стал издавать заметный в современном европейском интеллектуальном пространстве ежемесячный массовый философский журнал «Philosophie Magazine» (с 2006 г. выходит 10 номеров в год и различные тематические приложения, а с недавних пор издается германская версия журнала). Он выпустил книгу «В голове Путина» (Dans la tête de Vladimir Poutine. Arles/Paris : Éditions Solin/Actes Sud, 2015), в которой пытается применить свои компетенции в области истории русской философии и отечественной мысли к современным политическим реалиям, увиденным издалека. В книге содержатся материалы, посвященные трем «идеологическим столпам» нынешней российской идеологии — консерватизму (Ильин), «русскому пути» (поздние славянофилы, Данилевский) и евразийству (Лев Гумилев). Для Ельчанинова эти «столпы» — символ всего самого косного и архаичного, что есть в русской цивилизации. «Философы, которых Путин цитирует, — Иван Ильин, Константин Леонтьев, Лев Гумилев, — это самая реакционная и псевдонаучная часть великой русской культуры», — заявил Ельчанинов в одном из интервью»[2]. Уже по характеру данных оценок можно судить о степени ангажированности современного французского интеллектуала. Однако не следует думать, что позиция данных интеллектуалов выражает общую точку зрения французов на Россию и положение дел в мире. «Декларацию солидарности» с Россией, составленную в конце 2014 г. по инициативе известного генеалога, профессора Свято-Сергиевского богословского института в Париже, преподававшего историю русской философии князя Дмитрия Михайловича Шаховского, подписали также более 100 представителей известных русских фамилий, живущих во Франции.

Важным университетским центром академических исследований в последние годы стал Университет Бордо Монтень (прежнее название — Университет Бордо 3 Мишель Монтень) благодаря большим организационным и исследовательским усилиям профессора Мариз Денн, известной французской исследовательницы русской философии. Под руководством философа и эпистемолога Франсуа Ларуэля М. Денн защитила в 1990 г. диссертацию о различии между Россией и Западом, базируясь преимущественно на феноменологическом методе. В своих работах она рассматривает онтологическую проблематику в свете сопоставления творчества Гуссерля и Хайдеггера, устанавливает разные модусы бытия и историчности, заново разрабатывает различие и дополнительность между Россией и Западом в рамках европейской культуры. Одно из своих исследований она посвятила влиянию Гуссерля и Хайдеггера в России. Еще к 1000-летию Крещения Руси Денн выпустила книгу «Крещение Руси. Тысяча лет христианской веры», где в лирическом предисловии описала свой опыт соприкосновения с иной духовной традицией (муж Денн был русским, и сын Игорь крещен в православие в церкви Биарицца). Она пишет в этой книге[1]:

> «В свете пройденного пути разные христианские конфессии не кажутся мне противоречащими друг другу. Конечно, они находятся во всегдашней связи с традициями культуры и жизни, но в одном и том же городе, как и в одной и той же цивилизации, они могут представлять различные этапы одного христианского пути. Как если бы их одновременное присутствие, даже их столкновение порождало препятствия, необходимые всякому по-настоящему христианскому жизненному испытанию».

Размышления об онтологии культуры продолжаются в книге «Россия–Запад: философия различия», в которой Денн говорит о разных способах развертывания бытия в истории. Истории как становлению противопоставляется трансцендентная метаисторическая структура, делающая возможным проявление в истории определенного типа бытия. Если западный модус истории предполагает последовательность значимых для человека подытоживаний, примирений со всем миром, то восточный и преимущественно русский тип бытия основан на приступании к себе, на идее Логоса, выражающего нечто неотмирное, где мир возникает внезапно в его целостности. В начале 1990-х гг. Денн читала курсы по русской философии в католической семинарии Тулузы. Изучала феноменологическое движение и место в нем творчества Густава Шпета, автор книги «Гуссерль–Хайдеггер. Влияние их творчества в России» (Париж : L'Harmattan, 1998). В книге представлена широкая

[1] Dostoïevski. Roman et philosophie. PUF. Collection «Philosophies», 1998.

[2] Цит. по: *Бенедиктов К.* Французский спор о русской альтернативе // Сайт «Русская идея». —http://politconservatism.ru/articles/frantsuzskij-spor-o-russkoj-alternative (дата обращения–14.05.2017).

[1] Le Baptême de la Russie. Milleans de foi chrétienne. P. : Nouvelle cité, 1987. P. 102.

панорама рецепции феноменологии в России — от первых критических статей Н.О. Лосского, Б.В. Яковенко, Г.И. Челпанова до подробного описания ситуации 1980-х–1990-х гг., когда благодаря усилиям прежде всего В.В. Бибихина и В.И. Молчанова был переведен значительный корпус текстов Хайдеггера и Гуссерля, а фигура Хайдеггера приобрела необычайную популярность даже за пределами круга философов-профессионалов. В первом разделе книги «Герменевтика диалога» автор рассматривает соотношение феноменологии Гуссерля и Хайдеггера, поднимает проблему влияния учителя на своего ученика. Денн приходит к заключению, что «развертывание бытия на протяжении всей истории Запада не может привести к раскрытию истины в ее тотальности. То, что проявляется в греко-западной истории, может рассматриваться как раскрытие одного из ее модусов»[1]. Интерес к мысли Хайдеггера в России автор старается связать с попыткой увидеть в русской философии самостоятельную попытку распознать иной модус раскрытия бытия, фундирующий иной по отношению к западному цивилизационный тип. Центральное место в книге занимает подробный разбор места и роли Г.Г. Шпета в феноменологическом движении в России.

В Университете Бордо Монтень действует Группа изучения и исследования славянских культур (Collectif d'études et de recherches sur les civilisations slaves — CERCS) — автономная университетская структура, расположенная в Maison des Sciences Humaines d'Aquitaine (MSHA)[2]. CERCS, первоначально именовавшийся Центром изучения и исследования славянских культур, был создан в 1980-е гг. профессором Франсисом Контом (Francis Comte). Затем им руководили Жаклин де Пруаяр (Jacqueline de Proyart), Катрина Депретто (Catherine Depretto), а с 2002 г. Мариз Денн (Maryse Dennes). Группа CERCS относится к проекту «Europe Européanité Européanisation», реализуемому в Университете Бордо Монтень, и осуществляет интердисциплинарные исследования, включающие в себя исследование философии, литературы, науки, истории, социологии и других дисциплин, реализует обширную программу переводов, издает материалы проведенных конференций. М. Денн совместно с Франсуазой Тепп перевела на французский язык «Явление и смысл» Г.Г. Шпета (*Chpet G.G.* Le phénomène et le sens. La phénoménologie comme science fondamentale et ses problems. Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 2013), ей же принадлежит предисловие к этой книге. Велика заслуга Денн в организации международных конференций в Бордо, посвященных творчеству Г.Г. Шпета, А.Ф. Лосева, о. П. Флоренского. На этих конференциях ей удалось собрать многих ученых из России. В них принимали участие С.С. Хоружий, Л.А. Гоготишвили, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий, В.В. Ванчугов, О.В. Марченко и др. В конце 2013 г. при ее активном участии была проведена конференция, посвященная В.И. Вернадскому и его влиянию на французскую науку. Труды конференции изданы: Vernadsky, la France et l'Europe. Sous la direction de Guennady Aksenov et Maryse Dennes avec la collaboration de Jacques Grinevald. Editions de la MSHA, collection «Russie Traditions Perspectives». В работе этой конференции приняли участие известные российские ученые С.С. Неретина и А.П. Огурцов.

[1] *Dennes M.* Husserl – Heidegger. Influence de leur oeuvre en Russie. P. : Editions L'Harmattan, 1998. P. 37.

[2] Сайт группы в Интернет — https://www.msha.fr/cercs/

В последние годы Денн активно продвигает деятельность исследовательской группы, посвященную интердисциплинарности в науке. Участниками этой группы, проведшей несколько семинаров в Париже, Бордо и Москве (МГУ, Институт философии РАН), являлись С.С. Хоружий, А.П. Козырев, Л.А. Гоготишвили, В.П. Троицкий с российской стороны, Ф. Серс, Ф. Ларуэль, А.Ф. Шмит, М. Мамбрини — с французской. В Бордо 2–5 декабря 2015 г. состоялась масштабная конференция «Европейский вызов: европейские и российские взгляды на нормативные дискурсы в гуманитарных и социальных науках», среди участников которой было более 25 (более половины) гостей из России, преимущественно философы и востоковеды.

Ряд проектов группы в Бордо ведет перспективный исследователь Флоранс Коррадо-Казански, защитившая докторскую диссертацию «Статус слова в русской поэзии и философии Серебряного века» в Университете Лион 3 Жан Мулен под руководством профессора Жана Клода Ланна в 2005 г. Ныне Флоранс Коррадо является соорганизатором конференций CERCS и редактором изданий. Так, под ее редакцией вышел сборник материалов конференции, посвященной о. Павлу Флоренскому: Florence Corrado-Kazanski (dir.): Pavel Florensky et l'Europe, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, Russie Traditions et Perspectives. CERCS, 2012.

Исключительно важное место во французском сообществе славистов занимает Центр славянских исследований им. Андре Лиронделя, базирующийся в Университете Лион 3 Жан Мулен. Его возглавляет Жан Клод Ланн, известный специалист по русскому футуризму и творчеству Велемира Хлебникова. Центром издается ежегодник «Modernités russes», в редакционный комитет которого входят представители французских, швейцарских и мировых университетов: Жорж Нива (Женева), Патрик Серио и Леонид Геллер (Лозанна), Мишель Окутюрье и Жан Бонамур (Париж), Мишель Никё (Канн), Дмитрий

Сегал (Иерусалим), Татьяна Николаева и Иван Есаулов (Москва) и др. Тематика номеров (на сегодня их вышло 15) альманаха разнообразна, объединена вокруг общей проблематики современности и отражает активность Центра, выражающуюся в регулярном проведении в Лионе научных конференций: «Архаизм в современности» (1999), «Скорость и современность» (2000), «Места современности» (2001), «Женщина в современном мире» (2002), «Счастье в современном мире» (2004), «Конец русского модерна» (2005), «Серебряный век в русской культуре» (2007), «В память об Александре Даниэле» (2008), «Велемир Хлебников — поэт-футурист» (2009), «Семантика стиля» (2009), «Время в поэтике акмеизма» (2010), «Семантическое единство Серебряного века» (2011), «Ренессанс в русской культуре: модель&утопия» (2011), «Отражения греческой античности в Серебряном веке» (2015). Составителем последних номеров является исследователь культуры Серебряного века Наталья Гамалова. Хотя в этих изданиях философии принадлежит отнюдь не главенствующая роль, однако она присутствует практически в каждом номере альманаха, ведь во Франции исследования русской философии происходят главным образом на кафедрах славистики. Философские кафедры и факультеты ориентированы преимущественно на аналитическую философию и англо-саксонскую философскую традицию. Надо заметить, что само слово «modernité» во французском языке полисемантично и может означать как собственно «современность» или «современный мир», так и проект модерна, а во множественном числе и вовсе не иметь русского аналога, обозначая широкий спектр феноменов, относящихся к проекту модерна.

Так, в № 1 альманаха опубликована статья Мариз Денн «Роль искусства и поиск прекрасного в творчестве Николая Бердяева»; в № 2 мы находим рефлексию Франсуазы Лесур «Скорость вечности (по прочтении “Поэмы о смерти” Л.П. Карсавина)» и Мариз Денн «Скорость слова и разворачивание дискурса: от имяславия к основанию темпоральности»; в № 3 опубликована статья Франсуазы Лесур «Лев Карсавин и евразийское пространство: от отсутствия к утопии»; в № 4 — статья Мариз Денн «Женщина в русской мысли», в № 5 — статья Жана Брёиллара «Андрей Болотов, или истинное счастье»; в № 6 — статья Мариз Денн «Конец модерна и возвращение к классицизму в “Эстетических фрагментах” Г.Г. Шпета» и Франсуазы Лесур «Неактуальность Карсавина»; в № 7 — статьи М. Денн «Серебряный век — золотой век русской философии» и Никиты Струве «Флоренский и Серебряный век»; в № 8 — статья М. Денн «Эстетика Густава Шпета и его критика русского футуризма»; в № 9 — статья Мишель Никё «Семантика стиля Н. Бердяева (ассерторический дискурс)»; в № 11 — статья М. Никё «Серебряный век как неоромантизм», Н.А. Богомолова «Человек Серебряного века: опыт персонологической характеристики», С.А. Нижникова «Новое религиозное сознание в культуре Серебряного века»; в № 12 — очень важная вступительная статья Натальи Гамаловой, изучающей топосы Ренессанса в русской культуре Серебряного века, Ильи Платова «Миф Ренессанса в творчестве Алексея Лосева», статья Флоранс Коррадо из Бордо «Переоткрытие Платона: “Кратил” и “кратилизм” в Серебряном веке». Следует отметить, что в ноябре 2012 г. в Лионе состоялась конференция «Античность в Серебряном веке», организованная Центром, в которой приняли участие и выступили с докладами А.П. Козырев, Е.А. Тахо-Годи, М.В. Максимов. Активное участие в работе Центра принимает Франсуаза Лесур, редактор французского перевода энциклопедического словаря «Русская философия» (Dictionnaire de la philosophie russe. Sous la direction de M. Masline. Lausanne : L'Aged'Homme, 2010) и признанный во Франции специалист по творчеству Л.П. Карсавина. В 2003 г. L'Age d'Homme в серии «Classiques Slaves» Ф. Лесур выпустила со своими комментариями перевод «Поэмы о смерти» Л.П. Карсавина: *Karsavine Lev.* Le poème de la mort. Traduction, post face et apercu bibliographique par F. Lesourd. В 2007 г. на философском факультете МГУ прошла конференция, посвященная 125-летию со дня рождения Л.П. Карсавина «Поиск лица и вселенскость личности», в рамках которой Ф. Лесур сделала доклад «Значение французской мистики XVII века в творчестве Л. Карсавина»[1].

Важное место в славистском франкоязычном мире занимает кафедра славистики Лозаннского университета в Швейцарии. До недавнего времени кафедрой заведовал профессор Патрик Серио (р. 1949), автор книг «Анализ политического дискурса в Советском Союзе», «Н.С. Трубецкой: Европа и человечество». Его книга «Структура и целостность. Об интеллектуальных истоках структурализма в Центральной и Восточной Европе. 1920-е–1930-е гг.» переведена на русский язык Н.С. Автономовой и издана с ее предисловием (М. : Языки русской культуры, 2001). Это фундаментальное исследование по евразийству[2], особо от-

[1] Историко-философский альманах. Вып. 3. М. : Современные тетради, 2010. С. 226–235.

[2] Из французских исследований евразийства следует также отметить труды историка Марлен Ларуэль (р. 1972, дочь известного философа и эпистемолога Франсуа Ларуэля), чья докторская работа переведена на английский язык: L'idéologie eurasiste russe ou Comment penser l'empire (Русская евразийская идеология, или Как мыслить империю). Préface de Patrick Sériot, Paris ; Montréal : L'Harmattan, Essais historiques, 1999. Англ. пер.: Russian Eurasianism: An Ideology of Empire, Johns Hopkins University Press ; Woodrow Wilson Center Press, 2008. В настоящее время Ларуэль публикует статьи о русском национализме и неоевразийстве А.Г. Дугина, а также о положении постсоветских государств Центральной Азии.

мечающее его влияние на становление европейского структурализма и, в частности, на Р. Якобсона. Из заметных изданий профессуры кафедры следует отметить монографию профессора русской литературы Лозанского университета (ныне в отставке) Леонида Геллера (Leonid Heller) и профессора университета Кан Мишеля Никё (Michel Niqueux): Histoire de l'utopie en Russie (История утопии в России). P. : PUF, 1995 (есть последующие переиздания), в которой прослеживается история русской утопии от Древней Руси и старообрядцев до диссиденства и горбачевской перестройки.

Недавно вышла книга: Georges Nivat (préface) et Michel Niqueux (choix, présentations et traductions). Anthologie de la pensée russe, de Karamzine à Poutine : L'Occident comme modèle à imiter, rattraper, dépasser, régénérer, ou rejeter? Institut d'études slaves, 2016. 790 p. (Жорж Нива (предисловие) и Мишель Никё (составление, представление и переводы). Антология русской мысли от Карамзина до Путина: Запад как модель для подражания, догоняния, преодоления, возрождения или отбрасывания). Французский славист Жорж Нива (р. 1935) долгое время работал в Женевском университете (1972–2000), ныне почетный профессор Женевского университета и ряда других университетов, переводчик на французский язык произведений Андрея Белого и А.И. Солженицына, был соредактором (вместе с Ефимом Эткиндом, Ильей Серманом и Витторио Страда) шеститомной «Истории русской литературы» (1990–1992), охватывающей период от древности до современности, автор ряда работ по русской культуре (Vers la fin du mythe russe. Essai sur la culture russe de Gogol à nos jours (К концу русского мифа. Эссе о русской культуре от Гоголя до наших дней). Lausanne : L'Âge d'Homme, 1982, coll. Slavica; Russie–Europe. La fin du schisme. Études littéraires et politiques (Россия–Европа. Конец схизмы. Литературные и политические этюды). Lausanne : L'Âge d'Homme, 1993; Vivre en russe (Жить по-русски). Lausanne : L'Âge d'Homme, 2007; Les Trois Âges russes (Три русских века). P. : Fayard, 2015. Во время учебы в Москве он был знаком с Борисом Пастернаком и Ольгой Ивинской, был женихом дочери Ольги Ивинской, но его выслали из СССР за два дня до заключения брака.

В последние годы кафедрой славистики в Лозанне заведует профессор Анастасия Форкено де ла Фортель, окончившая романо-германское отделение филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, дочь известного российского литературного критика, главного редактора журнала «Континент» И.И. Виноградова. Она является автором работ о Гоголе, И. Анненском, русском символизме, а также о современной русской литературе. Благодаря ее усилиям в Университете регулярно проводят аспирантские и докторантские школы и научные

семинары, посвященные теории литературы и литературоведению, в которых сквозной нитью проходит изучение формальной школы в русском литературоведении (В. Шкловский, Б. Эйхенбаум, Ю. Тынянов и др.). В декабре 2013 г. совместно с кафедрой германистики была организована и проведена конференция «Недоразумение» (Le malentendu). Среди прочих швейцарских современных исследователей русской философии следует назвать фундаментальное исследование творчества Льва Шестова, написанное с использованием архивных материалов: *Piron Geneviève*. Léon Chestov. Philosophe du déracinement. La genèse de l'oeuvre. Preface de G. Nivat. Lausanne, 2010. Рецензия на эту книгу была опубликована в России[1].

Среди внеакадемических центров изучения истории русской философии выделяется Парижский семинар Общества Владимира Соловьева, которым руководит известный переводчик Бернар Маршадье. Связав свою жизнь с деловым переводом, проработав много лет в штаб-квартире ЮНЕСКО переводчиком с английского и русского языков, Маршадье познакомился в конце 1960-х гг. с творчеством Николая Бердяева, открыв через него потаенную Францию Леона Блуа, Гюисманса. С тех пор он буквально влюбился в русскую философию: ему принадлежат переводы на французский трех книг Вл. Соловьева, в том числе «Трех разговоров», «У стен Херсониса» о. Сергия Булгакова, «Записок» о. Александра Ельчанинова. Маршадье — автор двух книг, напоминающих по своей стилистике утонченную культуру французской афористичной духовной прозы. Фрагменты одной из таких книг «Дымные заметки для ясной эпохи» (Les notes claires pour une époque fumeuse. Geneve : Ad Solem, 2000) мне (*А. Козырев*) довелось переводить[2].

26 декабря 1991 г. совместными усилиями главного редактора журнала «Континент» Игоря Ивановича Виноградова (1930–2015) и Патрика де Лобье (1935–2016), профессора социологии Женевского университета, рукоположенного в 2001 г. Папой Иоанном Павлом II в Риме в сан католического священника (после получения диплома по теологии в Университете Фрайбурга), в Москве было основано Международное общество им. Вл. Соловьева.

В мае 1992 г. П. де Лобье организовал в Женеве, в прекрасном особняке XVIII в., принадлежащем Женевскому университету («Villa Rigot»), первую конференцию, посвященную творчеству Вл. Соловьева.

---

[1] *Ворожихина К.В.* Рецензия на кн. : *Ж. Пирон*. Лев Шестов. Философ беспочвенности. Генезис творчества // Философские науки. 2013. № 2. С. 153–156.

[2] Волшебная гора. VIII. М., 2002. С. 29–37.

В ней участвовали Жорж Нива (профессор Женевского университета), Жаклин де Пруояр (Университет г. Бордо), иезуит Франсуа Руло, Мариз Денн (Тулузский университет) и Жан Гальперин (директор Еврейского института при Женевском университете).

Следующий симпозиум на тему «Эсхатология Владимира Соловьева» состоялся в Москве, в Институте мировой литературы и ГБИЛ 23–24 сентября 1992 г. На нем выступили Николай Котрелев, о. Бернар Дюпюи (до 2005 г. редактор парижского экуменического журнала «Istina»), священник Георгий Чистяков, С.Л. Кравец, ныне главный редактор «Православной энциклопедии»[1]. В марте 1994 г. возникло Парижское общество Вл. Соловьева, которое было официально зарегистрировано согласно французскому законодательству как ассоциация. Был избран президиум в следующем составе: председатель Бернар Маршадье, вице-председатель Мишель Грабар, секретарь Илья Платов. Еще до официальной регистрации Общество организовало в Сорбонне большую конференцию «Владимир Соловьев и западная философия», в которой участвовали русские гости С.С. Аверинцев, И.И. Виноградов, из Украины — Константин Сигов, а из западных славистов — Мишель Окутюрье, Жорж Нива, о. Бернар Дюпюи, Жан Гальперин, о. Франсуа Руло, Мишель Грабар, философ Игорь Сокологорский, богослов Оливье Клеман. Парижское общество Вл. Соловьева в лице его французского организатора о. Лобье устраивало множество коллоквиумов: «Христианская антропология» (Везле, 1996), «Христология» (Везле, 1997), «Вл. Соловьев и Жак Маритен. Христианский персонализм» (2006, МГУ–Центр «Покровские ворота», Москва)[2], «Ж. Маритен и Россия» (2005, Колледж Бернардинцев, Париж).

С 1991 по 1999 г. о. Лобье организовывал стажировки для русских студентов на базе Женевского университета. За это время курсы по христианской этике, социологии, философии, социальной доктрине католической церкви прослушали около 100 русских юношей и девушек, «многие из них сегодня активно работают в нашей современной гуманитарной науке. По завершении этого проекта, в начале 2000-х гг. де Лобье совместно с Алексеем Козыревым, Николаем Шабуровым, Александром Михайловским, Александром Журавским и др. осуществили проект «Летучий университет» (Université volante). Курс лекций по социальной этике, в которой значительное место занимали

[1] Французская публикация актов этих коллоквиумов см.: Oecumenisme et Eschatologie selon Soloviev. Coll. “Sagesse chretienne” Paris, F.-X. De Guibert, 1994. 181 p.

[2] Материалы этого и близкого ему по времени проведения и по названию киевского коллоквиума см.: Don Patick de Laubier Vladimir Soloviev, Jaques Maritain. Le personalisme chrétien. IPC, Parole et silence, 2008. 169 p.

идеи и труды русских религиозных философов, состоял из четырех модулей и читался в течение недели (32 акад. часа) двумя российскими и двумя европейскими учеными. Такой курс был прочитан в Барнаульском и Саратовском госуниверситетах, в Самарской гуманитарной академии, Ивановском государственном энергетическом университете, Санкт-Петербургском государственном педагогическом университете им. А.И. Герцена.

Первое заседание семинара Парижского общества Вл. Соловьева состоялось 18 марта 1993 г., с тех пор он работает непрерывно, его регулярно посещает около 20 человек (что для парижского университетского семинара является редкостью), как профессионалов — филологов, философов, историков, переводчиков, так и просто любителей русской философии.

Долгое время семинар проходил один раз в месяц, по субботам, в здании EHESS — Ecole des hautes études en sciences sociales (Высшая школа общественных наук), по адресу, 54, бульвар Распай. Преподавание вели известные французские философы, связанные с течением постмодерна, — Ролан Барт, Жак Деррида, Пьер Бурдье, Жерар Женет, а также крупные современные историки — Франсуа Фюре, Жак Ле Гофф, Эмманюэль Ле Руа-Лядюри и Пьер Нора. С 1995 г. семинар имеет устойчивую структуру. Он длится 3 часа и состоит из двух докладов и их обсуждения. После семинара обсуждение обычно продолжается во время обеда в ближайшем кафе. Первый доклад — по теме года, второй — на свободную тему, определяемую событиями или условиями: кто-то защитил диссертацию, перевел книгу, написал статью, кто-то приехал из Москвы, Риги, Рима, Вильнюса...

Тема года выбирается в сентябре на собрании членов Парижского общества Вл. Соловьева. За прошедшие годы обсуждались следующие темы: «Философия имени» С. Булгакова (1995), «Столп и утверждение истины» о. П. Флоренского (1996), «Смысл творчества» Н. Бердяева (1997), «Афины и Иерусалим» Л. Шестова (1998), «Непостижимое» С. Франка (1999), сборник «Вехи» (2000), «Россия и Европа» Н. Данилевского (2001), «Оправдание добра» Вл. Соловьева (2002), Творчество М. Бахтина (2003), Русская философия и тема войны (2004), Россия и римская идея (2005, 2006).

Затем семинар переместился в здание INALCO (Институт иностранных языков Сорбонны). «Обсуждения после докладов всегда носят оживленный характер. Это во многом связано с тем, что Общество существует уже 14 лет и его ядро составляют люди, связанные дружбой (но не всегда единомыслием!). Парижское общество Вл. Соловьева не научный центр (оно для этого слишком бедное, так как у него нет средств на печатание собственных трудов), а скорее очаг, вокруг кото-

рого собираются люди, где поощряется и стимулируется их интеллектуальная работа. В Парижском обществе Вл. Соловьева сложилось ядро французских переводчиков «Словаря русской философии» под ред. М.А. Маслина, «Непостижимого» С.Л. Франка и сочинений С.С. Аверинцева», — пишет Бернар Маршадье[1].

Мне (*А. Козырев*) приходилось трижды выступать с докладами на Соловьевском семинаре в Париже — в 1997, 2005 и в 2012 гг., и каждый раз семинар оставлял впечатление неподдельного общения искренних любителей русской философии[2].

[1] *Маршадье Б.* О Парижском обществе Вл. Соловьева // Библиотека истории русской философии культуры. «Дом А.Ф. Лосева». Бюллетень. М., 2007. Вып. 5. С. 78–81.

[2] *Козырев А.П.* О Соловьевском семинаре Бернара Маршадье // Там же. С. 81–82.

6 ИТАЛЬЯНСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Итальянская традиция исследования русской философии, являясь одной из наиболее развитых в Европе, остается, однако, слабо изученной в российской научной литературе, несмотря на то обстоятельство, что интерес русских мыслителей к Италии и Риму, так же как диалог русской и итальянской культур, имеет давнюю историю. Достаточно указать на особую судьбу в России и на Руси средневекового учения о вечном Риме, Третьем Риме (Roma Aeterna, Terza Roma), ставшего основой формирования русского религиозно-национального сознания и послужившего базой для создания многочисленных богословско-философских и историософских сочинений — от Филофея Псковского до Ф.И. Тютчева, Вл. Соловьева, Г.В. Флоровского и Н.А. Бердяева[1]. Рецепция «итальянских идей» в России чрезвычайно многообразна и охватывает разные течения — от русского авангарда и «нового религиозного сознания» до отечественного консерватизма. Равным образом весьма многообразна в своих методологических и мировоззренческих ориентирах итальянская рецепция русской мысли.

Ниже прослеживается вековая история национальной итальянской школы[2] изучения русской философии, рассматриваются основные пути ее развития, выделяются ключевые персоналии и труды, анализируется современное состояние данной предметной области с целью создания достоверного представления о масштабе феномена итальянских исследований русской философии.

Итальянская философская русистика прошла в XX в. путь от академического энтузиазма отдельных ученых до формирования научно-историографической традиции со своими особенностями, яркими представителями и серьезным научным потенциалом. Современное состояние данной предметной области обусловлено всеми предшествующими этапами ее развития, в ходе которых постепенно оформлялись специфические черты итальянских исследований русской мысли. Если в отече-

[1] Об этом см.: *Синицына Н.В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998.

[2] Понятие национальной школы здесь используется с определенной долей условности, так как не подразумевает наличия некой общей для всей италоязычной историографии теоретической платформы интерпретации русской философии.

ственной историографии каждый следующий период часто недооценивал или даже отвергал основные идеи и методологические установки предыдущего периода, то в итальянской историографической литературе прослеживается тематическая и методологическая преемственность, связь поколений ученых.

С известной степенью приближения можно выделить два основных направления изучения русской философии, развивающихся в Итальянской Республике, — университетское и теологическое. Первое направление, развивающееся в светских высших учебных заведениях, вмещает в себя исследования всего корпуса русской философской мысли, включая рационалистические и религиозно ориентированные течения. Университетское направление итальянской историографии русской философии сегодня представлено различными профессиональными ориентациями — метафизической, научно-философской, эстетической, историко-философской, литературно-философской. В рамках второго — теологического — направления происходит изучение русской религиозной философской мысли преимущественно в научно-богословском ключе, нацеленное на доказательство неразрывности разума и веры. Теологическое направление отличается тем, что основная задача многих его представителей — изучение православного вероучения и русской духовности. В этом комплексе творчество религиозных философов изучают как неотъемлемую часть русской религиозно-духовной традиции. Таким образом, две указанные линии исследования русской мысли существенно различаются в своих мировоззренческих, сюжетных и методологических предпочтениях. Различны и их познавательные мотивации. Однако выделяемые направления, не являясь замкнутыми в себе, ведут постоянный диалог друг с другом и совокупно раскрывают многообразие идейных парадигм и философских течений в России.

Одними из первых знакомство с русскими философами начали выдающийся итальянский славист, историк русской культуры Эттоpe Ло Гатто (Ettore Lo Gatto) и католический богослов, крупнейший специалист своего времени в области православной догматики Ауpелио Пальмьери (Aurelio Palmièri). Ло Гатто и Пальмьери принимали непосредственное участие в руководстве Институтом Восточной Европы (L'Istituto per L'Europa orientale), существовавшем с 1921 по 1943 г. Деятельность этого Института — важная веха в истории развития итальянской философской русистики. Из его стен вышла целая плеяда профессиональных переводчиков с русского языка, историков, литературоведов, чьими усилиями на итальянский язык были переведены избранные сочинения крупных русских философов и обобщающие работы по истории русской мысли.

В фигурах и общей мировоззренческой направленности научной деятельности Пальмьери и Ло Гатто перед нами открывается первичная фаза условного разделения итальянской философской русистики на два направления — теологическое и университетское. Пальмьери — сторонника межконфессионального общения и объединения Восточной и Западной церквей — русская культура и философская мысль интересовали в первую очередь как поле для экуменического и богословского диалога. Этим первостепенным интересом обусловлен выбор тем его исследований — русская философско-богословская мысль (Вл. Соловьев, Е. Трубецкой, Н. Бердяев, А. Хомяков), история русской духовности. Интерес Ло Гатто и группы его единомышленников был скорее академический: помимо истории и литературного наследия России основатели зарождающегося университетского направления уделяли внимание научной и интеллектуальной биографии русских мыслителей, интеллектуальной истории России, накоплению базы об истории развития русской культуры, историко-философским исследованиям и выработке исследовательской и дидактической методологии. Представители обоих направлений принимали активное участие в институционализации россиеведения в Италии — открытии университетских кафедр, специальных образовательных учреждений, подготовке профессиональных кадров, разработке специализированных курсов для передачи знаний. Этот процесс, не прекратившийся даже в годы правления фашистской партии в Италии, способствовал оформлению круга ученых, придерживающихся сходных исследовательских принципов.

Более обширные «русские исследования» начались в Италии после Второй мировой войны одновременно с ростом влияния Итальянской коммунистической партии. ИКП во многом определила вектор университетского направления исследования русской философии в Италии. На фоне общего интереса к социально-политической мысли внимание официального академического сообщества уделялось главным образом русским философам революционных направлений — А.И. Герцену, М.А. Бакунину, П.А. Кропоткину, А.А. Богданову, Л.Д. Троцкому, Н.И. Бухарину, В.И. Ленину и др. Обобщающие работы, посвященные истории развития марксизма в России (среди которых монография «Истоки социализма в России»[1] и предисловия к переводам сочинений В.И. Ленина), принадлежат профессору университета г. Лечче, секретарю Общества культурной связи с Советским Союзом Умберто Черрони (Umberto Cerroni). Вольфанго Джусти (Wolfango Giusti) — итальянский историк, славист, переводчик, автор работ об основных течениях и представителях рус-

[1] *Cerroni U.* Le origini del socialismo in Russia. Roma, 1965.

ской социально-демократической мысли — опубликовал свои исследования, посвященные наследию Ленина и Троцкого[1], перевел сочинение Сталина[2]. База для квалифицированного изучения русского марксизма была подготовлена им в серии монографий 1930-х гг., комплексно освещающих истоки и проблематику русского радикального течения мысли: «Изучение русской мысли эпохи Просвещения и либеральной мысли в XVIII–XIX вв.», «Русская политическая мысль: от декабристов до Первой мировой войны», «Заметки по истории русской мысли», «Герцен и его отношения с Мадзини и Италией»[3]. Учитель Антонио Грамши — философ Аннибале Пасторе (Annibale Pastore), занимающийся вопросами математической логики, обратился к анализу философской мысли Ленина[4].

В 1952 г. вышел в свет фундаментальный труд «Русское народничество»[5] итальянского историка и выдающегося исследователя русской революционной мысли Франко Вентури (Franco Venturi). Монография Ф. Вентури получила всемирную известность после перевода на английский язык. Своей работой Вентури открыл новую перспективу исследования русской социально-политической мысли XIX в., обосновав родственность народнического движения с общеевропейским феноменом социализма.

В перестроечное время знаковые исследования в области русской социально-революционной мысли принадлежат известному итальянскому русисту, переводчику и историку русской литературы и общественной мысли Витторио Страда (Vittorio Strada). Под его редакцией в Италии были опубликованы произведения русских политических мыслителей — А.И. Герцена, В.И. Ленина, Л.Д. Троцкого, А.А. Богданова, Ю.О. Мартова. В. Страда — автор сборника «Традиция и революция в русской литературе»[6] и других произведений, которые важны в целом для понимания истории идей в России. Наряду с Вентури Страда является одним из учителей современного поколения итальянских исследователей русской мысли.

[1] *Giusti W.* Il pensiero di Lenin. Roma, 1945; *Giusti W.* Il pensiero di Trotzky. Firenze, 1949.

[2] *Stalin G.* Bolscevismo e capitalismo. Roma, 1945.

[3] *Giusti W.* Studi sul pensiero illuministico e liberale russo nei secoli XVIII–XIX. Roma, 1938; *Giusti W.* Il pensiero politico russo: dal decabrismo alla guerra mondiale. Milano, 1939; *Giusti W.* Annotazioni sul pensiero russo. Roma, 1936; *Giusti W.* Herzen e i suoi rapporti con Mazzini e l'Italia. Roma, 1935.

[4] *Pastore A.* La filosofia di Lenin. Milano, 1946.

[5] *Venturi F.* Il populismo russo. Torino, 1952.

[6] Tradizione e rivoluzione nella letteratura russa.Torino : Einaudi, 1969.

На современном этапе линию Ф. Вентури и В. Страда продолжают представители историко-философской мировоззренческой ориентации университетского направления исследования русской мысли — Антонелло Вентури (Antonello Venturi), сын Ф. Вентури, Даниэла Стейла (Daniela Steila), Антонио Мазоеро (Antonio Masoero). А. Вентури, защитив в Туринском университете диссертацию «Русские революционеры в Италии 1917–1921 гг.»[1], продолжил исследования историко-философских и социально-политических аспектов русской мысли[2]. Хронологически А. Вентури интересует более поздний, чем в исследованиях Ф. Вентури, этап развития русского народничества (история наиболее многочисленной и самой влиятельной немарксистской социалистической партии социалистов-революционеров). Тема народничества уже не столь популярна в итальянском россиеведении, как в 1950-е–1960-е гг., однако А. Вентури разрабатывает отдельные ее сюжеты, считая это идейное течение особым явлением русской культуры и цельной идеологией, соединившей в один комплекс экономические, социально-политические, культурно-философские идеи о самобытности русского пути общественного развития.

Лучшие традиции направления историко-философской мировоззренческой ориентации продолжает Д. Стейла. Сферой ее научных интересов являются: рецепция европейских философских течений в России (марксизм, эмпириокритицизм, неокантианство, прагматизм), философия советского периода (творчество Л.С. Выготского[3], А.А. Зиновьева[4], М.К. Мамардашвили[5]). Перу итальянской исследовательницы принадлежат десятки публикаций на итальянском, английском и русском языках, перевод на итальянский сочинения М.К. Мамардашвили «Канти-

[1] *Venturi A.* Rivoluzionari russi in Italia 1917–1921. Milano : Feltrinelli, 1979

[2] *Venturi A.* I «tipi storico culturali» nel pensiero sociale russo del secondo Ottocento // Studi Storici, 2001. P. 589–610; *Venturi A.* La storiografia italiana sulla Russia pre-sovietica volume: Il mondo visto dall'Italia. Milano, 2004. P. 339–354; *Venturi A.* Impero e nazione in S.S. Uvarov: recenti interpretazioni russe: Impero nella storia della Russia tra realtà e nostalgia. Napoli, 2013. P. 207–224.

[3] *Steila D.* Memoria, segno, libertà: il contributo di L.S. Vygotskij // Navigare il Lete. La responsabilità della memoria. Torino, 2011. P. 151–163; Spinoza e la crisi della psicologia: la riflessione di Lev Vygotskij // Intersezioni. 2007. № 1. P. 63–78; Emozioni e libertà: la teoria spinoziana delle passioni nella lettura di L.S. Vygotskij (1896–1934) // Jahrbuch für Europäische Wissenschaftskultur. 2006. № 2. P. 159–180.

[4] *Стейла Д.* Проблема ответственности и человеческой личности: М.К. Мамардашвили и А.А. Зиновьев // Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд. М., 2014. С. 435–455.

[5] *Steila D.* Individuo e cultura nel pensiero di Merab K. Mamardashvili // Confini dell'estetica. Studi in onore di Roberto Salizzoni. Roma : Aracne, 2014. P. 75–87.

анские вариации»[1]. Объемное монографическое исследование Стейлы «Наука и революция. Рецепция эмпириокритицизма в русской культуре (1877–1910)»[2] посвящено рассмотрению проекта эмпириокритического пересмотра народничества и марксизма. Стейла активно участвует в международных научных семинарах и конференциях, проводимых в России. Она прекрасно говорит по-русски, готовит выступления на русском языке: доклад «Проблема ответственности и человеческой личности: А.А. Зиновьев и М.К. Мамардашвили»[3], доклад «Реализм versus материализм: онтологические вопросы в дореволюционном марксизме в России» на международной научной конференции «Современная онтология-VI: два взгляда — Россия и Италия»[4].

Традиция русской идеалистической мысли, ее основные персоналии и проблемы — другая неотъемлемая часть итальянского академического россиеведческого дискурса. С середины 1940-х гг. появляются переводы на итальянский язык текстов русских религиозных мыслителей, особенно тех, кто жил в эмиграции (Бердяев, Шестов, П. Евдокимов, В. Лосский, Булгаков, Франк). Послевоенная академическая историография русской мысли обогатилась работами профессиональных философов Аугусто Дель Ноче (Augusto Del Noce), Луиджи Парейсона (Luigi Pareyson), Микеле Фредерико Шакка (Michele Federico Sciacca).

Л. Парейсон заложил основы школы изучения русской философии в Туринском университете[5] и в целом метафизической мировоззренческой ориентации в рамках университетского направления итальянской философской русистики. Известный итальянский философ, преподаватель Туринского университета, ставший учителем для У. Эко и Дж. Ваттимо, он разрабатывал вопросы экзистенциальной философии, философии свободы, эстетики, развивал на их основе собственную теорию онтологического персонализма. Итальянский мыслитель считал, что философия может и должна заниматься проблемой Бога,

[1] *Mamardashvili M.* Variazioni kantiane. Torino, 2004. Вступительная статья Д. Стейлы.

[2] *Steila D.* Scienza e rivoluzione. La recezione dell'empiriocriticismo nella cultura russa (1877–1910). Firenze, 1996.

[3] Доклад был прочитан на международной конференции «Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд» в Москве в Институте философии РАН в 2012 г.

[4] Конференция проходила с 25 по 29 июня 2013 г. в Санкт-Петербургском национальном исследовательском университете информационных технологий, механики и оптики.

[5] Туринский университет сегодня занимает лидирующиее позиции в университетской линии развития историографии русской философии. Уже около 10 лет Туринский университет включает в свою учебную программу курсы лекций по истории русской философии, которые структурно направлены на ознакомление слушателей с наиболее значительными сюжетами и авторами из истории русской мысли.

проникать в религиозный опыт, прояснять его глубокую человеческую значимость и извлекать из него универсальные смыслы. Главнейшая философская проблема — проблема зла — находит разрешение, согласно Парейсону, лишь в личности и страдании Христа. С проблемой зла и онтологией свободы связан интерес философа к творчеству Достоевского. Он оригинально интерпретировал философские идеи русского писателя (монографии «Этическая концепция Ф.М. Достоевского», «Ф.М. Достоевский. Философия, роман и религиозный опыт»[1]). Итальянский философ концентрируется на таких трех ключевых моментах человеческого существования, как переживание добра и зла, бремя свободы (опыт которой является центральным в жизни человека) и опыт общения с Богом. Через Достоевского и его героев (в первую очередь с опорой на роман «Братья Карамазовы») Парейсон показывает, что происходит с человеком, когда он злоупотребляет свободой, выбирая зло и ставя себя на место Бога.

Последователями Парейсона стали профессора Нинфа Боско (Nynfa Bosco), Джузеппе Риконда (Giuseppe Riconda), Грациано Лингва (Graziano Lingua), Роберто Салиццони (Roberto Salizzoni), Серджо Живоне (Sergio Givone). При поддержке Н. Боско и Д. Риконда в 1995 г. начал свою работу Центр философско-религиозных исследований им. Луиджи Парейсона (Centro Studi Filosofico-religiosi Luigi Pareyson). Центр нацелен на научно-философские инициативы, изучение русской мысли, переводы и публикации трудов русских философов, организацию конференций и семинаров[2].

Разумеется, метафизическая линия тематически пересекается с теологическим направлением исследования русской философии. Однако в концептуальном плане ее главное отличие состоит в раскрытии общегуманистической направленности русской мысли и соответственно в уклонении от философско-богословской проблематики. Представители метафизической ориентации вынуждены сохранять светский взгляд на русскую философию в силу общей внерелигиозной направленности итальянской университетской культуры. Действительно, несмотря на усилия отдельных исследователей (яркий пример — Н. Боско), светская академическая традиция препятствует проникновению русской мета-

[1] *Pareyson L.* Il pensiero etico di Dostoevskij. Torino, 1967; *Pareyson L.* Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa. Torino, 1999.

[2] В 1996 г. сразу после открытия Центра был запущен цикл конференций «Русские философы XIX века». Для чтения лекций были приглашены А. Ермичев и Н. Иванов. В 1999 г. проведена международная конференция «Ницще и Достоевский», в 2007 г. состоялся семинар, посвященный творчеству четырех русских философов (Вл. Соловьева, Н. Бердяева, С. Булгакова, П. Флоренского).

физики в итальянские университеты и в научно-философскую среду Италии в целом.

Полноценное исследование концепций русских религиозных мыслителей является прерогативой второго направления итальянской историографии русской мысли — теологического. Данное направление, получившее свое развитие благодаря активной деятельности уже названного ученого и теолога Аурелио Пальмьери, в середине XX в. углубилось работами таких исследователей, как: Джино Пиовесана (Gino Piovesana), Томаш Шпидлик (Tomáš Špidlík), Итало Манчини (Italo Mancini), Романо Скальфи (Romano Scalfi), Адольфо Аснаги (Adolfo Asnaghi) и др.

Италия — страна, где католическая церковь занимает наиболее сильные в Европе позиции. Это мировой духовно-образовательный центр с разветвленной структурой учебных заведений, дающих основательную теологическую подготовку. В Риме работали католические ученые со всей Европы, они писали свои работы на итальянском и других европейских языках. Римско-католическую церковь стабильно интересовали новые богословские тенденции и экуменический диалог, чем обусловлен интерес к православной философско-богословской мысли. Более того, подчеркивание духовного начала различных мыслителей служило католическим исследователям средством для полемики с основами коммунистической идеологии и светской атеистической культурой в целом.

К наиболее известным ученым-иезуитам итальянского происхождения принадлежит Джино Пиовесана. Крупный специалист по русской философии, он, работая в Японии при иезуитском университете, создал отдельный факультет по изучению русского языка и культуры. Пиовесана работал также в Нью-Йорке, где основал Центр по изучению русской культуры при Фордамском католическом университете. В 1980-е гг. был ректором Руссикума[1], затем Папского восточного института. Он является автором хрестоматийных обобщающих трудов об истории русской философии: «Христос в русской мысли», «История русской философской мысли: 988–1988», «Россия–Европа в русской философской мысли»[2].

Особо стоит подчеркнуть значение трудов Томаша Шпидлика, кардинала Римской католической церкви, крупного специалиста по русской философско-богословской мысли, чьи работы переведены на ряд европейских языков, в том числе на русский. Особую известность во многих

[1] Папская коллегия Ру́ссикум (лат. Pontificium Collegium Russicum) — католическое учебное заведение в Риме, готовящее священников византийского обряда.

[2] *Piovesana G.* Cristo nel pensiero russo // Filosofia e Teologia. 1989. № 1. P. 110–131; *Piovesana G.* Storia del pensiero filosofico russo: 988–1988. Milano : Paoline, 1992; *Piovesana G.* Russia-Europa nel pensiero filosofico russo. Storia antropologica. Roma : Lipa, 1995.

странах получила его книга «Русская идея. Иное видение человека»[1]. Его работы явились благодатным источником развития интереса к русской религиозной философии не только в Италии, но и в целом в Европе. Не являясь итальянцем по происхождению, кардинал Шпидлик бóльшую часть жизни провел в Риме и внес большой вклад в развитие представлений о русской религиозной философии в Италии.

Фундамент для развития исследований в области русской религиозной философии заложил итальянский философ и теолог Итало Манчини. Он является основателем Института религиозных наук в г. Урбино, где ведутся исследования по русской метафизической и богословской традиции. Его дело продолжает Наталино Валентини (Natalino Valentini) — исследователь русской философии и богословия, этики и антропологии. Еще будучи студентом Болонского университета, Валентини увлекся русской философией (дипломная работа «Философия и феноменология в России: 1900–1920 гг.»). Основательно изучив русскую философско-богословскую традицию под руководством Манчини и Шпидлика, ученый сфокусировался на периоде религиозно-философского ренессанса русской мысли. Он был знаком с С.С. Аверинцевым и Н.М. Каухчишвили, обращался к ним за консультациями. Валентини принадлежит ведущая роль в распространении интереса к творчеству Флоренского в Италии. Реализуя призыв Папы обратиться к изучению наследия русского философа как примера плодотворной встречи веры и философии, профессор с начала 1990-х гг. активно включился в процесс осмысления основных проблем творчества русского мыслителя. Валентини — автор нескольких монографий о творчестве Флоренского («Память и Воскресение у Флоренского и Булгакова», «П. Флоренский: премудрость любви», «П. Флоренский. Разум и диалектика. Введение в теологическую мысль», «Искусство жить. Шесть лекций о П.А. Флоренском»[2]), а также более 50 публикаций[3], раскрывающих специальные проблемы наследия о. Павла, — тринитарную онтологию, этические и эстетические воззрения, эпистемологию символов, формы и антиномии разума, критику рационализма, научно-философское мировоззрение фи-

[1] *Špidlík T.* L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo. Roma, 1995. Рус. издание: СПб., 2006.

[2] *Valentini N.* Memoria e Risurrezione in Florenskij e Bulgakov. Verucchio : Pazzini, 1997; *Valentini N.* Pavel Florenskij: la sapienza dell' amore. Teologia della belezza e linguaggio della verità. Bologna : EDP, 1997; *Valentini N.* Pavel Florenskij. Ragione e dialettica (Introduzione al pensiero teologico). Brescia : Morcelliana, 2004; *Valentini N.* Pavel Florenskij. Brescia : Morcelliana, 2007; *Valentini N.* L'arte di vivere. Sei lezioni su P.A. Florenskij. Firenze : Santa Brigida, 2009.

[3] Перевод статьи Н. Валентини, в которой он разбирает рукопись П. Флоренского «Диалектика», см.: *Кусенко О.И.* Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16, № 2. С. 106–117.

лософа. Исследование творчества Флоренского представляется Валентини фундаментом для конструктивного диалога между богословием, философией и естественными науками, а также ключом к пониманию России, православия и общих путей развития культуры Востока и Запада.

В рамках религиозного направления произошло значимое событие в истории и судьбе итальянского философского россиеведения — создание в Милане в самый разгар холодной войны Центра «Христианская Россия» (Russia Christiana). Этот Центр, основанный в 1957 г. итальянскими католическими священниками, теологами и деятелями культуры Романо Скальфи, Пьетро Модесто (Pietro Modesto) и Адольфо Аснаги, по сей день вносит значительный вклад в развитие итальянской историографии русской философии. Своей задачей создатели Центра видели ознакомление Запада с русской духовностью и культурной традицией. В том же 1957 г. вышел первый номер периодического издания Центра «Христианская Россия вчера и сегодня» (Russia Cristiana ieri e oggi). Название журнала, как, впрочем, и самого Центра, стало вызовом преимущественному восприятию России как цитадели коммунизма. Редакторы журнала были убеждены: чтобы понять русскую литературу, русскую философию, нужно полностью погрузиться в многообразный мир русской традиции[1]. В 1960 г. Центр начал выпускать журнал «Христианская Россия»[2] (Russia Cristiana), издание которого впоследствии перешло к объединению «Яка Бук» (Jaca Book), ориентированному на перевод, комментирование и публикацию текстов русских мыслителей (включая тексты новых религиозных мыслителей, живущих в СССР), а также на ознакомление итальянской публики с историей русской философии и русской духовной культуры[3]. За годы своего существования журнал основательно исследовал многие проблемы, которые занимают русских философов. В 1975 г. при Центре было создано издательство «Матрёнин двор» (La casa di Matriona) с целью издания переводов рус-

[1] В программной статье первого номера журнала заявлены следующие цели издания: способствовать познанию особого значения русского христианства в его истории, литургии и вероучении, в формах его выражения и установлениях монашеской и мирянской духовности, а также в фольклоре; раскрыть особые черты русской философии и литературы.

[2] Журнал «Христианская Россия» несколько раз за историю своего существования был переименован. В 1985 г. он стал называться «Другая Европа» (L'Altra Europa), в 1992 г. — «Новая Европа» (La Nuova Europa). Под этим названием журнал выходит по настоящий момент.

[3] Издательство «Яка Бук» параллельно с изданием книг русских религиозных мыслителей и монографий о них публиковало книги, посвященные революционным событиям в России и русскому марксизму.

ских книг художественного, религиозного и философского характера. В этом издательстве вышло собрание сочинений Вл. Соловьева.

Непосредственные основатели «Христианской России» осуществили переводы основополагающих трудов русских философов на итальянский язык и задали общий тон исследованиям в своих многочисленных публикациях по предмету. А. Аснаги — автор первого итальянского обобщающего труда по истории русской философии, отличающегося историко-эсхатологической ориентацией («История и эсхатология русской мысли»[1]), где отражена история русской мысли от Крещения Руси до представителей русского зарубежья XX в. Его перу принадлежит серия работ о Вл. Соловьеве и содержательно полная монография «Поклонник Софии: жизнь и учение Вл. Соловьева»[2].

Перевод и комментирование трудов русских мыслителей, научно-критическое осмысление их наследия, выполненные Центром «Христианская Россия», заложили основательную базу для дальнейшего развития русских исследований. Центр стал практически первой западной христианской организацией, начавшей культурный диалог с новой исторической реальностью постперестроечной России исходя из общих христианских ценностей Запада и Востока, и активно включился в процесс «возращения утраченных имен».

Учеником Р. Скальфи, преемником и продолжателем лучших традиций Центра «Христианская Россия» является Адриано Дель Аста (Adriano Dell'Asta) — наиболее известный в России католический исследователь русской мысли: в течение пяти лет он руководил Итальянским Институтом в Москве (2010–2015). Научные достижения Дель Аста многообразны — участие в подготовке к печати переводов трудов русских философов (среди них собрание сочинений Вл. Соловьева), самостоятельный перевод ряда основополагающих философских текстов с русского языка на итальянский (Бердяев, Соловьев, Флоренский, Юркевич, Зеньковский) и, конечно, десятки написанных им квалифицированных статей по специальным проблемам истории русской философии[3].

[1] *Asnaghi A.* Storia ed escatologia del pensiero russo. Genova : Lanterna, 1973.

[2] *Asnaghi A.* L'amante della sofia: vita e pensiero di Vladimir Sergeevic Solov'ev. Roma : Servitium, 1990.

[3] *Dell'Asta A.* La «rivoluzione» del pensiero filosofico-religioso russo all'inizio del XX secolo // La Nuova Europa. 2008. № 1. P. 43–52; *Dell'Asta A.* Dal nichilismo «delicato» all'apocalisse. L'attualità di Vechi a cento anni dalla rivoluzione del 1905 // La Nuova Europa. 2006. № 1. P. 9–22; *Dell'Asta A.* Sergej Bulgakov e il marxismo // Studia Patavina. 2005. P. 743–754; *Dell'Asta A.* La riscoperta del centro integrale della conoscenza // Vl.S. Solov'ëv. La conoscenza integrale. Milano, 1998. P. 5–46; *Dell'Asta A.* Berdjaev e l'ideologia // La critica del marxismo in Russia agli inizi del secolo. Milano, 1991. P. 43–63; *Dell'Asta A.* Cultura,

Персоналистское направление русской мысли, экуменические проекты отдельных философов и работы, содержащие критику различных форм тоталитарных идеологий (особенно Бердяева, Соловьева, Булгакова, Франка), составляют сферу преимущественного интереса Дель Аста.

Важной фигурой в теологическом направлении итальянских исследований русской философии является профессор Папского латеранского университета Пьеро Кода. Профессор Кода имеет сан пресвитера Римской католической церкви, занимает должности директора института «София» в г. Лоппиано (L'Istituto Universitario Sophia) и президента Ассоциации итальянских богословов, выступает как активный участник экуменического диалога католической и православной церквей. Кода развивает философско-богословские основы тринитарной онтологии, обращаясь не только к наследию отцов церкви и западных мыслителей (Григорий Нисский, Фома Аквинский, Бонавентура, Г.В.Ф. Гегель, Ф.В.Й. Шеллинг, А. Розмини-Сербати), но и к наследию С. Булгакова, Вл. Соловьева, Л. Карсавина, П. Флоренского. Основным предметом его исследований с конца 1980-х гг. является религиозно-богословское наследие С. Булгакова. На теологическом факультете Папского латеранского университета Кода читает монографический курс «Жертвенная христология и тринитарное таинство у С. Булгакова». Среди многочисленных квалифицированных публикаций католического исследователя о Булгакове[1] на первое место по оригинальности претендует монографическое исследование «Другое Бога. Откровение и кенозис у С. Булгакова»[2]. Эта работа считается одной из первых крупных европейских монографий, раскрывающих жизнь и учение русского философа, после известной работы Л. Зандера «Бог и мир (миросозерцание отца Сергия Булгакова)»[3].

Ученик П. Кода уроженец Словакии Любомир Зак — профессор и преподаватель богословия Папского латеранского университета — участвовал в собраниях научного кружка своего учителя и в обсужде-

responsabilità e valori nel primo Michail Bulgakov // La filosofia russa. 1800–1900. Napoli, 1998. P. 29–84.

[1] *Coda P.* Lo Spirito Santo come amore ipostatico nella pneumatologia di S. Bulgakov // La sapienza della croce. 1987. № 2. P. 125–138; *Coda P.* Un'introduzione storica e metodologica alla cristologia di S. Bulgakov // Lateranum.1989. № 55. P. 435–469; *Coda P.* Cristologia della kenosi e della gloria. La sintesi «sofiologica» di S. Bulgakov // Introduzione a S. Bulgakov. L'Agnello di Dio. Roma, 1990. P. 11–35; *Coda P.* Per una rivisitazione teologica della sofiologia di Sergei N. Bulgakov // Filosofia e teologia. 1992. № 6. P. 216–235; *Coda P.* Trinità, sofiologia e cristologia in S. Bulgakov // Lateranum. 1993. № 49. P. 97–142.

[2] *Coda P.* L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in S. Bulgakov. Roma : Città Nuova, 1998.

[3] *Зандер Л.А.* Бог и мир (миросозерцание отца Сергия Булгакова). Париж, 1948.

ниях концепций русских религиозных мыслителей. Со студенческих лет Зак серьезно увлекся русской религиозно-философской традицией, особенно мыслью С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Л.П. Карсавина и Н.А. Бердяева. Зак публикует квалифицированные статьи по различным аспектам русской мысли на итальянском, испанском, словацком, чешском и английском языках. Его работы отличает широкая компаративистская перспектива. Ученый репрезентативно раскрывает комплексную кенотическую традицию русской мысли, берущую начало, по его мнению, в учении Филарета (Дроздова) и трудах А.М. Бухарева, а затем развитую Соловьевым, Флоренским, Бердяевым, Карсавиным и школой М.М. Тареева. Данной специальной проблеме посвящена серия статей исследователя: «Кенозис Христа в Серебряный век русской теологии: творчество Л.П. Карсавина», «Кенозис в учении Л.П. Карсавина и актуальность его наследия для диалога конфессий», «Кенотическая теология М.М. Тареева. Глава истории русской православной теологии», «Кенозис Христа и тайна Церкви в софиологии С.Н. Булгакова», «Кенозис Христа и тайна Церкви в софиологии П.А. Флоренского»[1].

Сегодня проблемы русской религиозной мысли по большей части разрабатываются учеными-богословами и их учениками в стенах специализированных учебных заведений, таких, как: Папский восточный институт, Папский Григорианский университет, Папский латеранский университет, Папская коллегия Руссикум, Католический университет Святого Сердца, Институт экуменических исследований св. Бернардина (L'Istituto di Studi Ecumenici San Bernardino), Высшая школа религиозных наук им. Итало Манчини (Istituto Superiore di Scienze Religiose «Italo Mancini»), Институт религиозных наук им. Альберто Марвелли (Istituto Superiore di Scienze Religiose «Alberto Marvelli»). Важными средоточиями изучения русской духовности по-прежнему остаются центр «Христианская Россия» и монашеская община Бозе. В 1991 г. для оживления экуменического диалога между католической и православной церквями при Папском восточном институте были созданы Исследовательский центр им. Эцио Алетти (Centro di Studi e Ricerche «Ezio Aletti») и издатель-

[1] *Žák L.* La kenosi di Cristo nella «età d'argento» dell'Ortodossia russa: la prospettiva di L.P. Karsavin (1882–1952) // Il Crocifisso e le religioni. Roma, 2002. P. 209–229; *Žák L.* La kenosi nel pensiero di L.P. Karsavin e la sua attualità per il dialogo interreligioso // Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia. 2002. № 4. — URL: http://mondodomani.org/dialegesthai/lz03.htm. Дата обращения: 21.04.2015; *Žák L.* La teologia kenotica di M.M. Tareev. Un capitolo di storia della teologia ortodossa russa // La sapienza della croce. 2003. № 1. P. 9–29; *Žák L.* Kenosi di Cristo e mistero della Chiesa nella sofiologia di S.N. Bulgakov // La sapienza della croce. 2005. № 2. P. 117–136 (pt. 1); 2005. № 3 P. 233–253 (pt. 2); *Žák L.* Kenosi di Dio e mistero della Chiesa nella teologia di Pavel A. Florenskij // La sapienza della croce. 2005. № 4. P. 347–370.

ство «Липа» (Lipa). Одна из ключевых миссий Центра — распространение знаний о русской культуре и философско-религиозной традиции.

Несомненную эвристическую ценность для современной научно-философской историографии представляет корпус работ итальянских славистов, разрабатывающих (помимо общей литературоведческой проблематики) актуальные проблемы русской философии. Для отдельных исследований литературно-философской мировоззренческой ориентации (входящей составной частью в университетское направление итальянской историографии русской мысли) характерны глубокая самостоятельная историко-философская аналитика, тонкий анализ интеллектуальной среды, взрастившей русских философов. Выделение данной ориентации представляется тем более оправданным, что история русской философии не может считаться полной, если она игнорирует философские аспекты творчества великих русских писателей и их влияние на развитие русской мысли.

Работы профессора и преподавателя литературы Католического университета Святого Сердца в Милане Анжелы Диолетты Сиклари (Angela Dioletta Siclari) акцентируют внимание на философско-теологическом содержании концепций мыслителей. Ей принадлежат ценные монографии по представителям символизма[1], Л.П. Карсавину[2], истории Московского университета XVIII в.[3] Диолетта Сиклари — подлинный эксперт в области концепций русских мыслителей-славянофилов: она перевела письма А.С. Хомякова к Ю.Ф. Самарину, курировала издание трудов И.В. Киреевского. Изучая эпоху 1830-х–1840-х гг., итальянская исследовательница отразила сущность философских влияний немецкой философии на взгляды славянофилов в серии статей: «Философия Шеллинга и русская молодежь в 30-е гг. XIX в.», «Гегель и А.С. Хомяков», «Шеллинг и русская культура в первые десятилетия XIX в.»[4]. Коллега Диолетты-Сиклари по университету Мария Кандида Гидини (Maria Candida Ghidini) изучает

[1] *Dioletta Siclari A.* Simbolisti russi: Belyj, Brjusov, Ivanov, Sologub. Parma, 1990.

[2] *Dioletta Siclari A.* L'estetico e il religioso in L. P. Karsavin. Milano, 1998; *Диолетта-Сиклари А.* Символ и миф в мышлении Л.П. Карсавина // Историко-философский альманах. М., 2010. Вып. 3. С. 226–235.

[3] *Dioletta Siclari A.* L'Università di Mosca nel Settecento. Milano, 1994.

[4] *Dioletta Siclari A.* La filosofia positiva di Schelling e la gioventù russa, negli anni '30 del secolo XIX // Orientalia Christiana Periodica. 1979. № 45. P. 145–158; *Dioletta Siclari A.* Hegel e Aleksej Stepanovic Chomjakov // Orientalia Christiana Periodica. 1975. № 41. P. 449–473; *Dioletta Siclari A.* Schelling e la cultura russa nei primi decenni del XIX secolo // Orientalia Christiana Periodica. 1977. № 43. P. 389–407.

концепцию языка Вяч. Иванова[1] и Г. Шпета[2], русскую мысль начала XX в[3]. Лаура Сатта-Боскиан (Laura Satta Boschian), преподаватель русского языка и русской литературы в университете г. Перуджа, в своей двухтомной монографии «Просвещение и степь. XVIII век в России» и «XIX век в России. Гении, злодеи и пророки»[4] наглядно и емко представила интеллектуальную историю русской мысли в рамках двойной парадигмы «просвещения» и «степи». Ее работы используются как учебные пособия на кафедрах славяноведения в университетах Италии. Русские концепции семиотики (П.А. Флоренского, Г.Г. Шпета, А.Ф. Лосева, М.М. Бахтина и др.) исследует Донателла Феррари-Браво (Donatella Ferrari Bravo) — филолог-славист, преподаватель Пизанского университета. Комплексному анализу творчества Вл. Соловьева посвятил серию работ литературовед Даниэле Серретти (Daniele Serretti). Он периодически публикуется в журнале «Соловьевские исследования». В 2010 г. вышла книга Серретти «Логос-София. Метафизика и эстетика Владимира Соловьева»[5], в которой автор уделяет особое внимание анализу поэтико-философского наследия русского мыслителя. Показательно, что все названные ученые хорошо владеют русским языком и периодически публикуют свои статьи в российских научных журналах.

Итальянская славистика, как и в целом западное славяноведение, во многом сохраняет роль своеобразного истока, от которого берут начало многие исследования в области русской философии. Вводя в научный оборот ряд новых понятий, имен и материалов, изучая широкие сферы национального творчества, из которого философия черпает материал для своих обобщений, и запросы, которым она должна удовлетворять, приверженцы литературно-философской линии стимулируют исследования русской философии. Итальянские ученые-слависты — передовой интеллектуальный отряд, который не дает угаснуть интересу к русской философской мысли и всячески его подпитывает.

Конец XX–начало XXI в. — крайне плодотворный период для изучения русской философской мысли в Италии: русская философская клас-

[1] *Ghidini M.C.* Il cerchio incantato del linguaggio. Moderno e antimoderno nel simbolismo di Vjačeslav Ivanov, Vita e Pensiero, Milano, 1997; *Ghidini M.C.* Vjačeslav Ivanov i imeslavie // Studia Slavica Hungarica. 1996. № 41. P. 77–86.

[2] *Гидини М.К.* Особенности герменевтики Г.Г. Шпета // Начала. 1992. № 2. С. 13–18.

[3] *Ghidini M.C.* L'idea russa: un mito ancora vivo? Alcune tendenze dell'attuale riflessione filosofica russa. Vita e pensiero. Milano,1992. P. 699–707.

[4] *Satta Boschian L.* Illuminismo e la steppa Settecento russo. Roma, 1994; *Satta Boschian L.* Ottocento russo. Geni, diavoli e profeti. Roma, 1994.

[5] *Serretti D.* Logos-Sofia: la metafisica e l'estetica di Vladimir Solov'ëv. Roma, 2010.

сика достаточно полно переведена на итальянский язык, в ряде светских и католических высших учебных заведений читаются курсы по русской философии, ежегодно проходят международные конференции, семинары по различным проблемам русской мысли, ее основным идейным течениям и представителям. Публикуемые в Италии исследования (монографии, статьи, диссертации) в целом охватывают и отражают общий круг проблем и реалий русской философии. Это свидетельствует о том, что русская мысль во всем ее многообразии стала фактом итальянского сознания.

На современном этапе происходит определенная интенсификация научного диалога отечественных и итальянских ученых. Последние принимают участие в российских научных проектах, публикуют свои статьи в российских научных журналах. Осуществляются переводы на русский язык некоторых итальянских монографий. В качестве примера можно назвать переводы трудов В. Страда «Этика террора. От Федора Достоевского до Томаса Манна» (М., 2014), Д. Стейлы «Наука и революция. Рецепция эмпириокритицизма в русской культуре (1877–1910)» (М., 2013), П. Кода «Сергей Булгаков» (М., 2015), Н. Валентини «П.А. Флоренский» (М., 2015)[1]. К сожалению, подобные переводы — скорее редкость, чем регулярная практика. Интерес западных коллег к русской мысли не всегда замечают и успевают анализировать.

Другой характерной чертой современного этапа итальянских русских исследований является появление ряда работ, повествующих об истории русской мысли широкому кругу итальянской аудитории. Этот факт явно свидетельствует об определенной востребованности русской философии общественным сознанием Италии. Примерами служат небольшая брошюра известного итальянского журналиста Армандо Торно (Armando Torno) «Философия в России» (La filosofia in Russia. Милан, 2013) и книги Доменико Ковьелло (Domenico Coviello) «Мозаика русской философии» (Schegge sulla filosofia russa. Breve storia della filosofia russa dalle origini a Gorbaciov. Черменате, 2007) и «Приглашение к русской философии» (Invito alla filosofia russa.Романьяно-Монте, 2013). Эвристической ценностью данные работы не обладают, однако выполняют роль пропедевтической литературы для первичного знакомства с темой.

Подводя итоги, следует оценить основные специфичные особенности, проблемы и пути развития итальянской историографии русской философии. Первая острая проблема заключается в недостаточном внимании светских мыслителей, светских учебных заведений к русской

[1] Рецензию на монографии П. Кода и Н. Валентини см.: *Кусенко О.И.* Русская философско-богословская мысль в Италии // Философский журнал. 2016. Т. 9, № 3. С. 154–161.

мысли во многом из-за существующего предубеждения — уверенности в неинституциональном и несистемном характере русской мысли. Вероятно, здесь играет роль то, что современная итальянская философия в большей степени развивается под влиянием англосаксонской и североамериканской философской культуры, в определенной мере ей чужда метафизическая проблематика русской философии. Поэтому подавляющее большинство работ (книг, статей, диссертаций) по русской философской мысли выполняется в стенах католических высших образовательных учреждений на теологических факультетах.

Вторая проблема заключается в дисперсном характере итальянской школы изучения русской философии: часто мыслители не знают друг друга, нет единой платформы для сотрудничества, взаимообмена идеями. Представление о русской философии в Италии весьма дробное, плюрализм зачастую полярных и противоречащих друг другу мнений о русской мысли усугубляется малой осведомленностью относительно новейших российских и зарубежных исследований по историографии, методологии и источниковедению русской философии.

Третья проблема — качество историографического материала: часть итальянских исследований компилятивна и подражательна, сводится к пересказу идей мыслителей или (что еще хуже) к пересказу второисточников. Основанные на чужом, заимствованном мнении работы могут представлять лишь пропедевтический, но не историко-философский интерес.

Кроме того, в итальянской историографии русской философии существует определенная мода на предмет изучения, отсюда и лакуны в итальянской историографии русской философии. Например, в 1940-е–1960-е гг. широко изучались философы-материалисты, с середины 1970-х гг. самым популярным философом стал Н.А. Бердяев, затем М.М. Бахтин, а с середины 1990-х гг. это место прочно занял П.А. Флоренский. Сегодня преимущественный исследовательский фокус сосредоточен на периоде конца XIX–начала XX в. Достижения данной эпохи абсолютизируются, в то время как многие иные течения трактуются как малооригинальные (духовно-академическая философия, профессиональная университетская философия, мысль Киевской и Московской Руси, разнообразные формы русского Просвещения и др.).

Несмотря на указанные недостатки, в настоящее время итальянская традиция изучения русской мысли является флагманом западного философского россиеведения. Российские историки философии часто высказывают мысль о том, что русская философия, как и русская культура в целом, состоит во многом из потерь и последующих возвращений утраченного. Итальянские ученые, несомненно, вносят свой посильный вклад в процесс «возвращения утраченного», при этом подчеркивая от-

крытость проекта «русская философия». Для большинства итальянских историков русская мысль — это depositum juvenescens (обновляющееся сокровище — лат.), а не засушенный музейный экспонат. Работы, актуализирующие наследие русской мысли и приближающие ее основные сюжеты к интеллектуальным и духовным потребностям современного мира (Н. Боско «Соловьев и современное христианство», А. Витоло «Н. Бердяев и планетарная мегамашина», А. Дель Аста «Актуальность русской христианской мысли в XX веке: идея человека», С. Тальягамбе «Техника и тело. Размышления над произведением П. Флоренского», В. Страда «В.И. Ленин, И.В. Сталин, В.В. Путин: исследования коммунизма и посткоммунизма»[1] и др.) свидетельствуют о востребованности определенных тем из наследия русской мысли.

Итальянская философская русистика — мост между культурами России и Италии и в то же время — своеобразное зеркало, в которое нужно вглядеться, чтобы рассмотреть свои сущностные черты. Русские мыслители своеобразно отвечают на вечные вопросы философии, предлагают альтернативные пути развития общей европейской цивилизации, поэтому можно сказать, что платформа для дискуссий у итальянских и отечественных историков русской философии крайне плодотворная. Необходимо лишь сделать встречные научные шаги к диалогу с итальянской традицией исследования русской мысли, по-своему оригинально интерпретирующей и презентующей проблемы последней, а также создающей позитивный образ русской философии в мировом контексте.

Аннотированная библиография

Asnaghi A. L'uccelo di fuoco. Storia della filosofia russa. Sotto il Monte, 2003. 354 p. — *Аснаги А.* Жар-птица. История русской философии. Сотто-иль-Монте, 2003. 354 с.

Данную книгу Аснаги посвятил Патриарху Алексию II и архиепископу Милана Карло Мария Мартини в качестве вклада в экуменическое общение русского и итальянского народов. Работа отражает базовую специфику теологического направления исследования русской философии. В воззрении на русскую мысль Аснаги выделяются две ключевые особенности: (1) стремление преувеличить масштаб и оригинальность религозной линии, в то же время преуменьшив значимость рационалистической; (2) повышенное внимание к экуменическим и филокатолическим сюжетам творчества русских философов. Эти две особенности обусловили искажение панорамы русской философии и особенно творчества отдельных русских мыслителей в работе Аснаги. Так, говоря о Чаадаеве и Соловьеве, автор по большей части рассматривает их позитивное отношение к Римской католической церкви, не упоминая о сложном и противоречивом характере их суждений по данному вопросу.

[1] *Bosco N.* Vladimir Solov'ev. Cristianesimo e modernità. Padova, 2005; *Giustino A.* Nikolaj Berdjaev e la megamacchina planetaria. Napoli, 2012; *Dell'Asta A.* Attualità del pensiero cristiano russo del XX secolo: il concetto di persona // La Nuova Europa. 2012. № 6. P. 41–48; La tecnica e il corpo. Riflessioni su uno scritto di Pavel Florenskij ; A cura di S. Tagliagambe. Milano, 2007; *Strada V.* Lenin, Stalin, Putin: studi su comunismo e postcomunismo. Soveria Mannelli : Rubbettino, 2011.

Аснаги делит русских философов на два автономных противоборствующих лагеря — славянофилов и западников. Этим непримиримым противоборством, по мнению Аснаги, объясняется трагическая история России, хотя в некоторых идейных явлениях автор признает влияние обеих парадигм: «Народничество — это премарксистский социализм, вдохновленный западничеством, но также вмещающий в себя порывы славянофильства».

Citati D. La passione dell'Eurasia. Storia e civiltà in Lev Gumilëv. Milano, 2015. 446 p. — *Читати Д.* Страсти по Евразии. История и цивилизация в творчестве Льва Гумилёва. Милан, 2015. 446 с.

Данное издание — самое полное и квалифицированное исследование наследия Л. Гумилева, которое можно отнести к популярному на Западе жанру истории идей. Целью работы Дарио Читати — директора программы «Евразия» при Римском институте высших геополитических исследований — является объективное представление феномена евразийства и его последователей. Задачи Читати состояли в раскрытии интеллектуальной истории классического евразийства, подробной реконструкции и систематизации мысли Гумилева, критическом анализе и оценке его научного наследия, исследовании рецепции наследия русского мыслителя в политических (Россия, Казахстан и другие бывшие советские республики) и научных кругах России и зарубежья, а также обзоре неоевразийства.

В настоящем исследовании подчеркивается, что неоевразийские концепции отражают авторские взгляды разнообразных интерпретаторов наследия Гумилева (А. Дугин, С. Бабурин, А. Акаев) и зачастую существенно искажают оригинальную концепцию мыслителя. Что касается отношения Гумилева к классическому евразийству, то оно, по мнению автора, не выходит за рамки историографической преемственности. Мыслитель продолжал традиции евразийцев в очень ограниченном смысле, углубив их исследования степных народов.

Dioletta Siclari A. I «Sonetti» di L.P. Karsavin. Storia e metastoria. Milano, 2004. 144 p. — *Диолетта-Сиклари А.* Сонеты Л.П. Карсавина. История и метаистория. Милан, 2004. 144 с.

Перевод «Венка сонетов» Карсавина на итальянский язык, осуществленный Диолеттой-Сиклари, предваряет исследование историософских взглядов мыслителя, нашедших отражение в данной стихот-

ворной форме. Литературоведческому анализу содержания сонетов Диолетта-Сиклари посвещает отдельный раздел. В целом исследование носит преимущественно историко-философский характер. Сонеты и прозаическое послесловие Карсавина Диолетта-Сиклари интерпретирует как единый текст и считает сонеты апогеем метафизики мыслителя, его теологии истории. Поэтический текст явился, по мнению автора, единственно возможной инструментальной формой для выражения метаисторического измерения отношений Бога и человека.

Ferrari A. La foresta nella steppa. Il mito dell'Eurasia nella cultura russa. Milano, 2003. 340 p. — *Феррари А.* Лес в степи. Евразийский миф в русской культуре. Милан, 2003. 340 с.

Альдо Феррари — профессор Венецианского университета (Ка'Фоскари), русист, крупнейший в Италии специалист по арменистике, кавказоведению, евразийству, российской ориенталистике. Настоящая монография синтезировала многолетние наработки автора по теме евразийства. С привлечением широчайшего фактологического материала излагается история осознания Россией своей принадлежности к двум культурам — восточной и западной. Будучи сторонником многолинейной концепции истории, Феррари рассматривает евразийство как органичное явление русской культуры, противопоставляя свой взгляд западноцентричному подходу к осмыслению данной концепции.

Исследуя теоретические основания для утверждения особого места России во всемирной истории, автор подробно освещает взгляды славянофилов, Данилевского, Леонтьева, Чаадаева, Ухтомского, М. Погодина, Уварова, Достоевского, Федорова и др. Тема «поиска» Востока в русской культуре раскрывается также на материале творчества русских поэтов, писателей, деятельности Географического и Теософского обществ. Классическое евразийство (Трубецкого, Савицкого, Флоровского, Якобсона) предстает в книге как новое явление в русском идейном пространстве и в то же время как концепция, обобщившая многовековые социально-культурные тенденции, наглядно проявившиеся после революции 1917 г.

Genova C. Michail Bakunin. L'etica. Torino, 2003. 371 p. — *Дженова К.* Михаил Бакунин. Этика. Турин, 2003. 371 с.

Пример комплексного осмысления этического наследия Бакунина. Исследование включает в себя 35 глав, последовательно раскрывающих интеллектуальную биографию мыслителя, содержание его трудов, эпистолярного наследия и исторических событий, которые служили важным фоном для развития его этических идей.

Бакунин был скорее профессиональным революционером, чем «регулярным» философом, поэтому исследование его мысли осложняется

форматом написанных им текстов, весьма трудно поддающихся разделению по тематическим блокам. В основном это работы, написанные «по случаю» и напрямую связанные с актуальной в то время социально-политической ситуацией или с конкретным историческим событием. Интерпретируя наследие Бакунина в этическом ключе, Дженова выбирает «диахронное представление этической теории Бакунина», постоянно сопоставляя разные моменты его учения с историческими и биографическими фактами. Диахронный анализ помогает также лучше понять причины расхождения М. Бакунина с К. Марксом, Д. Мадзини, С. Нечаевым и другими интеллектуальными современниками мыслителя. Бакунина часто обвиняют в имморализме, для подтверждения приводя цитаты из его текстов времен общения с Нечаевым. Во избежание подобных суждений Дженова рассматривает идеи философа-анархиста в их непрерывном становлении, эволюции, внутреннем противоречии и единстве.

Автором составлена исчерпывающая библиография текстов русского мыслителя и историографических текстов о нем, написанных российскими и европейскими авторами. Библиографический список разделен на 279 тематических разделов, расположенных в хронологическом порядке.

Mendosa M. Uno scrittore russo del primo '800. Petr Jakovlevic Čaadaev. Mantova, 2014. 144 p. — *Мендоса М.* Русский писатель начала XIX века. Петр Яковлевич Чаадаев. Мантуя, 2014. 144 с.

В книге реконструирована эволюция историософских взглядов Чаадаева (первое философическое письмо и «Апология сумасшедшего»). Мыслитель представлен как герой своего времени, писатель-философ, борец с обскурантизмом русской действительности начала XIX в., а также как основоположник антропологического поворота русской мысли (во многом благодаря католицизму). Книга подробно воспроизводит историко-культурный и социально-политический фон России начала XIX в. (именно к этому периоду Мендоса относит зарождение самостоятельного философского процесса в стране). Русская мысль в лице Чаадаева, освобожденная от косной государственности и религиозности, впервые смело выступила против мессианизма и узкого национализма. Голос Чаадаева вливается в более широкий цивилизационный диалог, в рамках которого Россия не противопоставляется Европе, но становится ее учеником и критическим последователем. В монографии также рассмотрены идейно-философские влияния, оформившие взгляды Чаадаева. Последняя глава посвящена философской связи Достоевского с Чаадаевым.

Scocozza C. Aleksandr Herzen e il Risorgimento italiano. Milano, 2010. 221 p. — *Скокоцца К.* Александр Герцен и итальянское Рисорджименто. Милан, 2010. 221 с.

Историко-философский труд Кармен Скококцы сконцентрирован на проблематике Рисорджименто в трудах русского мыслителя. Опорными для автора стали статьи журнала «Колокол», на материале которых раскрывается отношение Герцена к ключевым проблемам и фигурам национально-освободительного движения Италии. В общих чертах представлена интеллектуальная биография мыслителя (скрупулезно реконструированы сюжеты его пребывания в Италии и история отношений с итальянскими интеллектуалами). Отдельная глава посвящена истории итальянского герценоведения. В приложении к книге приводится несколько статей по теме исследования из журнала «Колокол».

Tagliagambe S., Rispoli G. La divergenza nella rivoluzione. Filosofia, scienza e teologia in Russia (1920–1940). Brescia, 2016. 285 p. — *Тальягамбе С., Рисполи Дж.* Дивергенция в революции. Философия, наука и богословие в России (1920–1940). Брешиа, 2016. 285 с.

Эта оригинальная работа — результат соавторства двух ученых — маститого специалиста по истории русской философии, представителя научно-философской мировоззренческой ориентации университетского направления итальянской историографии русской философии Сильвано Тальягамбе и его научной последовательницы Джулии Рисполи. В центре внимания исследователей — научно-философские концепции трех русских мыслителей — ярких представителей «дивергентной мысли» России начала XX в.: А. Богданова, В. Вернадского, П. Флоренского.

Субстанциональное единство концепций трех русских ученых, по мнению авторов книги, обусловлено разделяемой ими идеей «творческого фильтра», т.е. их общим сознательно-творческим стремлением преобразить мир и человека. Теории Богданова–Вернадского–Флоренского представлены в работе как совокупно гениальный прорывной проект, который не был развит в России в силу исторических причин, но позже, во второй половине XX в., был подхвачен другими мировыми специалистами. Тальягамбе и Рисполи приводят многочисленные примеры научных и философских теорий, сходных или прямо пересекающихся с положениями русских мыслителей («Гея» Джеймса Лавлока, иммунология Нильса Эрне, теория символа Петера Слотердайка и др.). Цель работы — продемонстрировать тот факт, что русская «дивергентная» мысль подготовила основания концепций и линий исследования, которые в XXI в. сохраняют статус научного мейнстрима, и обратить внимание на еще не исчерпанный эвристический потенциал этой мысли.

В книге подробно реконструирована атмосфера русской «экспериментальной и творческой лаборатории во всех сферах» конца XIX–первых десятилетий XX в. (в том числе рассмотрены лингвистическая теория В. Шкловского, теория искусства В. Кандинского). Затронута

проблема расхождений между «дивергентной» мыслью «творческой лаборатории» и утилитарным подходом приверженцев диалектического материализма. В библиографическом списке содержатся работы европейских авторов о Богданове, Вернадском и Флоренском, а также современные труды по философии науки.

7 РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В СТРАНАХ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ

Опыт исследования и изучения русской философии в странах Восточной Европы не может быть адекватно осмыслен без учета тех политических реалий, которые сложились исторически в отношениях между нашими государствами. Основная идея, которая ведет к искажениям оценок русской философии, заключается в интерпретации коммунизма как чисто русского явления, связанного с особенностью русской культуры. Но несмотря на политические и идеологические противоречия, интерес в странах Восточной Европы к русской культуре и русской философии не исчезает. Особенно это относится к творческому наследию таких мыслителей, как Вл. Соловьев, Ф. Достоевский, Г. Флоровский, Н. Бердяев и др.

В Болгарии изучению творчества Вл. Соловьева посвящена статья Н.И. Димитровой, известной своими работами по русскому Серебряному веку[1]. В ней отмечается, что при всей увлеченности болгарских исследователей представителями немецкой философии, полностью обойти вниманием крупнейшего русского философа не удалось, хотя, следуя критериям немецкой классической философии, болгарские интеллектуалы, видимо, не могли смириться со стилем русской философии и ее высокой метафизикой. Поэтому ее в большей степени изучают филологи и богословы[2], нежели дипломированные философы.

Димитрова отмечает, что после освобождения в 1878 г. Болгария стала все больше отдаляться от России и все больше ориентироваться на Германию. Тем не менее в 1920-е гг. зарождается подлинный интерес к личности и идеям Вл. Соловьева, во многом благодаря влиянию русской послереволюционной эмиграции. В 1920–1921 гг. в Софии находился выдающийся православный философ Георгий Флоровский. Именно благодаря его личности и творчеству «болгарская интеллигенция вступила в непосредственный контакт с подлинно русской религиозной философией»[1]. Уже в 1921 г. замечательная аналитическая статья Флоровского о Вл. Соловьеве «Человеческая мудрость и Премудрость Божия» была переведена на болгарский язык и стала доступной для болгарского читателя.

Вместе с тем болгарская интеллектуальная общественность в целом, находясь под влиянием немецкой философской культуры, больше увлекалась проблемами гносеологии и социологической проблематикой. Ее не интересовала, как пишет Дмитрова, «философия жизни», характерная для русской мысли. Болгарский гегельянец Янко Янев явился чуть ли не единственным философом, изучавшим И. Ильина и обратившимся к наследию Вл. Соловьева. В своем очерке он так характеризовал его творчество: «Кто такой Владимир Соловьев? Русский монах, русский Алеша, романтик мирового единства и братства всех народов. Соловьев не был человеком действительности и фактов. Он мыслил об этом мире и жаждал раскрыть его тайну, но его мысль о мире была не мыслью, а скорее мечтой»[2].

В последнее время русская философия в Болгарии привлекает все больше исследователей, о чем свидетельствует прошедшая в Софии 14–18 июля 2009 г. конференция «Русская философия в горизонте современного мира». В ней приняли участие историки русской мысли из Москвы, Санкт-Петербурга, Краснодара, Ростова, Астрахани, Екатеринбурга, Саратова, Иванова, а также ученые из Германии, Японии, Словакии, Черногории и Белоруссии. Наряду с изучением традиции исихазма на конференции рассматривались идеи как классической русской философии XIX–XX вв., так и философов советского периода (Э. Ильенкова, П. Щедровицкого, М. Мамардашвили, А. Зиновьева). При этом особый интерес вызвало творчество Вл. Соловьева, которому был посвящен ряд докладов: Михаелы Муравчиковой (Братислава) «Экуменические идеи Вл. Соловьева в современном христианском мире», М.В. Максимова (Иваново, ИГЭУ) «Соловьевские исследования в постсоветской России: проблемы и поиски решений», В. Молчанова (Москва, РГГУ) «Проблема сознания в русской и феноменологической философии: Вл. Соловьев, Г. Шпет, Э. Гуссерль». На конференции обсуждалось творчество других русских мыслителей — В.В. Розанова, С.Л. Франка, А.Ф. Лосева.

Повышение интереса к русской философии наблюдается и в других странах Восточной Европы.

---

[1] См., например: *Димитрова Н.И.* Символистский штрих к портрету Серебряного века // Соловьевские исследования. Вып. 1 (33). Иваново: ИГЭУ, 2012. С. 18–25.

[2] Так, в конце 1930-х гг. в Марбурге защитил диссертацию по этике Вл. Соловьева видный болгарский богослов Константан Цицелков. В православных изданиях в Болгарии время от времени появляются статьи, посвященные творчеству как Ф.М. Достоевского, так и видных философов — представителей русского Серебряного века.

[1] *Димитрова Н.И.* Владимир Соловьев в болгарской культуре // Соловьевские исследования. Иваново : ИГЭУ, 2010. Вып. 4 (28). С. 24.

[2] *Янев Я.* Владимир Соловьов. По случай 30 години от смъртта му // Пряпорец. 1930. Бр. 29.

В *Польше*, например, в последнее десятилетие вышел ряд работ по русской философии, среди которых особое место занимают работы известного историка русской философии Анджея Валицкого, недавно переиздан его труд «Философия права русского либерализма»[1]. Изданы работы и других авторов, посвященные творчеству Вл. Соловьева (большой труд Добичевского и книга Красицкого[2], а также исследование Оболевич[3]). Тем не менее, по признанию одного из польских авторов Павла Роека, «большая часть “русского ренессанса”, которая содержит интересные метафизические идеи, остается в Польше почти неизвестной»[4]. Что касается оценки творчества Вл. Соловьева, то Роек пишет: «“Философия всеединства”, конечно, не является чисто русским феноменом. На русском языке этим термином обозначается также философия Николая Кузанского, Спинозы, Лейбница, Шеллинга, Гегеля. Русская философия конца XIX–начала XX в. представляет лишь последнее слово этой великой традиции»[5]. Таким образом, в интерпретации польского коллеги традиция философии всеединства является «феноменом общеевропейской философии»[6].

В Кракове под эгидой Папского университета Иоанна Павла II несколько лет проводятся «Краковские встречи»: «Символизм в русской культуре» (2010), «Влияние еврейской культуры на культуру Центральной и Восточной Европы» (2011/1), «Метафизика и литература в русской культуре XIX и XX вв.» (2011/2), «Рецепция русской мысли в Европе» (2013). В рамках «Краковских встреч» 29–30 мая 2014 г. проходила международная научная конференция «Религия и культура в русской мысли». В работе конференции кроме польских ученых принимали участие исследователи из Голландии, Швеции, Австрии, Белоруссии, Украины и других стран.

В Чехии сложилась своеобразная ситуация. Известно, что Прага, принимая русских эмигрантов из России в 1920-е гг., была одним из центров русской философии за рубежом наряду с Берлином и Парижем. Тогда в Праге при Карловом университете был создан Русский юридический факультет, в числе преподавателей которого были В.В. Зеньковский, Н.О. Лосский, И.И. Лапшин, П.И. Новгородцев, П.Б. Струве. Факультет основал видный философ, социолог и правовед Павел Иванович Новгородцев, создавший и возглавивший в Праге Религиозно-философское общество им. Вл. Соловьева, автор фундаментального труда «Введение в философию права».

[1] *Валицкий А.* Философия права русского либерализма. М. : Мысль, 2012.

[2] *Красицкий Я.* Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьева. М. : Прогресс-Традиция, 2009.

[3] *Оболевич Т.* Наука в поисках метафизики. Научное знание в теории цельного знания Вл. Соловьева. Краков ; Тарнув : OBI, Biblos, 2003.

[4] *Роек П.* Владимир Соловьев по-новому // Философское образование. 2005. № 12. С. 85.

[5] Там же. С. 89.

[6] Там же.

В те годы многое в развитии русской культуры за рубежом, в том числе философской, было связано с фигурой первого президента независимой Чехословакии Томаша Масарика. Он интересовался Россией и русской культурой, был связан дружескими отношениями с довольно широким кругом русских философов своего поколения. Немногим известно, что Масарик написал работу по истории русской философии и собирался издать ее в России, но цензура не пропустила. Масарик бывал в России и в связи с русской революцией имел определенные ценностные ожидания.

В начале XX в. Чехия была одной из самых богатых стран Европы. На поддержку русских эмигрантов и выплату стипендий она потратила больше всех европейских стран вместе взятых. Многие эмигранты жили именно на эти деньги, так как у них не было никаких источников существования: когда они бежали из России, они потеряли все.

В конце 1921 г. благодаря Масарику и его сторонникам Чехословакия фактически учредила «Русскую акцию» и стала целенаправленно приглашать к себе русских из тех мест, куда они попали в момент революционного взрыва. В своей статье «Русская акция: как это было» И.П. Савицкий, «потомственный эмигрант», от рождения и до конца жизни проживший в Чехии, на основе документальных свидетельств констатирует, что ее инициатором и горячим сторонником был Т.Г. Масарик. В то время, поясняет автор, практически никто не верил в долговременность власти большевиков и, напротив, все были убеждены, что эмиграции будет принадлежать видная, если не решающая роль в послебольшевистской России. Идея осуществления «Русской акции» заключалась прежде всего в подготовке кадров для «будущей» демократической России, именно в тех областях, которые преференцировались «в русской политике» Т.Г. Масарика. В начале 1920-х гг. в Праге при поддержке чехословацкого правительства были открыты Русский юридический факультет, Русский педагогический институт им. Я.А. Коменского, Русский институт сельскохозяйственной кооперации, Русский народный университет и др. Высшее образование в Чехословакии получили около 3,5 тыс. русских эмигрантов. Однако почти 80% из них все же заканчивали чешские вузы, поскольку программу превращения Праги в так называемый «Русский Оксфорд» полностью осуществить

не удалось[1]. Ближе к концу 1920-х гг. стало ясно, что эмиграция в обозримом будущем в Россию не вернется, и «Русская акция» по сути потеряла смысл. В «Очерках о русской эмиграции в Чехословакии. 1918–1945», одним из авторов которых был упомянутый выше И.П. Савицкий, отмечается, что идея создания «Русского Оксфорда» в Праге была изначально идеалистической и обреченной на неудачу. Вместе с тем многие русские эмигранты сохранили добрые чувства к стране, которая протянула им руку помощи. Приведем здесь лишь некоторые имена: Павел Новгородцев, Михаил Новиков, Сергей Булгаков, Александр Кизеветтер, Никадим Кондаков — крупный археолог и историк искусства, Сергей Прокопович, Петр Струве, Дмитрий Чижевский, Георгий Вернадский, Георгий Флоровский, Роман Якобсон — ученик Густава Шпета. Якобсон, кстати, создал в Праге в 1926 г. Пражский лингвистический кружок, который, безусловно, входит в топ-уровень исследовательских центров мирового класса.

Немалое число их потомков продолжили семейные и этнокультурные традиции, сохраняя в своей среде «русскость», а также проводя исследовательскую, литературную и философскую деятельность в чешских учреждениях и организациях. Поэтому не случайно в Праге в 2011 г. широко отмечали 90-летие «Русской акции» в Чехословацкой Республике как местная общественность, так и россияне, проживающие в Чехии.

В последующие годы процесс консолидации и структурного укрупнения российской общины в Чешской Республике последовательно набирал ход. Этому способствовала развернутая с 2007 г. поддержка соотечественников, проживающих в странах зарубежья, по линии Правительственной комиссии по делам соотечественников за рубежом и со стороны российских загранучреждений, прежде всего посольства, генконсульств в Брно и Карловых Варах и представительства Россотрудничества в Праге.

В марте 2008 г. в Праге был создан страновой Координационный совет российских соотечественников, проживающих в Чехии (КСРС), который объединил 18 общественных организаций. В настоящее время в КСРС входит 29 организаций соотечественников. Ряд организаций, например «Русская традиция», которую представляют в основном потомки эмигрантов послеоктябрьской волны, выехавших из России в Чехословакию в 1920-е гг., не входит в КСРС. Они держатся особняком, как, впрочем, и в других русских общинах за рубежом. «Русская традиция» в Чехии издает довольно известный русскоязычный журнал «Русское слово».

[1] Россияне в Чехии: вчера и сегодня. Прага, 2012. С. 54.

Исследования по русской философии проводятся в основном в контексте изучения русской культуры — проблем языка и литературы. Во многом им противостоят русофобские настроения, распространенные в современной интеллектуальной среде в Чехии. Но основы «Русской традиции», заложенные в 1920-е–1950-е гг., продолжают реализовать себя в сохраняющемся большом интересе к русской культуре, включая русскую философию и русскую литературу, как классическую, так и современную.

Знаковым в этом отношении событием была презентация 16–17 мая 2012 г. в Праге российской книжной серии «Философия России первой половины XX века». Организаторы проекта выбрали Чехию не случайно: по их мнению, ее роль в поддержке и сохранении русской культуры после октября 1917 г. сегодня незаслуженно забыта. «Мы ставили перед собой задачу, — подчеркнул один из организаторов проекта, заместитель директора Института философии РАН Петр Щедровицкий, — максимально широко восстановить историческую память».

В *Словакии* русская философия представлена как академической, так и неакадемической интеллектуальной средой. Так, Михаэла Моравчикова[1] (Michaela Moravčíková) — словацкая исследовательница творчества Вл. Соловьева — отмечает, что, хотя наиболее популярным в Словацкой Республике является Н. Бердяев, в стране хорошо знают работы Вл. Соловьева. Первые публикации Вл. Соловьева и исследования о нем известны с конца XIX–начала XX в. Во второй половине XX в. этот процесс был насильственно приостановлен и вновь начат в 1990-х гг. В 2003 г. в г. Кошице проводилась научная конференция «Христианское общество и культура в философии Владимира Сергеевича Соловьева».

В своей статье «Отклики философии и экуменических идей В.С. Соловьева в Словакии» Моравчикова отмечает, что идеи русского мыслителя высоко оценены католической церковью и вызывают постоянный интерес ее теологов. О Вл. Соловьеве говорится как о «предшественнике Второго ватиканского собора» и «первом русском предшественнике экуменического движения»[2]. Автор приходит к выводу, что на христианском Востоке, у славян, сохранились ценности, на которых покоятся основы западной культуры. Запад может при своей великой встрече со своими близкими собратьями на Востоке приобрести познание корней

[1] Моравчикова Михаэла — лиценциат теологии, директор Института по вопросам отношений государства и церквей (Словакия, г. Братислава).

[2] См.: *Моравчикова М.* Отклики философии и экуменических идей В.С. Соловьева в Словакии // Русская философия и православие в контексте мировой культуры : сборник статей участников Международной научной конференции. Краснодар : Кубан. гос. ун-т, 2005. С. 272.

собственной культуры и ее сущности. Что касается мышления Вл. Соловьева, то Моравчикова акцентирует его апофатический характер, «находящийся в ярком контрасте с катафатическим и рациональным западным мышлением»[1].

Нельзя обойти вниманием другого словацкого исследователя творчества Вл. Соловьева и в целом русской культуры — профессора Яна Шафина (Ján Šafin), декана Православного богословского факультета Прешовского университета. Он является автором монографии «Софиологические искания, или Не создай себе кумиров: из истории русской религиозной философии»[2], «София в истории: фрагменты из истории учения о Софии»[3]. Его статьи посвящены Г. Флоровскому: «Из интеллектуальной биографии Георгия Флоровского»[4], Вл. Соловьеву, например: «Из жизни Владимира Сергеевича Соловьева»[5], «Софиологические искания Владимира Сергеевича Соловьева»[6]; его перу также принадлежит большая работа «О евразийстве»[7].

Шафин с большим интересом изучает русскую мысль: богословскую, философскую, историческую и другие отрасли знания из области россиеведения. Стремясь постичь русскую культуру как целостный феномен, он не может ограничить себя какой-то отдельной ее сферой.

Мир он рассматривает, с одной стороны, как органическое целое, а с другой — как совпадение противоположностей, видя разницу между бытием и явлением. В области русской философии он считает себя самоучкой, хотя ему хорошо известны не только классики метафизической мысли, такие, как Вл. Соловьев, С. Трубецкой, но и, например, незаслуженно забытый, с его точки зрения, переводчик Гегеля на русский язык Гиляров-Платонов. В качестве своих учителей он называет Владимира Лосского и о. Георгия Флоровского. Особенно это касается книги

[1] Там же. С. 276.

[2] *Šafin J.* Sofiologické hľadania alebo neučiníš si modlu: z dejín ruskej religióznej filozofie. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovská univerzita v Prešove, 2005. 235 s.

[3] *Šafin J.* Sofia v dejinách: fragmenty z dejín učenia o Sofii. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovská univerzita v Prešove, 2005. 197 s.

[4] *Šafin J.* Z intelektuálnej biografie Georgia Florovského // Pravoslávny teologický zborník 22. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovská univerzita v Prešove, 2011. S. 87–107.

[5] *Šafin J.* Zo života Vladimíra Sergejeviča Solovjeva // Pravoslávny teologický zborník 27. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovská univerzita v Prešove, 2004. S. 343–351.

[6] *Šafin J.* Sofiologické hľadania Vladimíra Sergejeviča Solovjeva // Pravoslávny teologický zborník 27. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovská univerzita v Prešove, 2004. S. 352–362.

[7] *Šafin J.* O eurázijstve // Historia Ecclesiastica: časopis pre dejiny cirkví a náboženstiev v Strednej Európe, 2011. Roč. 2. Č. 1. S. 213–235.

Г. Флоровского «Пути русского богословия», с которой он хорошо знаком и которую считает лучшей в области исследований духовной истории в XX в. Эту книгу Шафин называет удивительным явлением в русской религиозной философии. По его мнению, ее отличают прекрасный стиль, глубина изложения, ясные характеристики. Она стимулирует изучение русской истории.

Шафин изучает творчество Вл. Соловьева еще со студенческой поры. Однако он не занимает позицию слепого апологета, закрывающего глаза на противоречия, которые встречаются и у великих мыслителей. Это касается не только богословия Соловьева, что было бы, по мнению Шафина, простительно, так как он не был богословом, не имел официального богословского образования. Вл. Соловьев напоминает словацкому философу Оригена XIX в., сконцентрировавшего в своем творчестве болезни своего века, особенно его второй половины. Более того, Вл. Соловьев в представлениях Шафина одновременно явился и предшественником постмодернистского мышления — этой «болезни XX–начала XXI в.». Он был «как Иов многострадальный на поприще философии». Соловьев больше привлекает Шафина как личность, а не как мыслитель. Книги Соловьева не оказали на него глубокого влияния. Его философские труды, по мнению Шафина, не были самой лучшей частью его наследия. Но не в этом заключается власть Соловьева в мире идей. Ценность его творчества, считает Шафин, заключается в том, что он как бы предвосхитил будущий век и не только в России, но и во всем западном и, возможно, восточном мире. Шафин отмечает, что именно Вл. Соловьев начал рассматривать проблемы Китая, Японии, Запада и еврейства. Это касается и Восточной Европы.

Творчество Вл. Соловьева изучал и Ян Коморовский (Ján Komorovský, 1924–2012) — религиовед, переводчик произведений Радищева, Достоевского, Соловьева, Павла Флоренского, Бердяева и Александра Меня. Коморовский преподавал на философском факультете Университета им. Я.А. Коменского в Братиславе, был председателем Словацкого общества по исследованию религий, редактором сборника «Христианское общество и культура в философии Владимира Сергеевича Соловева» («Kresťanská spoločnosť a kultúra vo filozofii Vladimíra Sergejeviča Solovjova»), автором статьи «Соловьев и экуменизм»[1], написал дополнения, вступительные и заключительные статьи к произведениям Вл. Соловьева: «Смысл любви» (2002), «Духовные основы жизни» (1993), «Легенда об Антихристе» (1992). В одном из предисловий к пе-

[1] *Komorovský J.* Solovjov a ekumenizmus. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, 2000. 124 s.

реводу он отмечал, что творчество Вл. Соловьева было известно в Словакии еще в XIX в., при жизни русского философа.

Другим русским мыслителем, который так же, как Вл. Соловьев, пользовался популярностью в интеллектуальной среде стран Восточной Европы, был Ф.М. Достоевский. Перевод произведений Достоевского на чешский язык осуществил Франтишек Каутман (František Kautman, p. 1927). Он также является автором монографий: «Ф.М. Достоевский — вечная проблема человека»[1], «Борьба за Достоевского»[2]. Ф. Каутман анализирует влияние творчества Достоевского на чешскую литературу и культуру в целом, выявляет философские идеи в литературных произведениях, осуществляет исследования на стыке философии и литературы. Его перу принадлежит статья «Вера и скепсис в творчестве А.И. Герцена» («Viera a skepsa v diele A.I. Gercena», 1969).

В статье Каутмана «Проблема самоубийства у Ф.М. Достоевского и Т.Г. Масарика» рассматривается современная тенденция увеличения числа самоубийств. Анализ основан на материале произведений Достоевского и работ Масарика. В первой части статьи автор приводит общую статистику числа самоубийств и их различные интерпретации. Во второй и третьей частях обсуждается проблема самоубийств в работах Достоевского. В четвертой части исследуется работа Масарика по самоубийствам, которую он написал еще до знакомства с текстами Достоевского. Автор приходит к выводу, что дальнейшее изучение проблемы самоубийств Масариком во многом соответствует взглядам Достоевского.

В Словакии творчество Достоевского исследовал словацкий ученый Андрей Червеньак (Andrej Červeňák) (1932–2012), переводчик, литературовед, профессор педагогического факультета Университета им. Кирилла и Мефодия в г. Нитра. Червеньак является автором следующих работ, посвященных Достоевскому: «Тайна Достоевского» (машинопись 1969 г., но была запрещена для печати)[3], «Человек в литературе: Достоевский и современная литературная наука»[4], «Сны Достоевского»[5]. Ему принадлежит также статья «Ваянский и Тургенев»[6] — интересное исследование взаимосвязи словацкой и русской литератур во второй половине XIX–начале XX в. Червеньак являлся редактором и соавтором более 20 сборников о словацкой и русской литературе. В 2000 г. он был награжден Президентом России Орденом А.С. Пушкина.

[1] *Kautman F.* F.M. Dostojevskij — věčný problém člověka. Praha : Academia, 2004. 257 s.

[2] *Kautman F.* Boje o Dostojevského. Praha : Svět sovětu, 1966. 150 s.

[3] *Červeňák A.* Tajomstvo Dostojevského. Nitra : Pedagogická fakulta, 1991. 139 s.

[4] *Červeňák A.* Človek v literatúre: Dostojevskij a súčasná literárna veda. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1986. 205 s.

[5] *Červeňák A.* Dostojevského sny: eseje a štúdie o snoch Dostojevského. Pezinok : Formát, 1999. 199 s.

[6] *Červeňák A.* Vajanský a Turgenev. Bratislava : SAV, 1968. 193 s.

Философскому анализу творчества Достоевского был целиком посвящен один из номеров журнала «Философия» (1995. № 8), издаваемый Институтом философии Словацкой академии наук. В статье Червеньака «Двойственность как проблема воспроизводства и самовоспроизводства» анализируется история интерпретации «Двойника» Достоевского, в которой, по мнению автора, воплощаются психопатологические, социологические, этические и культурологические концепции и гипотезы. Автор заинтригован феноменом двойственности как возможностью перехода от одного онтологического уровня к другому. Речь идет о состоянии, вызывающем кризис, когда прежняя идентичность Я уже больше не функциональна, в то время как новая еще не актуализировалась. Это состояние двойственности могут испытывать не только индивиды, но и общества как возможность для нового, качественно иного государственного состояния. Двойственность, таким образом, становится предварительным условием индивидуального и социального воспроизводства и самовоспроизводства. Последнее не означает социального производства в смысле национализации, но возможность новой естественной, социальной и духовной действительности.

Помимо обобщений положений фундаментальных работ по истории русской культуры и русской философии в странах Восточной Европы (Болгария, Польша, Чехия, Словакия) особый интерес представляет деятельность научных центров, университетов, где читаются курсы по русской философии, издаются монографии, защищаются диссертации, публикуются статьи молодых авторов. В качестве примеров можно назвать Прешовский, Трнавский университеты в Словакии, университет в Ружомбероке, Словацкий университет в Братиславе и др.

Валерий Купко (Valerij Kupko) — доцент кафедры русского языка и литературы философского факультета Прешовского университета — читает курсы по русской литературе и философии; с супругой Иваной он переводит «Дневник писателя» Достоевского на словацкий язык. В 2008 г. ими изданы два тома переводов. В. Купко осуществил переводы некоторых произведений В. Хлебникова и А.П. Чехова. Интересны его статьи «Русская литература: территория ужаса»[1], «О вреде полезного и пользе вредного в русской литературе конца XX–начала XXI века»[2].

[1] *Kupko V.* Russkaja literatura — territorija užasa // Philologica LXIV: ruská literatúra v súčasnej literárnovednej reflexii. Bratislava : Univerzita Komenského v Bratislave, 2008. S. 129–134.

[2] *Kupko V.* O vrede poleznogo i poľze vrednogo v russkoj literature XX – načala XXI veka // Ruské slovo v strednej Európe: dnes a zajtra. Bratislava : N – PRINTplus spol. s r. o. 2005. S. 50–56.

Профессор Елена Грегова (Helena Hrehová) — завкафедрой этики и моральной философии философского факультета Трнавского университета, изучает русский персонализм. Она жила 10 лет в Италии, была студенткой Томаша Шпидлика в Риме и под его руководством написала кандидатскую диссертацию, посвященную Б.П. Вышеславцеву. Томаш Шпидлик (Tomáš Špidlík, 1919–2010) — чешский католический теолог, священник, иезуит и кардинал, специалист по восточной духовности. Изучал взаимосвязь культуры и теологии, стремился искать то, что соединяет людей, а не то, что их разделяет. Особое внимание уделял исследованию духовности христианского Востока и его отношению к проблемам современного мира и художественного творчества. Известнейшая его работа «Русская идея» переведена на русский язык[1].

Б.П. Вышеславцеву посвящена статья Е. Греговой «Boris Petrovič Vyšeslavcev a etika premenenej lásky»[2]. Грегова читает лекции по русскому персонализму, является автором учебного пособия «Русские персоналисты XX в.»[3], монографии на итальянском языке «Personalismo etico in Eros trasfigurato di B.P. Vyšeslavcev nel contesto della morale ortodossa russa»[4]. Теме персонализма посвящены некоторые ее статьи, например: «Актуальность русского персонализма в среде современного нравственного нигилизма»[5], «Корни, суть и источники русского персонализма»[6]. Ряд работ Греговой посвящен творчеству Вл. Соловьева: «Этическая система В.С. Соловьева»[7], «Концепция этической системы В.С. Соловьева и ее использование в моральной теологии»[8]. Кроме того, профессор Грегова изучает творчество П.Я. Чаадаева и С.Л. Франка.

В Трнавском университете работает и Петер Руснак (Peter Rusnák) — ассистент кафедры этики и моральной философии философского факультета. Он защитил кандидатскую диссертацию «Проблема правды в философии П.А. Флоренского» («Problém pravdy vo filozofii P.A. Florenského»), считается специалистом по русской философии, особенно по русскому христианскому персонализму. Его научные интересы также связаны с этикой, феноменологией, герменевтикой и персонализмом вообще. Руснак является автором монографии «Правда, наука, символ (Введение в творчество П.А. Флоренского)»[1]. Его наиболее известные работы по русской и европейской философии: «The Problem of Time in Heidegger´s Philosophy and in Modern Personalism»[2], «Визуальная теология Павла А. Флоренского»[3], «Темпоральность в работе раннего Хайдеггера и ее восприятие в современной феноменологической философии»[4], «Проблема Lebenswelt в современной философии»[5]. Он также является автором интересной работы «Icona Florenskiana»[6].

Петер Гречо (Peter Grečo) — священик, политолог, заочный преподаватель Католического университета в Ружомбероке. Свою научную деятельность он сосредоточивает на двух основных направлениях: (1) занимается вопросами политической и социальной философии с точки зрения христианского персонализма, стремится актуализировать наследие Н. Бердяева в пространстве политической теории и этики, а также исследует проблемы культурологии, (2) изучает взаимоотношения политики и религии, интересуется вопросами civil religion. Будучи еще студентом, он написал работу «Самоутверждение субъекта как основа социализма и либерализма»[7]. Интерес автора сосредоточен на творчестве Н. Бердяева («Философия неравенства», «Царство Духа и царство Кесаря», «Марксизм и религия», «Новое Средневековье» и др.). В число его статей входят: «Антиперсонализм демократии как государственного строя»[8], «Массовая культура и угроза целостности человека

---

[1] *Шпидлик Т.* Русская идея. Иное видение человека. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2006.

[2] *Hrehová H.* Boris Petrovič Vyšeslavcev a etika premenenej lásky // Verbum, roč. X, č. 2. S. 63–66. Košice, 1999.

[3] *Hrehová H.* Ruskí personalisti 20. storočia. (Študijné skriptá), FH TU Trnava, 1999.

[4] *Hrehová H.* Personalismo etico in Eros trasfigurato di B. P. Vyšeslavcev nel contesto della morale ortodossa russa. Roma : Excerpta ex dissertatione a Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1997. 64 s.

[5] *Hrehová H.* Aktuálnosť ruského personalizmu v prostredí súčasného morálneho nihilizmu // Filozofia a doba, Vyd. Iris. S. 82–91, Bratislava, 2000.

[6] *Hrehová H.* Korene, podstata a východiská ruského personalizmu // Acta philosophica Tyrnaviensia, č. 8, Minulé a súčasné podoby personalistickej filozofie. Trnava, 2003. S. 103–128.

[7] *Hrehová H.* Etický systém V.S. Solovjova // Verbum, roč. XIV. 2003. Č. 1. S. 20–34.

[8] *Hrehová H.* Koncepcia etického systému V.S. Soloviova a jej využitie v morálnej teológii // Viera a život, roč. XIV, júl 2004, č. 3. Vyd. Dobrá kniha. Trnava, 2004. S. 269–286.

[1] *Rusnák P.* Pravda, veda, symbol (Úvod do myslenia P.A. Florenského). Trnava : FF TU,2008, 155 s.

[2] Философия и будущее цивилизации. Т. 2. М. : Современные тетради, 2005. С. 720.

[3] Философское образование. 2005. Т. 13. С. 45–46.

[4] Институт исследований природы времени. М. : МГУ, 2006. — http://www.chronos.msu.ru/RREPORTS/rusnak_temporalnost.htm, 14. 05. 2006.

[5] Философское образование. 2006. № 15. С. 62–67.

[6] *Rusnák P.* Icona Florenskiana // Miscellanea doctorandica I. Výzkumy doktorandů uměnovědných a uměnovýchovných oborů. Olomouc: Pedagogická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci, 2004. S. 116–118.

[7] *Grečo P.* Sebapotvrdzovanie subjektu ako základ pre socializmus a liberalizmus // M. Gbúrová (ed.): Ľavica a pravica. Prešov : FF PU, 2004. S. 150–157.

[8] *Grečo P.* Antipersonálnosť demokracie ako štátneho zriadenia vo filozofii Nikolaja Berďajeva // P. Dancák, D. Hruška, M., Šoltés R. (eds.): Personalizmus a súčasnosť I. Prešov : GTF PU, 2010. S. 321–335.

в либеральном обществе»[1]. Гречо, отталкиваясь от произведений Бердяева, пишет о деградации человеческой личности в обществе потребления в эпоху либерального капитализма. Он ищет причины отчуждения личности в массовом обществе, напоминает, что индивидуализм ведет к атомизации и изоляции личности. Человек масс деградирует к статусу потребителя, становясь гедонистом. Преодоление кризиса автор видит в движении к культуре духа. Помимо прочего, автор в этой статье, следуя Бердяеву, анализирует проблему человека и техники. В данный момент Гречо работает над монографией «Революция, демократия и массовая культура. Антропологические и политологические аспекты в философии Николая Бердяева» («Revolúcia, demokracia a masová kultúra. Antropologické a politologické aspekty vo filozofii Nikolaja Berďajeva»), посвященной Н. Бердяеву.

В Словакии также активно изучается творчество Н.О. Лосского. Так, Петер Морнар (Peter Mornár) защитил диссертацию по интуитивизму Н.О. Лосского и перевел ряд его произведений на словацкий язык. В настоящее время он работает над монографией по эпистемологии Лосского. Русскому мыслителю посвящена его статья «К характеристике интуитивизма в философии Н.О. Лосского», которая опубликована в журнале «Философия»[2] и представляет собой своеобразное введение в понятие интуиции и интуитивизма, как они мыслятся в философии Лосского. Русский мыслитель — один из видных философов-персоналистов первой половины XX в. — был тесно связан со Словакией: в 1941–1945 гг. он, будучи блестящим преподавателем и историком философии, заведовал кафедрой философии в Словацком университете в Братиславе. Имя Н. Лосского также заслуживает упоминания в связи с тем, что он является основателем оригинальной методологии, внесшей вклад в разработку обновленной «идеал-реалистической» онтологии. За свою важнейшую работу по эпистемологии, этике и эстетике, как полагает Морнар, Лосского в полной мере можно сравнить с Кантом, создавшим три критики. Как один из немногих философов XX в., Лосский преуспел в создании интегральной философской системы, включающей в себя почти все направления теоретической и практической философии. На основе своего подхода он сформулировал не только эпистемологические взгляды, а также свою теорию пространства и времени, доктрину эволюции, творчества и самости и в дополнение — философию любви. Морнар

[1] *Grečo P.* Masová kultúra a nebezpečenstvo liberalizmu na osobnú integritu človeka // G. Paťa, J. Jenčo (eds.): Voľný čas dospelých na počiatku 21. storočia. Prešov : GTF PU, 2009. S. 183–203.

[2] *Mornár P.* On the Characteristics of Intuitivism in the Philosophy of N.O. Lossky // Filozofia (Bratislava). 2003. № 9. P. 589–611.

подчеркивает, что основой философии Лосского был специфический характер русской интеллектуальной традиции, который в наивысшей степени развернулся в его творчестве. Аргументация монистической эпистемологии Лосского основывается на вере в то, что все формы живого знания являются продуктом непосредственного интуитивного инсайта. По мнению словацкого исследователя, Лосский стремился преодолеть разрыв между знанием и бытием, характерный для современной западной эпистемологии и науки.

Активно изучает русскую философию Ондрей Мархевский (Ondrej Marchevský) — преподаватель кафедры философии института философии и этики философского факультета Прешовского университета. Его познакомил с русской философией профессор Владжимеж Ридзевский, автор монографии «Политическая философия народничества». Мархевский изучал под его руководством идеологию народничества. Ридзевский (ум. 2006) был тогда деканом философского факультета Ягелонского университета в г. Кракове, заведовал кафедрой русской философии, которая затем влилась в кафедру истории философии.

Будучи студентом третьего курса в 2007 г., Мархевский впервые выступил на научной конференции с докладом «Характер первого Философического письма П.Я. Чаадаева и его наследие в русской философии»[1], который был опубликована в 2008 г. Свою дипломную работу «Философская рефлексия истории в философии раннего периода русского народничества» («Filozofická reflexia dejín vo filozofii raného obdobia ruského národníctva»), посвященную анализу философских взглядов и оценок истории А.И. Герцена и Н.Г. Чернышевского, он защитил в 2009 г. Тема диссертационного исследования Мархевского «Философский анализ истории в произведениях представителей ядра русского народничества (П.Л. Лавров, П.Н. Ткачев, Н.К. Михайловский)» («Filozofická reflexia dejín v dielach predstaviteľov jadra ruského národníctva»). Ему принадлежат следующие статьи о русской философии на словацком и русском языках: «Philosophia slavica — terra nova aut terra non grata(?)»[2], «Александр Иванович Герцен — на границах агностицизма истории»[3], «Вехи

[1] *Marchevský O.* Charakter „prvého Filozofického listu" Petra J. Čaadajeva a jeho dedičstvo v ruskej filozofii. In. Slančová, D. – Bočák, M. – Žarnovská, I. (eds.): 3. Študentská vedecká konferencia. Zborník príspevkov 2008. S. 110-122. — Online: http://www.pulib.sk/elpub2/FF/Slancova2/pdf-doc/marchevsky.pdf

[2] *Мархевский О.* Philosophia slavica – terra nova aut terra non grata (?) // Философские, научные и духовно-нравственные проблемы глобализации. М. : МАИ, 2009. С. 25–27.

[3] *Marchevský O.* Alexander Ivanovič Gercen- na hraniciach agnosticizmu dejín // J. Sipko, M. Chovanec, G. Harčariková. 5. Študentská vedecká konferencia. Zborník príspevkov. Prešov FF PU, 2010. S. 270–285. — http://www.pulib.sk/elpub2/FF/ Chovanec1/index.htlm

в вопросах современного человека и интеллигенции»[1], «Н.Г. Чернышевский, А.И. Герцен — источники нового мышления в истории русской философии»[2], «Основоположения философии права Б.Н. Чичерина»[3], «Беды и достижения философии Канта с точки зрения произведений М.А. Бакунина»[4], «Кант в философии права Б.Н. Чичерина»[5], «Русская народническая философия истории»[6].

В Прешовском университете под руководством профессора Любомира Беласа проходят ежегодные кантианские конференции, в которых принимают участие российские исследователи творчества Канта и истории русской мысли. В результате русская философия становится более доступной и понятной как для словацкого, так и вообще для зарубежного европейского читателя[7].

Можно заключить, что интерес к русской культуре и русской философии в странах Восточной Европы не только не исчезает, но, напротив, возрастает, особенно в академической среде, где идеологические ограничения менее ощутимы. Сегодня формируется новое поколение авторов в научных центрах и университетах.

[1] *Marchevský O.* Vechi v otázke moderného človeka a inteligencie // M. Chovanec, J. Sipko. 6. Študentská vedecká konferencia: Zborník príspevkov. Umiestnenie, 2010. — http://www.pulib.sk//elpub2/FF/Chovanec2/index.html.

[2] *Marchevský O.* Černyševskij N.G., Gercen A.I. – zdroje nového uvažovania v dejinách ruskej filozofie // R. Hruška, D. Dancák, P.: Disputationes Quodliberales. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU, 2011. S. 130–139.

[3] *Мархевский О.* Основоположения философии права Б.Н. Чичерина // В.Б. Петров (ed.). Диалог цивилизаций: Восток–Запад. Глобализация и мультикультурализм: Россия в современном мире. М. : РУДН. С. 40–50.

[4] *Marchevský O.* Biedy a úspechy filozofie Kanta optikou prác M.A. Bakunina // Ľ. Belás, E. Andreanský 8. kantovský vedecký zborník. Prešov : Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2011. S. 85–98.

[5] *Мархевский О.* Кант в философии права Б.Н. Чичерина // Философское образование. 2011. № 1. С. 28–38.

[6] *Marchevský O.* Ruská národnícka filozofia (z) dejín // M. Chovanec, J. Sipko 7. študentská vedecká konferencia: Zborník príspevkov. Umiestnenie: 2012. S. 225–237. — http://www.pulib.sk//elpub2/FF/Chovanec2/index.html.

[7] Например, см.: *Nižnikov S.A.* Transformácia metafyziky v diele I. Kanta a v európskej filozofii prvej polovice XX storočia // Človek–Dejiny–Kultúra. II. Filozofický zborník, 32 (AFPh UP 226/308). Filozofická fakulta v Prešove. Prešovská univerzita. Prešov, 2008. P. 168–181 — на словацком языке; *Nižnikov S.A.* Соотношение политики и морали в социокультурном контексте // Človek–Dejiny–Kultúra. III. Filozofický zborník 35 (AFPh UP 252/334). Prešove, 2009. P. 164–205; *Моторина Л.Е.* Кантовский антропологический вопрос и принцип синергии в русской философии // Filozofický zborník 43(AFPh UP 296/378). Prešove, 2010. P. 148–161.

8 РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В КИТАЕ

Совершенно иное по сравнению с западным отношение к русской религиозной философии наблюдается в современном Китае, который в настоящее время стал одним из мировых центров русских исследований. Особенностью китайских работ по истории русской философии является то, что они не отягощены грузом прошлой враждебности и негативными идеологическими установками по отношению к России и Советскому Союзу. В отличие от западных исследований китайские изыскания в данной области осуществляются главным образом профессиональными философами, а не славистами, историками и филологами. Это ближе к российской, но не к западной исследовательской модели. Китайские ученые, особенно представители молодого поколения, рассматривают русскую философию в качестве оригинального варианта поиска национальной идеи в условиях глобализации, несущей угрозу потери национального своеобразия различных культур. Данного взгляда придерживаются молодые ученые из КНР, защитившие в Москве свои диссертации[1]. «В такой ситуации, — пишет китайский исследователь, — каждой нации, в том числе России и Китаю, предстоит задача избавления от негативных последствий ассимилирующего действия глобализации, сохранения национального своеобразия в политической, экономической и культурной деятельности»[2]. С такой позицией нельзя не согласиться. Надо подчеркнуть, что внимание к русской философии за рубежом является свидетельством того, что ее ценности заняли определенное место в современном сознании не только на Западе, но и на Востоке.

Когда в рамках празднования Года Китая в России (2007) российские исследователи совместно с китайскими учеными выпустили специальный номер журнала «Вопросы философии» (2007. № 5), в нем можно было увидеть ряд статей, посвященных работам по русской и советской философии. Эти и другие публикации вкупе с проводимыми научными мероприятиями показывают, что в последнее десятилетие среди китай-

[1] *Лю Цзоюань.* Метафизика русской идеи в творчестве Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева. Взгляд из России и Китая : автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2010.

[2] *Ли Хайянь.* Теория культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского в России и Китае : автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2010. С. 3.

ских исследований растет интерес к истории русской философии. Но при этом замечается определенное смещение акцента: если раньше предметом исследований являлась советская философия, то сегодня это религиозная и идеалистическая философия. Большой популярностью пользуются религиозные философы Н. Бердяев, Л. Шестов, С. Франк, но сохраняется интерес к изучению творчества Ф. Достоевского, Л. Толстого, работам советских ученых, таких, как И. Фролов, Э. Ильенков, Б. Кедров.

Одна из главных проблем, стоящих перед исследователями русской философии в Китае, — перевод оригиналов философских произведений, а также соответствующих исследований российских ученых. Благодаря возросшей академической мобильности китайские исследователи русской философии защищают свои диссертации, связанные с историей русской философии, на базе как своих университетов, так и российских. Например, как замечено выше, на кафедре истории русской философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова была подготовлена и успешно защищена диссертация Ли Хайянь «Теория культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского в России и Китае» (2010).

На базе исследовательских институтов и научных сообществ, занимающихся изучением русской философии, в Китае ведутся обширные исследования русской философии. Начиная с 1985 г. в Китае каждые два года проводятся симпозиумы по изучению советской и русской философии, где предметом специального изучения является история русской философии. Тогда же было создано Общество советской и восточноевропейской философии, позже переименованное в Специальный комитет советской и русской философии при Китайском обществе современной западноевропейской философии. На его базе ведутся профессиональные исследования зарубежной философии в Китае, подготовка совместных научных конференций, взаимодействие с различными научными группами. Комитет занимается проведением как внутренних конференций, так и международных, взаимодействуя с международными научными сообществами. Со времени проведения первой конференции по русской философии, организованной Китайским специальным комитетом русской философии (прежнее название Специальный комитет по философии Советского Союза и стран Восточной Европы), которая состоялась в 1985 г. в г. Наньнине (провинция Гуанси), уже состоялось 14 таких конференций. Хотя масштаб каждой конференции был не очень большим и участников было не много, однако почти каждая из них имела высокий международный научный уровень. Это были важные встречи ученых, занимающихся изучением советской и русской философии, на них обсуждались исторические изменения, происходившие в китайских исследованиях советской, русской философии, и их современное состояние. В последние годы организаторы конференций и коллеги, занимающиеся в Китае изучением русской философии, сознательно расширили круг обсуждаемых проблем, с тем чтобы изменить формы исследований русской философии и перейти на новый уровень по сравнению с достигнутым.

В июне 2011 г. в Пекинском педагогическом университете (ППУ) на базе факультета философии и социологии прошла XIII Всекитайская конференция по русской философии «Русская философия и модернизация России». Организатором этой встречи был профессор факультета философии и социологии ППУ Чжан Байчунь. В работе конференции приняли участие более 60 преподавателей и ученых из разных университетов КНР. С докладами перед участниками конференции выступили проф. М.Н. Громов («К проблеме генезиса и типологии русской философии»), проф. В.Н. Шевченко («Состояние марксистских исследований в современной России»), проф. А.В. Смирнов («Теория культурно-исторических типов Данилевского и современное востоковедение»), проф. М.А. Маслин («Евразийство как энциклопедия россиеведения»), проф. В.В. Ванчугов («Рецепция американского прагматизма представителями русской религиозной философии начала XX века»). В дни проведения конференции с лекциями перед студентами и преподавателями факультета философии и социологии Пекинского педагогического университета и других вузов Китая выступили проф. М.А. Маслин («Зарубежная историография русской философии») и проф. В.В. Ванчугов («Национальные особенности русской философии»). Работа конференции показала не только сохраняющийся среди китайской интеллигенции интерес к русской философской мысли, но и повышающийся уровень профессионализма нового поколения китайских специалистов по России.

Через два года (апрель 2013 г.) была организована XIV Китайская конференция по русской философии, на этот раз в Восточно-Китайском педагогическом университете (ВКПУ) в Шанхае: «Русская философия в конфликте восточной и западной культур». Заметим, что ВКПУ — второй (после профильного Пекинского) крупнейший вуз КНР. Он располагает библиотекой, где хранятся 3,5 млн томов, и славится постоянно обновляющимся фондом периодических изданий на многих языках мира. Периодические издания на русском языке включают в себя 31 наименование современных российских журналов, среди которых «Известия РАН», «Доклады РАН», «Вестник МГУ», «Вестник РАН», «Сборник рефератов НИР», «Мировая экономика и международные отношения», «Молодая гвардия», «Искусство кино», «Знание–сила», «Наука и жизнь», «Звезда», «Октябрь», «Юность», «Роман-газета», «Проблемы Дальнего Востока», «Огонек», «Русская речь» и др. Пользуется авторитетом и университетский Центр по изучению России. После провозглашения курса на реформы

в 1981 г. в Шанхае был создан Институт Советского Союза и стран Восточной Европы, который объединил два института — Шанхайскую академию общественных наук и ВКПУ. Однако из-за различий в профиле работы Институт Советского Союза в 1986 г. разделился и появились два центра, один из которых — Центр по изучению России при ВКПУ — известное в стране научное учреждение, привлекающее к своим исследованиям ученых из разных областей и научных дисциплин (политиков, экономистов, историков, политологов, литераторов, публицистов и т.д.), включая зарубежных исследователей. Возглавляет Центр известный ученый в области гуманитарных исследований Фэн Шаолэй. В 1986 г. Фэн Шаолэй проходил в СССР годичную стажировку. Он является автором монографий и научных статей, среди его работ «Судьба одной евразийской державы», «Изменение системы и внешних отношений России с 1992 г.». В Центре изучаются проблемы, касающиеся политики, экономики, культуры России и китайско-российских отношений. Главными направлениями исследований являются:

- изучение причин распада СССР в историческом, философском, политическом, экономическом и гуманитарном отношениях;
- исследования разработок перехода от традиционной плановой системы экономики к современной рыночной системе и системе демократической законности с учетом ситуации в России, Восточной Европе и Средней Азии;
- изучение общих тенденций развития отношений держав в современном мире с учетом исследования исторической ситуации в России;
- прогнозирование развития сотрудничества между странами Европы и Азии.

Число центров изучения России в Китае растет. Так, 16 сентября 2010 г. в городе Чэнду (административный центр провинции Сычуань, Юго-Западный Китай) состоялась церемония открытия центра по изучению современной России.

Как отмечала газета «Жэньминьжибао», новый Центр стал третьим в Китае исследовательским учреждением подобного профиля. Председатель ученого совета нового центра Лю Ядин сообщил, что центр ориентирован на изучение вопросов, связанных с лингвистикой, дипломатией, экономикой, литературой, культурой, юриспруденцией, наукой и техникой России. «Наша цель, — заявил Лю Ядин, — сообщить нашим ученым и гражданам, как оценивают Китай элита и простые люди России». В исследовательскую программу Центра входят такие темы, как «Впечатления россиян о Китае в течение последних 20 лет», «Имидж Китая в глазах россиян».

Что касается современных исследований советской философии, ее изучение ведется на базе Китайского общества по изучению России, Восточной Европы и Центральной Азии, Китайского общества исторического материализма, Китайской академии общественных наук, Китайского общества развития марксистской философии, Института философии Центральной партийной школы при ЦК КПК.

В настоящее время в Китае существует множество научных журналов, посвященных российско-китайским исследованиям, в том числе в области философии. По мнению исследователя русской философии Лю Цзоюань, «сегодня уже ни один авторитетный научный журнал в Китае не обходится без публикации статей, анализирующих самые разные направления философской мысли России». Самыми известными научными журналами в этой области являются: вестник «Россия, Центральная Азия, Восточно-Европейские исследования», журнал «Сибирские исследования», «Чжецзянский вестник», в котором русской философии посвящены специальные рубрики, «Русский язык и культура», «Русские исследования», выпускаемый Китайской академией общественных наук, журнал «Переводы философских работ» и др. Научные журналы публикуют как отдельные статьи, так и циклы. Например, журнал педагогического института г. Цицикар опубликовал серию статей Чжан Байчуня о русской религиозной философии. Переводы работ русских философов публикуются в научных газетах (так, недавно был опубликован перевод статьи профессора М.А. Маслина «Запад глазами русской философии» в газете «Общественные науки»). Помимо этого, в университетских библиотеках создаются библиотеки произведений русских философов, а также переводятся на китайский язык сочинения по русской философии. Центры исследования русской философии издают целые собрания сочинений.

Растущий интерес китайских ученых к русской философии неразрывно связан с желанием взаимопонимания в области духовной культуры, научного и общественного сотрудничества. Осмысление всего комплекса русской философии помогает современному Китаю в поисках своего национального своеобразия. По мнению китайских ученых, русская культура, занимая особое положение среди мировых культур, вносит вклад в цивилизационное многообразие. Культурное сотрудничество между двумя великими странам позволяет им сохранять свои традиции и знания в эпоху глобализации, а русская философия выступает своеобразным связующим звеном.

Важную роль в развитии взаимного сотрудничества между Россией и Китаем в области исследования русской философии играют связи между китайскими и русскими учеными. В соответствии с двусторонним соглашением между Китайской академией общественных наук и Российской академией наук проводится ежегодный обмен китайскими и российскими учеными, организуются научные встречи. В качестве примера можно

привести посещение Москвы и Санкт-Петербурга китайской делегацией из Народного университета, Пекинского педагогического университета и Сучжоуского университета 8–15 июля 2011 г. Руководитель делегации — директор Института марксизма Народного университета КНР, директор Центра по исследованию проблем социального развития профессор Цинь Сюань. В поездке участвовали известный исследователь русской философии профессор Чжан Байчунь, а также выпускница докторантуры философского факультета профессор Чжао Ян. В рамках встречи китайские профессора посетили философский факультет МГУ, где декан факультета В.В. Миронов сообщил китайским ученым о готовящемся обсуждении вместе с ректором В.А. Садовничим проекта создания китайского центра на философском факультете МГУ. В рамках встречи состоялся круглый стол по проблемам глобализации и вопросам университетского образования, в котором принимали участие профессор М.А. Маслин, доцент А.А. Костикова, первый вице-президент Российского философского общества профессор А.Н. Чумаков и другие известные ученые.

Ведущая роль в изучении русской философии принадлежит университетам и исследовательским центрам: в Пекинском университете, в Хейлунзянском университете, в Китайском народном университете, в Университете имени Сунь Ятсена, в Восточно-Китайском педагогическом университете, в университете Циньхуа. Такие исследователи русской философии, как профессор Китайского народного университета Ань Цинянь, профессор Педагогического университета Чжан Байчунь, профессор и председатель Всекитайского общества по изучению советской, русской философии Цзя Цзелинь, создают публикации и читают лекции по курсу русской философии. Вместе с тем они приглашают для чтения курсов лекций российских ученых. Так, заведующий кафедрой истории русской философии МГУ им. М.В. Ломоносова, почетный профессор МГУ М.А. Маслин был приглашен в октябре 2014 г. для чтения курса лекций «Русская идея. Вехи русской интеллектуальной истории». Непосредственный обмен мнениями, а также общение между российскими и китайскими исследователями русской философии имеют большое значение в преодолении языковых барьеров и обусловливают повышение уровня подготовки специалистов в данной области.

Можно сказать, что высокий уровень работы научных центров и научных сообществ по изучению русской философии в Китае способствует углубленному и всестороннему анализу русской философии как специального предмета исследования. Научно-исследовательские институты, университеты и научные сообщества по изучению русской философии в Китае — важный аспект институционализации изучения и исследования русской философии за рубежом.

Раздел III

Интеллектуальные портреты зарубежных авторов

9 АНЬ ЦИНЯНЬ

Ань Цинянь (р. 1948 г. в провинции Шаньси, Китайская Народная Республика) — китайский философ, историк русской философии, профессор Китайского народного университета, председатель Всекитайского общества изучения русской философии (Пекин). В 1970 г. окончил биологический факультет Шаньсийского педагогического института. В 1973–1979 гг. — преподаватель философии в Шаньсийском педагогическом институте, в 1982 г. окончил философский факультет Китайского народного университета, с 1982 г. работает на этом факультете в качестве преподавателя, в настоящее время — профессор. С 2007 г. — председатель Китайского общества изучения русской философии. В 1988–1989 гг. проходил стажировку в Одесском университете, в 1994 и 2011 гг. находился с научным визитом в Московском государственном университете им. М.В. Ломоносова. Член редакционных советов российских журналов «Вопросы философии» и «Свободная мысль».

Научный подход Ань Цинянь состоит в соединении взгляда на русскую философию с исследованием марксизма. Он считает, что западные марксисты сделали акцент на ранних работах Маркса, углубили критику отчуждения человека, присущую капитализму. Ища рациональное оправдание большевистской революции и высокоцентрализованного социалистического строя, русские большевики, напротив, сделали выбор в пользу философских идей Энгельса. Они исходили при этом из необходимости развития науки и техники и осуществления индустриализации. Именно поэтому в Советском Союзе был создан диалектический и исторический материализм, содержавший культ научной рациональности. Он сыграл положительную роль, способствовал развитию в России просвещения, но одновременно послужил философской основой забвения гуманизма в Советском Союзе, где человек был всего лишь орудием в руках государства. В силу сходства условий философия советского диалектического и исторического материализма получила в Китае широкое распространение, оказала большее влияние на китайскую революцию, индустриализацию Китая и лично на Мао Цзэдуна.

Русская философия поныне является самой глубокой, самой ценной теорией критики промышленной цивилизации. Ее коренными особенностями выступают внимание к пути развития и исторической судьбе России и человеческой цивилизации, критика культа научной рациональности и защита свободы человека (Достоевский, Толстой, русская религиозная философия XIX–первой половины XX в.). Русская философия сегодня, по мнению Ань Цинянь, имеет большое значение. С распадом СССР и осуществлением в Китае политики реформ и открытости промышленная цивилизация капитализма получила широкое распространение во всем мире. В результате ее проблемы, связанные с порабощением человека вещами, господством над ним научной рациональности, конфликтами интересов между людьми, угрожающими самому существованию человечества, не только не нашли разрешения, но, напротив, стали более явными. Западный гуманизм, возникший после Возрождения и Просвещения, не в состоянии разрешить эти проблемы. Отсюда необходимость возрождения русской философии, ее традиций от Достоевского, Соловьева, Бердяева до Фролова.

Профессор Ань Цинянь не только крупный специалист по истории русской философии. Ряд его работ посвящен различным аспектам марксистского учения. В последние годы он разрабатывает проблематику соединения марксизма с лучшими традициями русской философии. По его мнению, русские философы в противоположность представителям западной философской мысли подчеркивали важность духовного начала в жизнедеятельности человека, его внутреннего мира. Именно этот неоцененный до сих пор элемент русской философской культуры может обогатить современный марксизм.

Сочинения на русском языке

Статья, посвященная юбилею В.С. Степина // Юбилейный сборник. Минск ; М., 2004; Статья, посвященная юбилею Т.И. Ойзермана // Вопросы философии. 2004. № 5; Современная российская философия в китайском прочтении // Свободная мысль. 2006. № 5; Современная китайская марксистская философия — практический материализм // Вопросы философии. 2007. № 5; Взгляд китайского ученого на советскую философию // Вопросы философии. 2008. № 9; Новая научно-техническая революция и современный мир // Век глобализации. 2009. № 2; О русской философии // Философия в диалоге культур. М., 2010; В.Ж. Келле и марксистская философия в Китае // Человек в интеллектуальном и духовном пространстве. М. : Прогресс-Традиция, 2010; Ленинское определение материи и анализ выражения «показания органов чувств» // Вопросы философии. 2011. № 1; Философия гуманизма И.Т. Фролова // Вопросы философии. 2012. № 3; Ленинское определение материи и анализ выражения «показания органов чувств» // Русский марксизм: Георгий Валентинович Плеханов. Владимир

Ильич Ульянов (Ленин) : сб ст. ; отв. ред. А.В. Бузгалин, Б.И. Пружинин. М., 2013; Новый гуманизм И.Т. Фролова // Место и роль гуманизма в будущей цивилизации. М., 2014; Ойзерман и современная марксистская философия // Вопросы философии. 2014, № 5; Человек в глобальном мире и конфуцианское учение // Проблема совершенствования человека в свете новых технологий. М., 2015.

Монографии на китайском языке

70 лет советской философии. Чунцин, 1990; Русская культура и вопросы ленинизма. Пекин, 1994; Куда идет Россия? Пекин, 2004; Новая редакция истории марксистской философии. Пекин, 2004.

10 ИСАЙЯ БЕРЛИН

Исайя Берлин (латыш. Jesaja Berlins; англ. Isaiah Berlin, 1909, Рига —1997, Оксфорд) — английский политический мыслитель российско-еврейского происхождения, историк идей, переводчик русской литературы и философской мысли. Родился в состоятельной еврейской семье, детство провел в Риге и Петрограде. После большевистского переворота в 1917 г. семья вернулась в Латвию (1919), через год эмигрировала в Великобританию. Там он окончил частную школу, в 1935 г. — Колледж Corpus Christi (Корпус Тела Христова) Оксфордского университета по специальности политическая экономия и философия. Избирается членом колледжа Ол Соулз (All Souls College, Oxford, Колледж всех Душ, праведно в Оксфорде усопших, или Колледж всех святых) — одного из 38 колледжей Оксфордского университета, примечательного тем, что он единственный в университете освобождал от преподавательских обязанностей, давая возможности для самостоятельной работы. За исключением периода Второй мировой войны дальнейшая жизнь Берлина связана с университетом. В 1941–1942 гг. он работал в британской службе информации в США, а в 1945–1946 гг. — 2-м секретарем британского посольства в СССР. Летом 1945 г. на несколько месяцев поступил в распоряжение британского посольства в Москве, где познакомился с советскими писателями, музыкантами. «Судьба подарила мне редкостную для западного человека возможность встретиться с несколькими русскими писателями, двое из которых — Пастернак и Ахматова — бесспорные гении», — писал он в воспоминаниях «Личные впечатления» (Personal Impressions, 1980). В своих поздних воспоминаниях Берлин писал, что никогда не работал на разведку. Однако как сотрудник посольства он был обязан писать отчеты о настроениях в среде советской творческой интеллигенции и веяниях в курируемой им сфере (литература и искусство). На основании знакомств, завязанных в Москве и Ленинграде, он подготовил ряд очерков. Берлин был одним из первых, с кем встретился Иосиф Бродский, когда приехал в Лондон в 1972 г.; позже поэт представил своего собеседника в эссе «Исайя Берлин в восемьдесят лет» (1989).

В 1939 г. Берлин опубликовал свою первую научную книгу «Карл Маркс: его жизнь и окружение» (Karl Marx: His Life and Environment), которую литературное приложение к газете «Таймс» назвало «лучшим элементарным введением в теорию Маркса для английского читателя». Книга выдержала несколько изданий, переведена на множество языков. Получив заказ на эту книгу, Берлин в отделе русской литературы библиотеки Британского музея познакомился и с русской мыслью, с трудами В.Г. Белинского и А.И. Герцена, с романами И.С. Тургенева. Первая проба пера в описании русской мысли относится к 1937 г., когда он выступил с короткой заметкой «Отец анархизма» на выход книги о Бакунине (*Carr E.* M. Bakunin). В 1948 г. к столетию даты революционных потрясений в Европе Берлин написал статью «Россия, 1848» (Russland, 1848). В 1949 г. выходит его обзор издания «В защиту материализма» Плеханова; в 1950 г. «Истоки советского» — обзор книги Э.Х. Карра «История Советской России», обзор «Истории русской литературы» на английском языке Святополка Мирского, а также еще несколько откликов на события в области литературы. В 1951 г. публикуется резонансная статья, посвященная анализу творчества Льва Толстого: «Лев Толстой и исторический скептицизм». Как отмечалось в The Times Literary Supplement, это «наиболее интересный и важный вклад в критику Толстого, появившийся за многие годы»[1]. Данная статья с дополнением «Ёж и Лиса. О взглядах Толстого на историю» в 1953 г. вышла отдельным изданием и не только выдержала множество переизданий, но была переведена на финский, немецкий, иврит, итальянский, японский, корейский, польский, русский, испанский, частично на литовский языки и вошла в число 100 лучших небеллетристических книг XX в. (The Hedge hogand the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History). В этой работе Берлин распределил великих людей по этим двум категориям: первые смотрят на мир сквозь призму одного-единственного принципа («ежи»), вторые меняют пристрастия, предпочитают широкий синтез («лисы»). Согласно данной классификации, Достоевский (а также Платон, Лукреций, Данте, Паскаль, Гегель, Ницше, Ибсен, Пруст) — «ежи», а Гёте и Пушкин — «лисы» (равно, как и Геродот, Аристотель, Эразм, Шекспир, Монтень, Мольер, Бальзак, Джойс, Андерсен). Что касается Толстого, то он скорее вне этих категорий, по таланту ближе к «лисам», а по убеждениям ближе к «ежам». Исходя из этого, Берлин приводит анализ его философии истории, представленной в «Войне и мире».

В 1953 г. Берлин также отметился откликами на работу Дж. Клайна «Спиноза в советской философии» (Spinoza in Soviet Philosophy) и выход в свет книги Н.О. Лосского «История русской философии» (заметка «Мыслители или философы?» (Thinkers or Philosophers?). В поле зрения Берлина все чаще и чаще попадают русские мыслители: Герцен, Белинский («неистовый Виссарион»), Плеханов («отец русского марксизма»), писатель Иван Тургенев с его романом «Отцы и дети». В дневнике К. Чуковского в записи от 2 сентября 1956 г. (во время второго посещения Берлиным СССР) отмечено: «Был у меня третьего дня профессор Оксфордского университета по фамилии Берлин. Необычайно образованный человек; он говорил, что в Англии появился новый чудесный перевод "Былого и дум", который очаровал англичан... Сам он пишет о Белинском». Статья «Александр Герцен» Берлина появилась в журнале Encounter в майском номере 1956 г. и затем статья «Великий дилетант», текст его предисловия к автобиографии Герцена «Былое и думы» (1968).

[1] The Times Literary Supplement. 1952. 25 January. P. 81.

Берлин долгое время сотрудничал с BBC Third Programme, начавшей работу 29 сентября 1946 г. Это была одна из лидирующих интеллектуальных и культурных сил в Британии, игравшая значительную роль в пропаганде искусства. Вещание ориентировалось на слушателей из образованных кругов. В передачах принимали участие известные интеллектуалы, например Б. Рассел. Долгое время в этом проекте участвовал и Берлин: в 1947 г. вышла его передача о Белинском, подготовленная на основе публикации «Человек, ставший мифом» (The Man who Became a Myth); в 1955 г. в эфире появилась передача «Замечательное десятилетие» (название заимствовано у П.В. Анненкова) на основе лекций Берлина 1954 г. (North cliffe Lectures for 1954: A Marvellous Decade: Literature and Social Criticismin Russia, 1838–1848), где в центре внимания Белинский и воздействие на него западных идей, его влияние на русскую интеллигенцию, и Герцен, его взгляды и характер. Здесь Берлин дает исторический очерк рождения интеллигенции, набрасывает портрет Белинского, который в течение двух лет (в бытность неистовым гегельянцем) проповедовал «примирение с действительностью», после чего с тем же исступлением принялся обличать Россию Николая I. Но истинный герой Берлина — Герцен; он зачитывает отрывки из «Былого и дум» — хронику жизни отважного, благородного человека, пережившего личные несчастья, поражение европейских революций 1848 г. В 1956 г. в эфире — передача об «отце русского марксизма» Плеханове, в 1961 г. — «Толстой и Просвещение», в 1968 г. — «Роль интеллигенции» (речь на ежегодной конференции преподавателей Оксфорда), в 1973 г. — «Толстой и его взгляды на искусство и мораль» (беседа в Открытом университете). В 1978 г. в эфир вышло интервью по поводу публикации книги Берлина «Русские мыслители» (Russian Thinkers). В этой книге, вскоре переведенной на многие языки — китайский, датский, французский, не-

мецкий, иврит, итальянский, польский, португальский, испанский и частично на японский, аккумулированы все его прежние наработки. Это итоговый компендиум, где соединена история философской и политической мысли в России XIX в., собраны его работы о русской интеллигенции и народничестве, о Герцене, Бакунине, Белинском, Тургеневе, Чернышевском, Льве Толстом. Именно эта книга побудила Тома Стоппарда написать трилогию «Берег утопии» (The Coast of Utopia, 2002), ставшую основой театральной постановки.

Сочинения

Against the Current: Essays in the History of Ideas. N.Y., 1980; Four Essays on Liberty. N.Y. : Oxford, 1969; Russian Thinkers. Harmondsworth (Middl.), 1955 (многократно переиздавалась); The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas. N.Y., 1991; Рождение русской интеллигенции // Вопросы литературы. 1993. Вып. VI. С. 188–212; Философия свободы. Европа. История свободы. Россия ; Предисловие А. Эткинда. В 2 т. М. : Новое литературное обозрение, 2001.

Литература

Бродский И. Исайя Берлин в 80 лет // И. Бродский. Набережная неисцелимых. М., 1992.

Шайтанов И. Русское интервью Исайи Берлина // Вопросы литературы. 2000. № 5.

Кралин М. Сэр Исайя Берлин и «Гость из будущего» // Победившее смерть слово. Статьи об Анне Ахматовой и воспоминания о ее современниках. Томск : Водолей, 2000.

11 ДЖЕЙМС ХЕДЛИ БИЛЛИНГТОН

Джеймс Хедли Биллингтон (James Hadley Billington, p. 1929) — американский историк, 13-й директор Библиотеки Конгресса США. Иностранный член РАН с 1999 г. (Отделение историко-филологических наук, секция языка и литературы). Родился в Пенсильвании. Окончил школу Lower Merion High School, поступил в Принстонский университет, который окончил с отличием в 1950 г.; получил стипендию Родса для учебы в Оксфордском университете, где и защитил диссертацию (Balliol College, Oxford). После службы в армии США (1953–1956) работал в аналитическом подразделении ЦРУ (Office of National Estimates). С 1957 по 1962 г. — преподавал историю в Гарвардском университете; с 1964 по 1974 г. — профессор истории в Принстонском университете. С 1973 по 1987 г. — директор Международного центра ученых Вудро Вильсона. На этом посту основал Институт перспективных российских исследований им. Джорджа Кеннана. С конца 1950-х гг. постоянно бывал в СССР: приезжал в составе церковных делегаций и делегаций Конгресса, в середине 1960-х гг. жил вместе с семьей (его дети посещали русские школы), в июне 1988 г. сопровождал Президента США Рональда Рейгана на советско-американском саммите в Москве.

По его признанию, полюбил русскую культуру, читая в школьные годы роман «Война и мир» Л. Толстого. Через литературу познавал русский язык и русскую культуру. Стал изучать Достоевского, а позднее — Соловьева. Углубление в историю русской мысли произошло благодаря знакомству с Исайей Берлином, ставшим затем его научным руководителем при написании диссертации (защищена в 1953 г.), на основе которой была подготовлена его первая книга «Михайловский и русское народничество» (Mikhailovsky and Russian Populism. Oxford : Clarendon Press). Важную роль в его творчестве сыграл о. Г. Флоровский. Во время круглого стола, организованного в 1964 г. журналом «Slavic Revue», на котором обсуждались вопросы древнерусской культуры, в качестве одного из содокладчиков Флоровского был приглашен Биллингтон. Принимая тезис Флоровского о преимущественно эстетическом характере древнерусской культуры, Биллингтон дополняет его собственными наблюдениями, рассматривая иконостас как «русскую Сумму теологии»

(Images of Muscovy // The Development of the USSR. An Exchange of Views. Seattle). В 1967 г. они вместе обсуждали в Принстоне религиозную жизнь в СССР, о чем свидетельствует газетная заметка «Провал России в насаждении атеизма»[1]. В середине 1960-х гг. Биллингтон уже был хорошо известен в академических кругах, но подлинную славу ему принесла книга «Икона и топор. Опыт истолкования истории русской культуры» (The Icon and the Axe. An Interpretive History of Russian Culture. N.Y., 1966). Она принесла ему мировое признание, выдвинула в число крупнейших русистов и сделала непререкаемым авторитетом в области истории русской культуры и общественной мысли.

В шести главах книги («Истоки», «Противостояние», «Век раскола», «Век дворянской культуры», «К новым берегам», «Шаткий колосс») автор представляет тернистый путь России, отмечая религиозные, идеологические, политические узлы, важные для формирования русского мировоззрения. Поясняя подзаголовок своей книги, Биллинтгтон пишет, что его книга — продукт исследования, размышления, особого интереса, без претензии на энциклопедическое описание наследия России или простой ключ к пониманию. Особую признательность он выражает И. Берлину и о. Г. Флоровскому, называя их во многом «духовные отцы» книги, «великодушно обогатившие меня идеями, критицизмом и материалами во время моего пребывания в Оксфорде и Гарварде». В книге показано развитие русской культуры от Киевской Руси до наших дней, описан сложнейший процесс, исполненный противоречий, воспринятый сквозь оптику представителя англосаксонского мира, влюбленного в русскую культуру. В стремлении полнее установить историческую идентичность духовных и идеологических факторов России автор старается уравновесить частое обращение к политической и экономической истории общим историческим экскурсом в известную, но менее освоенную область мысли и культуры. Он подчеркивает, что его книга в значительной степени основывается на новой интерпретации источников и фундаментальных русских монографий, в особенности тех, которые были опубликованы в эпоху, предшествовавшую большевистской революции. Обращаясь к западным и советским исследованиям последних лет, Биллингтон редко использовал работы общего характера и совершенно отказался от популярной западной литературы о России, которая при ее обилии вторична и содержит «апокрифические сведения». Рассматривая историю России, Биллинтон расходится с трактовками как официальных советских идеологов, так и большинства западных историков, поскольку сосредоточивается на детальном анализе некоторых поворотных моментов, а не на лежащих на поверхности аспектах развития России. Сопряженность борьбы за материальное начало и торжество духа в Древней Руси лучше всего для автора демонстрируют два предмета — топор и икона. Топор был главным и незаменимым орудием в Великой Руси, икона, или священный образ, являлась вездесущим напоминанием о вере, которая хранила жителя неспокойных окраин и указывала высшую цель его земного существования. С точки зрения истории философии особый интерес представляет четвертая глава («Век дворянской культуры»), где Биллингтон анализирует события из области русской мысли.

[1] Daily Princetonian. 1967. Vol. 91, № 122.

В работе «Пожар в умах человеческих: происхождение революционной веры» (Fire in the Minds of Men: Origins of the Revolutionary Faith. L., 1980) Биллингтон анализирует революционную деятельность в Европе, выявляя ряд факторов, которые привели к революции в России, описывает социальные группы в дореволюционной России, с особым акцентом на тайных обществах, которые выросли в партии, вовлеченные в революцию, и среди прочего касается романа Достоевского «Бесы».

В 1988 г. он публикует книгу «Лицо России» (The Face of Russia: Anguish, Aspiration, and Achievement in Russian Culture), которая стала основой одноименного трехсерийного фильма.

Сочинения

The Icon and the Axe. An Interpretive History of Russian Culture. N.Y., 1966; Fire in the Minds of Men: Origins of the Revolutionary Faith. L., 1980; The Face of Russia: Anguish, Aspiration, and Achievement in Russian Culture. N.Y., 1988; Икона и топор. Опыт истолкования русской культуры. Россия в поисках себя. В 2 т. М. : ГБИЛ, 2011. 1040 с.

12 АНДЖЕЙ ВАЛИЦКИЙ

Анджей Валицкий (польск. Andrzej Walicki, 1930, Варшава) — всемирно известный историк русской философии, автор свыше 400 работ, из них более 20 книг на польском и английском языках, которые переводились на русский, итальянский, японский, испанский, украинский языки. Анджей Валицкий — гражданин Польши и США. Закончил Варшавский университет в 1953 г. Заслуженный профессор Польской академии наук и университета Нотр Дам (шт. Индиана, США). Действительный член Польской академии наук (1998). Работал на факультете социологии Варшавского университета (1958–1960), в Институте философии и социологии Польской академии наук (1960–1981). В качестве приглашенного профессора преподавал в университетах Великобритании, США, Австралии, Австрии, Дании, Японии, Швейцарии. А. Валицкий — лауреат международной премии Бальцана за высшие достижения в науке и культуре (1998). Этой премии удостоены такие философы, как Рикёр (1999) и Левинас (1989). На изучение России Валицкого натолкнули, по его признанию, два обстоятельства: знакомство с русским эмигрантом С.И. Гессеном, близким другом его семьи, и обстановка польской «оттепели» в 1955–1956 гг. В 1959 г. в Польше выходит его книга «Личность и история в русской мысли XIX века», центральной темой которой становится рассмотрение на русском материале «конфликта между свободой и исторической необходимостью». Валицкий примыкал к группе ревизионистов марксизма во главе с известным философом Лешеком Колаковским, автором книги «Главные направления марксизма».

В 1960 г. Валицкий получил грант Фонда Форда для работы в США и Великобритании. Важное значение для его научной судьбы имела встреча с английским философом, историком русской мысли Исайей Берлином. Результатом общения и переписки с английским мыслителем явилась книга «Встречи с Исайей Берлином. История интеллектуальной дружбы» (*Walicki A.* Encounters with Isaiah Berlin. Story of an Intellectual Friendship. Frankfurt a. M., 2011). В 1964 г. Валицкий защитил докторскую диссертацию о славянофильстве и славянофильско-западнических спорах (английское издание: The Slavophile Controversy 1973, 1975; итальянское издание: Una Utopia Conservatrice. Storia degli Slavofili, 1973).

Тогда исследования о славянофильстве на русском языке отсутствовали, а немногие западные работы принадлежали славистам или историкам, слабо знакомым с историко-философской проблематикой. Данная книга была переведена в России только в 1992 г.[1] Новым в трактовке Валицким теоретического наследия славянофилов являлось соотнесение славянофильского антитезиса Россия–Европа с обоснованным немецким социологом Фердинандом Тённисом противопоставлением Gemeinschaft и Gesselschaft (община и общество). Валицкий также опирался на методологию Макса Вебера и Карла Мангейма, рассматривая славянофильство в качестве специфической разновидности европейского консервативного романтизма.

Другим объектом историко-философского исследования Валицкого является народничество. В 1965 г. на польском языке была опубликована двухтомная антология русского народничества с предисловием Валицкого. Он выступил в Оксфорде с курсом лекций о народничестве в качестве участника семинара Исайи Берлина. Итогом стала переведенная на испанский, итальянский и японский языки монография «Спор о капитализме. Исследования социальной философии русских народников», 1969, 1989 (The Controversy over Capitalism. Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists. Clarendon Press, 1969; 2-nd ed. University of Notre Dame Press, 1989). В отличие от советских авторов Валицкий не проводит резких различий между революционным и легальным народничеством, делая акцент не на его политической оппозиционности, а на его теоретическом содержании в качестве особого идейно-философского течения. Народничество рассматривается им как первая серьезная попытка теоретического осмысления социально-экономической проблематики «периферии капитализма». При этом специальное внимание уделяется народнической критике того, что Валицкий называет «историческим детерминизмом» марксизма.

Следующей крупной работой Валицкого наряду с многочисленными статьями, посвященными русской мысли XIX в., в польских журналах явилось обобщающее исследование истории русской мысли от Просвещения до Владимира Соловьева и раннего марксизма. На польском это исследование было опубликовано в 1973 г., на английском оно публиковалось в США и Великобритании неоднократно — в 1977, 1979 и 1980 гг. (*Walicki A.* A History of Russian Thought from the Enlightment to Marxism, Stanford University Press, 1979; Clarendon Press, 1980). Стэнфордский университет переиздает ее ежегодно начиная с 1981 г. Известно также

[1] См.: Славянофильство и западничество. Консервативная и либеральная утопия в работах Анджея Валицкого ; перевод И.В. Душенко. М. : ИНИОН, 1992. Вып. 1–2.

британское издание 1988 г. Фактически это означает, что данная авторская монография является за рубежом главным руководством по изучению русской философии. Эта самая известная книга Валицкого недавно была переведена на русский язык (*Валицкий А.* История русской мысли от Просвещения до марксизма. М. : Канон+, 2013).

С 1981 г. 5 лет Валицкий работал в Австралийском национальном университете в Канберре, а с 1986 г. преподавал русскую интеллектуальную историю в университете Нотр Дам (Индиана, США). Итогом его работы в отделе истории идей Австралийского национального университета стала монография «Философия права русского либерализма» (Legal Philosophies of Russian Liberalism. Clarendon Press, 1987; Notre Dame University Press, 1992). Опубликован перевод этой книги на русский язык (Философия права русского либерализма. М. : Мысль, 2012). В предисловии Валицкий пишет: «Представленные в этой книге идеи русских либеральных философов права могут быть соотнесены с проблемами современной России. Они заслуживают серьезного внимания в текущей дискуссии о будущем России»[1]. Основные положения данной книги были изложены в России польским философом еще в 1991 г. (*Валицкий А.* Нравственность и право в теориях русских либералов конца XIX – начала XX века // Вопросы философии. 1991. № 8).

Ко времени написания данной книги Валицкий, по его словам, пришел к убеждению, что «реальный социализм» ожидает неминуемый крах и в Польше, и в Советском Союзе. Поэтому он обратился к тем философско-правовым идеям, которые могли бы стать основой политического и социального возрождения России на основе главенства права. В качестве представителей этой линии Валицкий назвал Б.Н. Чичерина, В.С. Соловьева, С.И. Петражицкого, П.И. Новгородцева, Б.А. Кистяковского и своего первого учителя С.И. Гессена. Книга основана на оригинальной методологии, развивающей ранее использованную Валицким в применении к анализу философии славянофилов концепцию Ф. Тённиса. В области философии права это означает, что с известным приближением все многообразие философско-правовых концепций можно разделить на три парадигмы. Парадигма Gemeinschaft представляется как «общинно-семейная» (олицетворение правового консерватизма), Gesellschaft — как «индивидуалистическая» и, кроме того, выделяется третья особая парадигма — «административно-бюрократическая». Либеральные концепции права в такой типологии в целом тяготеют к построениям типа Gesellschaft, основанным на примате личности и ее свободы и защищающим ее автономию на основе закона.

[1] *Валицкий А.* Философия права русского либерализма. М. : Мысль, 2012. С. 11.

В своей оценке национального своеобразия русской философии Валицкий сохраняет верность общей методологической установке, согласно которой русская философия является органической частью общеевропейской философской мысли и поэтому может и должна рассматриваться в сравнении с ней, а не в противопоставлении. Вместе с тем, несмотря на достаточную развитость философских обоснований права в рамках русского либерализма, они были слабо укоренены в русской жизни, которая имела свою логику и управлялась на основе административно-бюрократической парадигмы права. Рассмотренные Валицким русские концепции философии права объединяло общее непринятие позитивизма, что составляло своеобразие русской школы «возрожденного естественного права».

Другую особенность философии права русского либерализма, интересную и в современном контексте, Валицкий усматривает в том, что, по мысли русских философов, власть закона вполне мыслима без полной политической свободы, но не наоборот. Именно на этом принципе основывается убеждение Валицкого в том, что сегодня существует «реальная возможность творчески использовать наследие этих мыслителей в деле превращения России в правовое государство»[1]. Самым крупным проектом, осуществленным Валицким, стало издание на польском языке монографии «Очерк русской мысли. От Просвещения до религиозно-философского ренессанса» (*Walicki A.* Zarys mysli rosyjskiej od oswiecenia do renesansu religijno-filozoficznego. Krakow : Wydawnictwo Universytetu Jagiellonskiego, 2005). Эта большая книга (862 с.) является продолжением «Истории русской мысли от Просвещения до марксизма», она охватывает историю русской философии от XVIII в. до эпохи религиозно-философского возрождения, включая таких его представителей, как Н.А. Бердяев, Е.Н. Трубецкой, П.А. Флоренский, С.Л. Франк и Л.П. Карсавин. Книга снабжена именным указателем и обширным библиографическим списком на русском и иностранных языках[2].

Новая фундаментальная работа академика Анджея Валицкого «Поток идей. Русская мысль от Просвещения до религиозно-философского ренессанса» опубликована на английском языке во Франкфурте-на-Майне при финансовой поддержке Министерства науки и высшего образования Республики Польша[3]. Она представляет собой существенно до-

[1] *Валицкий А.* Указ. соч. С. 23.

[2] *Walicki A.* Zarys mysli rosyjskiej od oswiecenia do renesansu religijno-filozoficznego. Krakow : Wydawnictwo Universytetu Jagiellonskiego, 2005. S. 817–862.

[3] *Walicki A.* The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance. Frankfurt a. M. : Peter Lang GmbH, 2015. 877 p.

работанное и дополненное издание его широко известной англоязычной книги «История русской мысли от Просвещения до марксизма». Есть все основания считать, что опубликование монографии Валицкого является событием для истории русской философии как науки. Эта книга не может быть незамеченной, она заставляет по-новому оценить и переоценить результаты исследований в этой области за последние более чем 30 лет, в том числе позволяет отбросить некоторые укоренившиеся штампы и стереотипы. Особенно важно подчеркнуть, что работа Валицкого является основой для реального диалога между российской и зарубежной историографией русской философии.

Книга в своей основе является обновленным английским переводом польского издания монографии Валицкого 2005 г. Первый вариант данной книги включает 18 глав, новейший, расширенный вариант — 23 главы, разбитые на 5 разделов, выделенных по хронологическому и предметному принципу. I раздел «От Просвещения к романтизму» состоит из глав: «Направления и тенденции просветительской мысли» (1), «Кульминация Просвещения в России: Александр Радищев» (2), «Политическая философия в эпоху Александра I» (3), «Антипросветительские течения начала XIX в.» (4); II раздел посвящен эпохе Николая I и включает главы: «Петр Чаадаев и религиозное западничество» (5), «Славянофильство и другие версии антизападничества» (6), «Русские гегельянцы: от “примирения с действительностью” к “философии действия”» (7), «Белинский и различные варианты западничества» (8), «Петрашевцы» (9), «Истоки “русского социализма”» (10); III раздел «Социальные и политические идеологии в период реформы и контрреформы» включает главы: «Николай Чернышевский и просветители-шестидесятники» (11), «Консервативные идеологии после Крестьянской реформы» (12), «Народнические идеологии» (13), «Анархизм» (14), «Борис Чичерин и консервативный либерализм» (15), «Между народничеством и марксизмом» (16); IV раздел «Философская и религиозная мысль в пореформенной России» включает главы: «Писатели-пророки» (17), «Владимир Соловьев и метафизический идеализм» (18), «Варианты позитивизма» (19), «Метафизический идеализм» (20); V заключительный раздел «От рубежа столетий к последствиям Первой революции» состоит из глав: «Три варианта марксизма на рубеже столетий» (21), «Кризис марксизма и интеллектуальное становление религиозно-философского ренессанса» (22), «Религиозно-философский ренессанс и рефлексия опыта Первой революции» (23).

Пять из 23 глав в книге — совершенно новые (главы 15, 20–23). Кроме того, Валицкий написал ряд новых подразделов, несомненно, проливающих свет на многообразие проявлений русской философской мысли. Это подразделы об И.С. Гагарине, В.С. Печерине, Ф.И. Тютчеве, Н.В. Чайковском, П.Д. Юркевиче, А.М. Бухареве (архим. Феодоре), В.И. Несмелове; подразделы о философии права В.С. Соловьева, его экуменических и теократических идеях и др. Автор внес ряд редакционных правок, источниковых, библиографических и иных добавлений, отражающих развитие предметной области истории русской философии как науки с конца 1970-х гг. до 2015 г. включительно. Кроме того, монография содержит «Библиографическое приложение», которое представляет собой краткую аннотированную библиографию главнейших научно-справочных изданий по русской философии на русском, английском и польском языках. Заметим, что жанр аннотированной библиографии, к сожалению, редко используется российскими авторами и книга Валицкого дает его полезный образец.

Достоинства этого большого монографического исследования отнюдь не исчерпываются его историографической полнотой, логичностью построения, широтой и фундаментальностью охвата материала, ясностью научного языка. Это научное издание, основанное на самостоятельном авторском анализе русских первоисточников, а не на переводах и чужих стереотипных мнениях, что нередко свойственно зарубежному «взгляду со стороны». Разумеется, автор отдает дань уважения своим предшественникам, польским, британским и американским историкам русской мысли, а также многим мыслителям русского происхождения, с которыми он общался, работая за рубежом. В числе последних Г.В. Флоровский, П.А. Сорокин, Е.И. Ламперт, С.В. Утехин, Н.М. Зёрнов. Валицкий считает по-прежнему ценным источником сведений о русской религиозной философии известный двухтомник В.В. Зеньковского и довольно часто ссылается на его английский перевод Дж. Клайна (1953). Вместе с тем Валицкий считает позицию Зеньковского в части его объяснения содержания «секулярного радикализма» неудовлетворительной по той причине, что последний интерпретировал вовсе не собственно мировоззренческую основу взглядов «секулярных радикалов», а представлял русских мыслителей секулярного направления в качестве «подсознательных религиозных мыслителей, тесно связанных с православным христианством». В своей критике Зеньковского Валицкий солидаризируется с Фредериком Копплстоном, который, будучи иезуитом и поклонником русской религиозной философии, все же считал неприемлемым объяснение Зеньковским корней русского секуляризма, чреватое неспособностью понять корни русской революции. Подобная «маргинализация целого направления секулярного радикализма» квалифицируется Валицким как своего рода перевернутый аналог советской «маргинализации, или даже элиминирования» другого, а именно религиозного направления русской мысли.

Принимая из рук президента Итальянской Республики премию Бальцана 23 ноября 1998 г., Валицкий заявил: «Во всех своих книгах, посвященных России, я стремился быть как можно дальше от какого-либо протаскивания антирусских стереотипов». Главное, к чему он всегда стремился, — «превратить изучение интеллектуальной истории России в особую, признанную международным сообществом сферу научного исследования». Валицкий способствовал распространению в мире неискаженных знаний о русской философии. Он является автором многих статей о русской мысли в электронной философской энциклопедии Routledge.

Отталкиваясь от идей Гессена и Берлина, Валицкий как историк русской мысли сформировал свое собственное, не одностороннее, но целостное представление о русском историко-философском процессе, содержанием которого является признание в нем определенного единства в многообразии, сочетающего разные мировоззренческие оттенки — как религиозно-ориентированные, так и рационалистические, секуляризированные.

Сочинения (не упомянутые в тексте):

Philosophy and Romantic Nationalism. The Case of Poland. The Clarendon Press, Oxford, 1982; University of Notre Dame Press, 1994. 415 p.; Spotkania z Miloszem (Encounters with Milosz). L., 1985. 197 p.; Stanislaw Brzozowski and the Polish Beginnings of «Western Marxism». Oxford University Press, 1989. 349 p.; The Enlightment and the Birth of Modern Nationhood. Polish Political Thought from the «Noble Republicanism» to Tadeusz Kosciuszko. University of Notre Dame Press, 1989. 152 p.; Russia, Poland, and Universal Regeneration. Studies on Russian and Polish Thought of the Romantic Epoch. University of Notre Dame Press, 1991. 225 p.; Aleksander Hercen. Kwestia polska: geneza pewnych stereotypow. Warszawa : PAN, 1993. 120 p.; Marxism and the Leap of the Kingdom of Freedom: The Rise and Fall of the Communist Utopia. Stanford University Press, 1995. 641 p.

13 ГУСТАВ АНДРЕАС ВЕТТЕР

Густав Андреас Веттер (Gustav Andreas Wetter 1911, Мёдлинг, близ Вены — 1991, Рим) — историк русской философии, теолог, советолог. С 1930 по 1936 г. — студент Русской семинарии Руссикум в Риме, где изучал философию и богословие. В 1935 г. Веттер принял сан священника византийско-славянского обряда, а в 1936 г. вступил в новициат иезуитов. В 1943 г. защитил диссертацию на тему «Онтология триединства Л.П. Карсавина. Структура тварного бытия как образ Божественной Троицы» в Папском Григорианском университете. С 1947 по 1954 г. был ректором Русской семинарии в Риме. С 1957 до 1970-х гг. — профессор истории русской философии в Папском Восточном институте. Н. Гаврюшин отмечает, что Веттер «неустанно занимался изучением восточного христианства и прежде всего русского православия, был ревностным сторонником восточного обряда и одним из первых на Западе почувствовал необходимость глубокого изучения мировоззренческой системы, которую этот обряд выражает. В экклезиологическом отношении Г.А. Веттер рассматривал западную и восточную традиции как две равнозначные части единой кафолической Церкви Христовой»[1].

Интерес к России был вызван мыслью «о великой религиозной нужде, в которой находится народ, угнетенный безбожием. Я хотел стать священником, идти как рабочий в Россию, чтобы, работая, может быть, на каком-нибудь заводе, притом помогать людям в духовной нужде»[2].

Первоначально центральной темой его исследований была проблема *всеединства* в русской религиозной философии как направления всей русской мысли и стремления «видеть в творении Божьем и в историческом процессе его становления единство, которое есть больше, чем единство “системы” взаимосвязей, которая в дальнейшем будет иметь абсолютную ценность, неповторимо-конкретный эмпирический характер (или не лучше ли было бы в духе христианской метафизики сказать: может иметь?)» (Веттер – Карсавину. 18.01.1940). Особое значение в обо-

[1] *Гаврюшин Н.* Переписка А. Веттера с Л. Карсавиным // Символ. Париж. 1994. № 31. С. 97.

[2] *А. Веттер* – Л. Карсавину. Рим. 2 апреля 1940 г. Переписка А. Веттера с Л. Карсавиным // Символ. Париж. 1994. № 31. С. 144.

сновании всеединства в русской философии Веттер видит в философии Гегеля, «в которой общее всегда выражается как нечто конкретное, которое располагается не за пределами своих особенностей, а включает их в себя, производя из себя определения в диалектическом процессе, [и которая] могла дать в руки русским мыслителям соответствующее уровню современной философии средство философски выразить их собственную, унаследованную от греческой мысли, интуицию всеединства»[1]. Учение Карсавина, по мнению Веттера, «особенно последовательно» проводит «эту идею через всю философскую систему». Веттер видит значение карсавинской концепции всеединства в ее понятийной и структурной разветвленности, «метафизической расстройке» онтологии всеединства, а также в «философском исполнении» раскрытия аналогии образа триединства в индивидуальном бытии и в космосе. Он ставит в заслугу Карсавину определение третьего момента в динамике триады «возврат»–«самоовладение»–осознание единством личности самой себя. По сравнению с гегелевской триадой у Карсавина есть такая особенность: «Осуществляющееся в третьем [моменте] воссоединение является существенно возвратом (Wiederzurücknahme) полного, в процессе проявившегося содержания в единство личности, а именно *бытийственным* возвратом, в его целостной живой и конкретной действительности, не только познавательным возвратом через знание»[2].

Наибольшую известность Веттер получает как автор книги «Диалектический материализм. Его история и его система в Советском Союзе» (1952), которая многократно переиздавалась и переведена на ряд иностранных языков. В книге рассматриваются русская философия, русский марксизм, позитивизм, нигилизм, народничество, «богоискательство» и «богостроительство», эмпириомонизм, механицизм и др. с целью выявления различий данных направлений и советского диалектического материализма, а также споров и дискуссий между ними. Работа состоит из двух частей — исторической и основной систематической. Историческая часть является необходимой предпосылкой для понимания систематической части, поскольку «своеобразие советской философии состоит в том, что некоторые ее проблемы становятся понятными только на фоне ситуаций политической борьбы, которым они обязаны своим происхождением»[3]. Анализируя систему диалектического материализма, Веттер приходит к заключению, что мировоззрение, которое в ней сформулировано, не является «исключительно мировоззрением различных коммунистических партий», а представляет собой «часто неосознанную или невысказанную позицию сегодняшнего среднего гражданина», если он не остался «положительно религиозным и верующим в Христа».

Таким образом, марксизм апеллирует к здравому смыслу, что, по мнению Веттера, имеет «точки внутреннего соприкосновения» его со схоластикой; кроме того, «аргументации советских философов осуществляются по большей части не ex ratione, а ex auctoritate. Веттер выделяет ряд положительных элементов в отдельных учениях диалектического материализма, которые «отличают его от механистического вульгарного материализма». К ним относятся: «борьба за право существования философии», «постепенный возврат к различным философским дисциплинам, таким, как натурфилософия и психология и т.д., которые в первоначальном энгельсовском варианте диалектического материализма были изгнаны из области философии», «решительная реалистическая позиция», которая относится к области теории познания, признание движения не только как механического перемещения, а как изменения, качественного различия чувственного и «логического» уровня познания, которое преодолевает не только механицизм, но и сенсуализм. Отличие советской философии от марксизма и социал-демократического мировоззрения в Европе Веттер связывает с личностью и взглядами Ленина. В своей основе различие исходит от «возобновления старой русской революционной традиции». Хотя была объявлена борьба «мистике», она внутренне присуща диалектическому материализму советского толка. Веттер выделяет точки его соприкосновения с философией славянофилов Киреевского и Хомякова, а также через Вл. Соловьева с русской религиозной философией Булгакова, Бердяева, Франка, Флоренского, Карсавина и др. В первую очередь это связано с «принятием гегелевской диалектики», несмотря на «материалистический поворот», сохранивший в России «дозу мистики». Веттер отмечает сходство «постулата единства теории и практики» у Ленина с учением славянофилов о цельном знании с его утверждением о необходимости не только теоретической, но и экзистенциальной, личной встречи с познаваемым. Последнее сходство проявляется в унаследованном от Гегеля «видении сплошной взаимосвязи и взаимной внутренней связанности и единства, которое пронизывает бесконечное множество существ в мире». Ленину также нравилась у Гегеля «гениальная идея живой “взаимосвязи” (!) всего со всем». Отрицательными чертами советской философии Веттер считает технически научную примитивность, «ее незнание других философских систем и ее неспособность их по деловому, без предубеждения анализировать».

[1] *Wetter G.A.L.P.* Karsawins Ontologie der Dreieinheit. Die Struktur des kreatürlichen Seins als Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit // Orientalia Christiana Periodica. 1943. Vol. IX, № 3–4. S. 369.

[2] Op. cit. S. 401.

[3] *Wetter G.A.* Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. Wien : Herder, 1952. S. VI.

«Как общая система диалектический материализм представляет собой эклектическую смесь составных частей, заимствованных из самых различных, часто совсем противоположных философских позиций», отчасти «прописных истин», частично «правильных философских положений». Но в основном эти утверждения «не выдерживают обстоятельной философской проверки». Веттер расширяет рассмотрение советской философии за счет анализа ее десталинизации. Он отмечает возврат в советскую философию закона отрицания отрицания, выведенного Сталиным из употребления. В учебниках на первое место ставится материализм, а не диалектика, что было обязательным при Сталине. Позже место Сталина занял ЦК Коммунистической партии в качестве «коллективного центра для развития марксистского теоретического мышления»[1]. Веттер отмечал, что «тематика стала более многогранной и интересной и качество заметно возросло. Философские контакты с Западом интенсифицировались», и в то же время «свободная дискуссия разрешается только в пределах марксизма-ленинизма», строжайше запрещается ревизионизм.

В 1962 г. Веттер совместно с В. Леонхардом издает книгу «Советология сегодня». Кроме советологии Веттер занимался анализом отношения философии и естественных наук. Веттер многократно выступал на философских съездах, конгрессах. Его доклады и выступления были посвящены преимущественно отношениям между религией, философией и государством в Советском Союзе[2].

Сочинения

Zum Zeitproblem in der Philosophie des Ostens. Die Theorie der «Allzeitlichkeit» bei L.P. Karsawin // Scholastik. 1949. H. 3; Der dialektische Materialismus und das Problem der Entstehung des Lebens. Zur Theorie von A.I. Oparin. München : Pustet, 1958; Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion. Hamburg : Rowohlt, 1958; Sowjetideologie heute. T. 1. Dialektischer und historischer Materialismus. Frankfurt a. M. : Fischer, 1962; Kommunismus und Religion. Kirche in der Sowjetunion. Kevelaer : Butzon & Bercker, 1964.

[1] *Нарский И.* Г. Веттер // Философская энциклопедия. В 5 т. М., 1960. Т. 1.

[2] *Wetter G.A.* Die Umkehrung Hegels. Grundzüge und Ursprünge der Sowjetphilosophie. Köln : Wissenschaft und Politik, 1963. Aufl. 2. S. 47.

14 ВИЛЬГЕЛЬМ ГЁРДТ

Вильгельм Гёрдт (Wilhelm Goerdt, 1921, Бохум/Германия — 2014, Арнсберг (ок. Дортмунда)/Германия) — немецкий историк русской философии. Он жил в сложной обстановке разделенной Германии, в условиях неоднозначного отношения к Советскому Союзу и русской традиции. Философское образование получил в конце 1950-х гг. Изучал философию и славистику в университете Мюнстера, в 1960 г. защитил диссертацию на тему «“Вопросы философии”: вклад в изучение советской философии в зеркале журнала “Вопросы философии”. 1947–1956» (“Fragen der Philosophie”. Ein Materialbeitrag zur Erforschung der Sowjetphilosophie im Spiegel der Zeitschrift “Voprosy Filosofii”, 1947–1956), а в 1966 г. — докторскую на тему «Обожение и общество. Исследования по философии Ивана В. Киреевского» (Vergöttlichung und Gesellschaft. Studien zur Philosophie von Ivan V. Kireevskij), также в университете Мюнстера. С 1967 г. он доцент, а с 1968 г. неординарный профессор этого же университета. В 1971 г. Гёрдт получает ординарную профессуру в университете Бохума. С 1974 г. он занимал образованную в том же году единственную в Германии кафедру «Философия с особенным уклоном на восточно-европейскую философию», которую закрыли после его ухода на пенсию в 1987 г.

Гёрдт является автором самой значительной после вышедшего в 1913 г. двухтомного труда Т.Г. Масарика «Россия и Европа» немецкоязычной работы по истории русской философии: «Русская философия. Подходы и прозрения» (Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke), опубликованной в 1984 г. Гёрдт начинает свою работу с традиционного вопроса: что есть «философское» и что есть «русское» в русской философии? Он определяет русскую философию как восточно-*европейскую*, поскольку смысловые горизонты (Западной) Европы и России «пересекаются друг с другом в вековой исторической динамике»[1], относясь к «эллинистически христианской традиции», которая и делает ее именно философией, а не своеобразным проявлением «русской души».

[1] *Goerdt W.* Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke. Freiburg ; München : Alber, 1984. S. 35.

Подчеркивая, что философия «связана не с чувствительностью, а с разумом», он в то же время, соглашаясь с Б.П. Вышеславцевым, допускает «русский подход к мировым философским проблемам, русский способ их переживания и обсуждения»[1]. Гёрдт излагает свое оригинальное видение философии в России, описывая ее «время и место». При этом он выделяет три положения: (1) Петербургская империя (1689–1917) — определяется как «мышление единства и многообразие»; (2) после Октябрьской революции (1917–1953) — как «внутренний плюрализм и уравнивание»; (3) после Второй мировой войны — характеризуется им как «между оттепелью и морозом». Положение *всей* философии в России, с точки зрения философских намерений и философских форм их выражения, «*всегда*», хотя и с различной степенью выразительности, «находится под влиянием подавленности и угнетения» и «сталкивается с громадными препятствиями» — религиозными убеждениями, государственными и идеологическими предубеждениями, общественными договоренностями. Преодолевая их, «многие русские мыслители, в готовности взять на себя всяческое личное “бремя” ... вырастают в трагические, даже героические образы».

В *первом* положении Гёрдт рассматривает исходный принцип зарождения русской философии — «многообразие основания», которое «означает, что русские мыслители подходят к общему комплексу, к полотну своего времени с определенными и соответственно особенными вопросами, что они как бы «вырезают» себе кусок действительности и подвергают его анализу. Каждый стоит, опираясь на себя, и они не создают школы, в которой допускалось бы разъяснение только натурфилософских или этических, метафизических или социально-философских проблем». Гёрдт ставит своей целью показать «*подходы*, различаемые в их направлении, их исходной позиции и их цели» в той мере, в какой они стали «значимы для последующей русской философии». Он относит М.В. Ломоносова с его натурфилософским и научным оптимизмом так же, как и Г.С. Сковороду с его критикой науки и культуры, А.Н. Радищева с этикой, приводящей к радикальной социологии, и М.М. Сперанского с его умеренной практической философией, к основателям русской философии, которые разнообразием поднятых ими философских проблем дают повод для создания соответствующих школ. Они как бы «одним разом очерчивают тот круг, в пределах которого философия в России будет развиваться». Ее предметом одновременно, а не последовательно, как в античности, становятся «макрокосмос и микрокосмос, природа–человек–общество–государство». Гёрдт выявляет у них наличие «собственной формулы встречи с миром», они конституируют «*идеальный принцип формы* русской философии», которым, по мнению Гёрдта, является открытость, демонстрирующая многообразие философских подходов, вопросов и ответов. Основание философии в России Гёрдт связывает с высоким уровнем философского самосознания и компетенции, которые подталкивают ее основателей к философски значимым высказываниям, что прослеживается впервые на рубеже XVIII–XIX вв. Гёрдт выделяет и рассматривает такие проблемные поля, как «Россия и Европа» с требованием остерегаться слов «западники» и «славянофилы»; «измерения философии», к которому относится духовная философия; «перелом мышления», связанный с нигилизмом и народничеством, с именами А.И. Герцена и Ф.М. Достоевского; «многообразие расстраивания», представляющее философию Вл. Соловьева и «философские дали» светской философии, начиная с П.Л. Лаврова и завершая П.И. Новгородцевым. К светской философии Гёрдт относит философские системы С.Н. Трубецкого, Е.Н. Трубецкого, Л.М. Лопатина, Н.О. Лосского, С.Л. Франка, Г.В. Плеханова, В.И. Ленина, Г.Г. Шпета, А.Ф. Лосева и др.

Второе положение русской философии начинается после октября 1917 г., когда представленное в ней многообразие «прервалось двойным отрицанием: (1) плюрализм разнообразнейших философских течений превращается в макрсистский (марксистско-ленинский) внутренний плюрализм; (2) марксистский внутренний плюрализм становится уравниванием (Gleichschaltung) в сталинском диалектическом и историческом материализме». Внутренний марксистский плюрализм допускает дискуссии с «меньшевиствующим идеализмом», механицизмом, эмпириомонизмом и др. После публикации Постановления ЦК ВКП(б) о журнале «Под знаменем марксизма» 25 января 1931 г. начинается период «уравнивания» и «истинной марксистско-ленинской философии», с «неслыханным радикализмом осуществившей философский разрыв, объявив многообразие дореволюционной русской мысли законченным» и все философские направления и традиции, в том числе марксизм, ею «превзойденными». В то же время русская философия в ее многообразии продолжает свое развитие в эмиграции.

Третье положение русской философии начинается после смерти Сталина в 1953 г. с ее десталинизации. Гёрдт называет 1965 г. поворотным пунктом в истории русской философии, который отмечается двумя событиями: смертью в эмиграции «последнего значительного русского мыслителя Н.О. Лосского и выступлением инакомыслящих на литературно-политической демонстрации 14 апреля у памятника В. Маяковскому под девизом “Смелость, Мысль, Образ, Глубина”. Гёрдт рассма-

[1] *Вышеславцев Б.П.* Вечное в русской философии. Нью-Йорк : Изд-во им. Чехова, 1955. С. 7.

тривает преимущественно культурную оппозицию, целью которой был идеал, т.е. изменение в первую очередь в сознании, а затем и социально-экономические изменения в обществе. Он также анализирует такие феномены советской действительности, которые, по его мнению, свидетельствуют о преодолении уравнивания и многообразии — «двоемыслие», «самиздат», «диссиденство» и др. Для Гёрдта наличие идеала означает, что «общий объем скрытого и подавленного разума людей должен быть актуализирован, стать действительным и действенным до того, как могут быть предприняты рационально целесообразные и прагматические разъяснения». При этом философия должна сыграть значительную роль. Гёрдт не рассматривает влияние русской философии на указанные выше феномены и на их представителей.

Кроме того, Гёрдт дает краткий обзор историй русской философии, написанных преимущественно русскими авторами и набросавших с использованием обширного материала ее «картину структуры и протекания». Обзор начинается с работы Н.О. Лосского, относительно которой Гёрдт отмечает отсутствие указания на динамическое начало русской философии, в то время как у В.В. Зеньковского такое начало представляет диалектика в проблемном поле секуляризации. Гёрдт включает в обзор работу архимандрита Гавриила (В.Н. Воскресенского) «История философии» (1840), где впервые употребляется термин «русская философия», а также все общие работы по истории русской философии, вышедшие до 1939 г. Гёрдт отмечает, что историки русской философии советского периода А.А. Галактионов и П.Ф. Никандров, В.Е. Евграфов и др. использовали схему «наследия», раскрывающуюся при помощи понятия прогресса, который предполагает преемственность. Историческое развитие осуществляется посредством отрицания отжившего и сохранения ценного наследия, определяемого с позиции марксистско-ленинской философии. Последнюю разбираемую работу А. Валицкого (A History of Russian Thought. From the Enlightenment to Marxism. Oxford : Clarendon Press, 1980) Гёрдт подвергает критике за выбранный автором критерий обработки материала, рассматривающий русскую философию как «часть общей истории... интеллектуальных течений» от эпохи Просвещения до начала XX в., что не позволило автору включить в обзор «духовную философию».

В этом ряду работ достойное место занимает исследование самого Гёрдта, которое обязательно для изучающих русскую культуру на немецком языке и представляет собой одно из немногих очень положительно оценивающих русскую философию и отстаивающих ее существование и несомненную связь с европейской философией. Материал, представленный Гёрдтом, чрезвычайно обширен и способствует ознакомлению

с русской философией, что объясняет его реферативный характер и недостаточный критический анализ. Заданная структурно-динамическая схема «мышление единства и многообразие» и принцип идеальной формы «открытость», конституирующий специфику русской философии, представляются слишком общими и при должной старательности подбора материала могут найти подтверждение для любой философии, особенно в странах, переживших тоталитарный период.

В середине 1990-х гг. Гёрдт публикует в «Историческом словаре философии» ряд объемных статей, раскрывающих содержание понятий, характерных для русской философии, которые кроме исторической части включают рассмотрение их актуального состояния для происходивших в это время в России трансформационных процессов. Гёрдт анализирует понятие «соборность», введенное в философский дискурс в XIX в., но не получившее достаточной теоретической разработки и четкого определения. Он констатирует, что в конце XX в. в «философской дискуссии о “духовности” России, ориентирующейся на понятия “Правда/правда” (истина и справедливость), “София”, “всеединство”... выступает также соборность, которое “попало в полное забвение или же было искажено”»[1]. Гёрдт определяет соборность в различных аспектах: (1) социально-философски и политически — как «принцип совместного демократического решения важнейших общественных проблем и пропорционального представительства всех частей единого социального целого в высших органах государственной власти»; (2) духовно — как «содружество людей в атмосфере духовной общности, в которой никто не теряет своего лица», как «идея большого космического будущего, социокосмизма с его широкими возможностями самовыражения для каждого индивида, которая выходила бы далеко за пределы чисто религиозного толкования»; (3) сознательно-культурное — как «осмысление всех достижений человеческого гения, всестороннее понимание сознания человечества и интеграция различных культур, синтез Востока и Запада с целью гармонизации в рамках единого человеческого космоса». Гёрдт отмечает осознанность пластичности, полифонии и многозначности употребления понятия соборности и заключает, что «поразительная доступность слова “соборность” в его истории делает понятным его многообразное использование после крушения Советского Союза и при стремлении заново приобрести традиционную русскую духовность». В этом Гёрдт видит «одновременно шанс и опасность для будущего развития значений этого слова: оно может, став обозначением всякого рода мифологем, из-

[1] *Goerdt W.* Sobornost // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. v. J. Ritter und K. Gründer. Bd 9. Basel : Schwabe & Co AG, 1995. S. 993.

носиться, оно может быть в эклезиологии и церковной практике оригинально воспринято и актуализировано, оно в его философски важных моментах со взглядом на требования времени может быть подвергнуто всесторонней рефлексии разума. Последнее имело бы для будущего русской философии... решающее значение».

В статье «Софиология» Гёрдт определяет этот термин как употребляемый сегодня для обозначения «Софии-теологии, философско-теологического учения о мудрости, а также учения о Софии русской религиозной философии XIX–XX вв., представителями которого являются Вл. Соловьев, П. Флоренский и прежде всего С.Н. Булгаков»[1]. Гёрдт отмечает, что русский термин «софиология» был сформулирован, когда уже были предложены «наброски к софиологической проблематике». Так, Вл. Соловьев в 1878 г. пользуется выражением «мысль о Софии... которая всегда присутствовала в христианстве, и Идея-Софии». П. Флоренский говорит уже об «учении о Софии», которое прослеживается им в библейских текстах и в истории философии. В связи со взглядами С. Булгакова употребляется термин «софиологическая доктрина». В 1920-е гг. термин «софиология» становится общепринятым и получает философско-теологическую определенность. Гёрдт передает и разногласия, связанные с толкованием софиологии в различных богословских кругах, и значение ее в русской литературе. Он не приводит бурную философскую полемику вокруг этого термина, но предлагает обширную библиографию.

Гёрдт пишет также статьи «Советский гуманизм», «Советская идеология», «Советология» и русский раздел в статье «Социальная гигиена; социальная медицина». В конце XX–начале XXI в. Гёрдт выступает с многочисленными докладами, в которых отстаивает значимость русской философии, ее единство, многобразие и связь в историческом пространстве и времени.

Сочинения

Fragen der Philosophie. Ein Materialbeitrag zur Erforschung der Sowjetphilosophie im Spiegel der Zeitschrift «Fragen der Philosophie», 1947–1956. Köln ; Opladen : Westdeutscher Verlag, 1960; Die allseitige universale Wendigkeit (“gibkost”) in der Dialektik V.I. Lenins. Wiesbaden : Harrassowitz, 1962; Die Sowjetphilosophie. Wendigkeit und Bestimmtheit. Dokumente. Basel ; Stuttgart : Schwabe, 1967; Vergöttlichung und Gesellschaft. Studien zur Philosophie von Ivan V. Kireevskij. Wiesbaden : Harrassowitz, 1968; Die «russische Idee» als Geschichtsphilosophie // Philosophisches Jahrbuch. 75. Jg. 1968. 2. Halbband; Pravda — Wahrheit (istina) und Gerechtigkeit (“spravedlivost”) // Archiv für Begriffsgeschichte. Bonn : Bouvier, 1968. Bd XII, Heft 1; Intelligencija, Idealismus, menschewisierender // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. v. J. Ritter und K. Gründer. Bd 4. Basel ; Stuttgart, 1976; Dienstphilosophie und philosophisches Sektierertum in Russland // Studies in Soviet Thought. 1977. Vol. 17; Logik (spekulativ-) dialektische II; Macht II; Marxismus II. Die Geschichte des Begriffs in Russland // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. v. J. Ritter und K. Gründer. Bd 5. Basel ; Stuttgart : Schwabe, 1980; Russische Philosophie. Texte. Freiburg ; München : Alber, 1989; Russische Philosophie. Grundlagen. Freiburg ; München : Alber, 1995; Sowjethumanismus; Sowjetideologie; Sowjetologie; Sozialhygiene; Sozialmedizin II // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. v. J. Ritter und K. Gründer. Basel ; Stuttgart : Schwabe, 1995.

[1] *Goerdt W.* Sophiologie // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd 9. S. 1063.

15 МАРИЗ ДЕННН

Мариз Денн (Maryse Dennes, p. 1949, Langon, Франция) — французская исследовательница русской философии, профессор, доктор философии. В 1990 г. под руководством философа и эпистемолога Франсуа Ларуэля защитила докторскую диссертацию о различии между Россией и Западом, базируясь преимущественно на феноменологическом методе. В своих работах рассматривает онтологическую проблематику в свете противостояния Гуссерля и Хайдеггера, одно из своих исследований посвятила влиянию Гуссерля на философию в России. С 1993 г. профессор, с 1999 по 2008 г. — директор департамента славянских исследований Университета Бордо 3 (Мишель де Монтень), в настоящее время — член исследовательской лаборатории EEE (Europe Européanité Européanisation), координатор международных проектов с Россией и другими восточноевропейскими странами (Польша, Украина), руководитель магистратуры с двойным дипломом (Бордо, Монтень — РУДН, Москва). Автор 160 публикаций по философии, поэзии, русской религиозной мысли, образовательной политике, междисциплинарной методологии в европейских исследованиях.

Изучала феноменологическое движение и место в нем творчества Шпета, автор книги о воздействии творчества Гуссерля и Хайдеггера на российскую философию (Париж : L'Harmattan, 1998). Автор статей о Бердяеве, Соловьеве, Флоренском, Лосеве, Бахтине и др. Автор работ о герменевтике и философии символа и слова в работах Шпета и о его работах по эстетике, психологии и философии языка. Переводчица на французский язык «Явления и смысла» Шпета. Автор переводов на французский язык русской и словацкой поэзии. Почетный член Общества историков русской философии им. В.В. Зеньковского в Москве. Кавалер французского ордена «Пальм академик». В структуре MSHA (Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, — Дом гуманитарных наук Аквитании) координирует научный проект о европейской идентичности и глобальном пространстве, в котором она исследует место русской философии, психологии и гуманитарных наук в современном развитии наук. Организатор международных конференций, посвященных творчеству Шпета, Лосева, Флоренского, Вернадского, научных семинаров в Париже, Бордо, Москве, Екатеринбурге.

Сочинения

Russie-Occident. Philosophie d'une différence. P., 1991; Husserl — Heidegger. Influence de leur oeuvre en Russie. P., 1998; Gustave Chpet et son héritage. Aux sources russes du structuralisme et de la sémiotique. Toulouse : Slavica Occitania, 2008. 26 éd.; L'œuvre d'Alekseï Losev dans le contexte de la culture européenne. Toulouse : Slavica Occitania, 2010. 31 éd.; Bakhtine, philosophe ? // L'héritage de Bakhtine. Bordeaux, 1997. P. 79–106; Emmanuel Lévinas en France. La place de la Russie // Cahiers de l'émigration russe: Евреи России — иммигранты Франции (Les juifs de Russie — Immigrants de France), Moscou ; Paris ; Jérusalem, 2000. P. 69–98; L'École russe de phénoménologie et son influence sur le Cercle linguistique de Prague: Gustav Chpet et Roman Jakobson // Prague entre l'Est et l'Ouest — l'émigration russe en Tchécoslovaquie. 1920–1938. P., 2001. P. 32–63; Science du Logos et topologie du savoir // Modernités 3. Lyon, 2001. P. 37–48.

Сочинения на русском языке

Вклад С. Булгакова в дело оправдания и исследования имяславия // С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь. М., 2003. С. 208–217; От науки о логосе к топологии двух видов познания // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2003. № 1. С. 21–30; Проблема конституирования мира у Вл. Соловьева и А.Ф. Лосева // Владимир Соловьев и культура Серебряного века. М., 2005.

Литература

Козырев А.П. [Рец. на:] *Dennes M.* Philosophie d'une différence // Логос. 1996. № 7. С. 194–201.

16 ДЖОРДЖ Л. КЛАЙН

Джордж Л. Клайн (George L. Kline, 1921, Гэйлсбург, шт. Иллинойс —2014, Брин Мор, шт. Пенсильвания) — американский философ, критик, переводчик (особенно произведений русской философии и поэзии). Учился в Бостонском университете в течение трех лет (1938–1941), однако учеба была прервана службой в американских Военно-воздушных силах во время Второй мировой войны. Имеет боевые награды. После войны завершал свое образование в Колумбийском колледже (1947), затем в Колумбийском университете, где получил магистерскую (1948) и докторскую (1950) степени.

Клайн — выдающийся специалист по русской и советской философии, автор более 300 публикаций, в том числе двух монографий, шести антологий, более 165 статей, разделов книг и энциклопедических статей, свыше 100 рецензий и, наконец, более 55 переводов. Большинство работ опубликовано на английском; некоторые работы переведены на французский, немецкий, японский, корейский, польский, португальский, русский, сербско-хорватский и испанский языки. Наиболее известны его авторские исследования по философии Спинозы, Гегеля и Уайтхэда. Клайн являлся президентом Американского Гегелевского общества (1984–1986) и президентом Американского метафизического общества (1985–1986). Внес существенный вклад в изучение философии Маркса и марксистской традиции. Преподавал философию в Колумбийском университете в 1950–1952 и в 1953–1959 гг.; был приглашенным профессором в Чикагском университете в 1952–1953 гг. В 1959 г. переехал в Брин Мор колледж (Брин Мор, штат Пенсильвания), был избран профессором философии (1966). Занимал профессорские должности в Университете Южной Каролины, Университете Джона Гопкинса, Пенсильванском университете и др. В 1952 г. приступил к чтению получившего известность курса «Русская этическая и социальная теория», который в 1950-х гг. читался также в Колумбийском университете, в Брин Мор колледже начиная с 1960 г. и в других университетах на протяжении многих лет. Читал также, более или менее постоянно, курсы по истории русской философии, по философии Маркса и русскому марксизму, а также ряд курсов по истории русской литературы. Вышел на пенсию в качестве заслуженного профессора в 1991 г.

Русская философия как научное направление и как особая область исследования в США начинала свое становление в значительной степени благодаря усилиям самого Клайна и под влиянием его первых публикаций, появившихся еще в 1949 г.: Великий Инквизитор Достоевского и советский режим // Occidental (N.Y.), № 2; Заметка о советской логике // Journal of Philosophy. Vol. 46. Знание источников, истории и глубина понимания — качества, которые открывались в многочисленных работах Клайна на протяжении нескольких десятилетий и стали примером серьезного научного исследования для многих других авторов. Благодаря Клайну на английском языке стали доступны многие основополагающие работы, в том числе перевод на английский «Истории русской философии» В.В. Зеньковского и трехтомная антология «Русская философия», включающая авторские переводы русских философских текстов, причем последняя регулярно публикуется с 1965 г. до настоящего времени. Клайн является автором множества статей о русских философах в различных философских энциклопедиях. Он написал около 75 рецензий на научные работы, посвященные русской и советской философской мысли и культуре. В 1950-е гг. Клайн отрецензировал около 30 советских публикаций, посвященных формальной логике и философии математики, главным образом в Журнале символической логики, т.е. в то время, когда формальная логика как направление только начала развиваться в СССР. Он опубликовал ряд авторизованных библиографических указателей по истории русской мысли и культуре, включавших работы на русском и других языках, а также библиографию сочинений Иосифа Бродского. Квалификация Клайна как редактора является легендарной: он принял участие во многих издательских проектах по русской и советской философии, включая книжную серию Sovetica и журнал Studies in Soviet Thought (в настоящее время Studies in East Europeran Thought). Благодаря своим личным качествам он стал самым доброжелательным помощником для многих авторов в издании разнообразных работ по философии, интеллектуальной истории, литературе и литературной критике, а также вдохновителем молодых ученых.

В 1949–1950 гг. Клайн работал в Париже в качестве стипендиата Фонда Фулбрайта. Именно тогда вышла из печати «История русской философии» В.В. Зеньковского. Встретившись в Париже с Зеньковским, Клайн загорелся желанием перевести «Историю» на английский язык и закончил перевод уже после возвращения в США[1]. В процессе пере-

[1] Материалы, касающиеся перевода Дж. Клайном двухтомника В.В. Зеньковского, переданы им в Москву и в настоящее время хранятся в Доме А.И. Солженицына. — *Примеч. ред.*

вода Зеньковский знакомился с первоначальными его англоязычными вариантами, вносил коррекции и предложения и в итоге перевод Клайна можно рассматривать в качестве авторизованной версии данного текста (*Zenkovsky V.V.* A History of Russian Philosophy. Trans. G.L. Kline (2 vols). L., 1953; 2nd ed. 2003). Эта работа была наиболее распространенным руководством по изучению русской философии на протяжении полувека, основным источником для всех исследователей истории русской философии. Другим исключительно важным источником для англоязычных исследователей русской философии стала обобщающая трехтомная антология оригинальных авторских переводов текстов русских философов, начиная с XVIII в. (Г. Сковорода) до советского марксизма (Russian Philosophy ; ed. by J.M. Edie, J.P. Scanlan, M.B. Zeldin with the Collaboration of G.L. Kline. N.Y., 1965, 1969, 1976, 1984). Появление этого трехтомника в 1960-х гг. стало важным подспорьем для всех преподавателей в США и Великобритании, которые читали университетские курсы по русской философии, поскольку данная антология включала качественные переводы и достоверные научные сведения о соответствующих персоналиях и течениях. Сам Клайн участвовал в переводах 10 текстов, редактировал ряд других переводов и давал многие советы по составлению этого трехтомника. Фактически без его помощи и поддержки публикация этой антологии по истории русской философии едва ли состоялась и как замысел, и как реальность.

Собственные многочисленные исследования Клайна по русской и советской философии могут быть разделены на пять категорий: (I) религиозная мысль в России и Советском Союзе, (II) русская и советская этическая мысль, (III) исследования об отдельных русских философах, (IV) работы о Марксе, марксистской традиции и марксизме-ленинизме, (V) работы, посвященные обоснованию этического гуманизма. Выделенная проблематика не исчерпывает всего многообразия исследовательских направлений Клайна, к тому же они полифоничны и зачастую перекликаются между собой.

I. Первую категорию представляет книга «Религиозная и антирелигиозная мысль в России» (Чикаго, 1968), содержание которой основано на шести лекциях, прочитанных в Цинциннати в 1964 г. Здесь в пяти главах раскрывается панорама отношения к религии 10 русских мыслителей: Бакунин и Толстой (две версии анархизма — религиозная и антирелигиозная), Леонтьев и Розанов (религиозный неоконсерватизм), Шестов и Бердяев (религиозный экзистенциализм), Горький и Луначарский (псевдорелигиозное богостроительство), Ленин и Плеханов (воинствующий и умеренный атеизм). На основе анализа таких крайне разнообразных версий отношения к религии различных русских мыслителей

Клайн пришел к выводу о существовании трех доминирующих типов отношения к религии в тогдашнем Советском Союзе: (1) коллективный атеизм марксистско-ленинской идеологии, инверсия обычной религиозной веры, которая возникла как разновидность секулярной псевдорелигии для наиболее убежденных ее адептов; (2) «научно-технологический прометеизм», напоминающий религию «богостроительства» Горького и Луначарского, который разделяли многие, особенно из числа представителей инженерной и научной элиты; (3) собственно религиозное осмысление жизни, которое было характерно для части поэтов, писателей и деятелей искусства отдельно от церкви и вдохновлялось такими поэтами, как Цветаева, Пастернак и Ахматова. Клайн опубликовал ряд концептуальных статей, посвященных различным аспектам восприятия религии в России, в том числе «Религиозное брожение в среде советских интеллектуалов» (в кн.: Религия в советском государстве. Дилемма власти. N.Y., 1969), «Спор о религиозной философии: Л. Шестов против Вл. Соловьева» (в кн.: Русская религиозно-философская мысль XX в.; под ред. Н.П. Полторацкого. Питтсбург, 1975), «Русская религиозная мысль» (в кн.: Религиозная мысль XIX века на Западе. Кембридж, 1985).

II. Русская и советская этическая мысль была не только предметом преподавания Клайна, но и многих его публикаций. В работе «Изменение отношений к личности» (в кн.: Трансформация русского общества. Аспекты социального изменения после 1861 года. Кембридж, 1960) Клайн проанализировал разнообразные варианты русской этической мысли. Рассматривая вопрос о свободе, ценности и достоинстве личности в качестве центрального в этой традиции, он показал, что русская мысль XIX в. отстаивала главным образом этический индивидуализм. В дореволюционный период выглядели как исключения только «коллективистские тенденции, представленные Толстым, Соловьевым и такими марксистами, как Богданов и Базаров». Клайн был одним из первых западных авторов, кто обратил специальное внимание на «ницшеанский марксизм» Вольского и Луначарского, а также Богданова и Базарова периода 1903–1912 гг. Этому вопросу специально посвящены работы: «Ницшеанский марксизм в России» (в кн.: Демифологизируя марксизм. Бостон и Гаага, 1969) и «Ницшеанский марксизм Станислава Вольского» (в кн.: Западные философские системы в русской литературе. Лос-Анджелес, 1979). Внимание Клайна к «ницшеанскому марксизму» инициировало работы других исследователей этой темы. (См. предисловие Клайна к коллективной монографии «Ницше в России» Принстон, 1986.) Проблемы этики и морали в советский период также были предметом его интереса: «Советская этическая теория» (в кн.: Энциклопедия этики. Нью-Йорк ; Лондон, 1992; 2-е изд. 2001), «Советская практика смертной казни за

преступления против социалистической собственности (1961–1986)» (в журн.: Sofia Philosophical Review. 2009. Vol. 3).

III. В Философской энциклопедии под ред. П. Эдвардса (1967) насчитывается 15 публикаций Клайна, посвященных отдельным русским философам, 10 во втором издании данной энциклопедии под ред. Д.М. Борчерта (2006), две в энциклопедии Routledge под ред. Э. Крейга (1998), а также отдельные статьи в ряде других справочно-энциклопедических изданий. Клайн опубликовал ряд исследований, посвященных Густаву Шпету: «Медитации русского неогуссерлианца: "Скептик и его душа" Густава Шпета» (в кн.: Феноменология и скептицизм: Статьи в честь Джеймса М. Эди. Эванстон, Иллинойс, 1996 [Meditations of a Russian Neo-Husserlian: Gustav Shpet's «The Skepticand his Soul» //Phenomenology and Skepticism: Essay sin Honorof James M. Edie ; ed. B.R. Wachter hauser. Evanston, Ill., 1996]), «Густав Шпет как переводчик Гегеля» (в журн.: Архив истории философии и общественной мысли. 1999. Т. 44 [Gustav Shpet as Interpreter of Hegel //Archiwium Historii FilozofiiI mysli spolecznej, 1999. Vol. 44]), «Шпет как переводчик гегелевской "Феноменологии духа"» (в кн.: Вклад Густава Шпета в философию и теорию культуры. L., 2009 [Shpetas Translator of Hegel's Phanomenologiedes Geistes//Gustav Shpet's Contribution to Philosophy and Cultural Theory ; ed. G. Tihanov, W. Lafayette. L., 2009]). См. также работы «Гегельянские корни этики и социальной философии С.Л. Франка [The Hegelian Roots of S.L. Frank's Ethics and Social Philosophy//The Owl of Minerva. 1994. Vol. 25]), «Гегель и Соловьев»//Вопросы философии. 1996. № 10.

IV. На протяжении всей своей карьеры Клайн публиковал работы о Марксе, марксистской традиции и советском марксизме-ленинизме. В одной из наиболее важных статей о Марксе «Миф о материализме Маркса» (The Myth of Marx's Materialism // Philosophical Sovietology: The Pursuit of a Science ; ed. H. Dahm, T.J. Blakely and G.L. Kline. Dordrechtand Boston, 1988) он отрицает, что Маркс развивал или отстаивал материалистическую онтологию в традиционном философском смысле вопреки утверждениям его последователей — от Энгельса и Ленина до марксистов-ленинцев включительно. Клайн выделяет семь разных значений прилагательного «материальный» (materiell), употреблявшегося Марксом, причем ни одно из них не подтверждает тезис о том, что Маркс отстаивал материалистическую онтологию. Работы «Лешек Колаковский и ревизия марксизма» и «Библиография главных произведений Лешека Колаковского» (в кн.: Европейская философия сегодня ; под ред. Дж. Клайна. Чикаго, 1965 [Leszek Kolakowski and the Revision of Marxism; Bibliography of the Principal Writings of Leszek Kolakowski // European Philosophy Today ; ed. G.L. Kline. Chicago, 1965]) сыграли важную роль в представлении работ Колаковского американским интеллектуалам. См. также: «Beyond Revisionism: Leszek Kolakowski's Recent Philosophical Development» и «Selective Kolakowski Bibliography», Triquarterly 22: A Kolakowski Reader (1971). В том же ключе написаны работы: «Georg Lukacs's Use and Abuse of Hegel and Marx» (в кн: Lukacs and His World: A Reassesment ; ed. E. Joos. Frankfurt a. M. and N.Y., 1987). В 1952 г. Клайн опубликовал книгу «Спиноза в советской философии» (L.; N.Y.) — исследование, посвященное возрождению интереса к наследию Спинозы в Советском Союзе и возникновению марксистских школ, конфликтующих по поводу его интерпретации в 1920-е–1930-е гг. Эта работа включала перевод Клайна семи важных статей о Спинозе, опубликованных с 1923 по 1932 г. и обширное предисловие. Среди других работ о советском марксизме-ленинизме следует выделить: The Poverty of Marxism-Leninism//Problems of Communism. 1970. Vol. 19, № 6; и La Philosophie en Union Sovietiqueautor de 1930//Histoire de la literature russe ; ed. E. Etkind et al. P., 1990.

V. На протяжении всей своей творческой жизни во многих своих статьях, опубликованных в период с 1953 до 2000 г., Клайн выступал как сторонник этического гуманизма, или гуманизма принципов (но не гуманизма идеалов, который может быть приписан Марксу, Ницше или Ленину). Подлинный этический гуманизм признает внутреннюю ценность реального бытия человеческих существ, приоритетное значение права на самореализацию и на наслаждение ценностью настоящего. В то же время он отвергает как ложные любые попытки инструментальных манипуляций с человеком во имя подчинения его жизни некоему еще нереализованному будущему, или будущей модели общества. Основные аргументы данной позиции изложены в работах: Humanities and Cosmologies: The Background of Certain Humane Values//Western Humanities Review. 1953. Vol. 7; Was Marx an Ethical Humanist?//Studies in Soviet Thought. 1969. Vol. 9; The Use and Abuse of Hegel by Nietzshe and Marx (Presidential Address to the Hegel Society of America)//Review of Metaphisics. 1986. Vol. 40. Клайн считает, что прошлое, настоящее и будущее обычно представляются некими категориями, введенными физиками-теоретиками для обоснования утверждения, согласно которому время относительно и не является фундаментальным качеством реальности; напротив, он утверждает, что прошлое и будущее онтологически асимметричны, возвращение времени, так же как изменение естественного хода вещей, невозможно и, следовательно, настоящее является онтологически первичным. Из этого следует, что любая попытка оправдать использование конкретных живых личностей в качестве инструментов для реализации некоего мнимого будущего блага должна привести к раз-

рушению «актуального будущего». Кроме того, это означает, что никакая попытка обосновать реальность некоего (возможно, даже привлекательного) будущего состояния вещей не в силах оправдать действительное принесение в жертву настоящей реальности живых человеческих существ. Подобные утверждения всегда ложны; ведь будущее является областью возможного, но не действительного. В статье «Густав Шпет как переводчик Гегеля» Клайн подчеркнул, что очень похожую аргументацию использовал Шпет в своей работе «Философское мировоззрение Герцена» (1921). Комментируя Герцена, Шпет утверждает, что те, кто предаются революционным поискам будущего идеала, «становятся жестокими мечтателями, чуждыми больших и малых радостей сегодняшнего дня, готовыми... жертвовать чужою и своею жизнью». Герцен, как и Гегель, обладал чувством исторического настоящего как цели-в-себе (Selbstweck). Шпет приходит к выводу, что «личность для Герцена – не будущий призрачный человек, а живая во плоти личность настоящего, сегодняшнего дня, личность реальная, а не грядущая».

Клайн широко известен как один из первых поклонников Иосифа Бродского, поэтические переводы которого он начал публиковать еще в 1965 г., за несколько лет до высылки Бродского из Советского Союза. Клайн вообще считается знаменитым переводчиком русской поэзии: он переводил также стихи Пастернака, Цветаевой и Ахматовой. Однако Клайн стал особенно известным именно благодаря долгому сотрудничеству с Бродским и своим многочисленным переводам его поэзии. Клайн впервые встретился с Бродским в Ленинграде в августе 1967 г. и близко познакомился с ним, стал его другом и переводчиком. В 1965–1989 гг. Клайн публиковал стихи Бродского более чем в 30 различных изданиях и сыграл главную роль в опубликовании его книг «Остановка в пустыне» (Нью-Йорк, 1970) и Josef Brodsky: Selected Poems. Trans. by G.L. Kline (N.Y., 1973). «Остановка в пустыне» — первое русскоязычное издание поэзии Бродского, поддержанное Клайном, но имя Клайна в нем не значилось, чтобы не повредить Бродскому, который тогда еще жил в Ленинграде. Книга «Избранные стихи» была первым сборником переводов, вышедшим после того как Бродский приехал в США (и первой книгой, которую Бродский мог издать сам). Клайн перевел все стихи для этого сборника и написал введение. Впоследствии Клайн опубликовал переводы восьми других поэм Бродского. По его приглашению Клайн в 1987 г. посетил церемонию вручения ему Нобелевской премии по литературе.

Клайн лично контактировал с Лукачем, Колаковским, Маркузе и Лосевым (см. его: Воспоминания об А.Ф. Лосеве // Начала. 1994. № 2–4). Бродский и Колаковский посетили церемонию проводов на пенсию Клайна в 1991 г. Колаковский выступил с докладом о преступлении

и наказании, а Бродский – с воспоминаниями о первой встрече с Клайном в Ленинграде и прочитал ряд стихотворений по-русски, предваряя чтение каждого из них английским переводом Клайна. В 1999 г. Клайн был удостоен премии Американской ассоциации содействия славянским исследованиям (ныне Ассоциация славянских, восточно-европейских и евразийских исследований) за «выдающийся вклад в славянские исследования». В приветственном адресе была отмечена его замечательная научная карьера философа, переводчика, издателя и профессора, причем особое внимание уделялось «его огромному влиянию на коллег по профессии, многие из которых были его студентами. Они высоко ценят его эрудицию, доброжелательные и подробные отзывы о своих статьях и книгах, а также глубину и мудрость его трудов. Многие молодые ученые благодарны ему за советы, поддержку и руководство. Мы все в долгу у него за его помощь в понимании богатства и глубины русской философии и литературы и за преданное служение нашей профессии».

17 ФРЕДЕРИК ЧАРЛЗ КОПЛСТОН

Фредерик Чарлз Коплстон (Frederick Charles Copleston, 1907, Тонтон, Великобритания —1994, Лондон, Великобритания) — всемирно известный английский историк философии, автор произведения «Философия в России. От Герцена до Бердяева и Ленина» (Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev) (1986).

Коплстон закончил Оксфордский университет и Папский Григорианский университет в Риме. Член ордена иезуитов с 1930 г., священник с 1937 г. Преподавал в различных университетах в Великобритании, Италии, США. Его перу принадлежит 9-томник (1946–1974), посвященный всеобщей истории философии — от античной Греции и Рима до Мэн де Бирана и Сартра. Кроме того, он является автором многих монографий, посвященных Фоме Аквинскому, Спинозе, Гегелю, Шопенгауэру, Ницше, логическому позитивизму, экзистенциализму и другим течениям и проблемам истории философии. Широкую известность приобрел диспут между агностиком Бертраном Расселом и отцом-иезуитом Фредериком Коплстоном, состоявшийся 28 января 1948 г. и транслировавшийся по радио[1].

«Философия в России» фактически представляет собой 10-й том «Истории философии» Коплстона, хотя и не фигурирует в этом качестве в авторском предисловии. Издательство католического университета Нотр Дам (США) рекомендует ее именно как 10-й том «Истории философии». Здесь сохранен тот же принцип «от мыслителя к мыслителю», что и в девяти томах серии: «От Оккама до Суареса», «От Декарта до Лейбница» и т.п. Те же скрупулезность и объективность, свойственные Коплстону, проявляются в его последовательном изложении хода развития философии в России от времен Екатерины Великой до русского зарубежья XX в. включительно. Об этом свидетельствует также его общая оценка наиболее известных работ, имеющихся на английском языке, написанных В.В. Зеньковским и Н.О. Лосским.

Коплстон утверждает, что эти работы «не слишком вдохновили» его как автора, «поскольку они, рассматривая подробно наиболее религиозно ориентированную русскую мысль и философов, эмигрировавших или высланных из Советской России, уделяют сравнительно мало внимания русским радикальным мыслителям и марксистам»[1]. Заметим, что это утверждение принадлежит религиозному мыслителю, который принципиально не согласен с тем, чтобы рассматривать изображаемый им историко-философский процесс в качестве проекции собственных взглядов, игнорируя или принижая мировоззренчески чуждые автору воззрения. Подзаголовок книги «от Герцена до Бердяева и Ленина» не означает, что идеи лишь этих трех мыслителей представляют в ней все многообразие философии в России. В 14 главах книги рассматриваются идеи практически всех наиболее известных философов России. Это просветители и мистики-масоны XVIII в., Г.С. Сковорода, А.Н. Радищев, представители славянофильства, В.Г. Белинский, М.А. Бакунин, А.И. Герцен, П.Я. Чаадаев, Н.Г. Чернышевский, Д.И. Писарев, П.Л. Лавров, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, В.С. Соловьев, Г.В. Плеханов, В.И. Ленин, А.А. Богданов, Н.И. Бухарин, А.М. Деборин, советские философы «при Сталине» и «после 1953 г.», а также С.Л. Франк, Н.О. Лосский, Н.А. Бердяев и Л. Шестов.

На первый взгляд может показаться, что Коплстону как религиозному мыслителю ближе идеи Бердяева, а не Герцена или Ленина. Однако Коплстон в свойственной ему академической манере высказывает порой критику Бердяева. Будучи последователем томизма, Коплстон, например, возражает против осуждения Бердяевым Фомы Аквинского, в схоластике которого, по мнению русского философа, нет места свободе. Это осуждение, по Коплстону, действительно лишь в пределах персоналистского понимания свободы самим Бердяевым, отрицающим какие-либо ее рациональные обоснования. В действительности трактовка свободы как возникающей из чистой безосновности (Ungrund) и творческой «установки духа» у Бердяева противоречива и основана, полагает Коплстон, на чересчур вольной интерпретации идей Бёме и Шеллинга.

Как мыслитель, глубоко укорененный в аутентичном восприятии историко-философских источников, Коплстон не одобряет такой вольности. По его мнению, познания в христианской теологии не делают Бердяева профессионалом в этой области. Несмотря на то что Бердяев был удостоен почетной степени доктора Кембриджского университета, он оставался, по его собственному признанию, религиозным философом, а не богословом, подчеркивает Коплстон. Далее, если Коплстон говорит о марксизме и при этом подчеркивает его важную роль в России, то это вовсе не подразумевает симпатий к философии марксизма. Каждая из

[1] См.: *Яковлев А.А.* Предисловие к публикации «Диспут о существовании бога» // Вопросы философии. 1986. № 6.

[1] *Coplston F.* Ch. Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev. Notre Dame, Indiana, 1986. P. VII.

трех фигур, вынесенных в подзаголовок книги, по Коплстону, отражает определенное присущее русской мысли качество: «моральный идеализм» (Герцен), «внимание к судьбе человека» (Бердяев), «революционный активизм» (Ленин). В этой триаде Ленин представлен в качестве замыкающей фигуры, поскольку как философ он явился прямым предшественником большого периода, которому посвящена отдельная, двенадцатая глава книги «Марксизм в Советском Союзе».

Вместе с тем русской религиозной философии Коплстон отводит две следующие заключительные главы, объясняя это тем, что «философия в эмиграции» отличалась «бóльшим разнообразием», тогда как советский марксизм имел гомогенный характер, будучи «подчинен реализации определенного социального идеала». Коплстон надеется, что в России свобода выражения философских идей со временем будет полностью реализована, но это не будет означать «замену одной официальной идеологии на другую», как уже было в истории России.

Как следует из названия книги, Коплстон использует словосочетание «философия в России», а не «русская философия», тем самым подчеркивая, что историко-философский процесс в России является частью всеобщего, а именно: европейского процесса развития. Однако с католической точки зрения, которую разделяет Коплстон, по отношению к Европе философия в России носит «по преимуществу вторичный характер», и это определяется главным образом тем, что Россия восприняла христианство не от Рима, а от Византии. После разделения Западной и Восточной церквей в 1059 г. Россия была относительно изолирована от западного христианства и отрезана от культурного влияния католической церкви, с которыми, по Коплстону, связаны главные достижения философии Запада. Длительное доминирование «философии западного происхождения», каковой является марксизм, как раз подтверждает, согласно логике Коплстона, «вторичность» философии в России, хотя, разумеется, философия Маркса, необычайно влиятельная в России, отнюдь не производна как таковая от католической традиции. Невозможно создать связное и последовательное описание русской философии, если руководствоваться западными стандартами, рассматривающими историю философии как историю философских систем. В случае с Россией надо принять «широкий взгляд» и «не слишком заботиться о разделении истории философии, истории идей, истории социальных теорий и религиозной мысли»[1]. Конечно, в России были и чисто академические философы, например неокантианцы, но если ограничиться только воспроизведением идей подобного типа, то картина развития философии

[1] *Coplston F. Ch.* Op. cit. P. VIII.

распадется на ряд не связанных между собой очерков, представляющих интерес лишь для узких специалистов, считает Коплстон. Возможно, по этой причине в книге специально не рассматривается развитие философии в российских университетах.

Вслед за В.В. Зеньковским Коплстон фиксирует «преимущественно социальную приверженность русской мысли», что нашло отражение в представленных в его книге течениях и персоналиях. Поэтому Коплстон настаивает на необходимости включения русской мысли в широкий социально-исторический и культурный контекст. Здесь Коплстон согласен с позицией Анджея Валицкого, исследования которого он высоко оценивает. Густав Шпет, «враждебно относившийся к религии и метафизике» и предъявлявший к русской философии строгие гуссерлианские требования, напротив, по его мнению, выдвигал «неблагодарные установки», которые не могли, на его взгляд, привести историка русской мысли к успеху.

Коплстон довольно подробно излагает предысторию философской «проблемы России», которая коренится в культуре Древней Руси и шире — в истоках восточно-христианской цивилизации. Он отмечает высокий уровень культуры Византии, в орбите которой формировалась Древняя Русь, и замечает, что «если бы ее развитие осуществлялось беспрепятственно», то Россия вполне закономерным образом могла бы «породить свою собственную философскую традицию» (имеется в виду, разумеется, светская традиция, поскольку богословско-философская мысль реально существовала на Руси). Этого не случилось из-за монгольского нашествия, хотя при всех его отрицательных последствиях христианская основа культуры была сохранена и был сохранен «народный дух». Особенно благотворное влияние на Русь оказывали славянские переводы творений отцов Восточной церкви, которыми русско-славянские книжники пользовались в течение столетий.

Однако на Руси отсутствовали светская философия и главное ее средоточие — университеты. Монголы передали русскому народу военный талант, но они не были похожи на арабов, которые способствовали расцвету культуры, например в Южной Испании, замечает Коплстон. До начала возвышения Москвы господствующее положение в политической сфере играла церковь как единственный объединяющий фактор. Монгольские поработители не вмешивались в сферу религии, и во время их господства церковь даже увеличила свои земли и благосостояние. Коплстон не разделяет мнения тех западных авторов, которые утверждают, что Киевская Русь была «полностью азиатизирована». Несомненно, Русь оставалась христианской страной. Москва, хотя и понесла ущерб, но благодаря искусной политике московских князей превратилась не просто

в новый центр русского государства, но в «религиозную столицу страны», заняв в русской истории то место, которое ранее принадлежало Киеву.

Становление светской секулярной философии западного типа отмечено в петербургский, а не московский период русской истории. Институциональные предпосылки продвижения профессионального философского образования в России Коплстон связывает с открытием духовных учебных заведений — Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академий. В то же время эти академии, по Коплстону, не были благодатной почвой для свободной философской спекуляции. Переходной фигурой на пути к ней стал «религиозный мыслитель и моралист» Григорий Сковорода, которого нельзя назвать собственно философом в западном смысле, но в русском контексте он заслужил прозвище «русского Сократа» и первого русского философа. Его философия отмечена печатью свободного поиска истины, но его отношение к Церкви было довольно независимым: «Хотя он черпал свое вдохновение в Библии и у Святых отцов, он интерпретировал эти тексты символически и поэтически»[1]. В этом его философия имеет немало внутренних и внешних сходств с последующей религиозно-философской традицией. Лишь приняв «широкий взгляд», можно раскрыть собственное лицо русской философской мысли, всегда «воспламенявшейся социальной и политической приверженностью». К этому можно относиться по-разному, но данное свойство русской мысли очевидно и неоспоримо.

Наиболее интересными ее проявлениями, в том числе критически настроенными к Западу, Коплстон считает те идеи, которые отражали философскую «проблему России», естественную озабоченность судьбой своей страны. С этим связано такое качество русской мысли, как ее историософичность, устремленность на осмысление истории. Коплстон раскрывает это качество, рассматривая работу Бердяева «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы», и утверждает, что оно действительно по отношению как к радикальным течениям («русский социализм» Герцена, народничество, русский марксизм), так и к религиозно ориентированной философии (Чаадаев, Соловьев, Бердяев и др.). Характерные черты русской мысли выразились с особой силой в произведениях Достоевского, пропитанных ощущением, что Россия несет человечеству какую-то миссию, призвана вести народы за собой. Этим русским ощущением была пропитана и революционная традиция, в итоге оно «возобладало над марксистским универсализмом», причем не только в самом восприятии философии Маркса в России, но и в религиозной философии русского зарубежья.

[1] *Coplston F. Ch.* Op. cit. P 16.

«Широкий взгляд» Коплстона на развитие философии в России характеризуется объективностью и отличает концепцию его книги от работ ряда западных авторов, зачастую пронизанных нескрываемой неприязнью и русофобией. Главное значение данного труда заключается в том, что Коплстон как историк философии включил русскую мысль в контекст всеобщей истории философии, которую он осветил так подробно, как никто из современных философов.

Сочинения

Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev. Notre Dame, Indiana, 1986. 445 p.

Литература

Васильев В.В. «История философии» Фредерика Коплстона// Фредерик Коплстон. От Фихте до Ницше. М., 2004.

Russell B. Why I am not a Christian and other Essays. Toronto : Nelson, 1967; Электронные ресурсы: Google Scholar; Philpapers; Iph.ras.ru.

18 ХОЛЬГЕР КУССЕ

Хольгер Куссе (Holger Kusse, 1964, Оснабрюк/Германия) — немецкий славист, историк и теоретик языка. В 1984–1990 гг. изучал руссистику, славянскую филологию, протестантское богословие и педагогику в университетах Майнца, Вены, Франкфурта-на-Майне. В 1998 г. защитил кандидатскую диссертацию «Konjunktionale Koordination in Predigten und politischen Reden. Dargestellt an Belegen aus dem Russischen», а в 2002 г. докторскую – «Metadiskursive Argumentation. Linguistische Untersuchungen zum russischen philosophischen Diskurs von Lomonosov bis Losev». С 1993 по 2002 г. Куссе работал научным сотрудником на кафедре славянской филологии в университете Франкфурта-на-Майне, где в 2003 г. получил доцентуру. С 2005 г. является профессором истории славянских языков и славянского языкознания в Техническом университете Дрездена, заведует кафедрой славистики. С 2009 г. — соиздатель Zeitschrift für Slavistik (Журнал по славистике). Член исследовательских групп «Русская философия» и «Молодые слависты», член Немецкого союза славистов.

Куссе исследует русскую философию с лингвистической позиции современных теорий языка. В своей докторской диссертации он рассматривает феномен метадискурсивной аргументации, при этом «дискурс определяется как лингвистический объект на уровне макроструктуры коммуникации, обозначаемый понятием определенной области коммуникации, как, например, “религия”, “политика”, “экономика” или “повседневность”». Философия понимается как «нескончаемый метадискурс», посредством которого «дискурсы комментируются и оцениваются». Лингвистически исследуя метадискурсивные аргументации в русском философском дискурсе, Куссе выявляет «влияние содержательной стороны на языковую форму метадискурсивных аргументаций»[1]. Рассматриваются темы: правильность и истина у Ломоносова, Сперанского и Киреевского, формы диалога у Киреевского и Хомякова, Соловьева, Флоренского и Лосева, логическая аргументация у Сперанского, Киреевского и Лосева, метафорическая аргументация у Флоренского. На примере названных мыслителей «раскрывается традиция русской философской мысли между двумя направлениями — “философией в России” и определенной “русской философией” на протяжении двух столетий» — с середины XVIII до первой трети XX в.

[1] *Kusse H.* Metadiskursive Argumentation. Linguistische Untersuchungen zum russischen philosophischen Diskurs von Lomonosov bis Losev. München : Otto Sagner, 2004. S. 531.

Начиная с анализа работ Ломоносова и Сперанского до теоретических положений Лосева Куссе обнаруживает «противоположность функциональной метадискурсивной философии и понятия философии как интегрирующего дискурса всех дискурсов». Философия может восприниматься как: (1) часть науки, (2) противоположной науке, (3) как мост, соединяющий науку с вненаучными дискурсами. Философские взгляды указанных авторов рассматриваются в «трех возможных полях теории языка» — репрезентативная семантика (Ломоносов, Сперанский), диалогическая семантика (Киреевский, Хомяков, Соловьев), мистифицирующая семантика (Флоренский, Лосев). «Под репрезентативной семантикой понимается теоретическая предпосылка, трактующая значение и знание как осуществление репрезентации ментальных содержаний посредством однозначных языковых знаков... Этому репрезентационализму соответствует опыт единого (риторического) дискурса», характерного для творчества Ломоносова и в целом для России середины XVIII в. В конце XVIII в. наблюдается зарождение опыта «раздвоения пространств дискурсов» и «потери рационалистической стабилизации смысла», которая «компенсируется диалогической семантикой славянофилов и Соловьева, включающей идею о рождении однозначного смысла в успешной коммуникации».

В конце процесса дифференциации дискурсов в первой половине XX в. выдвигается «вопрос об отношении между вариантностями и инвариантностями в семантике языка и высказываний». Для решения возникшей проблемы Флоренский предлагает мистификационную семантику, согласно которой языковые инварианты необходимы для понимания и коммуникации, но остаются при этом не познаваемыми ни дедуктивным, ни индуктивным способами. Лосев преодолевает апорию, вводя «коммуникативно-интерпретационную семантику», в которой «семантическую интерпретацию стоит рассматривать как умозаключение, следующее из данных информаций коммуникативного и текстового контекста и семантического инварианта используемого знака»[1]. При этом инвариант представляет собой «не только устойчивый, более или менее “пассивный” элемент всех возможных смыслов, выражающийся в коммуникативных действиях определенным знаком», но «еще и активную,

[1] *Куссе Х.* Семантика интерпретации А.Ф. Лосева и семантические теории в XX веке // Вестник МГТУ. 2010. Т. 13, № 2. С. 301.

порождающую смысл силу». Флоренский перевертывает «закон противоречия: только не разрешенная антиномия может быть (на земле) истинной», и использует мысль Гумбольдта и его последователей Штейнталя и Потебни о внутренней противоречивости языка, который всегда есть одновременно «личное говорение» и достояние народа, т.е. воплощение антиномий индивида и народа: он одновременно индивидуальное творение и предзадан (антиномия свободы и необходимости), всегда язык говорящего и слушающего (антиномия речи и понимания) принадлежит внутреннему миру говорящего, но в качестве высказанного становится фактом внешнего мира (антиномия субъективности и объективности). По ту сторону антиномий должна быть некая инвариантная величина, непреходящее значение слова, «этимон», обеспечивающее понимание и постигаемое только мистически[1].

В дальнейшем Куссе теоретически расстраивает и расширяет сферу применения положений, выдвинутых им в монографии «Метадискурсивная аргументация». В проблемном поле исследований по русской философии у Куссе выделяются три направления.

Диалогика. В статье «Возможно ли сегодня диалогическое мышление?» (2007) Куссе рассматривает теорию С.Н. Трубецкого о «соборной природе человеческого сознания». Он показывает, что Трубецкой еще до «философии диалога в узком смысле», разрабатываемой Бубером, Розенцвейгом, Бердяевым, Франком, Левинасом и др., исходящей из встречи двух личностей и интерпретирующей процесс становления индивида как результат этой встречи, выработал позицию о диалогическом мышлении. Она отличается глубиной дискуссии главных философских направлений XVIII–XIX вв., включающих в том числе рационализм, эмпиризм и идеализм. Куссе выделяет второе, более широкое направление диалогики — «философия-мы», которая подразумевает общность не как следствие встречи индивидов, а как условие возможности встречи. Такая диалогика в русской традиции, по его мнению, связана с понятием соборности, которое в трудах Трубецкого кроме религиозного и политического значений получает фундаментальную метафизическую разработку как «соборное сознание», являющееся безусловным основанием истинного знания. Разрабатываемые Трубецким важные для понимания соборности сознания темы общности, памяти и языка, по мнению Куссе, во многом предопределяют идеи Витгенштейна об отрицании им возможности «частного языка», а также перекликаются с современным понятием «культурного сознания» у Я. Ассмана. Критика диалогики

[1] См.: *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли // П.А. Флоренский. Сочинения. Т. 2. М. : Правда, 1990. С. 155, 239.

Куссе относится к аксиологической стороне «философии-мы», обосновывающей цель «“оптимального общества” в соборности сознания как предпосылки человеческой жизни»: «считать *наш* идеал оптимального общества идеалом человечества в целом или даже сущностью человека» может означать в свою очередь возможность «оправдания тоталитаризма»[1]. «А представление Мы или настоящего Я-Мы, не связанное с определенными партикулярными сферами жизни и коммуникации, оказывается нереальным (и своим утопизмом даже опасными) видением». Куссе считает диалогику, разрабатываемую в России, более относящейся к истории идей, хотя отчасти ее религиозная ориентированность несет в себе возможность обоснования диалога в ситуации культурно-религиозных конфликтов.

Философия имени и *имяславие*. Специфику философии имени, зародившуюся и разрабатываемую в России, Куссе видит «обновленной в интерпретации тотальности языковой стихии... по образцу личного имени», приводящей в результате «к теории непроизвольного языкового знака и к теории семантической инвариантности», обосновываемой инвариантностью единства значения личности через ее имена, «когда ее окликают личным именем, которое в разные времена развития этой личности остается тождественным самому себе»[2]. Обращаясь к религиозному фону данной теории — имяславию, можно вывести необходимость скрытости инвариантности в языке, которая толкуется «аналогично скрытому присутствию Бога в мире». История философии имени связана с опубликованием в 1907 г. диалога отшельника и аскета Иларион «На горах Кавказа. Беседа двух старцев-пустынников во внутреннем единении с Господом наших сердец, чрез молитву Иисус Христову, или духовная деятельность современных пустынников». Диалог вызвал «спор об именах» и возникновение «философии имени», создателями и сторонниками которой стали о. П. Флоренский, А.Ф. Лосев, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, В.Ф. Эрн. Куссе исследует семиотическую проблему имяславия («спор об именах») и аналитическую философию языка и утверждает, что спор об имяславии характерен для России, а именно: для поиска «идентичности православной веры», благочестия и культурного самосознания, а также для различения Восточной и Западной церквей. Описание религиозного опыта Иларионом прошло богословскую теоретизацию, превратившую молитвенный опыт в реальность мо-

[1] *Куссе Х.* Возможно ли сегодня диалогическое мышление? // Вопросы философии. 2007. № 11. С. 63.

[2] *Куссе Х.* Семиотические концепции имяславия и философии имени // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004/2005 ; под ред. М.А. Колерова и Н.С. Плотникова. М. : Модест Колеров, 2007. С. 39.

литвы, а обращение – в реальность имени. По Куссе, «в споре об именах заложены важные вопросы, поставленные языковыми теориями в XIX и XX вв.: о произвольности/мотивированности языковых знаков, о различении между атрибутивными именами и именами собственными, о семантичности имен собственных». Следуя Куссе, «имплицитным теоретико-лингвистическим базисом идеи имяславия можно считать теорию узлов Имени (Божьего), в каковой знание о характеристиках Имени (атрибутах Бога) возводится к передаточной цепи коммуникативного сообщества (церкви), а активизация значения Имени связана с ситуацией высказывания (молитвы)». Данные положения, по его мнению, можно анализировать, опираясь на концепции языка у Г. Фреге, Б. Рассела, Дж. Стюарта Милля, С.А. Крипке, П.Ф. Стросона, Л. Витгенштейна, Дж. Р. Сёрла. Русская философия имени, «воодушевленная имяславием», разрабатывает подход, согласно которому «в имени в его функции обращения или называния лиц высказывается самотождественность личности». Здесь философия имени, полагает Куссе, «расставляет существенные акценты по сравнению с аналитической философией языка». В ней совершается поворот «угла зрения от отношения между именем и объектом референции к коммуникативному употреблению имени в отношениях между означаемым и означающим», который тем самым предвосхищает «коммуникативно-прагматический поворот» в лингвистике, произошедший во второй половине XX в. При этом коммуникация осуществляется «не только между договаривающимися о каком-либо предмете коммуникантами, но и в самом предмете речи, который становится понятным в коммуникации с субъектом именования для самого этого субъекта»: «Понимание предмета является... результатом комуникации с предметом и актом называния и признания имени самим названным».

В философии имени Флоренский и Лосев, по мысли Куссе, «расширяют модель личных имен не только на все типы имен собственных, но и на языковые знаки вообще»; он приводит цитаты Лосева: «Имя вещи есть орудие общения с нею как с живой индивидуальностью... предмет *слышит* это имя, отвечает на мой зов, сочувствует ему, соответствует и ответствует ему... *Принципиально* именование всегда рассчитано на то, чтобы именуемое *откликнулось* на это именование». Более того: «Имя вещи есть орудие общения: это значит, что вещь общается прежде всего сама с собою, а затем и поэтому — со всякими другими вещами»[1]. Таким образом, оказывается, что «все общается со всем и всякая речь представляет собой имя с личным обращением», а «языковое воздействие на мир

[1] *Лосев А.Ф.* Вещь и имя // Бытие – Имя – Космос ; сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. М. : Мысль, 1993. С. 820, 829, 837.

тоже является универсальным». Такое «тотальное» языковое воздействие на мир определяется Флоренским как магия языка: «Говорящий магически преобразует мир и жизнь посредством слова, и, наоборот, мир и жизнь посредством слова мистически усваиваются духом говорящего: “словом преобразуется жизнь и словом же жизнь усвояется духу. Или... слово магично и слово мистично”». Куссе отмечает, что Флоренский «снимает свойственное Новому времени разделение на идеальный мир и материальный и толкует все сущее как результат процессов языковой магии». Таким образом, «истина остается сокрытой в относительности языка», а для сохранения коммуникативного понимания необходимо допустить, как уже отмечалось, инвариантные значения. Куссе отмечает, что «с толкованием языка и мира по образцу личного имени сопряжена и концепция слова как непроизвольного знака», поскольку «личные имена проявляются в качестве имен лишь через ответы на оклик... они становятся признаками названного лица и в качестве таковых уже не могут быть произвольными». Смена имени означает перемену самого Я, перемену в личности, что особенно подчеркивал Булгаков. Куссе анализирует позицию Булгакова, соотнося ее с разделением асемантических имен собственных и семантических характеристик у Милля. В этом смысле Булгаков, считает Куссе, отличает атрибутивные Имена Божьи от Имени Божьего, которое только означает. Куссе предостерегает об опасностях, возникающих при разработке философии имени. Он указывает на положение Булгакова, для которого «имя собственное... означает Я непосредственно», «это прямо-таки само Я», в чем и скрывается «взрывоопасность имяславия, когда речь идет об Имени Божьем». Характерная для философии имени тотальность языковой стихии предполагает, во-первых, «обозначение и означаемое», которые «больше не дифференцируются как онтически различные сущности, но понимаются как отношения в зависимости от перспективы», устанавливающей каждый раз статус обоих. Это позволяет воспринимать всякое творение и как «обозначение творящего Логоса». Во-вторых, «мир как язык предстает в различных агрегатных состояниях», в которых «энергии сущности» означаемого «сгущаются или развертываются»: как миф, как повествование или как имена собственные, в которых энергии сущности особенно сгущаются. Куссе очень убедительно удается включить философию имени, разрабатываемую в России, в общеевропейский контекст философии языка, выделить ее специфику, а также указать на ее достоинства и недостатки.

Формы речи, язык мудрости представляют одно из последних направлений исследования русской философии у Куссе. При изучении нормативной функции модальных слов долженствования «должно»

и «нужно» (sollen и müssen) он опирается на богословско-философские работы Л.Н. Толстого: «Круг чтения», «Исповедь», «Царство Божие внутри нас» и прежде всего «Путь жизни». Куссе прослеживает путь Толстого первоначально от моралиста, дающего описание идеального общества, затем мистика, говорящего о Божественном свете, волящем воссиять только в человеке, и, наконец, мудреца, преодолевающего выявленные им ранее противоречия: истина и заблуждение, внутреннее и внешнее, Бог и человек, дух и плоть, мужчина и женщина, жизнь и смерть. В соответствии с различными этапами его пути Куссе анализирует и различные формы языка Толстого — мышление в противоречиях, язык морали и язык мудрости.

Мышление в противоречиях Куссе рассматривает с позиции использования Толстым перлокутивного принципа коммуникации, целью которой является осознанное введение в заблуждение посредством высказываний, искажающих реальность. Так, Толстой достигает цели — показать наличие неизлечимой всеохватывающей моральной болезни общества. Истинность достигается только через «бессловесное понимание, внутреннее согласие с другим и понимание без говорения»[1]. Это углубленный «молчаливый разговор», который «от минуты к минуте внутренне сближает» Кити и Левина в «Анне Карениной». Куссе отмечает, что Толстой демонстрирует невозможность языка истинно выражать реальность. Все же существует необходимость коммуникации, самовыражения, и Толстой использует другие речевые формы. Толстой «любит», отмечает Куссе, использовать «понятийную равнозначность» таких «больших» понятий, как, например, Бог и любовь, Бог и жизнь, Бог и познание жизни. Основание мистических высказываний Толстого Куссе находит во взглядах признанного мистика Восточной церкви Григория Паламы, который отличает непознаваемую сущность Бога (отсюда и отрицание рационализма) от энергий Бога, проявлений Его воли, которые могут быть пережиты и постигнуты в опыте. Бога нельзя познать, но можно почувствовать его влияние, хотя только в человеческом опыте.

Язык морали у Толстого основывается на характерном для русской философии признании необходимой связи сущего и должного. Важнейшим выражением модальностей в русском языке являются модальные предикативы «можно», «нужно», «должно». Куссе различает *алетические* модальности, означающие «модальность истинности высказывания: нечто есть или не есть или может быть», *эпистемические* модальности, означающие «модальность знания или верования в чем-то: некто считает или уверен» в чем-то или в вероятности чего-либо, *деонтические* модальности, выражающие «модальность обязательства или разрешения». Основополагающим выступает то, что алетические высказывания являются высказываниями о фактах, эпистемические — посылом, призывом, деонтические — принимающими модальностями. Исходя из данного различия, Куссе утверждает, что предикатив «должно» выражает все три типа модальностей, а предикативы «можно», «надо» и «нужно» – только алетические и эпистемические модальности. В текстах Толстого встречаются относительно мало «должно», «должный», тогда как в «Философии общего дела» у Н.Ф. Федорова они преобладают. У Толстого доминируют «надо», «нужно», что интерпретируется Куссе как «жест фактического, принуждающего к моральному требованию». Принудительность выражается и в форме текстов, построенных как проповедь, а жизненные правила Толстого – это советы с предостережением, это осуждения и обвинения. Они «обязывают всех людей», несут в себе «готовый ответ», «характер совершенной законченности».

Язык мудрости, наоборот, выражается в построении Толстым текста как «открытого собрания» афоризмов, предостережений, мыслей и высказываний, допускающего лакуны для привнесения в них собственного единичного опыта. Такой текст релятивирует ригоризм требований «истинности» и «морального императива». Язык мудрости Толстого выражается в «совсем малых формах обмена мыслями», традиционно это могут быть календарные пословицы, цитаты из высказываний знаменитостей и т.п. Такой тип текста реализует цель мудрых слов привести его читателей по возможности к реализации в повседневном опыте высказанных мыслей, выражающих моральное требование. Вместе эти единичные высказывания образуют, «возможно, систему, всеохватывающее объяснение мира и философию».

[1] *Kusse H.* Lev Tolstoj und die Sprache der Weisheit. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 2010. S. 24.

Сочинения

Konjunktionale Koordination in Predigten und politischen Reden. Dargestellt an Belegen aus dem Russischen. Specimina Philologiae Slavicae. Supplementband 61. München : Sagner, 1998; Формы аргументации у П.А. Флоренского и А.Ф. Лосева // Лосевские чтения. Образ мира — структура и целое. М. : Логос, 1999; Der Dialog und seine Form. Eine Skizze zu den Tri razgovora Vladimir Solov'evs // Slavische Sprachwissenschaft und Interdisziplinarität. Hrsg. v. G. Freidhof, H. Kusse, F. Schindler. Specimina. Philologiae Slavicae. Bd 129, № 6. München : Sagner, 2000; Trinitarische Philosophie: Aleksej F. Losevs «Dialektik des Mythos» und seine «Ergänzung» // Russische Religionsphilosophie und Theologie um 1900. Hrsg. v. K. Pinggéra.

Marburg : N.G. Elwert, 2005; Von der Namensverehrung zur Namensphilosophie. Ihre zeichentheoretischen Konzepte // Name und Person. Beiträge zur russischen Philosophie des Namens. Hrsg. v. H. Kusse. Specimina Philologiae Slavicae. Bd 145. München : Sagner, 2006; Termini als Grenzen: Ein Begriff und seine Metaphern bei P.A. Florenskij // Russische Begriffsgeschichte der Neuzeit. Beiträge zu einem Forschungsdesiderat. Hrsg. v. P. Thiergen. Köln : Böhlau, 2006; Вехи как метадискурс // Сборник «Вехи» в контексте русской культуры ; ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи. М. : Наука, 2007; Das Böse der positiven Rede. Ein Topos der Kommunikation in der russischen Kulturgeschichte (Avvakum, Fonvizin, Solov'ev) // Das Böse in der russischen Kultur. Hrsg. v. B. Zelinsky. Köln : Böhlau, 2008; Диалогическая модель культуры Ф. Степуна и С. Франка // Античность и русская культура Серебряного века. К 85-летию А.А. Тахо-Годи. Ред. Е.А. Тахо-Годи. М. : Наука, 2010; Воспоминание как доказательство // Федор Августович Степун ; под ред. В.К. Кантора. М. : РОССПЭН, 2012.

19 ТОМАШ ГАРРИГ МАСАРИК

Томаш Гарриг Масарик (чеш. Tomáš Garrigue Masaryk —1850, Годонин, Австрийская империя —1937, Лани, Чехословакия) — чешский и словацкий философ, социолог, политик, первый президент Чехословакии, автор первой в Европе обобщающей монографии по истории русской философии «Россия и Европа» (1913, в 2 т. на нем. языке). В 1876 г. закончил Венский университет, в 1882–1914 гг. — профессор философии Чешского университета в Праге. Масарик — активный участник младочешского демократического движения в Австро-Венгрии, боровшегося за независимость чехов и словаков, депутат парламента. Благодаря своим философским трудам на немецком и русском языках Масарик был принят в качестве иностранного члена в Московское психологическое общество при Императорском Московском университете. В России был дважды издан (1900, 1906) перевод его книги «Философские и социологические основания марксизма. Этюды по социальному вопросу».

Членство Масарика в русском научном обществе было отнюдь не формальным, поскольку он с годами стал выдающимся знатоком русской философии, лучшим в свое время (и на десятилетия вперед) в Европе. Масарик четыре раза посещал Россию, встречался с Л.Н. Толстым, Е.И. Ламанским, академиком А.Н. Пыпиным, П.Н. Милюковым, Н.И. Кареевым, Н.Я. Гротом и другими деятелями русской культуры. С М. Горьким Масарик встречался за границей, на Капри. На решение Масарика написать специальную книгу о русской философии повлияло его знакомство с Э. Радловым, который выступал консультантом и помощником по сбору материалов для «России и Европы». Они познакомились в Вене в начале 1880-х гг., на почве общих интересов к истории античной философии, которую Радлов изучал во время научной стажировки у профессора Теодора Гомперца. Позднее их интересы сместились (у Радлова раньше, у Масарика позже) в сторону исследования истории русской философской мысли. Радлов впервые

в России упоминает книгу Масарика, изданную на немецком языке[1]. Как установил Е.Ф. Фирсов, Масарик планировал опубликовать свою книгу на русском языке в издательстве «Жизнь и знание» под названием «Россия и Европа. Проблемы философии русской истории и религии»[2]. Этот проект не был реализован по обстоятельствам времени (надвигалась Первая мировая война, разъединившая славянские народы) и по причине цензурного запрета на издание сочинений Масарика в Российской империи. У истоков замысла книги было увлечение Масарика творчеством Ф.М. Достоевского, которое составило первоначальную основу его интереса к русской мысли.

Масарик как объективный историк, глубоко уважающий предмет своего исследования, основанного на русских первоисточниках, никогда не переставал считать Россию органической составной частью Европы и европейской цивилизации. Поэтому ключевые слова его труда «Россия» и «Европа» следует понимать не как их противопоставление, а как сравнение и сопоставление. В то же время симпатии Масарика полностью на стороне того образа европейской культуры, который связан с современными демократическими институтами, парламентской демократией, но не с теократией и монархией. Антиабсолютизм Масарика превращается в суд над всяким абсолютизмом, не имеющим, по мнению Масарика, права на существование в XX в. Любое «выступление в его защиту» квалифицируется Масариком как «литературное преступление». Отсюда резкая критика той линии русской мысли, которая связана с обоснованием монархизма. Масарик называет Каткова, Леонтьева и Победоносцева теоретиками «официального богословия», хотя первые два мыслителя никакого отношения к нему не имели. Книга имеет не только исследовательское, но и просветительское значение, поскольку непосредственный анализ русской философской мысли автор предваряет очерком по истории России от основания Киевской Руси до периода, последовавшего после Русской революции 1905–1907 гг.

Ключевые события русской истории, включая раскол, воцарение династии Романовых, реформы Петра I и Екатерины II и др., освещены Масариком преимущественно в критическом ключе. Как славянин, настроенный русофильски, он в то же время принципиальный противник имперского подчинения австрийских славян и сторонник демократического решения национального вопроса. Отсюда его неприязнь к теократии и абсолютной монархии и одновременно симпатии к разного рода оппозиционным идеям демократической и революционной направленности, включая идеи Белинского, Герцена, Чернышевского, Бакунина, Добролюбова, Писарева, Лаврова, Михайловского, русского марксизма. Порой степень их оппозиционности явно завышается. Так, идеи Чаадаева преувеличенно характеризуются как «философская революция». Религиозная проблематика в русской философии изложена Масариком в продолжение его общей антитеократической установки. Основоположники русской религиозной философии — славянофилы с их идеализацией Священного Предания и древнерусского православия рассматриваются им в качестве критиков огосударствления церкви и подчинения ее государственному контролю в результате реформ Петра I. Отсюда выдвижение славянофилами на роль «учителя церкви» не какого-либо церковного иерарха, а образованного мирянина Хомякова.

Из всего круга русских религиозных философов Масарик наиболее позитивно оценивает Вл. Соловьева, чье философствование являет собой оригинальный синтез разнообразных европейских идей. Масарик оценивает философию Соловьева как масштабную попытку сблизить две линии европейской мысли – платоновскую, созерцательную и кантовскую, теоретико-познавательную. В то же время вселенская теократия Соловьева характеризуется Масариком как проект явно несбыточного «церковно-политического империализма». В целом в качестве наиболее характерных черт всей русской философии Масарик выделяет интерес к историософской и религиозной проблематике. Сам по себе этот интерес не составляет уникальных качеств русской мысли, поскольку он является общим с европейским, но преломление его в русской истории и культуре своеобразно.

Масарик не был сторонником представления о русской философской мысли как о замкнутом статичном образовании. Напротив, первый в Европе историк русской философии считал ее способной к саморазвитию на основе укрепления и расширения философских связей с Европой, прежде всего с той линией, которая связана с кантовским философским критицизмом.

В годы своего президентства Масарик оказывал значительную помощь многим мыслителям русского зарубежья в рамках проекта, получившего название «русская акция». В Чехословакии жили и работали такие крупные мыслители, как Сорокин, Лосский, Новгородцев,

[1] *Радлов Э.* Очерки истории русской философии. Пг., 1920. С. 89.

[2] *Фирсов Е.Ф.* Т.Г. Масарик и борьба за независимость чехов и словаков. М., 2012. С. 297.

Струве, Лапшин. В Праге был основан Русский юридический факультет, где получали образование дети эмигрантов, выпускались русскоязычные издания, в которых сотрудничали многие русские философы.

Сочинения

Россия и Европа. Т. I–III. СПб., 2000–2003; Философия – социология – политика. Избр. тексты. М., 2003.

Литература

Фирсов Е.Ф. Т.Г. Масарик и российская интеллектуальная среда (по архивам Чехии и России). Ч. 1. Томаш Масарик и Эрнест Радлов в научной и дружеской переписке. М., 2005.

Доубек В. «Россия и Европа». История книги//Т.Г. Масарик. Россия и Европа. Т. 3. СПб., 2003.

20 ДЖЕЙМС ПАТРИК СКЭНЛАН

Джеймс Патрик Скэнлан (James Patrick Scanlan — 1927, Чикаго, Иллинойс — 2016, Колумбус, Огайо) – американский философ, историк русской философии, в том числе специалист по русскому марксизму, постсоветской философской мысли, философии Достоевского и Толстого. Переводчик русской философской литературы XIX–XX вв. Скэнлан — ведущий американский исследователь русской философии и один из немногих специалистов в данной области, обладающих профессиональной философской подготовкой. Служил в американской морской пехоте в 1945–1946 гг. Окончил Чикагский университет, имеет степени бакалавра (1948), магистра (1950) и доктора наук по философии (1956). Бóльшая часть академической карьеры Скэнлана посвящена работе в качестве профессора в Университете штата Огайо (город Колумбус), где он был заслуженным профессором с 1992 г. Был директором Центра славянских и восточноевропейских исследований Университета штата Огайо (1988–1991). До этого работал в Институте философских исследований в Сан-Франциско (1954–1955), преподавателем и научным сотрудником в Технологическом институте в Кливленде, шт. Огайо (1955–1956), преподавателем философии, доцентом в Балтиморе, Мэриленде (1956–1968), профессором философии и директором Центра советских и восточноевропейских исследований Канзасского университета (г. Лоуренс, шт. Канзас) (1968–1970). Читал общие и специальные курсы по эстетике, этике, истории философии Нового времени, логике, марксизму, русской философии, социальной и политической философии. Автор более 170 работ на английском и русском языках. С 1956 по 2012 г. выступил с научными докладами более 175 раз в 11 странах мира.

В интеллектуальной биографии Скэнлана можно выделить четыре основных периода: 1) с конца 1950-х до конца 1960-х гг. — период, посвященный исследованию и переводам текстов русских философии (главным образом XIX в.); 2) с конца 1960-х до середины 1990-х гг. — время, посвященное наиболее характерным и острым проблемам интерпретации советского марксизма, марксистской эстетики, постсоветской идеологии, вызванным столкновением различных мнений как русских, так и зарубежных ученых; 3) середина 1990-х гг.–2002 г. — исследование

философского наследия Достоевского; 4) с середины 2000-х гг. — работа над философским наследием Толстого.

Скэнлан начал свои исследования советского марксизма в конце 1950-х гг., когда в этой области за пределами континентальной Европы было еще очень мало сделано. Русский язык он изучал в 1960–1961 гг. в Калифорнийском университете (Беркли), будучи постдоком от Фонда Форда. В 1964/1965 уч. году он находился на стажировке в МГУ им. М.В. Ломоносова в качестве приглашенного профессора по кафедре истории философии народов СССР философского факультета. В 1969 г. Скэнлан вновь приезжал на научную работу в МГУ (в весенний семестр), а в 1978 г. проходил четырехмесячную научную стажировку в Институте философии АН СССР. Его первая крупная работа по русской интеллектуальной истории вышла в Чикаго в 1965 г. Это трехтомная антология «Русская философия», составленная Скэнланом совместно с Эди, Зелдин и Клайном, с его переводами русских философских текстов и вводными статьями, посвященными как отдельным мыслителям, так и различным идейным течениям. Эта первая в своем роде антология по истории русской философии на английском языке, содержащая материал от ее начала до советского марксизма 1960-х гг. включительно, до сих пор остается наиболее репрезентативным и широко используемым руководством для англоязычных студентов.

В течение следующего ряда лет Скэнлан был занят в основном переводами и издательскими проектами. Главными достижениями этого периода были: завершение английского перевода «Исторических писем» Лаврова (Издательство Калифорнийского университета, Беркли, 1967) и работа над архивными источниками для английского перевода книги Гершензона «История молодой России», впервые опубликованной в ее полном виде в 1986 г. также в Калифорнии (Irvine, Calif.: Charles Schlacks, Jr.). Последняя работа была поддержана грантом Национального центра перевода. Это полноценные научные переводы, снабженные подробными комментариями, примечаниями, именными указателями. Аналогичным образом Скэнланом составлена «Американская библиография славянских и восточноевропейских исследований 1970–1972 гг.», выполненная на основе гранта от Национального фонда гуманитарных наук (National Endowment for the Humanities).

С конца 1960-х гг. Скэнлан обращается непосредственно к исследовательской работе в области истории русской философии. Предметами его исследований в период с 1967 г. до начала 1980-х гг. становятся философия Чернышевского, советская и марксистская эстетика, диалектический материализм и марксистская идеология, советская политическая мысль. В 1985 г. выходит в свет его монография «Марксизм

в СССР: критический обзор современной советской мысли» (Итака : Изд-во Корнелльского университета, 1985) — фундаментальное обобщающее исследование судеб марксизма в России в период после смерти Сталина. В нем утверждается, что советский марксизм, несмотря на серьезные недостатки в качестве философской системы, содержал такие возможности, которые позволяли многим советским философам вести серьезную философскую работу. В результате интеллектуальная жизнь в Советском Союзе была значительно более богатой, чем принято утверждать. Последнее мнение, чаще всего свойственное внешним наблюдателям, обычно сводится к тому, что марксизм может функционировать лишь в качестве своего рода догматического тормоза в развитии философских идей.

В своем докладе в Институте философии РАН в 1993 г. «Нужна ли России русская философия?» Скэнлан призвал русских философов оставить претензии на самобытность и присоединиться к традиции «мировой философии». Его вывод заключался в том, что Россия не нуждается в узконациональной русской философии, а также в том, что претензии на уникальность и самобытность служат только тому, «чтобы противопоставить Россию с философской точки зрения остальному интеллектуальному миру». Он предложил уделять больше внимания действительно оригинальным русским мыслителям (особенно неолейбницианцам и либеральным философам права конца XIX – начала XX в.), чьи идеи замалчивались или искажались прежде — в период «борьбы мировоззрений». Доклад был опубликован под тем же названием в «Вопросах философии» (1994. № 1) и вызвал дискуссию, которая продолжалась как в российской, так и в американской научной печати.

Следующей значительной работой Скэнлана стало опубликование под его общей редакцией книги, посвященной Клайну: «Русская мысль после коммунизма: возвращение философского наследия» (Нью-Йорк, 1994). Скэнлан в специальной главе обратил внимание на характерные «интерпретации и трактовки славянофильства в современной русской мысли». Здесь он выделил три основные характерные черты современных русских трактовок славянофильства: (1) споры о славянофильстве, начавшиеся в 1960-х–1970-х гг. продолжаются с той же интенсивностью в посткоммунистический период; (2) русские исследователи до сих пор не создали значительную обобщающую работу о славянофильстве; (3) славянофильство породило множество разных интерпретаций и подходов, начиная от богословских и кончая этнонациональными. В конце 1990-х гг. Скэнлан обращается к исследованию философского творчества Достоевского. В период с 1999 по 2000 г. он опубликовал четыре статьи в ведущих журналах, посвященные пробле-

мам обоснования рациональности, бессмертия и существования Бога в творчестве Достоевского.

В 2002 г. опубликована книга «Достоевский как мыслитель» — первое в своем роде целостное рассмотрение философских взглядов Достоевского, источниковую основу которого составляют художественные произведения великого писателя, его публицистика и эпистолярное наследие. В книге убедительно излагается мысль, что философские воззрения Достоевского были гораздо более аргументированными и систематически обоснованными, чем утверждалось ранее. Одновременно показываются слабости философского подхода Достоевского. Монография переведена на русский язык (2006).

С середины 2000-х гг. Скэнлан исследует взгляды Толстого как философа, еще в 1978 г. он опубликовал работу «Л.Н. Толстой как философ искусства сегодня». На эту тему опубликованы также следующие статьи: «Толстой среди философов» (Tolstoy Studies Journal. 2006. № 18) и «Толстой как аналитический мыслитель» (Studies in East European Thought. 2011. № 63.1). В последней работе он приходит к выводу, что поздние работы Толстого «показывают, что он, несомненно, был способен совершать необходимые концептуальные разграничения, признавать обоснованные возражения и рационально реагировать на них», даже если «миссионерское рвение вело его к тому, чтобы преувеличивать абсолютную значимость его морального учения». В ряду разнообразных исследований о Толстом подход Скэнлана выделяется тем, что он один из немногих рассматривает моральную философию Толстого в более широком контексте мировой этической традиции. Его истолкование идей Достоевского и Толстого предпринято не в литературном, но главным образом в философском контексте, что представляет определенную исследовательскую модель для анализа философского творчества русских мыслителей.

Наряду с собственно научными исследованиями Скэнлан активно работает в своей профессии, являясь членом редакционных коллегий ряда наиболее престижных научных журналов: главный редактор журналов Studies in Soviet Thought (1972–1981), Russian Studies in Philosophy (1987–1997), редактор-консультант журнала Studis in East European Thought (с 1981 г.), член редакционной коллегии журналов The Russian Review (с 1988 г.), Slavic Review (1980–1987), член редакционных советов издательства Университета штата Огайо (1980–1982, 1988–1994), а также серии общественных наук издательства Университета штата Канзас (1969–1970), член редколлегии 8-томной Философской энциклопедии (Изд-во Macmillan, 1967).

Сочинения

Russian Philosophy ; ed. by J.P. Scanlan, J.M. Edie and M.B. Zeldin with the Collaboration of G.L. Kline. Chicago : Quadrangle, 1965; Peter Lavrov. Historical Letters ; trans. Berkely, Univ. of California Press, 1967; Marxism in the USSR: A Critical Survey of Current Soviet Thought. Ithaca and L. : Cornell. Univ. Press, 1985; Michael Gershenzon. A History of Young Russia: Trans. Irvine, Calif., Charles Schlacks, Jr., 1986; Нужна ли России русская философия? // Вопросы философии. 1994. № 1; The Case against Rational Egoism in Dostoevsky's Notes from Underground // Journal of the History of Ideas. 1999. 60.3; Dostoevsky the Thinker. Ithaca and L., 2002; Достоевский как мыслитель. СПб., 2006; Tolstoy among the Philosophers // Tolstoy Studies Journal. 2006. № 18; Tolstoy as Analytic Thinker // Studiesin East European Thought. 2011. 63.1.

21 ВИТТОРИО СТРАДА

Витторио Страда (Vittorio Strada, 1929, г. Милан, Италия) — итальянский славист, переводчик, общественный деятель, авторитетнейший исследователь русской литературы. Автор многих трудов по истории России, русской культуре и общественной мысли. Лауреат итальянских и международных премий, в том числе премии им. А.Д. Сахарова (1982), премии им. Д.С. Лихачева (2008), которая присуждается за заслуги в области сохранения культурного наследия России.

У В. Страда рано возник интерес к русской литературе. Русский язык он начал изучать самостоятельно. В интервью: «Понимать Россию умом и любовью...» (2009) он так говорит об этом: «Первая моя встреча с Россией произошла в двенадцать лет, когда я прочел случайно попавший ко мне роман “Братья Карамазовы”. Конечно, мальчик не может вполне понять Достоевского, но он произвел на меня впечатление, я увидел здесь какой-то другой, мне неизвестный мир, увлекательнейший и странный. Вторая встреча была с революцией. Тогда на Западе были влиятельны левые силы, я тоже был левым, мы изучали историю русской революции, а в ней другая загадка — Ленин. Две загадки — Достоевский и революция. Отсюда старания понять, что это за страна, которая дает и Достоевского, и Ленина. Идя всю жизнь по этой линии, я сейчас стал немного понимать...»[1].

В. Страда закончил философский факультет Миланского университета. Еще будучи студентом, он стал работать в журнале «Contemporaneo» («Современник»). Его статьи вызывали не только живой интерес, но и острую критику. В 1957 г. в рамках Всемирного фестиваля молодежи и студентов он впервые посетил СССР, в 1958 г. поступил в аспирантуру МГУ, которую не закончил по идеологическим причинам. За время учебы в аспирантуре познакомился и подружился со многими писателями и философами либерально-реформаторского направления, на протяжении последующих десятилетий не только поддерживал эти отношения, но и постоянно расширял круг своих знакомств. В 1961 г., вернувшись в Италию, работал консультантом по русской культуре в издательстве

[1] *Страда В.* Понимать Россию умом и любовью... Архив интервью у классной доски. — http://lit.1september.ru/article.php?ID=200900418.

«Einaudi». Под его редакцией были опубликованы произведения русских классиков, политических мыслителей от Герцена и Ленина до Троцкого и Трубецкого, проза Аксенова, Бабеля, Булгакова, Солженицына, Трифонова, Чаянова, Шварца, Бахтина, Лотмана, Успенского и др. Общался с Б. Пастернаком, А. Солженицыным, Э. Ильенковым и способствовал публикации их работ за рубежом. С 1956 по 1968 г. — член Итальянской коммунистической партии. В 1968 г. произошел конфликт с советскими властями, которые на протяжении последующих 20 лет отказывали ему во въездной визе. В Италии заведовал кафедрой русского языка и литературы Венецианского университета (1970–1992), издавал международный журнал «Россия/Russia» (1974–1993). В 1980-е–1990-е гг. публиковался в России, выступал организатором многих итало-российских изданий, выставок и конференций. В 1992–1996 гг. был директором Итальянского института культуры в Москве. По возвращении в Италию вновь работал профессором Венецианского университета. В 2003 г. вышел в отставку, но продолжает научную и организаторскую деятельность, иронично называя себя «счастливый пенсионер». Живет в Венеции. Жена — литературовед и переводчик Клара Янович-Страда.

Размышляя о судьбе цивилизации, Страда исходит из включенности России в Европу. Его главный тезис «Россия — часть Европы и ее Иное». Главный тезис Страда раскрывает в историческом контексте множественности Европы и множественности России. Так, спор западников и славянофилов он видит не как специфически русское явление, а как общее движение цивилизации — реакцию на Модерность (так он называет то, что и западники, и славянофилы понимают под «Западом»). Конфликт с Модерностью прекрасно знаком европейским странам. Разница в том, что «Западом» (т.е. Модерностью) для немцев будет Англия, для итальянцев — Германия и т.д. Там мы встретим, по мнению Страда, своих западников и славянофилов. В этом плане наиболее значительной работой является сборник его статей «Россия как судьба», изданный в Москве в 2013 г. В сборник вошли статьи: «Россия и Европа: вчера и сегодня» (первая публикация — «Вторая навигация», Харьков, 2006), «Россия как часть и как Иное Европы» («Линия судьбы». М., 2007), «После империи: старая и новая Россия» (Международная конференция «Da Lenin a Putin e oltre». Brescia, 2009), «Россия на рубеже веков, 1991–2011» (под ред. А. Зубова и В. Страды. М., 2011) и др. В статьях Страда провел глубокие исторические исследования проблемы «Россия и Европа» и сформулировал методологические принципы анализа современной России.

В XXI в. Россия, пишет Страда, оказалась перед более трудными и рискованными задачами, чем когда-либо в своем историческом прошлом, по-

тому что на карте само ее существование, и не столько физическое, сколько духовное, при том, что ей необходимо освободиться от многих иллюзий и соблазнов искать решения на пути реставрации и авторитаризма. Страда подчеркивает, что сложность ситуации заключена в том факте, что нити преемственности русской культуры оказались гораздо слабее, чем те разломы и разрывы, которые случились в истории России во всех ее сферах — экономической, политической, религиозной, духовной[1].

> «Тем, кто привык слишком поверхностно смотреть на нынешнюю Россию как на саму по себе, подходя к ней с точки зрения чисто политических и экономических интересов и даже окружая ее ореолом мифа "вечной Руси" и иных подобных банальностей, эти рассуждения могут показаться педантизмом специалиста. Сегодняшняя Россия, пережившая катастрофу 1991 г. как завершение катастрофы 1917 г., обретает свое значение и перспективу только через простое и проблематичное соотношение с тремя предшествовавшими ей Россиями: советской, если допустить, что без всяких оговорок ее можно назвать Россией, и досоветской, в свою очередь делящейся на Российскую империю и Московию. Четвертая Россия, как я ее определил в книге "Русский вопрос", имеет значительно более сложную структуру, чем может показаться на первый взгляд».

Политика современной России строится на принципе преемственности русской культуры. Но, как подчеркивает Страда, если учитывать, что переход от России как части империи к России в составе СССР включает в себя отказ от дореволюционной культуры во всех сферах жизни общества, включая идеалы, религию, ценности, искусство и т.д., то такой разрыв в истории страны не мог не повлиять на ее дальнейшую судьбу. Сама преемственность, по мнению итальянского слависта[2], является весьма проблематичной, поскольку слабее момента прерывности с прошлым, что также требует анализа и уточнения[3].

> «В результате перестройки, завершающей длительный период разломов в истории страны, после эйфории, вызванной освобождениями и надеждами, "русский мир" оказался в тяжелом положении из-за материальных трудностей и духовного вакуума и переживает не только экономический кризис. А самое главное, исторического масштаба кризис идентичности:

[1] *Страда В.* Россия и Европа: вчера и сегодня // Страда Витторио. Россия как судьба : сборник статей ; пер. с итал. М., 2013. С. 424–425.

[2] Там же. С. 370.

[3] Там же. С. 427.

> уже не советской, но еще и не русской, в том смысле, что старое советское облачение спало, хотя не могли окончательно исчезнуть внешние и внутренниепережитки, и не понятно, что сегодня означает трансформироваться в новую национальную общность — просто русских».

Для населения других советских республик, ставших наравне с Российской Федерацией, по мнению Страда, дело обстояло проще. Их национальная идентичность, созревшая уже внутри СССР, утверждалась не только в противостоянии советскости, но и как национальное освобождение, в противопоставлении и имперской России, в которую они входили составными частями, и Советскому Союзу, воспринимаемому как продолжение Российской империи, поэтому антисоветский дух часто отождествлялся с антирусским. «Русский мир» был вынужден радикально переоценить самого себя, что было исключительно трудно в силу двусмысленного положения русских в Советском Союзе и в Российской империи. В советский период все руководствовались вообще не национальной идеологией, а интернациональной. Но для всех национальностей, кроме «русского мира», был провозглашен тезис «национальное по форме, социалистическое по содержанию». В действительности уже в рамках Союза национально-этнический элемент становился все более реальным содержанием как в образовании локальных элит, так и в сохранении традиций. Поэтому, когда рухнул советский центр, союзные республики оказались в большей степени готовыми к новой независимости и идентичности, тогда как «русский мир» оказался среди развалин советской системы, с которой он сросся сильнее других, поскольку отказался от подлинной преемственности с дореволюционной Россией, следовательно, от собственной культурной автономии. Для «русского мира» встала задача осознания отношения с предыдущими моделями России. Но и в Российской империи Россия не была национальным государственным образованием. Русские занимали одновременно господствующее и подчиненное положение: господствующее положение по отношению к другим национальностям, подчиненное по отношению к имперской власти. Путин ложно понимает современную Россию как ядро Союза и строит новую идеологию власти как преемственность со всеми прежними Россиями, как тысячелетний исторический поток, хотя прерываемый «внутренними кризисами»[1].

Надо сказать, что «русский мир» и в Российской Федерации имеет меньше оснований для формирования национальной идентичности, чем другие национальности, сохраняющие свою символику, традиции, дру-

[1] *Страда В.* Указ. соч. С. 423–427.

гие атрибуты национальности. Поэтому вопрос «Куда идет Россия?», по мнению Страда, включает в себя ряд других вопросов: чем было для России XX столетие по сравнению с остальной Европой? Что оно означает: успех, прогресс, ее утверждение или ошибку, иллюзию, катастрофу? Что осталось от советского опыта и насколько он неизгладимо повлиял на Россию? Какова связь между докоммунистической Россией и посткоммунистической? Каково новое самосознание постсоветской России в глобализованном мире? Каково реальное лицо современной России? Если этот комплекс вопросов сосредоточивает жизненную проблему России наших дней, то узловой сферой является их историко-философское осмысление и глубокое изучение, которое в иерархии гуманитарных знаний занимает место, предваряющее любую познавательную деятельность. Сам собой напрашивается вывод, что у современной России есть куда более серьезные причины для озабоченности, связанные с настоящим, а не только с ее прошлым[1]. Отсюда понятно, что более важный вектор в развитии современной России — идти от осознания настоящего (восстановив преемственность, которая была подвергнута в истории более мощным разрывам) к будущему, к обществу, основанному на принципе гражданства внутри многоэтнического сообщества. У России на фоне фатальной неопределенности существуют возможности подлинной модернизации и настоящего возрождения, и дело ее граждан воспользоваться ими посредством свободной инициативы. Именно историко-философский анализ может позволить России не оставаться в плену своего прошлого, а критически переосмыслив, пользоваться им, для того чтобы развиваться дальше. Стародавний вопрос Россия–Европа, по словам Страда, впервые ясно и четко сформулированный 200 лет назад таким смелым и проницательным мыслителем, как Чаадаев, когда Европа еще была творчески созидательной силой, а русская культура только вступала в современную фазу своего расцвета, сегодня не столько разрешился, сколько рассасывается, растворяясь в более масштабном вопросе: Россия–мир[2].

Сочинения

Letteratura sovietica. 1953–1963 (1964); Tradizione e rivoluzione nella letteratura russa (1969; 2-е изд. 1980); Gogol', Gor'kij, Čechov (1973), URSS — Russia (1985); Le veglie della ragione: miti e figure della letteratura russa da Dostoevskij a Pasternak (1986); Simbolo e storia: aspetti e problemi del Novecento russo (1988); Incontro con Pasternak (1990); La questione russa: identità e destino (1991); I Russi e l'Italia (1995); Autoritratto autocritico: archeologia della rivoluzione d'ottobre (2004); EuroRussia: letteratura e cultura da Pietro il Grande alla rivoluzione (2005); La rivoluzione svelata: una lettura nuova dell'ottobre 1917 (2007); Russia e rivoluzione. Ottobre 1917: un'«altra» prospettiva (2007); Etica del terrore: da Fëdor Dostoevskij a Thomas Mann (2008).

Литература

Россия как судьба ; Предисл. О. Седаковой. М. : Три квадрата, 2013. 536 с.

[1] *Страда В.* Указ. соч. С. 450–451.

[2] Там же. С. 368.

22 СЮЙ ФЭНЛИНЬ

Сюй Фэнлинь. (р. 1964, провинция Хэлунцзян Северо-Восточного Китая) — китайский исследователь русской философии и православия, доктор философии. Окончил философский факультет Пекинского университета (1986), аспирантуру Института зарубежной философии при Пекинском университете (1989). С 1989 г. по настоящее время работает в этом же институте и на философском факультете Пекинского университета. С 1995 г. — доцент, с 2008 г. — профессор. Докторская диссертация «"Библейская философия" Льва Шестова — интерпретация в контексте русской философской мысли» (2001, Пекинский университет). Читает в Пекинском университете лекционные курсы по истории русской религиозной философии, ведет исследовательскую работу в области религиоведения и православного богословия. Перевел на китайский язык работы известных русских философов, в том числе «Смысл жизни», «Русское мировоззрение» Франка (Шанхай, 1999), «Афины и Иерусалим» Шестова (Ханчжоу, 2000). Перевел также «Православие: очерки учения православной церкви» Булгакова (Пекин, 2001), опубликовал статьи, посвященные греческим отцам церкви, Г. Паламе и православной антропологии. Опубликовал на китайском языке ряд научных статей и учебных пособий, посвященных философии Киреевского, Хомякова, Достоевского, Толстого, Федорова, Соловьева, Булгакова, Флоренского, Лосского, Франка, Бердяева и Шестова. В русской философии исследует проблематику гносеологии, философской антропологии, этики, социальной философии. В своих работах выделяет три ведущие черты русской философии — антропоцентризм, идею цельного знания и поиск Абсолюта.

Сочинения

Владимир Соловьев (Тайбэй, 1995), Н.Ф. Федоров (Тайбэй, 1998); Философия Владимира Соловьева (Пекин, 2007); Очерки русской религиозной философии (Пекин, 2006); История православной иконы (Пекин, 2012).

23 АЛЕКСАНДР ХААРДТ

Александр Хаардт (Alexander Haardt, p. 1948, Вена) — философ, историк русской философии, исследователь феноменологии в России. Он изучал философию, славистику, индологию в университетах Вены и Франкфурта-на-Майне. В 1975 г. в Вене защитил кандидатскую диссертацию «Структура практического познания Иммануила Канта» (Die Struktur der praktischen Erkenntnis bei Immanuel Kant). Хаардт является признанным учеником Вильгельма Гёрдта, которому он обязан открытием доступа «к центральным подходам к основополагающим вопросам и формам протекания русской философии»[1] и у которого он защитил в Университете Мюнстера в 1985 г. докторскую диссертацию «Гуссерль в России. Феноменология языка и искусства у Густава Шпета и Алексея Лосева» (Husserl in Russland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Špet und Aleksej Losev). С 1996 г. по 2016 г. Хаардт занимал кафедру общей философии в Рурском университете в Бохуме. В период с 1998 по 2000 г. он был президентом Немецкого общества феноменологических исследований, а с 2008 г. по 2016 г. возглавлял Исследовательский центр по русской философии и истории идей в Университете Бохума.

Центральной темой исследований в русской философии у Хаардта является в первую очередь феноменология с ее акцентом на философию языка, теорию искусства и герменевтику. Хаардт делает обзор рецепции как Гуссерля, так и феноменологии в целом в русскоязычном пространстве в период между 1914 и 1930 гг., который он разделяет на три этапа: Гуссерль в России, в Советском Союзе и в эмиграции.

Первая фаза с 1906 по 1913 г. представляет собой в основном знакомство и «рецепцию» работ Гуссерля «Логические исследования» (1906) и «Философия как строгая наука». Первыми работами, содержащими анализ феноменологии, Хаардт называет «Обоснование интуитивизма. Пропедевтическая теория знания» (1906) Н.О. Лосского, «Что такое трансцендентальный метод?» и «Философия Эд. Гуссерля» (1913) Б.В. Яковенко, а также «Гуссерль и психологисты наших дней» (1909) Г. Ланца.

[1] *Haardt A.* Husserl in Russland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Špet und Aleksej Losev. München : Fink, 1993. S. 11 (Reihe Übergänge, Bd 25).

Вторая фаза «Продуктивное продолжение способов мышления и тем классической феноменологии»[1] начинается с публикации работ Гуссерля «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» и «Идеи I», что находит отражение в книге ученика Гуссерля Г. Шпета «Явление и смысл» (1914), в которой ему «удается перевести феноменологический мир понятий “Идей I” Гуссерля в русский язык»[2]. В этот период возникает инициированное Шпетом «феноменологическое движение», которое просуществует до конца 1920-х гг., а центральными темами исследований становятся теории языка и искусства. «При этом феноменологические методы, особенно интуитивно обоснованное описание сущностных структур, связываются с другими (в первую очередь с диалектическими) способами мышления»[3]. Хаардтом особенно выделяются феноменологически диалектические исследования языка, мифа и античной философии А.Ф. Лосева.

С начала 1931 г. почти «полный контроль» над философией «означает конец многообещающего феноменологического движения» в Советском Союзе. Хаардт выделяет продолжение развития феоменологии в эмиграции с 1917 г. С этого времени феноменологические исследования начинают распространяться и на философию М. Шелера, М. Хайдеггера, Н. Гартмана. Выдающимися феноменологами в эмиграции становятся ученики Гуссерля Эммануэль Левинас, Арон Гурвич, Теодор Кельмс. К феноменологическому дискурсу примыкают С. Франк, Б. Яковенко, Н. Лосский, в то время как Л. Шестов и Н. Бердяев отклоняются от него.

Основными протагонистами продуктивного периода развития феноменологии в России Хаардт считает Шпета и Лосева. Особенностью их феноменологических исследований, по Хаардту, является то, что они «стоят на перекрестке русских, определяемых платоновски традиций цельного мышления и ранней и средней феноменологии Гуссерля»[4]. По поводу исследований творчества Шпета и Лосева за границей Хаардт отмечает, что они представляют собой или «реферирование отдельных их концепций, или перечисление многочисленных философских и культурно-исторических влияний» на их творчество, но «за пределами остается всеохватывающая реконструкция их философского развития между 1914 и 1930 гг.»[5]. Хаардт как раз реконструирует развитие их взглядов и показывает «изменяющуюся ценность феноменологических постановок вопросов в связи

[1] *Haardt A.* Husserl in Russland. S. 55.

[2] Ibid. S. 56.

[3] Ibid.

[4] Ibid. S. 15–16.

[5] Ibid. S. 19.

с другими — диалектическими, герменевтическими, семиотическими — способами мышления» у Шпета и Лосева, а также показывает, «как систематически начертанные мыслительные возможности феноменологии Гуссерля в областях философии языка, герменевтики и эстетики актуализировались и конкретизировались его русскими интерпретаторами»[1].

Хаардт отдельно рассматривает «феноменологическое движение», которое существовало в России и Советском Союзе только с 1914 по 1930 г., отделяя его от эмиграции как особенно продуктивное и конструктивное продолжение дискуссий по феноменологии. Он также выделяет основные проблемные поля, которые разрабатываются в России с позиции феноменологического метода. Главной особенностью и существенным пунктом в данной разработке идей Гуссерля с самого начала была рецепция его эстетики и теории искусства. Основными трудами в этом направлении Хаардт называет «Эстетические фрагменты» (Ч. I–III. 1922–1923) Шпета и «Феноменологию абсолютной, или чистой, музыки с точки зрения абстрактно-логического знания», написанную Лосевым в 1920–1921 гг. и опубликованную в 1927 г. в сборнике его ранних очерков «Музыка как предмет логики». В Москве в Академии художественных наук вокруг Шпета образуется «формально-философская школа», в которой при помощи феноменологического метода проводились исследования по специфическим проблемам эстетики, например художественное представление эстетической формы, метафоры и т.п.

Вторым своеобразным проблемным полем изучения философии Гуссерля и феноменологии в России является *теория языка*, «при этом феноменологические методы, такие, как базирующееся на основополагающем созерцании описание сущности и ноэтически-ноэмически направленный анализ структур сознания, комбинируются с другими способами мышления, особенно диалектическими»[2]. Исследуя «феноменологически обоснованую герменевтику [Шпета] и его, а также Лосева феноменологические концепции языка и искусства», Хаардт приходит к выводу, что они «предваряют важные новейшие тенденции развития западно- и восточно-европейской феноменологии»[3]. Хаардт утверждает, что «в своем стремлении сделать сферу “живой речи”, которая осталась у Гуссерля за пределами “Логических исследований”, темой феноменологии языка Шпет соответствует намерениям исследований Г. Липпса, М. Мерло-Понти и Я. Паточки. В конечном итоге ввиду онтологической ориентированности поэтики Шпета и “Феноменологии чистой музыки”

[1] *Haardt A.* Husserl in Russland. S. 20.

[2] Ibid. S. 63.

[3] Ibid. S. 16.

Лосева возникает чувство, напоминающее набросок “Онтологии произведения литературного искусства” Р. Ингардена и его теорию музыки»[1].

Специфическим моментом в изучении и разработке феноменологической проблематики в России в период «феноменологического движения» Хаардт выделяет то, как Гуссерль понимается на фоне «ренессанса метафизики», в котором «доминирует платоновская традиция». Это означает, что Гуссерль «преимущественно интерпретируется как онтолог, а не как теоретик трансцендентальной субъективности», что в свою очередь «сближает тогдашнюю русскую феноменологию с Геттингенским кружком»[2]. До середины 1950-х гг. в Советском Союзе, по мнению Хаардта, было практически невозможно вести исследования по феноменологии Гуссерля, Хайдеггера и Шелера. Только в начале 1960-х гг. «в горизонте марксизма-ленинизма» Н.В. Мотрошиловой и П.П. Гайденко, А.Ф. Бегиашвили и З.М. Какабадзе «заново открываются и частично ассимилируются» идеи Гуссерля[3]. С началом перестройки, отмечает Хаардт, началось более интенсивное, предметное и многоуровневое занятие философией Гуссерля.

Хаардт рассматривает с феноменологической точки зрения и творчество отдельных философов — С.Л. Франка, М.М. Бахтина, Вл. Соловьева, Л. Шестова и др. В круг интересов Хаардта входят исследования не только по эстетике, но и по персоналистичности как с метафизически этической позиции принципа персональности в основоположении метафизики нравов и в критике практического разума[4], так и с позиции философии языка, «дискурса персональности» и из немецкой, и из русской перспектив[5]. В статье «Персональность в праве и морали. Встреча Вл. Соловьева с Кантом» Хаардт тематизирует «неотъемлемые права и достоинства персоны» в разрабатываемых в XIX в. в России философских концепциях, опирающихся на немецкий идеализм. На рубеже XIX–XX вв. эта тема сопровождается, по его мнению, «жалобами на ущемленное правовое сознание» у либералов, опирающихся на философию Вл. Соловьева[6].

---

[1] *Haardt A.* Husserl in Russland. S. 16–17.

[2] Ibid. S. 63.

[3] Ibid. S. 59.

[4] См.: *Haardt A.* Die Stellung des Personalitätsprinzips in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und in der Kritik der praktischen Vernunft // Kant-Studien. 1982. Bd 73, H. 2. S. 157–168.

[5] См.: Diskurse der Personalität. Die Begriffsgeschichte der «Person» aus deutscher und russischer Perspektive. Hrsg. v. A. Haardt und N. Plotnikov. München : Fink, 2008.

[6] *Haardt A.* Personalität in Recht und Moral. Vl. Solov’evs Begegnung mit Kant // Diskurse der Personalität. Die Begriffsgeschichte der «Person» aus deutscher und russischer Perspektive. S. 171–190.

Сочинения

Husserl in Russland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Špet und Aleksej Losev. München : Fink, 1993 (Reihe Übergänge, Bd 25); Die Stellung des Personalitätsprinzips in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und in der Kritik der praktischen Vernunft // Kant-Studien. 1982. Bd 73, H. 2; Diskurse der Personalität. Die Begriffsgeschichte der «Person» aus deutscher und russischer Perspektive. Hrsg. v. A. Haardt und N. Plotnikov. München : Fink, 2008; Personalität in Recht und Moral. VI. Solov’evs Begegnung mit Kant // Diskurse der Personalität. Die Begriffsgeschichte der «Person» aus deutscher und russischer Perspektive; Špets Poetik und Sartres Literaturtheorie // Russische Philosophie im 20. Jahrhundert. Hrsg. v. K.D. Eichler und U.J. Schneider. Leipzig : Leipziger Universitätsverlag, 1996 (Leipziger Schriften zur Philosophie, Bd 4); Die Präsenz des Abwesenden. Zur Frage nach dem Anderen in der Sozialphänomenologie J.-P. Sartres und S.L. Franks // Metamorphosen der Phänomenologie. Hrsg. v. H.-R. Sepp. Freiburg ; München : Alber, 1999; Michail Bachtin — ein Phänomenologe der Intersubjektivität? (Eröffnungsvortrag des 9. Internationalen Bachtinkongresses. Berlin : Freie Universität. 25.–29.7.1999) // Phänomenologische Forschungen. Neue Folge Bd 5. Freiburg ; München : Alber, 2000; Kants Personalitätsprinzip als Grundlage der Rechtsphilosophie Vladimir Solov’evs. Ein Meilenstein in der russischen Kantrezeption des 19. Jahrhunderts // Die Aktualität der Philosophie Kants. Hrsg. v. K. Schmidt, K. Steigleder, B. Mojsisch. Amsterdam ; Philadelphia : B.R. Grüner, 2005 (Bochumer Studien zur Philosophie, Bd 42); Die Frage nach den Anderen bei Michail Bachtin und Simon Frank. Zur Rezeption der Phänomenologie Max Schelers in Russland // Stürmische Aufbrüche und enttäuschte Hoffnungen. Russen und Deutsche in der Zwischenkriegszeit. Hrsg. v. K. Eimermacher und A. Volpert. München : Fink, 2006 (West-östliche Spiegelungen — Neue Folge, Bd 2); Ethische und ästhetische Persönlichkeit. Zum Verhältnis des Ethischen und Ästhetischen bei Sören Kierkegaard und Michail Bachtin // Studies in East European Thought. 2009. Vol. 61.

24 ЧЖАН БАЙЧУНЬ

Чжан Байчунь (р. 1965, Хэйлунцзянь, Китайская Народная Республика) — китайский историк русской философии. Научные интересы: русская философия, русская православная церковь, русская культура, сравнительное исследование русской и китайской культур. Учился на математическом факультете Харбинского педагогического университета (1982–1986), после его окончания поступил в аспирантуру того же университета. С октября 1988 г. по ноябрь 1993 г. учился в аспирантуре философского факультетата Санкт-Петербургского государственного университета. Кандидат философских наук (1993). Тема кандидатской диссертации: «Проблема существования в философии и науке». С 1994 г. работал в Китайском нефтяном университете. Доцент (1995), профессор (2000). С октября 1996 г. по июль 1997 г. был на стажировке в Академии нефти и газа им. И.М. Губкина (Москва), одновременно прослушал два цикла лекций в МГУ им. М.В. Ломоносова (в ИППК). С марта по июнь 2001 г. был на стажировке в Институте философии РАН. С 2002 г. работает на философском факультете Пекинского педагогического университета. Заведующий кафедрой религиоведения. Руководитель Центра по изучению русской культуры при Пекинском педагогическом университете.

С 2006 г. этим Центром проводится международная научная конференция «Русская культура: традиция и современность». В ней принимали участие российские философы: А.Н. Чумаков, С.С. Хоружий, член-кор. РАН А.В. Дмитриев, А.В. Солдатов и др.

Чжан Байчунь читает курсы для студентов по таким дисциплинам, как история науки, история христианства, религиоведение, социология религии, религия и культура; курсы для аспирантов — русский язык по специальности (для аспирантов гуманитарных наук), вопросы философии религии, русская философия и др. С 23 по 30 ноября 2011 г. прочитал курс лекций на русском языке в Сибирском федеральном университете (Красноярск). С 12 по 20 мая 2012 г. прочитал цикл лекций на русском языке в Российском Тихоокеанском университете (Хабаровск) и Хабаровской духовной семинарии.

С 2004 г. Чжан Байчунь ежегодно приглашает из России известных философов в Пекинский педагогический университет для чтения лекций и переводит все лекции. Лекции читали такие известные ученые, как академик В.А. Лекторский, академик В.С. Стёпин, член-кор. РАН А.В. Смирнов, член-кор. РАН А.В. Дмитриев, М.Н. Громов, В.Г. Буров, С.А. Никольский, И.К. Лисеев, Н.И. Киященко, А.А. Кара-Мурза, В.Г. Федотова, В.Н. Шевченко, А.Н. Чумаков, В.В. Сербиненко, А.М. Руткевич, В.Г. Дацышин, С.С. Хоружий, М. Эпштейн, Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина, А.В. Солдатов, Ю.И. Светов и др., причем В.А. Лекторский, С.А. Никольский, С.С. Хоружий, В.Г. Дацышин, А.Н. Чумаков, Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина прочитали циклы лекций. После 2008 г. все лекции записываются на видео.

Чжан Байчунь — участник VI Российского философского конгресса (Нижний Новгород, 2012), выступил на секции «История русской философии» на тему «Вера у Н.А. Бердяева: философский аспект». В 2005, 2006, 2008 гг. принимал участие в Международном форуме «Диалог цивилизаций» на о. Родос (Греция). Переводчик на китайский язык сочинений Бердяева, Соловьева, Розанова, Шестова, Хоружего и многих статей современных русских философов. Автор более 100 статей на китайском языке и переводов статей с русского языка на китайский.

Сочинения

Современная православная богословская мысль: русское православное богословие. Пекин, 2000, 2006; История религии в России (в соавт.). В 2 т. Пекин, 2007; Дух дышит, где хочет: Исследование религиозной философии Н.А. Бердяева. Пекин, 2011.

Переводы на китайский язык

Соловьев В.С. Чтение о богочеловечестве, 1999, 2003; *Розанов В.В.* Легенда о Великом Инквизиторе, 2002, 2007; *Бердяев Н.А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики, 2000, 2007; *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии, 2002; *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация, 2003; *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности, 2002; *Бердяев Н.А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого, 2007; *Хоружий С.С.* Синергийная антропология и русская философия : лекции в Пекинском педагогическом университете, 2011.

Статьи на русском языке

Национальные идеи России и Китая // Китай в диалоге цивилизаций. М., 2004; Культурный фон молодежного образования: сравнение ситуаций в Китае и России // Вестник. Мировой общественный форум. Диалог цивилизаций, 2006; Китайская философия в эпоху глобализации // Глобалистика. Международный энциклопедический словарь, 2006; Изучение русской культуры в Китае // Вестник Российского философского общества. 2007. № 1; О трагедии русской религиозной философии // Вопросы философии. 2007. № 5.

25 БОРИС ШЛЁЦЕР

Борис Шлёцер (фр. Boris de Schloezer, 1881, Витебск — 1969, Париж) — французский писатель, литературный и музыкальный критик, блестящий переводчик; в меньшей степени известен как мыслитель и философ. Благодаря переводам Шлёцера для западного читателя была открыта не только русская литература (Гоголь, Толстой, Достоевский, Лесков), но и русская философия: он перевел бóльшую часть работ Льва Шестова.

Шлёцер с детства в совершенстве владел двумя языками — русским и французским (его мать по происхождению бельгийка, отец из немцев), учился в Париже и Брюсселе. В Брюссельском университете он изучал социологию и в 1901 г. защитил диссертацию о феномене эгоизма. В России сотрудничал с журналами «Золотое руно» и «Аполлон».

В 1921 г. Шлёцер, как и многие, покидает Россию и оседает в Париже, где работает секретарем в периодическом издании «Revue Musicale». В том же году знакомится с Жаком Ривьером и начинает постоянное сотрудничество с литературным журналом «Nouvelle Revue Française». Первая крупная работа (единственная написанная на русском языке) посвящена Александру Скрябину, с которым он был знаком лично. Его сестра Татьяна Федоровна была второй женой композитора. С этой книги начинается его «странствование по душам»; Шлёцер рассматривает личность и идеи Скрябина, мировоззрение и философские истоки его творчества. Книга была закончена в 1919 г., вышла в 1923 г. в Берлине в издательстве «Грани», переведена на французский язык в 1975 г.

По мнению исследователей, оценки Шлёцера отличаются субъективностью; книга о Скрябине не является исключением. Несмотря на то что многое в мировоззрении Скрябина, по мнению Л.Л. Сабанеева, сложилось под влиянием Шлёцера (поскольку именно он знакомил композитора с философской литературой), монография Шлёцера о Скрябине отражает в философские представления автора, а «идеи Скрябина... могут подменяться мыслями самого Шлёцера». Высокую оценку этой книге дали Л. Шестов и его друг, композитор и музыкальный критик Г. Ловцкий.

В 1929 г. вышла книга Шлёцера об Игоре Стравинском («Igor Stravinsky»), которая отражает эволюцию эстетических размышлений автора — впоследствии он утверждал, что отошел от идей, изложенных в книге.

Шлёцер занимался переводами романов русских писателей, что привело к появлению работы о Гоголе («Nicolas Gogol») в 1932 г. По всей видимости, исследование личности Гоголя, его творчества и судьбы привело к возникновению идей, впоследствии оформившихся в концепт «мифического Я».

В 1947 г. увидела свет книга Шлёцера «Введение в творчество И.С. Баха. Опыт музыкальной эстетики» («Introduction a J.-S. Bach, essai d`esthétique musicale»), которая оказала влияние на молодых французских композиторов как выражающая позицию новой музыки: Шлёцер поддерживал сериальную музыку. Он был связан дружескими отношениями со многими французскими композиторами своего времени (среди них Андре Букурешлиев). После Второй мировой войны он продолжил сотрудничество с «Nouvelle Revue Française», начал интересоваться новыми явлениями в звуковых искусствах — электронной и конкретной музыкой. Это нашло отражение в книге «Проблемы современной музыки» («Problèmes de la musique moderne», 1959), написанной в соавторстве с племянницей Мариной Скрябиной, дочерью композитора. Андре Букурешлиев, на которого Шлёцер оказал значительное влияние, считал, что Шлёцер научил многих во Франции говорить о музыке.

В 1957 г. он прекращает сотрудничество с журналом отчасти из-за здоровья, но также и потому, что его все в большей степени начинают занимать философские и метафизические вопросы. Об этом свидетельствуют его последние произведения. В 1964 г. в «Mercure de France» появилась его новелла «Секретный доклад» («Rapport secret»). В этом философском рассказе ставится вопрос о личности, смерти и бессмертии. В 1969 г. был опубликован роман «Мое имя никто» («Mon nom est personne»), в котором главным предметом философской рефлексии становится проблема отношения автора и произведения, вымысла и реальности. В новелле и романе Шлёцера прослеживается влияние философии Льва Шестова.

Последним произведением, вышедшим уже после его смерти, был исправленный, переработанный «Гоголь» с подзаголовком: «человек и поэт, или заклятые друзья» («Nicolas Gogol, l`homme et le poète ou les frères ennemis», 1972). Темой книги является конфликт между творческим, созидающим, тираническим и независимым «мифическим Я» и личностью Гоголя, которая со страхом открывает: все, что создает его творческое «мифическое» alter ego, утверждает противоположное тому, что сам Гоголь считает истинным, благим.

Прояснить детали мировоззрения Шлёцера, установить связи между такими разными его работами, как статьи, рецензии и художественные произведения, не так просто. Как указывают близко знавшие его люди, он мало говорил о своих собственных идеях; можно выделить лишь небольшую группу «шлёцерцев», которая состояла из тех, кто его знал и слушал. По мнению Гаэтана Пикона, именно поэтому он не занял более заметного места в современной французской культуре.

Сочинения

А. Скрябин: монография о личности и творчестве. Берлин : Грани, 1923; Igor Stravinsky. P. : Claude Aveline ; La Musique moderne, 1929; Gogol. P. : Librairie Plon, 1932 (переизд. 1946); Introduction à J.-S. Bach; essai d'esthétique musicale. P. : Gallimard, 1947; Problèmes de la musique moderne. P. : Minuit, 1959; Mon nom est personne. P. : Seghers, 1969; Письма к П. Сувчинскому // Петр Сувчинский и его время. М. : Композитор, 1999. С. 197–210; Секретный доклад ; пер., вступ. заметка и комм. М. Гринберга // Новое литературное обозрение. 2000. № 46.

Литература

Сабанеев Л.Л. Воспоминания о Скрябине. М. : Классика XXI, 2014. 396 с.

Свиридовская Н.Д. Борис Шлёцер: введение в творчество // Научный вестник Московской консерватории. 2010. № 1. С. 137–153.

Ловцкий Г.Л. Рецензия на кн.: *Шлёцер Б.А.* Скрябин. Личность. Мистерия (Т. 1. Берлин, 1923) // Современные записки. 1923. Кн. XVI. С. 423–424.

26 АЛЕКСАНДР ШМЕМАН

Александр Шмеман (1921, Эстония — 1983, Нью-Йорк, США) родился в г. Ревеле, в семье офицера лейб-гвардии Семеновского полка. В 1928 г. семья покинула Эстляндию и в 1929 г. поселилась в Париже. Семья, принадлежавшая к высшему кругу, хранила православные устои. А. Шмеман получил среднее образование в русском кадетском корпусе в Версале (1930–1938) и во французском лицее Карно (окончил в 1939 г.). В 1945 г. окончил Свято-Сергиевский православный богословский институт в Париже, избрав своей специализацией историю Церкви, став учеником А.В. Карташева. Шмеман был одним из последних слушателей прот. Сергия Булгакова. Из профессоров Института был близок к архим. Киприану (Керну). Защитил кандидатскую диссертацию на тему о византийской теократии. По окончании обучения стал преподавать церковную историю. Был рукоположен в 1946 г. Также учился в Сорбонне. Степень доктор богословия получил в 1959 г. Диссертацию «Введение в литургическое богословие» защитил в Свято-Сергиевском православном богословском институте. В 1951 г. о. А. Шмеман стал доцентом по кафедре церковной истории и литургики Свято-Владимирской духовной семинарии в США, с 1960 г. — профессором по кафедре литургического богословия этой семинарии, в 1962–1983 гг. был ее деканом (руководителем данного учебного заведения). Находился в юрисдикции Северо-Американской митрополии, сыграл значительную роль в признании ее автокефалии Русской православной церковью, что привело к преобразованию митрополии в 1970 г. в Православную церковь в Америке. Был членом митрополичьего совета (1964–1983). С 1953 г. — протоиерей, с 1970 г. — протопресвитер (высший сан белого духовенства). Отец А. Шмеман являлся почетным доктором церковных наук Греческого богословского института Святого Креста в Бостоне, Генеральной богословской семинарии в Нью-Йорке и колледжа Лафайет в Истоне. В течение трех десятилетий он вел религиозную программу на радио «Свобода». В 1963–1979 гг. являлся заместителем председателя Русского студенческого христианского движения (РСХД) в Америке, в 1979–1983 гг. — председателем РСХД. Был членом православно-англиканского Содружества святого Албания и преподобного Сергия.

Основные труды о. Александра Шмемана посвящены литургическому богословию (особое внимание он уделял таинству Евхаристии). Книги о. Александра переведены на английский, французский, голландский языки, они получили весьма широкое распространение в России в 1990-е гг. и последующий период. В 2002 г. на английском, а в 2005 г. на русском языке были опубликованы Дневники о. А. Шмемана[1], которые содержали критическую точку зрения автора на многие процессы, происходившие в православии в XX в.

Русская философия чрезвычайно тесно связана как с литературой (примеры Гоголя, Достоевского, Толстого и др.), если не вытекает во многом из нее, так и с духовной традицией — православием. Эта тенденция продолжилась во второй половине XX в. в творчестве знаменитого писателя и общественного деятеля Александра Исаевича Солженицына (1918–2008) и выдающегося православного мыслителя протоиерея Александра Шмемана.

И Александр Солженицын (создав за рубежом многие свои произведения, написав множество статей в иностранной прессе и дав большое количество интервью), и Александр Шмеман являются продолжателями традиций как великой русской литературы, так и метафизического направления русской философии первой половины XX в. Так, одним из учителей А. Шмемана был о. Сергий Булгаков, а знаком он был почти со всеми еще жившими тогда представителями русской религиозно-философской мысли. Солженицын в своей политической философии отталкивался от сборников «Вехи» и «Из глубины», сконцентрировавших идеи самых видных русских философов первой трети XX в. По мнению Н. Струве, прекрасно знавшего лично обоих, «встреча, взаимное общение “на глубине” между великим писателем и выдающимся священником и церковным мыслителем останутся навсегда в анналах русской культуры как знаменательное и редчайшее явление»[2].

Оценивая творчество писателя, Шмеман называет его явлением новым, коренным образом меняющим сам воздух русской литературы, с него начинается ее новый период, так как Солженицын «не принадлежит к представителям или эпигонам Серебряного века». Принадлежа советской реальности, он вместе с тем и полностью *от* нее и даже *в* ней *свободен*, он является «первым национальным писателем советского периода русской литературы», «великим *русским* писателем»[3].

[1] *Шмеман А.*, прот. Дневники (1973–1983). М. : Русский путь, 2005.

[2] *Струве Н.* «Встреча»: отец Александр Шмеман и А.И. Солженицын // Вестник Русского христианского движения. 2009. № 195. С. 53.

[3] *Шмеман А.* О Солженицыне // Собрание статей. 1947–1983. М., 2009. С. 760–763.

Перу Шмемана принадлежит одна из лучших статей, посвященных творчеству писателя, «Зрячая любовь», впервые опубликованная в Вестнике РСХД (№ 100) в Париже. «Август 1914-го» Шмеман называет «плачем по России», «прорывом в какую-то глубину», к истине. Это «новый праздник русской литературы, новое торжество России. Что в такое время есть у России такой писатель...»[1]. Солженицына он называет «русской совестью».

«Такими, наверное, были пророки. Это отметание всего второстепенного, сосредоточенность на главном. Но не «отвлеченная», не «идейная», а жизненная... Живя с ним... чувствуешь себя маленьким, скованным благополучием, ненужными заботами и интересами. Рядом с тобою — человек, принявший все бремя служения, целиком отдавший себя, ничем не пользующийся для себя. Это поразительно... Его вера — горами двигает!» (30.05.1974)[2][3].

Согласно Эдварду Э. Эриксону, «Шмеман владел языком теологии, позволившим ему артикулировать то, чего не мог сам Солженицын»[4]. По высказываниям самого писателя, статья Шмемана «сформировала важные черты христианства, которые я не мог сформулировать», она «объяснила мне самого себя»[5]. Однако видение истины Шмеманом столь глубоко и тонко, что не может быть поглощено никакой «идеологией»:

«Все «законченное», завершенное и, следовательно, не открытое к *другому*, мне кажется тяжелым и самим себя разрушающим. Это в равной мере относится и к идеям, и к чувствам. Ошибочность — по моему убеждению — и всякого «диалектизма»: тезис, антитезис и синтез, снимающий противоречие (то есть опять называющийся «целостным мировоззрением» и «идеологией»). Я думаю, что открытость и незавершенность должны всегда оставаться, они-то и есть вера, в них-то и встречается Бог, Который совсем не «синтез», а жизнь и полнота. Может быть, это и есть «апофатика», vianegativa: интуиция, что все «завершенное» — измена Богу, превращение всего в *идола*. Совершенство в искусстве пропорционально его *открытости*: совершенное искусство вечно открывает то, что оно открыло, являет то, чего явлением оно было. Потому и в «идеях», бо-

[1] *Шмеман А.* Зрячая любовь //Там же. С. 772–773.

[2] Там же. С. 774.

[3] Здесь и далее ссылки на Дневники Шмемана приводятся в тексте в скобках, где указывается дата записи (*Шмеман А.* Дневники. М., 2007).

[4] *Эриксон Э.Э., мл.* Солженицын, западные критики и вопросы мировоззрения // Солженицын: Мыслитель, историк, художник. Западная критика, 1974–2008 : сб. ст. М., 2010. С. 10.

[5] Цит.: Там же. С. 9–10 (Письмо А.И. Солженицына // Новое русское слово. 1971. 9 авг.).

гословии, философии и т.д. живет, остается лишь одно то, что сродни искусству, и только в ту меру, в какую оно сродни искусству» (20.09.1974).

Для Шмемана любая идеология — это попытка подменить веру, целое — частью. Отсюда — враждебность идеологии религии: «Цель религии в том, чтобы человек, найдя Бога, нашел себя, стал собой. Цель идеологии — подчинить себе человека без остатка...»[1]. Наше время характеризуется тем, что «мы живем в эпоху торжества идеологий, их страшного владычества над людьми». Но самое страшное, к чему приводит идеология, — к уничтожению понятия суверенности личности. Христа, по Шмеману, распяли именно религиозные люди за то, что он «обличил их за превращение религии в идеологию»[2]. Как поясняет о. Шмеман, ссылаясь на Достоевского: «если нет Бога, то нет и человека, а есть только "человечество" — безличная масса, о животном благополучии которой и заботится идеология...» Он утверждает, что «идея личности — идея религиозная»[3]. И поясняет: «Признать каждого человека абсолютной ценностью — значит не только дать ему какие-то независимые от общества права, но и, что неизмеримо важнее, лишить абсолютного значения все остальное в мире и прежде всего — само общество. Это значит — опрокинуть все наши привычные представления и признать человека существом, стоящим вне простого природного порядка, т.е. существом высшим. А так видит человека только религия. Научно вывести это нельзя, в это можно только верить»[4].

Шмеман первым показывает отношение Солженицына к России, качество его «национализма». Это и не «мессианизм» Достоевского и не народничество Толстого. Все эти «ценности» заменяются одной *—русскостью*. «Эта русскость, — продолжает Шмеман, — не есть синтез, сочетание, сложный сплав всех аспектов и всех «ценностей», созданных, выношенных в России и, даже при своем противоречии, составляющих "Россию". Напротив, сами все эти ценности оцениваются по отношению к "русскости"... Начиная с Петра, нарастает в России *измена русскости*, достигающая своего апогея в большевизме. Спасение России — в возврате к русскости» (31.05.1975).

Оценки Шмемана во многом определяются разницей в мировоззренческих основах, «в отчужденности ценностей»: «Его сокровище, — пишет о. Шмеман о Солженицыне, — Россия и *только* Россия, мое — *Церковь*». У него есть «*идеальная* Россия, которой все русские призваны служить...»[1].

Согласно Шмеману, без наличия трансцендентных ценностей и идей полная или даже частичная их подмена «земными интересами» приводит к идеологизации сознания и литературы, к политизации всех сторон жизни, когда все начинают «бороться» за построение коммунизма или либеральной демократии. Когда Богочеловечество подменяется человекобожеством, мы получаем «харизматичных» лидеров и тоталитарные режимы: «Христос как раз и не хочет и не ищет никакой власти *над* людьми, отвергает все время соблазн претворения людей в толпу, в коллектив, в слепое послушание... Не в отказе ли, далее, от отождествления Своего *дела* с каким бы то ни было земным «проектом», не в утверждении ли постоянном трансцендентности этого дела — призыв к Небесному... Ваше служение миру, говорит Христос, в полной свободе от него, и в этой свободе — ваша над миром победа...» (02.04.1979). Сегодня брошен новый вызов ценностям, открытым «осевым временем»: весь мир озабочен построением либеральной демократии. По сути, мы имеем дело с автократической, тоталитарной идеологией нового типа, пришедшей на смену потерпевшим неудачу коммунизму и фашизму. Но, как пишет Гюнтер Рормозер, «слабость всех либеральных систем состоит в том, что они не могут дать человеку осознание смысла жизни. Мы живем в таком мире, где все возможно, но уже не осталось ничего, что было бы важно»[2]. Сами по себе демократические механизмы не в состоянии обосновать духовные ориентации, так как не являются самостоятельными носителями культуры. А человек не может жить человеческой и социальной жизнью без таких ориентаций. По словам Шмемана, мы живем в эпоху «бунтующих рабов, сменившую эпоху высокого "послушания" свободных людей» (29.04.1975); «люди только и ищут того, кому они бы могли отдать ненавистную им, невыносимую свободу» (02.04.1979); «только бы никогда вере, христианству не стать "идеологией"» (23.04.1975). Русское сознание, считает Шмеман «историософское», но не историческое.

«Все всех зовут куда-то и к чему-то... И вот потому-то свобода так мало нужна... Свобода нужна для *делания*, она всегда в настоящем и о настоящем... "Русоненавистники" ошибаются, выводя большевистский тоталитаризм из самой русской истории, из якобы присущего русскому сознанию рабьего духа. *Это ничем не оправданная хула*. Из русской

---

[1] *Шмеман А.*, прот. Религия и идеология // Исторический путь Православия. М., 2010. С. 377.

[2] Там же. С. 378.

[3] Там же. С. 379.

[4] *Шмеман А.*, прот. Абсолютная ценность человека // Там же. С. 381.

[1] «...каждый в своей России и видит "абсолют". Пока люди считают, что можно и должно служить России или Украине или вообще чему угодно в мире сем, они все равно служат идолам, и служение это – тупик» (20.04.1978).

[2] *Рормозер Г.* Кризис либерализма. М., 1996. С. 273.

истории, наоборот, можно было бы вывести почти обратные заключения. В русском сознании силен дух оппозиции, противостояния и даже индивидуализма. Мне даже кажется, что стадное начало сильнее на Западе... Если русский чем-то "порабощен", то не власти как таковой, а "сокровищу сердца", т.е. тому, что — большей частью слепо и потому почти фанатически — любит и чему потому *поклоняется*... Болезнь, присущая русскому Православию, именно здесь» (11.10.1979).

В своей поздней статье о творчестве Солженицына «На злобу дня» Шмеман, на наш взгляд, защищает Солженицына от обвинений в антидемократизме, антизападничестве, изоляционизме, национализме и множестве других «измов», указывая, что его противники *редуцируют* сказанное писателем, осуществляют «спекуляцию на понижение», сводя его творчество к «карикатурно-упрощенной и банальной схеме»; что в основе мировоззрения его критиков лежат не столько возможные односторонности писателя, а определенная идеология, в рамках которой «обвинительный акт» предъявляется уже не Солженицыну, а самой России, — с нею сводятся счеты.

На деле, пишет далее Шмеман, Солженицын поднялся до универсальных обобщений, выявил и подверг критике «неслыханный духовный кризис, в который стремительно погружается современное человечество», — и именно как противодействие ему он созидает свое творчество. Без наличия духовных ценностей одно лишь голословное утверждение «прав человека», по мнению Шмемана, — здание на песке, почва под которым уже размыта[1]. Н. Струве в речи, посвященной памяти о. Александра, назвал Шмемана одним из самых значительных деятелей Церкви и русской духовной культуры XX в.

Вера у А. Шмемана не только отличается от «религиозности» и мифа, разговоров о «духовности», но и радикально противопоставляется им[2]. С этих позиций он стремился очистить веру от данных напластований, низводящих христианство к язычеству. Исходя из тезиса «Церковь в мире сем, но не от мира сего», он рассматривал веру как «трансценденцию посреди жизни»[3]. В этом ключе он рассматривал и попытку спрятаться за «историческое православие», а по сути подавить личностное измерение веры умертвленным первоначально преданием («идолопоклонство Византии»), во что выливался зачастую искренний призыв Флоровского «назад к Отцам», к «неопатристическому синтезу».

[1] *Шмеман А.*, прот. Собрание статей. 1947–1983. М. : Русский путь, 2009. С. 820.

[2] *Шмеман А.*, прот. О духовности, церковности и мифах // Собрание статей. С. 786.

[3] Высказывание Дитриха Бонхёффера, которое также показывает данную антиномию.

В этом о. А. Шмеман, особенно в своих знаменитых Дневниках, обнаруживает тенденцию гордыни, когда праведное охранение Церкви может превращаться в «духовно опасное, двусмысленное и соблазнительное самосохранение»[1]. Согласно Шмеману, «у Церкви нет священной истории, подобной истории библейской» (12.11.1974). Поэтому разговоры о «духовной исключительности России» он называет «губительным мифом», «чуждым подлинной русской духовности», но пестующим гордыню антихристианского национализма и виновным «за трагический обрыв русского пути» в начале XX в.[2] Шмеман упрекает «русских» в нехватке толерантности, укорененной в американском межличностном общении. Достается от него и старой («*миф* сохраняет эмиграцию»), и новой диссидентской эмиграции («неспособность к выбору и цельности») (29.11.1974; 2.12.1974). А. Шмемана можно назвать богословом литургии (в связи с чем его называют рыцарем Евхаристии), причем литургии, основанной на вере, а не на мифе.

Сочинения

Церковь и церковное устройство. Париж, 1949; Таинство крещения. Париж, 1951; Исторический путь православия. Нью-Йорк, 1954 (YMCA-Press, 1993); Введение в литургическое богословие. Париж, 1961 (М., 1996); For the Life of the World. N.Y., 1963 (За жизнь мира. Электросталь, 2001); Таинства и православие. Нью-Йорк, 1965. Great Lent. — Crestwood (N.Y.), 1969 (Великий Пост. М., 1993); Of Water and the Spirit: A Liturgical Study of Baptism. Crestwood (N.Y.), 1974 (Водою и Духом: О таинстве крещения. М., 2001); Евхаристия: Таинство Царства. Париж, 1984 (М., 2001); Церковь, мир, миссия: мысли о православии на Западе ; пер. с англ. М., 1996; Проповеди и беседы. М., 2000; Введение в богословие : курс лекций по догматическому богословию. М. ; Париж, 1993 (Клин, 2001); The Journals of Father Alexander Schmemann: 1973–1983. Crestwood; 2002; Дневники (1973–1983). М. : Русский путь, 2005.

Сборники

Вестник русского христианского движения : журнал ; отв. ред. Н.А. Струве. Париж, 2009. № 195.

Материалы конференций. — http://www.rp-net.ru/book/discussion/theology_of_joy/

[1] *Шмеман А.*, прот. О духовности, церковности и мифах. С. 791. В послесловии к работе «Исторический путь православия» он пишет: «В современном церковном сознании прошлое часто больше давит и сковывает, нежели творчески претворяется в верность подлинному Преданию. Вскрывается неспособность оценивать прошлое, различать в нем Истину от "только" прошлого... Есть грех "абсолютизации" прошлого, который неизбежно приводит к обратной крайности: к "модернизму"...» (М. : Книжный клуб «Книговек», 2010. С. 305–306).

[2] *Шмеман А.*, прот. О духовности, церковности и мифах. С. 788.

27 ТОМАШ ШПИДЛИК

Томаш Шпидлик (чеш. Tomáš Špidlík, 1919, Босковице, Чехословакия — 2010, Рим, Италия) — чешский кардинал, иезуит. Шпидлик не просто крупный специалист по православию, но и один из лучших в мире знатоков и ценителей восточно-христианской духовной культуры. Подобно другим возведенным в кардинальское достоинство иезуитам последнего времени, отказался от епископской ординации. Закончил Брненский университет, с 1940 г. проходил новициат у иезуитов. После Второй мировой войны изучал теологию в Маастрихте, 22 сентября 1949 г. был рукоположен в священнический сан. С 1951 г. на Радио Ватикана вещал на Чехословакию. В течение 38 лет был духовником чешской семинарии в Риме. В 1955 г. защитил докторскую диссертацию, активно преподавал патристику и восточную духовность. На пенсию ушел в 1994 г. Часто бывал в России. В кардинальское достоинство монсеньор Шпидлик был возведен 21 октября 2003 г. Папой Иоанном Павлом II.

Кардинал Шпидлик известен своими исследованиями и книгами о духовности восточных церквей. Его книга «Русская идея. Иное видение человека» написана с большой любовью и уважением к русской духовной культуре. По его мнению, данным понятием русские мыслители, несмотря на все многообразие точек зрения, стремились выразить то, что наиболее характерно для русского народа (в культурологическом смысле слова, а не этническом) и его истории, его мирового религиозного призвания. Т. Шпидлик признается, что Запад тоже имеет о России определенную «идею» и намерение найти на славянском Востоке те начала, которых «недостает духовной жизни и цивилизации Западной Европы и которые могут быть сюда привнесены». Книга построена на обильном цитировании, в связи с чем данную работу можно назвать энциклопедией русской мысли, знакомящей иностранного читателя с многообразной плеядой отечественных мыслителей, их произведениями и идеями.

Как и В.В. Зеньковский, о. Шпидлик подчеркивает принципиальную антропоцентричность русской мысли в сфере как философии (Вл. Соловьев с его критикой «отвлеченных начал»), так и литературы (Достоевский). Отсюда вытекает русский персонализм, имеющий метафизико-религиозную основу. Анализируя понятие свободы у Достоевского,

Шпидлик вскрывает такие ее черты, как безграничность, металогичность (беспричинность), богочеловечность, созидательность, преобразовательность, кенотичность, христологичность, эсхатологичность. Только любовь спасает свободу от безумия вседозволенности, что Достоевский раскрыл в романе «Братья Карамазовы».

Помимо сказанного в заключении своего исследования о «русской идее» о. Т. Шпидлик определяет лейтмотив русской духовной культуры высказыванием «Я страдаю, значит, я существую», что, по его мнению, «вернее и глубже декартовского» «мыслю, следовательно существую». Именно русские мыслители, по его мнению, раскрывают главные свойства «личности»: несводимость к природе, «агапичность», «кенотичность», способность любить до самопожертвования. Православная антропология христологична, пневматологична и синергийна, направлена к обожению личности. Признается жизненно важное значение Пресвятой Троицы. Истина понимается как живая, конкретная, нравственная, динамичная, творческая. Она должна возвышаться над рациональными понятиями, быть металогичной, духовной, интуитивной и соединяющей посредством любви познающего с Познаваемым. Эту живую истину можно обрести во «всеединстве» — понятии, которое «пленило русских мыслителей, начиная прежде всего с Вл. Соловьева». Истина неотторжима от красоты, поэтому «красота спасет мир». «Истинное познание может быть только духовным, оно отождествляется с верой. Вера же, будучи металогичной, не алогична...» Истина апофатична и символична, «в силу чего в России так трудно провести точное разграничение между богословием, философией и другими отраслями человеческой культуры».

Касаясь социального бытия, Шпидлик подчеркивает его соборный характер:

> «Иностранцы часто отмечали, что у русских очень развито общинное чувство, которое они осознают и которым гордятся. Еще греческие Отцы говорили, что христианский идеал в сущности своей социален, ибо социальной является человеческая “природа”. Для русских мыслителей социальные отношения оправдываются прежде всего тем, что человек есть “личность”. Естественным выводом, основанным на этой установке, является превосходство человека над организованным обществом. Чтобы соучастие в жизни общества не принижало индивидуального достоинства человека, необходимо, чтобы основой общей жизни была любовь между личностями, а не внешние законы или интересы общества как такового».

Церковь он определяет как «общество, объединенное любовью». Характерной чертой русского монашества является, по его мнению, институт старчества. Распространено также странничество.

Истинный «смысл истории метаисторичен, духовен», поэтому в России получила развитие историософия:

> «Русские мыслители были увлечены идеей особой мессианской роли России по отношению к человечеству. Хотя причины, вдохновлявшие эту веру были весьма различными, в них всегда подразумевалось ожидание грядущего "всеединства". Именно такое убеждение определяло скептическое отношение к Западу, тем не менее соединявшееся с сознанием своей принадлежности к Европе. Но даже и в этом случае решение может быть найдено лишь в духовном единении всех во Христе».

Русский космизм о. Шпидлик характеризует следующим образом:

> «Отношения, созидающие личность, распространяются и на весь сотворенный космос. Для человека он есть слово Божие, откровение, объект "естественного созерцания". Но с другой стороны, человек ощущает себя не только внешним зрителем этой космической реальности. Он ощущает и свою включенность в эту реальность, воспринимаемую им как органическое и живое "всеединство". Но это не *микрокосмос* в понимании древних греков, скорее это *макрокосмос*, личность, собирающая в себе всю вселенную, чтобы наделить ее благодатью... Христианин ощущает свою ответственность в отношении видимого мира, который он должен очистить, освятить и в определенном смысле сотворить, очеловечить, христианизировать».

Русский эсхатологизм о. Шпидлик описывает так:

> «Космос, соединенный с человеком и являющийся частью домостроительства спасения, в соответствии с собственным ритмом движется к своему совершенству. Христиане часто вопрошают, как следует представлять последний "день Господень": как всемирную катастрофу? как утопический идеал? как апокатастасис, возвращение в рай? Русские мыслители старались рассматривать эволюцию мира в литургическом контексте. В *анамнезе* (вечной памяти) прошлое сохраняет свою историчность, но, став обóженным, входит в вечность. В духовной жизни такое обоживание времени есть предвосхищение "радости Воскресения", залог будущего космического прославления».

> «Если вечность — это окончательная встреча со Спасителем, то "грех мира" персонифицирован в диаволе. В соответствии с монашеской традицией духовная жизнь представляет собой борьбу, которая в сердце человека является отражением космической борьбы между Христом и Антихристом — тема, прекрасно представленная в русской литературе XIX в.».

Мораль представлена как следствие веры и превыше закона:

> «Христианский идеал не следует сводить к "морализму" предписаний, содержащихся в законе. Конечно, христианская мораль не аномична, не пребывает вне закона, но вместе с тем она метаномична. Заслуга русских мыслителей в том, что они сумели показать, что зло направлено не только "против природы", но особенно "против личности", ибо оно ослабляет все, что ей присуще: истину, свободу, целостность. Поскольку самость — это эгоизм, то грех разрушает существеннейший элемент личности — связь с Богом, с другими, с космосом».

Восточная Церковь характеризуется развитой покаянной и аскетической традицией:

> «Как и их древние учителя, русские духовные писатели прославляли сладость penthos, покаяния, открытие того, что сам грех может привести к Богу того, кто кается. Некоторые даже отстаивали "промыслительную роль зла" в деле спасения. С монашеством русская духовность впитала традиционные аскетические принципы и формы. Однако русское монашество, по-видимому, отличалось умеренностью аскезы. Это верно в том смысле, что, следуя студитским правилам, русские монахи заменяли умерщвление плоти трудом, часто очень тяжелым, и "пассивной" аскезой, безропотно принимая жизненные испытания и подавая другим пример сохранения при всех обстоятельствах невозмутимого внутреннего мира. Однако некоторые авторы (Мережковский, Розанов) не скрывали своих опасений, что некоторые конкретные формы аскетизма являются чрезмерными крайностями и потому задачей будущего христианства должна стать "реабилитация плоти"»; «Следуя Отцам, аскеты восхваляли девственность — ангельскую добродетель. Что касается супружеских отношений, то, хотя и признавалось их существенное благо, все же духовные писатели говорили о них достаточно осторожно. В ответ на это некоторые мыслители XX в. сводили формирование личности к сексуальным отношениям и даже провозглашали освящение пола. Однако размышления Вл. Соловьева в его "Смысле любви" показывают, что, оставаясь в рамках традиционной морали, можно тем не менее обогатить ее новым видением, являющим идеал постепенного одухотворения плотских отношений. Феномен смерти наталкивает на определенные размышления, поскольку может показаться, что она разрушает не только человека, но и живую истину как таковую. Но смерть побеждена Христом. Самоощущение, присущее русскому народу, рассматривало смерть как очищающий опыт в самом широком смысле, ведущий ко Христу и уподобляющий Ему».

Агапические отношения, развивающиеся в религиозной сфере, осуществляются прежде всего в молитве. В исихазме получила особое раз-

витие «мистика сердца», которая свидетельствует о глубинных отношениях с Богом. Характеризуя исихастское движение в России, автор отмечает, что оно имеет древние корни, связано с именем преп. Нила Сорского и филокалическим движением. Именно сердце считается здесь «обителью Духа, и именно в сердечной молитве Господь открывает Себя самым дивным образом».

Шпидлик отмечает, что в православии чрезвычайно развито литургическое общение, в соответствии с которым обряды становятся «живыми иконами»:

> «Литургия — это "проповедь истины", и все ее обряды усиливают действенность евхаристического памятования (анамнезиса), являя тайну Христа исторического. Красота служб при этом приобретает сакральный характер». «В русской духовной жизни икона занимает особое место. Различные вопросы, связанные со священной иконографией, рассматривались многими авторами XX в. В качестве "видимого богословия" икона являет собой характерные черты священных символов, встречу неба и земли. Поэтому основной сюжет в иконографии — Христос, нисходящий и прославляемый в Его исторической жизни и в Его святых».

Литургия являет общинный характер молитвы, а иконы предстают как средство, с помощью которого человек может обрести видение освященного мира. Софиология предстает как типично русский вариант мистики «богочеловеческого всеединства». Она «представляет собой органический синтез космологии, антропологии и богословия, является предметом многочисленных исследований, которые, однако, не в состоянии передать ее истинный, глубинный смысл...»; «В ней, — подчеркивает о. Шпидлик, — вы встретитесь с основными особенностями русской мысли — с духовным видением "всеединства" богочеловеческого домостроительства, выражаемым через конкретные символы».

Сочинения

La sophiologiede Saint Basile. Roma, 1961; La doctrine spirituelle de Théophanede Saint Basile. Roma, 1965; Nadruhémbřehu. Roma, 1966; Potvýchstezkách. Roma, 1968, 1994; Klíčkneznámému. Roma, 1968; Grégoiredе Nazianz. Introduction a l'étude de sa doctrine spirituelle. Roma, 1971; Pramenysvětla. Roma, 1972; La spiritualité de l'Orientchrétien. Manuel systématique. Roma, 1978; Spiritualitakřesťanského Východu. Roma, 1983, Roma, 1997; La spiritualit`adei Padrigreci e orientali. Roma, 1983; La spiritualité de l'Orientchrétienne. II. La pri`ere. Roma, 1988; Veslužběslova I–III, 1992;

Marie v tradicikřesťanského Východu, 1992; Manualefondamentale di spiritualit`a. Casale Monferrato, 1993; K vyššímvěcemjsem se narodil, 1993; L'idéerusse. Uneautre vision de l'homme. Troyes, 1994; Izvoareleluminii. Tratat de spiritualitade. Iasi, 1994; Russische Spiritualität. Regensburg, 1994; Cesta Ducha, 1995; Slovoaobraz. Řím, Velehrad, 1995; Spiritualita, formácia a kultúra (s M. Čemusem, M. Rupnikem, M. Štremfeljem, M. Tenacem), 1995; Ruská idea. Jiný pohledna člověka. Roma, 1995; Русская идея. Иное видение человека. СПб.: Изд-тво Олега Абышко, 2006.

Сборники

Lacontemplación. Cuadernos de espiritualidad y teologia. Santa Fé, 1993; The Spiritual Heritage of Christian East, P. Pallath: Catholic Eastern Churches: Heritage and Identity. Rome, 1994; La preghieradelcuore. Unconfrontofral'Oriente e l'Occidente, Vedere Dio, a cura di Yannis Spiteris e Bruno Gianesin, ed. Dehoniane. Bologna, 1994.

28 ПЕТЕР ЭЛЕН

Петер Элен (Peter Ehlen, 1934, Берлин) — немецкий философ, историк русской мысли. В 1964 г. получил степень лиценциата католической теологии в Философско-теологической высшей школе св. Георгия во Франкфурте-на-Майне, затем изучал философию, русскую литературу и историю Восточной Европы в Свободном университете в Западном Берлине. В 1971 г. защитил диссертацию на тему «Философская этика в Советском Союзе. Анализ и дискуссия» (Die philosophische Ethik in der Sowjetunion. Analyse und Diskussion). С этого же года — преподаватель и доцент, а с 1975 г. профессор Высшей школы философии в Мюнхене. В 1988–1994 гг. — ректор Высшей школы философии в Мюнхене.

Темы исследований Элена связаны главным образом с анализом религиозно-философских и этических аспектов творчества С. Франка и Вл. Соловьева. Элен прослеживает связь русской религиозной мысли с европейской теологической и философской традициями: Плотин, Николай Кузанский, Лейбниц, Экхарт, Якоби, неокантианство, Ницше, Гуссерль, Хайдеггер, Шелер, Джеймс и др. Элен отмечает вклад русской религиозной мысли «в решение вопросов философии религии, которые активно обсуждаются вплоть до наших дней... и обогащают современные дискуссии»[1]. Центральной проблемой в творчестве русских мыслителей Элен называет тему богочеловечности и богочеловечества, персонологии, а также поиск «философских средств», «понятийно-рациональных форм», которые позволяют выразить религиозное чувство и мысли. Особенное внимание Элен уделяет анализу методологии, используемой русскими философами при исследовании указанных тем. По его мнению, «в произведениях Соловьева узнаваемо неразрешенное напряжение между двумя различными методологическими подходами — феноменологическим анализом опыта (который прослеживается в его этике и “Смысле любви”, а также в его текстах по духовности) и онтотеологической дедукцией и конструкцией»[1]. В целом форма метафизического мышления Соловьева «полностью принадлежит XIX в.», только постановка проблем в его «Краткой повести об Антихристе» и в некоторых разделах этики «указывают на принадлежность его философии к XX и XXI вв.». Франку, по мнению Элена, удается преодолеть указанное напряжение и обосновать свое «учение о бытии... на базе феноменологии», что делает его «философию в осознании ею проблем и методологии принадлежащей современности». Значение философии Франка Элен видит в «интеграции персоналистской феноменологии... в онтологию всеединства»[2]. Элен является переводчиком и соиздателем 8-томного собрания сочинений С.Л. Франка на немецком языке.

Он считает, что в Западной Европе, за редкими исключениями, господствует утвердившееся «впечатление о философском мышлении» в России как о «философствовании в литературном образе». То, что русские религиозные мыслители остаются «за пределами философского дискурса», Элен объясняет тем, что им присущ интерес к «невысказанному», поэтому они «не воспринимаются как строгие мыслители».

Сочинения

Идея богочеловечества в философии Вл. Соловьева // Соловьевский сборник. М. : Феноменология-Герменевтика, 2001; Begegnung durch Selbsterschliessung. Zum religionsphilosophischen Offenbarungsbegriff S.L. Franks // Theologie und Philosophie. 1999. Bd 74, H. 2; Wladimir Solowjow. Die mystische Einheit der Welt // Stimmen der Zeit. 2003, H. 7; Die Idee der Schönheit in Vladimir Solov'evs Philosophie // Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche. Trierer Abhandlungen zur Slavistik. Hrsg. v. U. Heftrich, G. Ressel. Frankfurt a. M. : Peter Lang, 2003; Семен Франк как политический мыслитель // Вопросы философии. 2003. № 11; Der Sinn des Leidens im belehrten Nichtwissen. Überlegungen im Anschluss an den Religionsphilosophen Simon L. Frank // Umgang mit Leid. Cusanische Perspektiven. Philosophie interdisziplinär. Hrsg. v. H. Stahl und H. Schwaetzer. Regensburg : Roderer, 2004; Ausdruck, Wort, Offenbarung in S.L. Franks Philosophie // Name und Person. Beiträge zur russischen Philosophie des Namens. Hrsg. v. H. Kusse. Specimina philologiae Slavicae. München : Sagner, 2006. Bd 145; «Das sich zum Sein aufbäumende Nichts» — Simon L. Franks Verstehen des Bösen im «Wissenden

[1] *Элен П.* Семен Л. Франк: Философ христианского гуманизма. М. : Идея-Пресс, 2012. С. 15.

[1] *Ehlen P.* Der Begriff des „Gottmenschentums” in der Philosophie V.S. Solov'evs und S.L. Franks // Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte. 4. Jg. 2000. Heft 2. Hrsg. v. N. Lobkowicz, L. Luks, D. O'Sullivan. Köln : Böhlau-Verlag, 2000. S. 73.

[2] *Ehlen P.* Das religionsphilosophische Werk Simon Franks // Zeitschrift für katholische Theologie. Theologische Fakultät Innsbruck. 2000, Bd 122, Heft 3–4. S. 287.

Nichtwissen» // Das Böse in der russischen Kultur. Hrsg. v. B. Zelinsky. Köln : Böhlau-Verlag, 2008; Simon L. Franks Beziehung zu Johann Wolfgang v. Goethe // Kultur als Dialog und Meinung. Hrsg. v. Holger Kusse. Specimina Philologiae Slavicae. München : Sagner, 2008. Bd 153.

Соиздатель: Simon L. Frank. Werke in acht Bänden. Hrsg. v. P. Schulz, P. Ehlen, N. Lobkowicz, L. Luks. Freiburg/München : Verlag Karl Alber. (Bd 1: 2000; Bd 2: 2008; Bd 3: 2002; Bd 4: 2004; Bd 5: 2008; Bd 6: 2010; Bd 7: 2012; Bd 8: 2013).

Раздел IV

Русская философия в текстах зарубежных ученых

29 «РУССКАЯ МЫСЛЬ ЯВЛЯЕТСЯ ЧАСТЬЮ ЕВРОПЕЙСКОЙ МЫСЛИ» (ИНТЕРВЬЮ С АНДЖЕЕМ ВАЛИЦКИМ[1])

Беседа Н.С. Скоробогатько с А.В. Валицким состоялась в Москве, в марте 1993 г., в дни работы русско-американской конференции «Русская философия и Россия сегодня».

Н.С. На нынешней конференции не однажды и отчетливо прозвучала мысль о том, что большая доля вины за то, что произошло с Россией после 1917 г., лежит на «русской идее» и шире — на русской философии. Но существует и другая точка зрения, а именно: что, наоборот, русские философы (особенно в «Вехах») первыми забили в колокола, предупреждая о тех опасностях, которые таит секуляризованный гуманизм, вдохновивший нашу революцию. А как считаете вы?

А.В. Согласно моей точке зрения, изложенной в ряде книг, нет какой-то особой уникальности русской мысли. Объясняя русские культурные течения в компаративистском плане, я показывал, что, хотя они оригинальны и интересны, все-таки их, по-моему, нельзя считать самобытными и исключительными в абсолютном смысле.

Русская мысль того периода, которым я занимаюсь, т.е. начиная с Просвещения и до наших дней, является частью европейской мысли, и поэтому, как я считаю, русская философия, для того чтобы не брать на себя ответственность за все происшедшее, должна показать, что все разговоры об уникальности русского исторического пути — большое преувеличение. Нельзя говорить о какой-то русской философии вообще. Авторы «Вех» критиковали определенную традицию русской мысли и действительно предупреждали об опасности. Но содержанием русской идеи является именно то, что «Вехи» критиковали. Я не знаю, почему на конференции не говорят о Белинском, Чернышевском как о носителях части русской идеи. Этот радикализм, включая писаревский, является частью русской идеи. Русский нигилизм, представляемый Писаревым, способствовал разрушению каких-то культурных основ, и он тоже принадлежал русской идее. Получается противоречие: люди употребляют термин «русская идея» в положительном смысле, забывая что, например, Бердяев, который одним из первых воспользовался этим понятием, включал в него и анархизм, и нигилизм революционных демократов. Но заметьте, те, кто сегодня в восторге от русской идеи, отнюдь не в восторге от Писарева, Чернышевского... Значит, просто нельзя так обобщать. Например, Солженицын говорит, что всему виной марксизм, другие утверждают: не марксизм виновен, а русская культурная традиция, без ее влияния на марксизм не произошло бы то, что произошло. Я на стороне тех, кто не считает во всем виноватой русскую культурную традицию. Именно люди, враждебно относящиеся к России и русской культуре, подчеркивают, так сказать, специфику русской культуры в негативном смысле, в том смысле, в каком писал о ней Бердяев в книге «Истоки и смысл русского коммунизма». Там, как вы помните, он утверждает, что именно русская идея виновата в том, что появился большевизм. Такую точку зрения, которую я называю культурным детерминизмом, я полностью отвергаю. Но, восхищаясь русской культурой, противопоставлять ее европейской – значит лить воду на мельницу тех, кто заявляет: «Россия никогда не будет европейской страной». Посмотрите: русские философы сами говорят, что они – отдельная часть мира. На нашей конференции, например, профессор С.С. Аверинцев сказал с некоторой гордостью, что тоталитаризм – это, так сказать, извращение русской идеи, что тоталитаризм появляется только в тех странах, где есть какая-то глубокая, сверхрациональная философия, как в Германии, России.

Согласно древнему изречению, которое приписывают Аристотелю: «Худшее – это извращенное лучшее». Логика такая: именно потому, что мы лучшие, – у нас получилось худшее.

Те, кто не любят Россию, говорят: вот, сами признаются, что их мессианские идеи, заложенные в их культуре, от которых они даже не хотят избавиться, привели к этому. Поэтому не следует восхищаться русской идеей как чем-то резко отличающим Россию от Европы.

Я всегда буду подчеркивать, что есть самобытные, оригинальные свойства русской культуры, но их специфика относительна.

Следует рассматривать русскую философию в контексте мировой философии, учитывая связи, переходы и т.д. Меня всег-

[1] Анджей Валицкий в 2012 г. по приглашению ИФ РАН участвовал в международной конференции «Александр Иванович Герцен и исторические судьбы России». Мы публикуем интервью, которое он дал 20 лет назад и, прочитав, сказал, что его взгляды не изменились.

да считали человеком, который с симпатией относится к русской культуре, но при этом европеизирует ее.

Когда я писал о славянофилах, я утверждал, что это не нечто уникально русское, а это вариант общеевропейского течения консервативного романтизма. То же я утверждал, когда писал о других течениях русской мысли. Есть самобытность, оригинальность, но всегда относительная, всегда причинно обоснованная...

Н.С. Вы говорите о том, что Бердяев включает революционных демократов в русскую идею. Однако эту точку зрения Бердяева нельзя назвать популярной. Под русской идеей обычно понимают религиозную, мессианскую идею. У Соловьева русская идея — в том, что Бог думает о России в вечности. Бердяев здесь вне традиции.

А.В. Кто первый заговорил о русской идее?

Н.С. Наверное, все началось с Чаадаева. Он поставил эту проблему. Чаадаев одним из первых заговорил о своеобразии исторического пути России, но при этом он сказал, что в России не было никакой идеи. Тем-де и отличается Россия от других стран, что у них есть своя идея и какой-то смысл в истории, а Россия — страна, не принадлежащая ни Востоку, ни Западу, без роду, без племени, и только, может быть, в будущем ее ожидает какая-то провиденциальная роль. Но пока это просто «чистая доска». Именно поэтому удалась реформа Петра I, что в России не было ни сильных традиций, ни гражданского общества. Потом эту мысль о том, что мы — tabula rasa, на которой все можно написать, у Чаадаева взял Герцен, а народники все это взяли именно от Чаадаева.

Н.С. Да, русская идея была спровоцирована «западником» Чаадаевым. Но сама западническая ветвь не входит в русскую идею, по крайней мере историки русской философии не рассматривают ее в качестве таковой.

А.В. Такая точка зрения легитимна, так сказать. Но никакого установившегося значения русская идея, на мой взгляд, не имеет. Разные мыслители, которые думали по-разному, пользовались этим термином. Здесь должно быть место и для Бердяева, который написал целую книгу о русской идее. Кстати Бердяев трижды высказывался по этому вопросу. Во-первых, в «Вехах» он критиковал всю эту специфически русскую традицию; потом в «Истоках и смысле русского коммунизма» он пришел к выводу, что именно определенные особенности русской традиции, в частности мессианство и эсхаталогическая устремленность к Царству Божьему на Земле, т.е. некая извращенная религиозность, с неизбежностью привели к коммунизму. Таким образом, его позиция двойственна:

с одной стороны, он эти идеи критикует как культурную причину торжества коммунизма, а с другой — не может отрицать, что к нему самому это тоже относится, что он во всем этом тоже как-то участвовал.

После Второй мировой войны он написал книгу «Русская идея», в которой он возвращается к тем же мыслям, но под другим углом зрения. Теперь он подчеркивает хорошие стороны тех идей, которые прежде критиковал.

Н.С. У нас сегодня почти все, даже «демократы», «западники», любят говорить именно о специфике России и проявляют особый интерес к русской философии в ее религиозной традиции. В отношении революционно-демократической ветви у всех наблюдается сильная оскомина, и так будет, наверное, еще долго – по пословице: «Деды ели виноград, а у внуков оскомина». В России сейчас проходят конференция за конференцией, и всех интересует русская идея в ее религиозно-православном звучании.

А.В. Должен заметить, что вне России религиозными идеями русского ренессанса интересуется гораздо меньше людей, чем, скажем, русским марксизмом, русским революционным движением.

Ставя вопрос о русской идее, следует объяснить, что вы под этим понимаете. Никто не скажет, что Соловьев – предшественник большевизма, никто не скажет, что «Вехи» стали причиной торжества большевизма. Это просто недоразумение, но очень многие думают, что без специфических черт русской культуры социализм в России не привел бы к тоталитаризму.

Н.С. Русская идея — это мессианская идея. В большевизме эта идея была очень ярко выражена.

А.В. Я не придерживаюсь этой точки зрения. Конечно, были так называемые национал-большевики. Мих. Агурский написал книгу о национал-большевизме, где он пытается представить большевизм как попытку реализации идеи Третьего Рима. Но, я думаю, Ленин был самым последовательным продолжателем коммунистической идеи и нельзя говорить, что в России коммунизм русифицировался, а на Западе он получил, так сказать, более правильное социал-демократическое развитие.

Н.С. Давайте вернемся к Чаадаеву. Он видел причину нашей нецивилизованности в том, что мы избрали византийскую ветвь христианства. Для православия с его исихастской традицией внутренний мир, душа всегда важнее внешнего устроения жизни. Отсюда печально знаменитая «мерзость запустения» русского захолустья и прочие приметы российской нецивилизованности. Еще Досто-

евский говорил, что быть русским — значит быть православным. Так вот, если в нашем национальном возрождении мы будем опираться на православие, которое ответственно за многие черты нашей «самобытности», в том числе негативные, то, может быть, мы продолжаем вращаться по какому-то порочному кругу, с которого никак не можем сойти, кидаясь из крайности в крайность?

А.В. Именно такого вывода я не хотел бы принять и потому соглашаюсь со статьей, которую сегодня прочел в «Независимой газете». Она называется: «Можно быть русским и католиком». Национальная идентификация и вероисповедание – это ведь разные вещи.

Н.С. Но согласитесь, что многие особенности русского национального характера действительно связаны с особенностями православия, восходят именно к нему, а не к католицизму и тем более не к протестантизму.

А.В. Прежде всего замечу, что я различаю европеизацию и вестернизацию. Европеизация предполагает, что вы становитесь частью Европы, но не ценой потери собственной культуры, своей национальной идентичности. Ведь все европейские страны сохранили четко выраженную культурную специфику. Когда-то Бердяев пришел к выводу, что Германия отличается от Франции не меньше, чем Россия от Германии. Вестернизация же – это подражание странам Запада. Так вот, если вы хотите сказать, что в русской культурной традиции много таких черт, которые препятствуют европеизации, т.е. успешному прохождению реформ, я с вами полностью согласен. Но именно поэтому я дистанцируюсь от той точки зрения, что эти черты являются чем-то, от чего Россия не может избавиться, что характерно для русской культуры по самой ее сущности. Я отвергаю этот эссенциализм и думаю, что культура всех народов подвержена изменениям и поэтому нет какой-то неизменной сущности русской культуры, а русская культура, оставаясь сама собой, может как-то изменяться. В этом смысле я защищаю Россию от русофобских обобщений, представляющих Россию пленницей собственной культуры.

В то же время я дистанцируюсь от пафоса восхищения русской идеей, потому что в русской идее не все положительно. Соловьев писал, что в России легче найти святого, чем порядочного человека. Это к вашему упоминанию об исихазме: святых очень много, но трудно найти порядочного человека с нормальным правосознанием. Так что я буду подчеркивать своеобразие русской культуры, но непременно добавлять, что это относительное своеобразие. У каждой страны есть своеобразие, просто у России оно более резко выражено, чем у многих других стран. Профессор Аверинцев в своем докладе сказал, что делом русской философии является спасение мира и дело философа прежде всего в этом, а не в том, чтобы читать и писать книги, заниматься дискуссиями. Христос, например, не читал книг и не писал их. То же говорил Мицкевич в своих лекциях в Париже и абсолютно то же — про Христа, который не читал и не писал книг. Есть и другое высказывание: истина — это не только плод абстрактной мысли, но результат страдания. У нас Мицкевич также писал, что истина — дочь страдания, а не результат дискуссии. Так что ничего такого оригинального я в этом не вижу — такие идеи проявлялись и в других странах.

Н.С. Не так давно в «Литературной газете» была опубликована статья К. Свасьяна «No problem», в которой автор делится своими впечатлениями от недавнего посещения Германии. В статье представлена безрадостная картина американизации германской культуры, а также выражена тревога за судьбу нашей русской культуры после падения железного занавеса.

А.В. Я живу в Америке уже шесть лет, и мне кажется, что такие страхи сильно преувеличены. В Европе человек, приехавший из Америки, ощущает себя сразу в другом мире. Только очень поверхностный наблюдатель может сказать, что Германия американизировалась.

Н.С. Может быть, наоборот, более внимательный наблюдатель? То есть внешне – да, это другая страна, другая культура, но какие-то глубинные, тектонические подвижки, пока не видимые глазу, уже начались.

А.В. Была такая тенденция в первые два десятилетия после Второй мировой войны, когда, скажем, немецкие ученые забывали о том, что в их собственной культуре есть очень важные книги, например, по вопросу национального самосознания, национальной идеи. Существует очень богатая немецкая литература, гораздо глубже и богаче американской, но, несмотря на это, немецкие ученые считали, что их традиция в области гуманитарных наук каким-то образом привела к нацизму, и предпочитали, чтобы молодое поколение изучало эти проблемы по американской научной литературе.

Но сейчас я вижу совершенно противоположные процессы в Германии. Германия наконец-то ощутила, что она — великая страна, и не только лишь в культурном и экономическом отношении. Сейчас Германия стремится и к тому, чтобы стать влиятельной политически, и все менее и менее считает себя зависимой от Америки.

Н.С. В заключение я хотела бы расспросить вас: каким образом вы пришли к русской философии? Кто повлиял на Ваш выбор?

А.В. Я уже рассказывал об этом в книге, глава «Россия» из которой была напечатана в «Вопросах философии», но вообще это было так. Личным другом моих родителей был русский философ, создатель так называемой педагогики культуры С.И. Гессен, который вместе со Степуном издавал известный журнал «Логос». Еще будучи гимназистом, я беседовал с ним, и можно говорить о его влиянии на меня.

Я хотел изучать философию, но то время, когда я поступил в университет (шел сорок девятый год), было началом полной сталинизации, и философия на несколько лет вообще была ликвидирована. Философию можно было изучать только после окончания какого-нибудь другого факультета. Так как мой отец принимал участие в движении Сопротивления в Польше, его посадили в тюрьму. Мне дали понять, что человек с таким политическим статусом, как у меня, может рассчитывать только на то, чтобы изучать русскую филологию, поскольку никто не хотел ее изучать и у меня не было конкурентов.

Я интересовался русской культурой и под влиянием Гессена, и еще потому, что мой отец родился в Петербурге, дед работал в Петербурге врачом. Отец прожил в Петербурге 15 лет и хорошо знал русский язык. Так я стал русистом, потом захотел вернуться к философии, тем более, что знание русской литературы вывело меня через литературную критику в область общественной мысли России. Свою первую книгу «Личность и история», которая появилась в 1959 г., когда мне было 29 лет, я посвятил Гессену. Это был сборник статей о славянофилах, западниках, о влиянии Шопенгауэра на Тургенева, об идее свободы у Достоевского... Затрагивались такие темы, которые у вас тогда считались вообще невозможными. Книга возбудила положительный интерес в Польше. А ваши философы сказали, что они лично симпатизируют моим взглядам, но вообще их время еще не пришло... В 1960 г. я поехал в Америку, встретил там знаменитого знатока русской культуры из Оксфорда Исайю Берлина, он очень поддержал мой интерес к истории русской мысли. В Америке я познакомился и с другими специалистами. Моя вера в то, что следует заниматься именно этой проблематикой, еще более укрепилась. После польской «оттепели» 1955–1956 гг. что-то все же изменилось, цензура стала мягче. Я чувствовал, что могу кое-что писать, пользуясь совершенно невероятной с точки зрения советских ученых свободой. То, что я пишу, может появиться на Западе и будет воспринято там как совершенно нормальная, честная и, возможно, оригинальная интерпретация. Поэтому я подумал, что если мы с Советами связаны в едином политическом блоке, а у нас появилась возможность гораздо большей свободы, то, может быть, моя обязанность именно в том, чтобы продолжать заниматься этим. Я написал историю русской мысли от Просвещения до марксизма. Остановился на начале XX в., потому что знал: когда на сцену выйдет Ленин, тогда либо я пойду на компромиссы, либо у меня это снимут.

Эта книга до сих пор является учебником. В Америке она переведена... Но, кажется, я уже ответил на ваш вопрос?

Н.С. Да, вполне. В 1991 г. ИНИОН издал сборник «Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопия в работах Анджея Валицкого» (в двух выпусках) – реферат нескольких разделов вашей книги «В кругу консервативной утопии». Книга очень интересная. Она помогает мне в работе со студентами. Надеюсь, ваши книги будут, наконец, переведены и опубликованы в России, и мы все сможем с ними познакомиться. Благодарю вас за беседу.

30 ЗАМЕТКИ УЧАСТНИКА МЕЖДУНАРОДНОГО КОНГРЕССА «РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ — ВОЗМОЖНА ЛИ ОНА СЕГОДНЯ?» (МОСКВА, 24–25 ИЮНЯ 1995 Г.)[1]

В наше стремительно меняющееся время говорить достаточно обобщенно о русской философии довольно трудно, и все же я попробую.

В ходе конференции я обратила внимание на три основные повторяющиеся темы.

Первая — связана с личностью Вл. Соловьева, с возможными «прочтениями» его творчества. Половина всех докладчиков так или иначе касалась его идей в своих выступлениях. Это свидетельствует о том, что Соловьев до сих пор остается проблемой и загадкой в русской философии. Ответ на вопрос, почему это так, наметил в своем докладе Альберт Соболев, который сказал, что русская философия организована не логически, скорее она является отчасти даже неким способом общения. Соболев назвал ее «соборная философия». При этом он имеет в виду соборность не как коллектив, в котором индивид теряет себя, идентифицирует себя с группой, о чем писали Хомяков и Киреевский, а такую соборность, при которой каждая личность становится более индивидуализированной именно через общность. Прояснение этого соотношения личного и общественного приобрело особую актуальность в нынешней ситуации. Действительно, главная тема наших дней: как «разделенное с другими» становится «только моим», как соотносятся между собой *соборное* и *индивидуальное*. Соболев полагает, что, имея дело с русской философией, нельзя отрешиться от таких вещей, как тональность, индивидуальный стиль и т.п.

Подобные соображения высказал и Виталий Махлин. Русским, считает он, свойственно определенное нетерпение обладать вещью или идеей сразу и целиком. В этом, как он выразился, состоит и ужасающая слабость русской философии, и ее ужасающая сила. Она как бы требует аутсайдера: чтобы понять себя, ей нужен взгляд со стороны.

[1] Предлагаемые ниже заметки известной американской славистки Кэрил Эмерсон были ею любезно предоставлены для журнала «Начала», но по разным причинам не были опубликованы. Однако они представляют большой интерес, так как являют собой яркий пример западного восприятия русской философии.

Георгий Сильницкий затронул вопрос о Соловьеве как аутсайдере и еретике; он остановился на проблеме византийских корней концепций богочеловечества, всеединства, софийности. К первой группе выступающих примыкает и Олег Пугачев, который заметил, что философия всегда возникает, когда мы находим реальное положение вещей неприемлемым и пытаемся найти выход из него.

Заслуживает внимания и провокативное заявление Юлии Синеокой, касающееся нынешнего «русского ренессанса». Она сказала: «Мы сейчас движемся от эпохи Соловьева к эпохе Розанова, от культа всеединства к культу маленького, скромного, неорганизованного, к состоянию, которое Розанов назвал “рукописностью души”. Возможно, это не так уж плохо».

Другой повторяющейся темой был один старый вопрос: нужна ли русская религиозная философия российскому обществу? В какой степени она релевантна, в том числе самой себе? Здесь на первое место выдвинулся продолжающийся диалог профессоров Дж. Скэнлана и М. Громова.

Дж. Скэнлан напомнил свой тезис, высказанный ранее. Приведу три основных момента его доклада. Во-первых, сказал он, опрос населения показал, что сегодня в России нет демографической базы, чтобы состоялся подлинный народный религиозный ренессанс (не так много верующих).

Во-вторых, он отметил, что идея соборности, какой бы привлекательной она ни была, — это религиозная идея и она не может быть применимой при решении сегодняшних социальных проблем, потому что модернизация неотъемлема от секуляризации.

В-третьих, миф об одной культуре, одной философии царил так долго, что требуется приложить усилия, чтобы русская философия стала многовариантной, более разнообразной. Надо перестать ожидать от нее «решения проблем», но в то же время не надо сбрасывать со счетов ее вдохновляющую роль, т.е. короче говоря, ее надо изучать, но не нужно воспринимать как предписание, как рецепт.

Это выступление породило ряд вопросов. Первый: действительно ли нужна социальная база для того, чтобы проповедовать какую-то истину? Мы все профессиональные мыслители. Нам ненавистна сама мысль о том, что перед тем, как мыслить о чем-то, мы должны создать соответствующую подготовленную аудиторию.

Второй: нужна ли готовая социальная база для того, чтобы проповедовать истину? Ведь истина (или некая ценность) создает свою соб-

ственную базу сама. Именно так культура существует и развивается. Наука требует лидерства.

Как отнеслись к позиции Скэнлана другие участники конференции? Юлия Синеокая напомнила мысль Ницше, что существует «вечное возвращение» идеализма на пепелище материализма и что сейчас, в 1990-е гг., мы возвращаемся к новому циклу — наше время можно сравнить с постчернышевской и постписаревской эпохой XIX в.

Пол Валер предложил свой вариант ответа, в чем-то сходный с Юлиным. Он предположил, что такое возвращение волны прозелитизма — обычное дело для западной культуры, так как задача христианства всегда состояла в том, чтобы возрождать гуманизм.

Профессор Громов предложил третий подход. Для успешного развития философии, считает он, требуется наличие двух факторов — минимальной материальной базы и определенного дискомфорта (неурядицы, волнения, страдания), чтобы удерживать людей в размышлениях о смысле жизни.

Как западный человек я должна заметить в скобках, что это довольно русский взгляд на вещи. Он напомнил мне одно из высказываний Олега Костоглотова из повести А. Солженицына «Раковый корпус». Костоглотов только что вышел из ташкентской больницы и зашел в магазин купить утюг для своих друзей. Стоя в очереди, он услышал, как какой-то человек заказывает рубашку с воротом 25-го размера. «И как передернуло Олега! — пишет Солженицын. — Вот этот номер воротничка добил Олега!.. Еще и номер воротничка! Зачем такая изощренная жизнь! Зачем в нее возвращаться? Если помнить номер воротничка — то ведь что-то надо забыть! Поважнее что-то!» На Западе мы так не думаем. Мы считаем, что можно помнить размер своего воротничка (или вместе с Онегиным думать «о красе ногтей») и в то же время быть достойным «дельным человеком», довольно глубоким при этом; что в принципе нет необходимости страдать, чтобы думать о важных вещах, но это не означает, конечно, что те, кто страдают, не заслуживают сочувствия. Во всяком случае именно такова громовская идея: сейчас хорошее время для философии, поскольку это дурное, кризисное время для общества.

Одно из наиболее интересных предложений относительно возможности сделать русскую религиозную философию нужной в наше время состоит в том, чтобы включить ее в новые образовательные курсы (предметы), такие, как, например, «культурология для бизнесменов». В этом случае Громов абсолютно прав: новые социально-экономические реалии, которые пока имеют довольно болезненные следствия, могли бы многое почерпнуть из русской религиозной философии, если бы она вплотную занялась исследованием традиционных фобий и фетишей.

Последний блок проблем, затронутых на конференции, касается извечного сопоставления соборности и личности. Как нам теперь стало ясно, они не являются с необходимостью противоположностями. Но все же, я думаю, все согласятся с тем, что секуляризация идеи соборности чрезвычайно проблематична.

Роберт Слезинский высказался в том духе, что не стоит рассматривать «соборность» слишком усложненно, а речь должна идти об обычном межличностном взаимодействии: я получаю себя от тебя, ты принимаешь себя от меня. Действительно, если бы этим ограничивались наши жизненные задачи, я думаю, мы все ощущали бы себя очень комфортно с такой концепцией.

Клинтон Гарднер представил нам свою чрезвычайно интересную попытку интерпретации соборности, которую я нахожу наиболее полной, наиболее интегральной, и извлек из нее схему человеческих взаимодействий. В этой схеме нет ничего, что стирало бы индивидуальность, наоборот, она предполагает появление индивидуальности.

В заключение остановимся на теме, которая присутствует всегда как фон на подобных интеркультурных встречах.

Каковы главные различия между тем, как сами русские представляют себе применение своей философии к нынешней культурной ситуации (т.е. как она выглядит изнутри), и тем, как на это смотрят западные люди, которые изучают ее со стороны. В своих размышлениях на эту тему я хочу опереться на два выступления. По словам Татьяны Благовой, каждое общество должно устанавливать и поддерживать собственный идеал. Конечно, в американской культуре стало чем-то вроде клише, что наш идеал есть не нечто совершенное, но это то, что работает. В целом наши американские ценности прагматичны. Мы страдаем от этого точно так же, как вы страдаете от ваших крайностей.

Вторая моя мысль проистекает из замечания проф. Соболева. «Согласно русской философии, — сказал он, — чтобы что-то познать, вы должны встретить это с любовью и, что еще важнее, это должна быть обоюдная встреча». Я уверена, что все мы были воодушевлены этой мыслью. Но я также уверена, что каждый из нас подумал про себя: это не проблема, когда люди любят друг друга. Проблема возникает, когда люди не любят друг друга. Западный либерализм исходит из той идеи, что люди не любят друг друга. Поэтому мы уверены, что люди нуждаются в защите друг от друга, а также в защите от самих себя, от собственной свободы, собственных порывов, инстинктов. Из этого исходят и наши законы, наш билль о правах. Западные философы исходят из отчуждения и автономии как данности. Будем надеяться, что мы сможем найти общую почву для лучшего понимания друг друга.

31 ИССЛЕДОВАНИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ В ПОЛЬШЕ. БИБЛИОГРАФИЯ

Интерес к русской философии в Польше возник в конце XIX в., когда часть страны находилась в составе Российской империи. Тогда поляки обратили внимание на работы Вл. Соловьева, прежде всего политические и церковные. На его философию смотрели через призму польского вопроса, а первые статьи имели публицистический характер. Поляков радовало, что Соловьев признавал особое место польского народа, но они не отказывались от стремлений к возрождению независимости Польши и подчеркивали, что присоединение Польши к России произошло вопреки ее воле. Что касается церковных взглядов Соловьева, поляки ценили его прокатолическое направление.

В межвоенный период интерес к русской философии присутствовал, но не имел масштабного характера. С начала XX в. в польской философии доминировал неопозитивистский подход, в связи с чем труды русских религиозных философов не находили особого интереса. Однако были исключения. Несомненно, на первом месте здесь надо упомянуть имя профессора и ректора Виленского университета М. Здзеховского, который в своих многочисленных работах не только пропагандировал идеи русских религиозных мыслителей в Польше, но и творчески развивал некоторые их тезисы. Исследования в области русской философии в этот период велись также на факультете православного богословия Варшавского университета под руководством российского философа-эмигранта Н. Арсеньева. Ряд работ был посвящен М. Бакунину и П. Кропоткину. В этот период сделано немного переводов русской философии на польский язык. Стоит заметить, что с 1935 г. в Варшавском университете, а после войны в Лодзинском университете преподавал русский философ С. Гессен.

Более широкие и тщательные исследования русской философии в Польше начались после Второй мировой войны и продолжаются до сих пор. Здесь следует выделить два периода. В первом (1945–1989) труды русских религиозных мыслителей по политическим причинам

почти не исследовались, зато большое внимание уделялось прогрессивным философам революционно-демократического направления. В это время самым крупным и влиятельным исследователем русской философии стал А. Валицкий, начавший свои исследования в 1950-е гг. Валицкий, многочисленные работы которого получили мировую известность, занимался прежде всего общественной и социальной философией. Кроме того, польские философы в это время проводили исследования творчества народников (М. Ваврыкова, Л. Базылов, В. Рыдзевский), А. Герцена (В. и Р. Сьливовские), М. Бакунина (Х. Темкинова), П. Кропоткина (В. Рыдзевский), Г. Плеханова (Р. Сьвятло), Н. Михайловского (Ю. Павлак) и других мыслителей. Большое внимание уделялось также философским идеям русских писателей, прежде всего Ф. Достоевского (С. Мацкевич, Р. Пшыбылский, Б. Урбанковский, Д. Кулаковская) и Л. Толстого (Б. Бялокозович). Тогда многие работы русских философов были переведены на польский язык и изданы в знаменитой научной серии «Библиотека классиков философии».

С начала 1990-х гг. наблюдается возрождение интереса к русской философии, главным образом ее религиозному направлению. Систематические исследования ведут научные центры, среди которых стоит назвать в первую очередь: Ягеллонский университет в Кракове, Варшавский, Лодзинский, Зеленогурский университеты и Институт философии и социологии Польской академии наук.

В Кракове с 1999 г. издается научная серия «Ягеллонские исследования русской философии». До настоящего времени было издано 17 томов. Вне этой серии в Кракове издает свои труды филолог и знаток русской философии Г. Пшебинда и сестра Т. Оболевич.

В Варшавском университете русской философией занимается прежде всего Я. Добешевский, который с конца 1990-х гг. ведет семинар по ее главным проблемам и издает «Альманах русской мысли», где публикуются научные статьи и переводы русских философов. На данный момент изданы 5 томов альманаха. Кроме того, Я. Добешевский является автором монографии, посвященной Вл. Соловьеву.

Университет в Лодзи осуществляет большой проект под руководством А. де Лазари, посвященный русской мысли и польско-российским отношениям: «Интердисциплинарный центр советологических исследований». В рамках проекта ведутся исследования, проводятся семинары и конференции, выпускается научная серия «Идеи в России», в рамках которой изданы 33 книги.

В Зеленогурском университе трудятся Л. Кейзик и Я. Углик, выпускающие серию «Русская философия». На данный момент изданы 4 публикации, посвященные С. Булгакову, А. Лосеву и Н. Бердяеву.

В Институте философии и социологии Польской академии наук работают С. Мазурек, специалист по русской философии Серебряного века, и Ц. Водзиньский, знаток творчества Л. Шестова и исследователь философского значения юродивого в русской культуре.

Вне указанных выше центров работают: Я. Красицкий (Вроцлав), специалист по Вл. Соловьеву и Н. Бердяеву, Х. Рарот (Люблин), занимающаяся русским нигилизмом, и А. Савицкий (Краков), специалист по русской религиозной философии.

Польская библиография русской философии

Abassy M. Inteligencja a kultura. O problemach samoidentyfikacji dziewiętnastowiecznej inteligencji rosyjskiej. Kraków, 2008.

Andrusiewicz A. Cywilizacja rosyjska. T. 1–3. Warszawa, 2004–2009.

Andrusiewicz A. Mit Rosji. Studia z dziejów i filozofii rosyjskich elit. T. 1–2. Rzeszów, 1994.

Andruszko Cz. Eugeniusza Trubeckiego szkice o ikonie oraz życie i twórczość. Poznań, 2001.

Augustyn L. Myślenie z wnętrza objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka. Kraków, 2003.

Augustyn L. Wolność w jedności? Borys Wyszesławcew i rosyjska filozofia sobornosti. Kraków, 2012.

Augustyn L., Kwaśnicka M. [red.]. Niedokończona dyskusja... Dziewiętnastowieczna polemika katolicko-prawosławna między Iwanem Gagarinem SJ i Aleksym S. Chomiakowem. Kraków, 2008.

Bäcker R. Międzywojenny eurazjatyzm. Od intelektualnej kontrakulturacji do totalitaryzmu? Łódź, 2000.

Bäcker R., Karpus Z. [red.]. Emigracja rosyjska. Losy i idee. Łódź, 2002.

Bączkowski D. Dusza rosyjska i jej religijność według Bierdiajewa. Lublin, 1937.

Bazylow L. Działalność narodnictwa rosyjskiego w latach 1878–1881. Wrocław, 1960.

Bezwiński A. Idealiści moskiewscy. Z dziejów romantycznej myśli i literatury rosyjskiej. Bydgoszcz, 1983.

Bezwiński A. Iwan Kiriejewski — krytyk i myśliciel (korzenie rosyjskiego nacjonalizmu). Toruń, 1993.

Bezwiński A. Twórczość poetycka Aleksego Chomiakowa. Wrocław, 1976.

Białokozowicz B. Lwa Tołstoja związki z Polską. Warszawa, 1966.

Białokozowicz B. Marian Zdziechowski i Lew Tołstoj. Białystok, 1995.

Błaszczyk W. Krytyka Zachodu w świetle eklezjologii sobornosti Aleksego Stiepanowicza Chomiakowa. Łódź, 2008.

Bocheński J. Filozofia bolszewicka. Komorów, 2008.

Bocheński J. Marksizm-leninizm. Nauka czy wiara? Komorów, 2008.

Bohun M. Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej. Katowice, 1996.

Bohun M. Kontrrewolucja i pesymizm: filozofia społeczna Konstantina Leontjewa. Kraków, 2000.

Bohun M. Oczyszczenie przez burzę. Włodzimierz Ern i moskiewscy neosłowianofile wobec pierwszej wojny światowej. Kraków, 2008.

Bohun M., Goćkowski J. [red.]. Zagadnienie rosyjskie: myślenie o Rosji — oglądy i obrazy spraw rosyjskich. Kraków, 2000.

Broda M. "Zrozumieć Rosję"? O rosyjskiej zagadce-tajemnicy. Łódź, 2011.

Broda M. Historia a eschatologia. Studia nad myślą Konstantego Leontjewa i "zagadką Rosji". Łódź, 2001.

Broda M. Mentalność, tradycja i bolszewicko-komunistyczne doświadczenie Rosji. Łódź , 2007.

Broda M. Najtrudniejsze z rosyjskich wyzwań? Zagadka Leontjewa i Rosja. Łódź, 1995.

Broda M. Narodnickie ambiwalencje. Między apoteozą ludu a terrorem. Łódź, 2003.

Broda M. Проблемы с Леонтьевым. М., 2001.

Broda M., Kurczak J., Waingertner P. [red.]. Komunizm w Rosji i jego polskie interpretacje. Łódź, 2006.

Brzeziński B. [red.]. Fenomen rosyjskiego komunizmu. Geneza, konteksty, konsekwencje. Poznań, 2010.

Brzeziński B. Mikołaj Bierdiajew — medytacje. Ideowe źródła i konteksty. Poznań, 2002.

Brzoza H. Dostojewski — myśl a forma. Łódź, 1984.

Brzoza H. Dostojewski. Między mitem, tragedią i apokalipsą. Toruń, 1995.

Brzoza H. Достоевский. Просторы движущегося сознания. Łódź, 1992.

Chojnicka K. Cerkiew i car. Prawosławie rosyjskie w reformach Piotra Wielkiego. Kraków, 2011.

Chojnicka K. Narodziny rosyjskiej doktryny państwowej. Zoe Paleolog — między Bizancjum, Rzymem a Moskwą. Kraków, 2008.

Chojnicka K. Osoba i dzieło Piotra Wielkiego w dziewiętnastowiecznych sporach doktrynalnych o miejsce i przyszłość Rosji w Europie. Kraków, 1988.

Chojnicka K. Rodowód literacki inteligencji rosyjskiej. Kraków, 1992.

Czardybon B. Realizm mistyczny Siemona L. Franka. e-book 2008.

Dębowski J. Przyroda w filozofii rosyjskiego prawosławia. Olsztyn, 1998.

Diec J. Błazen Apokalipsy. Wasilij Rozanow jako pisarz i krytyk. Krakow, 1993.

Diec J. Cywilizacje bez okien. Teoria Mikołaja Danilewskiego i późniejsze koncepcje monadycznych formacji socjokulturowych. Kraków, 2002.

Diec J. Konserwatywny nacjonalizm. Studium doktryny w świetle myśli politycznej Igora Szafariewicza. Kraków, 2013.

Dobieszewski J. [red.]. Almanach myśli rosyjskiej. Wokół Leontjewa i Bierdiajewa. Warszawa, 2001.

Dobieszewski J. [red.]. Almanach myśli rosyjskiej. Wokół słowianofilstwa. Warszawa, 1998.

Dobieszewski J. [red.]. Almanach myśli rosyjskiej. Wokół Szestowa i Fiodorowa. Warszawa, 2007.

Dobieszewski J. [red.]. Almanach myśli rosyjskiej. Wokół Tołstoja i Dostojewskiego. Warszawa, 2000.

Dobieszewski J. Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej. Kraków, 2012.

Dobieszewski J., Skoczyński J., Bohun M. [red.]. Almanach myśli rosyjskiej. Wokół Andrzeja Walickiego. Warszawa, 2009.

Dobieszewski J. Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej, Warszawa, 2002.
Dudek A. Obraz świata i człowieka w literaturze i myśli emigracji rosyjskiej. Kraków, 2003.
Dudek A. Wizja kultury w twórczości Wiaczesława Iwanowa. Kraków, 2000.
Duszyk A. Ku bezkresom utopii. Problematyka absolutnej wolności jednostki w działalności i poglądach Michała Bakunina. Radom, 2004.
Fijałkowska-Janiak I. U ścian cerkiewnych. O twórczości filozoficzno-religijnej Wasyla Rozanowa. Gdańsk, 1992.
Fiszman S. Aleksander Hercen. Warszawa, 1951.
Gołąbek B. Lew Gumilow i Aleksander Dugin. O dwóch obliczach eurazjatyzmu w Rosji po 1991 roku. Kraków, 2012.
Górka S. Wolność, równość, solidarność. Myśl społeczno-polityczna Maksyma Kowalewskiego. Kraków, 2006.
Henzel J., Łużny R., Mucha B. Ruch dekabrystowski w dziejach intelektualnych Rosji. Wrocław ; Kraków, 1979.
Janicki A. Lew Nikołajewicz Gumilow (1912–1992) jako historyk cywilizacji rosyjskiej. Łódź, 2011.
Jankowicz S. Filozofia społeczna Borysa Cziczerina. Kraków, 2002.
Jewdokimow D. Człowiek przemieniony. Fiodor M. Dostojewski wobec tradycji Kościoła Wschodniego. Poznań, 2009.
Kamiński A. Apostoł prawdy i miłości. Filozoficzna młodość Michaiła Bakunina. Wrocław, 2004.
Kamiński A. Michaił Bakunin. Życie i myśl. T. 1–2. Wrocław, 2012–2013.
Kapuścik J. Leonid Andriejew. Wymiar światopoglądowy twórczości. Kraków, 1989.
Kapuścik J. Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia. Kraków, 2000.
Kiejzik L. [red.]. Palamas, Bułgakow, Łosiew. Rozważania o religii, imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka. Warszawa, 2010.
Kiejzik L. Sergiusz Bułgakow i filozofowie Srebrnego Wieku. Rozważania o przyjaźni. Warszawa, 2015.
Kiejzik L. Sergiusza Bułgakowa filozofia wszechjedności. Warszawa, 2010.
Kiejzik L. Włodzimierz Sołowjow. Zielona Góra, 1997.
Kiejzik L., Uglik J. [red.]. Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Cz. 1–2. Warszawa, 2009–2012.
Kijas Z. Homo creatus est. Ekumeniczne studium antropologii Pawła A. Florenskiego (+1937) i Hansa Ursa von Balthasara (+1988). Kraków, 1996.
Kita M. Klucz do żywych przekonań. Chrystologia filozoficzna Włodzimierza Sołowjowa. Kraków, 2005.
Kola A. Słowianofilstwo czeskie i rosyjskie w ujęciu porównawczym. Łódź, 2004.
Kołakowski L. Główne nurty marksizmu. T. 1–3. Paryż, 1976–1978.
Krasicki J. Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego. Warszawa, 2012.
Krasicki J. Bóg, człowiek i zło studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa. Wrocław, 2003.
Krasicki J. Człowiek i Bóg w tradycji rosyjskiej. Kraków, 2012.

Krasicki J. Po «śmierci Boga». Eseje eschatologiczne. Kraków, 2011.
Krasicki J. Przeciw nicości. Eseje. Kraków, 2002.
Kroczak J. Pawła Florenskiego filozofia wszechjedności. Warszawa, 2015.
Krzemień W. Filozofia w cieniu prawosławia. Rosyjscy myśliciele religijni przełomu XIX i XX wieku. Warszawa, 1979.
Kucharska E. Michała Pogodina zainteresowania polskie. Warszawa : Wrocław, 1978.
Kucharzewski J. Od białego caratu do czerwonego. T. 1–7. Warszawa, 1923–1935.
Kułakowska D. Antynomie Humanizmu według «Braci Karamazow». Wrocław, 1987.
Kułakowska D. Dostojewski. Dialektyka niewiary. Warszawa, 1981.
Kurczak J. [red.]. Idee w Rosji – Идеи в России – Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski. T. 6–7. Łódź, 2007–2009.
Kurkiewicz A. Dialektyka Prawdy w myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego. Toruń, 2014.
Lazari A. „Ostatni romantyk" Apollon Grigorjew. Zarys monografii światopoglądu. Katowice, 1996.
Lazari A. „Poczwiennictwo". Z badań nad historią idei w Rosji. Łódź, 1988.
Lazari A. [red.]. Dusza polska i rosyjska — od Adama Mickiewicza i Aleksandra Puszkina do Czesława Miłosza i Aleksandra Sołżenicyna. Materiały do „katalogu" wzajemnych uprzedzeń Polaków i Rosjan. Warszawa, 2004.
Lazari A. [red.]. Idee w Rosji – Идеи в России – Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski. T. 1–5. Łódź, 1999–2003.
Lazari A. Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem. Studia o nacjonalizmie rosyjskim. Katowice, 1996.
Lazari A. Polskie i rosyjskie problemy z rosyjskością. Łódź, 2009.
Lazari A. W kręgu Fiodora Dostojewskiego. Poczwiennictwo. Łódź, 2000.
Lazari A. Наполеон или Чичиков. Из истории русского национализма. СПб., 1993.
Lazari A. Польская и русская душа — от Адама Мицкевича и Александра Пушкина до Чеслава Милоша и Александра Солженицина. Материалы к «каталогу» взаимных предупреждений между поляками и русскими. Варшава, 2004.
Lazari A., Bäcker R. Польская и русская душа. Современный взгляд. Łódź, 2003.
Lazari A., Broda M. [red.]. Mentalność rosyjska. Słownik. Katowice, 1995.
Lazari A., Rongińska T. [red.]. Polacy i Rosjanie. Przezwyciężanie uprzedzeń. Поляки и русские. Преодоление предубеждений. Łódź, 2006.
Lednicki W. Russia, Poland, and the West. Essays in literary and cultural history. L., 1954.
Lednicki W. Russian-Polish relations. Their historical, cultural and political background. Chicago, 1944.
Lednicki W. Tołstoj a Polska. Kraków, 1929.
Leśniewski A. Bakunin a sprawy polskie w okresie Wiosny Ludów i Powstania Styczniowego 1863 r. Wrocław, 1962.
Łużny R. Słowo o Bogu i człowieku. Myśl religijna Słowian Wschodnich doby staroruskiej. Kraków, 1995.
Mackiewcz S. Dostojewski. Warszawa, 1957.
Madej-Cetnarowska M. Myśl Nikołaja Fiodorowa w literaturze dziewiętnastego i dwudziestego wieku. Nowy Sącz, 2013.
Malej I. Eros w symbolizmie rosyjskim. Wrocław, 2008.

Massaka I. Euroazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu. Wrocław, 2001.
Mazurek S. Filantrop czyli Nieprzyjaciel i inne szkice o rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym. Warszawa, 2004.
Mazurek S. Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Warszawa, 2008.
Mazurek S. Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej. Warszawa, 2006.
Mazurek S. Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950. Wrocław, 1997.
Milczarek M. Drzewo życia. Fenomen Wasilija Rozanowa. Kraków, 2016.
Milczarek M. Z martwych was wskrzesimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa. Kraków, 2013.
Mirski H. Michaił Bakunin. Twórca anarchizmu. Warszawa, 1935.
Mucha B. Rosjanie wobec katolicyzmu. Łódź, 1989.
Mucha B. W kręgu rosyjskich katolików i filokatolików. Łódź, 1995.
Obolevitch T. [red.]. Metafizyka a literatura w kulturze rosyjskiej. Kraków, 2012.
Obolevitch T. Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego: o. Gieorgij Fłorowski, Włodzimierz Łosski i inni. Kraków, 2014.
Obolevitch T. Nauka w poszukiwaniu metafizyki. Aspekty poznania naukowego w teorii wiedzy integralnej Włodzimierza Sołowjowa. Kraków, 2003.
Obolevitch T. Od onomatodoksji do estetyki. Aleksego Łosiewa koncepcja symbolu. Kraków, 2011.
Obolevitch T. Problematyczny konkordyzm. Wiara i wiedza w myśli Włodzimierza S. Sołowjowa i Siemiona L. Franka. Kraków, 2006.
Obolevitch T., Kowalski W. [red.]. Rosyjska metafizyka religijna. Tarnów, 2009.
Obolevitch T., Rojek P. [red]. Faith and reason in Russian thought. Kraków, 2015.
Obolevitch T., Rojek P. [red]. Overcoming the secular: Russian religious philosophy and post-secularism. Kraków, 2015.
Obolevitch T., Rojek P. [red]. Religion and culture in Russian thought: philosophical, theological and literary perspectives. Kraków, 2014.
Orsetti M. Piotr Kropotkin 1842–1921. Warszawa, 1928.
Ostrowski A. Bierdiajew. Egzystencja w perspektywie eschatologicznej. Lublin, 1999.
Ostrowski A. Sołowjow. Teoretyczne podstawy filozofii wszechjedności. Lublin, 2007.
Paprocki H. Lew i mysz, czyli tajemnica człowieka. Esej o bohaterach Dostojewskiego. Białystok, 1997.
Pawlak J. Filozofia społeczna Mikołaja K. Michajłowskiego. Toruń, 1979.
Pawlak J. Historia i postęp. Filozofia społeczna Jerzego Plechanowa. Warszawa ; Poznań, 1990.
Pawlak J. Intuicja i rzeczywistość. Poglądy gnoseologiczne Mikołaja Łosskiego. Toruń, 1996.
Pawłowski A. Idea Kościoła w ujęciu rosyjskiej teologii i historiozofii. Warszawa, 1935.
Peltz W. Oświeceniowa myśl narodowa w Rosji na przełomie XVIII–XIX wieku. Zielona Góra, 1980.
Pilarczyk E. Metamorfozy słowa. Filozofia języka Pawła Florenskiego w polskim kontekście przekładowym. Kraków, 2008.
Pomorski A. Duchowy proletariusz. Przyczynek do dziejów lamarkizmu społecznego i rosyjskiego kosmizmu XIX–XX wieku (na marginesie antyutopii Andrieja Płatonowa). Warszawa, 1996.

Przebinda G. Między Moskwą a Rzymem. Myśl religijna w Rosji XIX i XX wieku. Kraków, 2003.
Przebinda G. Mikołaj Czernyszewski — późny wnuk Oświecenia. Katowice, 1996.
Przebinda G. Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922). Kraków, 1998.
Przebinda G. Piekło z widokiem na niebo. Spotkania z Rosją 1999–2004. Kraków, 2004.
Przebinda G. Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy. Kraków, 2001.
Przebinda G. Włodzimierz Sołowjow wobec historii. Kraków, 1992.
Przesmycki P. W stronę Bogoczłowieczeństwa. Teologicznomoralne studium myśli Nikołaja Bierdiajewa. Łódź, 2002.
Przybylski R. Dostojewski i „przeklęte problem". Warszawa, 1964.
Rarot H. Filozofia moralna Michaiła Bachtina. Lublin, 2002.
Rarot H. Od nihilizmu do chrześcijaństwa. Historia i współczesność idei filozoficzno-religijnego przezwyciężania nihilizmu. Lublin, 2011.
Raźny A. Fiodor Dostojewski. Filozofia człowieka a problemy poetyki. Kraków, 1988.
Rojek P. Przekleństwo imperium. Źródła rosyjskiego zachowania. Kraków, 2014.
Romaniuk R. Dramat religijny Tołstoja. Warszawa, 2004.
Rydzewski W. Filozofia polityczna rosyjskiego narodnictwa. Kraków, 1988.
Rydzewski W. Kropotkin. Warszawa, 1979.
Rydzewski W. Powrót Bakunina. Kraków, 1993.
Rydzewski W., Augustyn L. [red.]. Granice Europy — granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji. Kraków, 2007.
Rydzewski W., Bohun M. [red.]. Filozofia rosyjska wobec problemów modernizacyjnych. Kraków, 1999.
Rydzewski W., Kita M. [red.]. W kręgu idei Włodzimierza Sołowjowa. Kraków, 2002.
Rydzewski W., Ochotnicka A. [red.]. Między reformą a rewolucją. Rosyjska myśl filozoficzna, polityczna i społeczna na przełomie XIX i XX wieku. Kraków, 2004.
Sawicki A. Rosyjska immortologia. Śmierć i nieśmiertelność w poglądach myślicieli XVIII–XX wieku. Kraków, 2016.
Sawicki A. Absurd – rozum – egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa. Kraków, 2000.
Sawicki A. Poprzez bunt i pokorę. Zagadnienie cierpienia i śmierci w eschatologicznych koncepcjach myślicieli rosyjskich. Fiodorow – Bułgakow – Niesmiełow – Karsawin – Bierdiajew. Białystok, 2008.
Śliwowscy W. i *R.* Aleksander Hercen. Warszawa, 1973.
Śliwowska W. Sprawa pietraszewców. Warszawa, 1964.
Śliwowska W. W kręgu poprzedników Hercena. Warszawa, 1971.
Smaga J. Fiodor Dostojewski. Kraków, 1974.
Spasowicz W. Włodzimierz Sołowjow. Szkic literacki. Petersburg, 1899.
Stefaniuk T. Danilewski. Panslawizm i wielość cywilizacji. Lublin, 2006.
Styczyński M. Filozofia społeczna Aleksandra Bogdanowa. Łódź, 1990.
Styczyński M. O ideach, że złowrogie bywają. Recepcja rosyjskiej myśli filozoficzno-politycznej w Polsce po roku 1989. Łódź, 1999.
Styczyński M. Ratio a Logos: jedno czy dwoje? O filozofii rosyjskiej, sowietologii i o filozofii politycznej Andrzeja Walickiego. Łódź, 2012.
Styczyński M. Umiłowanie przyszłości albo filozofia spraw ostatecznych. Studia nad filozofią Mikołaja Bierdiajewa. Łódź, 2001.

Suchanek L. [red.]. Wizja człowieka i świata w myśli rosyjskiej. Kraków, 1998.
Suchanek L. [red.]. Życie religijne i duchowość współczesnych Słowian. Kraków, 2003.
Sucharski T. [red]. Dostojewski i inni. Literatura – idee – polityka. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Andrzejowi de Lazariemu. Katowice, 2016.
Światło R. Plechanow. Warszawa, 1979.
Świerczyński K. Michał Bakunin. Warszawa, 1933.
Szczukin W. [red.]. Bachtin, Europa, wiek dwudziesty. Kraków, 2006.
Szczukin W. Русское западничество. Генезис – сущность – историческая роль. Łódź, 2001.
Temkinowa H. Bakunin i antynomie wolności. Warszawa, 1964.
Terlikowski T. Bogobójcy czy starsi bracia. Myśliciele rosyjskiego prawosławia wobec judaizmu. Halinów, 2004.
Trochimiak J. Czernyszewski. Lublin, 1988.
Trochimiak J. Pisarze rosyjscy a Polska. A. Hercen, I. Turgieniew, M. Czernyszewski, M. Dobrolubow. Warszawa, 2008.
Uglik J. Aleksandra Hercena dyskurs o człowieku, czyli Projekt rosyjskiej filozofii otwartej. Warszawa, 2016.
Uglik J. Dostojewski, czyli Rzecz o dramacie człowieka. Warszawa, 2014.
Uglik J. Michała Bakunina filozofia negacji. Warszawa, 2007.
Uglik J., Tacho-Godi E., Kiejzik L. [red]. Aleksy Łosiew, czyli Rzecz o tytanizmie XX wieku. Warszawa, 2012.
Urbankowski B. Dostojewski — dramat humanizmów. Warszawa, 1978.
Walicki A. Aleksander Hercen. Kwestia polska i geneza pewnych stereotypów. Warszawa, 1993.
Walicki A. Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu. Warszawa, 1995.
Walicki A. Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955–1959. Kraków, 2000.
Walicki A. Lwa Tołstoja poglądy na sztukę w związku z estetyką rewolucyjnych demokratów. Warszawa, 1954.
Walicki A. Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii. Warszawa, 1996.
Walicki A. O inteligencji, liberalizmach i o Rosji. Kraków, 2007.
Walicki A. Od projektu komunistycznego do neoliberalnej utopii. Kraków, 2013.
Walicki A. Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej. Warszawa, 1959.
Walicki A. Polska, Rosja, marksizm. Studia z dziejów marksizmu i jego recepcji. Warszawa, 1983.
Walicki A. Rosja, katolicyzm i sprawa polska. Warszawa, 2002.
Walicki A. Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu. Warszawa, 1973.
Walicki A. W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa. Warszawa, 1964.
Walicki A. Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego. Kraków, 2005.
Wawrykowa M. Rewolucyjne narodnictwo w latach siedemdziesiątych XIX w. Warszawa, 1963.

Wawrykowa M. Rewolucyjni narodnicy a ruch narodowowyzwoleńczy Polaków i Słowian południowych. Warszawa, 1968.
Wawrzyńczak A. Imperialista, technokrata, mistyk. Twórczość literacka i publicystyczna Aleksandra Prochanowa. Kraków, 2014.
Wieczorek Z. Filozofia wszechjedności Sergiusza Hessena. Kraków, 2005.
Wodziński C. Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej. Gdańsk, 2000.
Wodziński C. Trans, Dostojewski, Rosja, czyli o filozofowaniu siekierą. Gdańsk, 2005.
Wodziński C. Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa. Warszawa, 1991.
Zdziechowski M. Europa, Rosja, Azja. Wilno, 1923.
Zdziechowski M. U epoki mesjanizmu. Nowe szkice z psychologii narodów słowiańskich. Lwów, 1912.
Zdziechowski M. W obliczu końca. Wilno, 1937.
Zdziechowski M. Wybór pism. Kraków, 1993.
Żyłko B. Michaił Bachtin. W kręgu filozofii języka i literatury. Gdańsk, 1994.

32 ПЕРЦЕПЦИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ В СЛОВАЦКОЙ РЕСПУБЛИКЕ

Россия — составная часть славянского мира, а русская философия — составная часть европейского мышления. Это действительно так, и именно так мы ее воспринимаем в Словакии. Цельность таким образом понимаемого мышления «позволяет дышать обоими легкими», как сказал об этом русский мыслитель, поэт и превосходный знаток европейской культуры В.И. Иванов (1866–1949) в отношении восточного и западного христианства[1]. Проще говоря, только «дыхание обоими легкими» для человеческого организма не так тяжело. Эта аналогия важна в философском контексте преимущественно потому, что русская философия включает в себя комплексность, которая дает своеобразный взгляд на классическую европейскую философию.

Человеческое дыхание (respiratio) так же, как и философствование, воссоздает связь с духом (по-еврейски rúah, по-гречески pneuma, по-латински spiritus). В этом смысле каждый живой человек по своему интеллекту динамизирован силой Духа, которая приводит в движение его интеллектуальную активность, способность к творчеству и в то же время стимулирует его к восприятию единства партикулярных правд.

Упоминание о славянском мире в европейском пространстве в первой фразе этой краткой статьи было преднамеренным. Оно выражает стиль мышления, который близок русским, украинцам, полякам, чехам, словакам, сербам, хорватам, словенцам, болгарам и македонцам. Как бы мы, славяне в Центральной Европе, ни старались думать по-другому — в стиле западного человека, с намерением приспособиться, даже по истечении более чем тысячи лет исторической принадлежности к западной культуре в нас отзывается что-то специфическое, неповторимое. Эта специфичность тесно связана с историческими цивилизационными корнями и духовными ценностями, в которых правда находится в непрерывном контакте с верой в качестве света, добро — в контакте с семейной жизнью, с любовью и доверием. В традиции и культуре славян испокон веков присутствуют духовные ценности и какая-то естественная

[1] *Иванов В.И.* Свет вечерний. Oxford, 1962.

религиозность, которую Запад не всегда правильно понимает и интерпретирует. Такое непонимание Запада время от времени повторяется. Сейчас, находясь в составе Европейского Союза, мы, словаки, ощущаем это на себе, так как духовные ценности наряду с нравственными основами семейной жизни постоянно все более оттесняются на периферию общественной жизни под давлением гедонизма, релятивизма, индивидуализма и практического материализма. С вытеснением всего духовного в частную сферу и на периферию общественных интересов возрастает равнодушие по отношению к достоинству человеческой личности. По сравнению с этим массивная глорификация науки и научности приводит к тому, что из жизни уходит простое естественное чувство здравого суждения о вопросах жизни и смерти. При этом мы забываем, что наука всегда вызывает определенные подозрения, она может повернуться и против человека (аналогия с мифом о Янусе — древнеримском двуликом боге). В свое время на это обращал внимание Н.А. Бердяев: «Можно сказать, что в настоящее время мы проходим через рационализирующие темноты, где анархия имеет деспотическую организацию»[1].

В настоящее время в Центральной Европе под влиянием возрастающего индивидуализма отмечается обеднение сердечности и солидарности. Этот факт является результатом жизненного стиля, в котором нет времени на более глубокие размышления, на переоценку мнений, на диалоговые встречи. Скорее, наоборот, все еще более усложнилось, отсутствуют простота, искренность, а также такие понятия, как самоотверженная любовь и патриотизм. С нашей точки зрения, отличие в чертах характера славян на фоне Европейского Союза тесно связано с христианскими корнями цивилизации. Однако они постепенно все более исчезают, а с ними уходит стремление помочь нравственному росту человека. Это документирует недавний референдум (7 февраля 2015 г.) с тремя вопросами: защита семьи как союза мужчины и женщины, несогласие с усыновлением детей гомосексуальными парами и, следовательно, право детей иметь отца и мать, а также право родителей принимать решение о том, будут ли их дети с самого раннего возраста, т.е. уже в детском саду, проходить обучение о сексуальных техниках посредством сексуального воспитания. Референдум закончился фиаско «Альянса за семью» из-за безразличия и равнодушия политиков, многих граждан (в референдуме приняли участие только 21,41% граждан) и нежелания средств массовой информации (за исключением телевизионной компании ТАЗ) вести на эту тему широкий открытый диалог с учетом уважения к правде.

[1] *Бердяев Н.А.* L´uomo e la tecnica. Rapallo : Ed. Il ramo, a cura di Alessandro Di Chiara, 2005. S. 45.

Как следует из приведенного выше, мы забываем, что тяга к нравственности выражает духовные размеры человеческого бытия, которые внешне проявляются в чутком понимании правды и гармонии с другими людьми в рамках общества. Наличие таких проявлений показывает уровень горизонта по вертикали философских вопросов, посредством которых многие поколения людей в течение долгих столетий интересовались правдой, добром, добродетелью, таинством зла, сосуществованием добра и зла, справедливостью, смыслом жизни и мира, а также конечной миссией человека. На самом деле философия выполняет свое предназначение именно тогда, когда она интересуется вопросами существования человеческой жизни и стремится найти ответ рациональным способом, который отражается на практическом моральном поведении человека, без которого бы его жизнь на уровне личностном и общественном (фамильярном, локальном, государственном, национальном и международном) была парализована.

Славянские народы осознают, иногда с меньшей, иногда с большей интенсивностью, что они представляют собой силу, которая проявляется прежде всего в качестве духовной силы. Эта осознанность парадоксально оживает во время морального и социального кризисов, когда затушевывается история, искажаются столетиями верифицированные ценности в пользу псевдоценностей и релятивных утверждений, которые ложь ставят выше правды, моральное отрочество выше настоящей нравственности, фальшивую свободу выше настоящей свободы, индивидуализм выше союза любви.

Специфическая черта народов Центральной Европы, в том числе словаков, обусловлена тем, что они находятся на перекрестке между Востоком и Западом. Это географическое пространство символизирует метафорический мост философско-этнических, культурных и религиозных соприкосновений этих народов. Политические границы могут соединять и разделять людей, но духовные связи всегда свободны. Они исходят изнутри наружу, как свет, которому не препятствуют воображаемые барьеры. Профессор, кардинал Томаш Шпидлик (1919–2010), многолетний пропагандист русских идей и русского спиритуализма в Центральной Европе и на Западе, исходя из жизненного опыта делал упор на несомненную правду, провозглашая: «Целью жизни является доскональное одушевление человека, его мыслей, желаний, чувств, тела. Это и есть цель человеческого сообщества»[1]. О задаче «сооружения моста» между Востоком и Западом говорил словакам и Папа Иоанн Павел II во время своего второго визита в Словакию (национальная святыня

[1] *Шпидлик Т.* Manuale fondamentale di spiritualit . Roma, edizioni Piemme SpA, 1993. P. 13.

Шаштин, 1 июля 1995 г.)[1]. Вероятно, об этом также размышлял словацкий новотомистический философ и теолог Ладислав Ганус (1907–1994), который писал: «Прежде всего Европа означает духовный порядок, норму мышления и поведения. Это внутреннее единство, которое гарантирует определенный уровень в том случае, если народы, населяющие ее, останутся верными принципам, на которых возникла Европа»[2].

В среде народов Центральной Европы еще в IX в. заняли свои места высокие христианско-этические ценности, философия и право благодаря братьям из города Солуни — св. Кириллу (827–869) и св. Мефодию (826–885). Благодаря их миссионерской деятельности наряду с нравственностью распространялись гуманность, образование, культура. Начиная с периода Возрождения (Н. Макиавелли, 1469–1527) и проникновения идей новейшей истории (Р. Декарт, 1596–1650), мышление (cogito) считалось первичным, а бытие (esse) вторичным. Росту индивидуализма и убеждению, что человек может властными усилиями получить свободу, содействовали также просветительские либеральные идеи, натурализм и эмпирический опыт (Т. Гоббс, 1588–1679, Д. Локк, 1632–1704, Д. Юм, 1711–1776, Ж.Ж. Руссо, 1712–1778), этика обязанностей (И. Кант, 1724–1804), идеализм и концепции свободы индивидуализма и либерализма (И.Г. Фихте, 1762–1814, Г.В.Ф. Гегель, 1770–1831). Диалектический материализм (Л. Фейербах, 1804–1872) и марксистская идеология (К. Маркс, 1818–1883, Ф. Энгельс, 1820–1895) в XIX в. в запале борьбы за новый мир возвели материю до уровня, превышающего уровень духовности, но при этом забыли о человеческой свободе (свободе выбора добра и зла). В XX в. наряду с двумя идеологиями — нацистской и коммунистической — родился метафизический агностицизм, связанный с релятивизмом этических судов (Г. Кельзен, 1881–1973). Постепенно были основаны эпистемологические предпосылки «открытого общества» (К.Р. Поппер, 1902–1994) вплоть до защиты демократии, совместного добра и политического либерализма (Р. Шуман, 1886–1963, Ж. Маритен, 1882–1973, П. Рико, 1913–2005), а также философия, подчеркивающая ценности любви, спокойствия, ответственности и справедливости ради добра и планетарного развития народов (Х. Йонас, 1903–1993, Э. Левинас, 1905–1995, Дж. Ролз, 1921–2002, св. Иоанн Павел II, 1920–2005 А. Маклнтир, р. 1929, Ч. Тейлор, р. 1931). Этика и мораль начали восприниматься как составная часть объективной закономерности. На практике это означало, что люди вплоть до конца XX в. старались освоить разумные законы и внедрить правовые принципы в социальный

[1] *Иоанн Павел II.* Память и идентичность. Трнава: Общество св. Войтеха, 2005.

[2] *Ганус Л.* Повествование о культурности. Спишское Подградие: Семинария, 1991. С. 26.

контекст. В настоящее время эта тенденция постепенно растворяется в море безбрежной свободы.

Русскую философию и ее глубокие идеи в Центральной Европе оживляют люди, которым известны эти идеи, и они дальше передают их как эстафету[1]. Словаки так же, как и мораванцы, чехи, поляки, хорваты и словенцы, в IX в. испытывали влияние византийской миссии; столетиями они были под влиянием западной латинской миссии. Поэтому их культура развивалась на принципах этих миссий. Философские идеи, о которых мы упоминали выше, слились с христианской верой, вследствие чего в Словакии образовалось секуляризованное общество. Хотя в настоящее время мы воспринимаем философию, этику, теологию и мораль как то, что является естественным, исходящим изнутри человека, но связанным с индивидуальным дозреванием личности. В этом смысле мораль выступает в качестве положительного направляющего инструмента, который основан не только на обязанностях, но прежде всего на свободной ответственности. Здесь мы бы определенно нашли много общего с русской религиозной философией XX в.

Уже 25 лет я занимаюсь русской философией и с 1998 г. читаю лекции на философском факультете Трнавского университета по истории русской философии. Генезис идей русской философии я начинаю от «Древнерусской правды», нормативных каталогов («Послание к великому князю Владимиру Мономаху») и наследия духовных старцев. Развитие русского философского мышления я анализирую, начиная с работ Г.С. Сковороды, через проникновение западной философии в русское мышление (западники, славянофилы, народники) вплоть до влияния марксистских идей (нигилисты, революционеры, анархисты). Особенный упор я делаю на расцвет русской литературы и философии в XIX в. (Ф.М. Достоевский, Вл. Соловьев, Н.Ф. Федоров, Л.Н. Толстой) и в XX в. в период Серебряного века (С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, В.И. Иванов, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин, Б.П. Вышеславцев, Н.О. Лосский, П. Евдокимов, Г. Флоровский, Л.В. Шестов и т.д.). К теме русской философии я обратилась благодаря кардиналу Томашу Шпидлику, изучая философию и теологию в Риме. В качестве темы диссертационной работы (защищенной в Папском Григорианском университете в Риме в 1995 г.) я выбрала «Этический персонализм в произведении “Этика преображенного Эроса” В.П. Вышеславцева в контексте русской ортодоксальной морали». С тех пор я стараюсь пробуждать в студентах Словакии интерес к русской философии, что, например, отражается при выборе ими тем бакалаврских, магистерских и диссертационных работ. Вместе со студентами мы пытаемся проникнуть глубже в русские идеи и русскую душу, которая реализуется в индивидуальных и коллективных проявлениях русского народа. Конечно, мы осознаем, что о русской душе невозможно сказать с научной точностью, но русская душа завораживает Европу своим непостижимым таинством. Изречение предшественника русского модерна Ф.И. Тютчева (1803–1873), которое несколько раз использовал на международных форумах нынешний Президент Российской Федерации В.В. Путин, действует на Европу как притягивающий магнит: «Умом Россию не понять, аршином общим не измерить. У ней особенная стать — в Россию можно только верить»[1]. Аналогично выразился и Н.А. Бердяев: «В душе русского народа есть такая же необъятность, безгранность, устремленность в бесконечность, как и в русской равнине»[2].

Западная философия отмечает, что в русском мышлении существует определенное недоверие к систематической рациональной философии. Однако этим не исчерпывается таинство жизни и мира. Поэтому можно только согласиться с утверждением В.Н. Брюшинкина в статье «Феноменология русской души»: «Русские доверяют бытию» и верят, что «существует сверхрациональное космическое пространство, которое недоступно человеческим суждениям»[3].

Однако наряду со всей положительностью сведений, приведенных в нашей статье, для меня остается загадкой факт, что в российском обществе, проникнутом духом русской философии, такой богатой глубокими духовными идеями (намного более глубокими, чем идеи западной философии), сосредоточенной на правде, чувствительной к человечности и жаждущей свободы, можно было в идеологической ослепленности коммунистическим режимом создать ГУЛаг и относиться к собственным людям точно так же, как относились немецкие нацисты в концентрационных лагерях к людям, которых считали своими врагами. На этом месте я уже намекаю на «таинственную глубину зла», которое может вдруг ожить в настоящее время. В каждом человеческом бытии кроме добра скрыта противоречивость, а предрасположенность ко злу, которая непо-

[1] В Словакии русской философией ранее занимались: Ян Мастиляк (1911–1989), который изучал философию Вл. Соловьева, проф. Ян Коморовский (1924–2012). В настоящее время это канд. наук, проф. Елена Грегова, канд. наук, проф. Златица Плашенкова, канд. наук, проф. Юлиус Рыбак, канд. наук, доц. Петер Незник, а также большинство молодых авторов, например, д-р наук П. Руснак, д-р наук О. Мархевский, д-р наук П. Гречо, магистр И. Стрычек. В Чешской Республике: доц. Й. Фебер, канд. наук, доц. Е. Петруциова, канд. наук, доц. М. Алтрихтер, д-р наук, проф. П. Амброс, д-р наук, проф. М.Ц. Путна.

[1] *Тютчев Ф.И.* Ветряная арфа. Прага : Одеон, 1977. С. 140.

[2] *Бердяев Н.А.* Русская идея. Прага : Oikoymenh, 2003. С. 8.

[3] *Брюшинкин В.Н.* Феноменология русской души // Вопросы философии. 2005. № 1. С. 29–39.

стижима для рационального способа мышления, таится in potentia в человеке, который может существовать в любой период времени.

Поэтому очень важно как на Востоке, так и на Западе сохранять философские идеи и не вносить в них идеологию. Идеологизирующие темы способны вызвать ненависть к добрым людям и беззащитным детям, старикам и больным. Это предостережение необходимо постоянно оживлять, чтобы мы не забывали о человечности и моральной ответственности за собственные решения и деяния. По этой причине для развития добра необходима интегральная этика, способная сочетать мудрость с познанием, правду с добром, красоту с любовью. Только так человек может достичь изменения собственной сущности, которая предполагает ведение образа жизни по нравственному закону. История нас убеждает, что нет ни идеального социального общества, ни идеальной демократии, ни идеального политического устройства, потому что в мире нет абсолютной справедливости. Такая справедливость является только мечтой и идеалом.

В Словакии русскую философию воспринимают так, как она позволяет человеку воспринимать каждодневную реальность и видеть человека в этой реальности как формируемый объект, который может изменяться в направлении добра и свободно двигаться к единству. Русская философия стимулирует пробуждение человечности и социальной справедливости, которые в любой период времени поворачиваются к «душе человека» и немного напоминают, таким образом, слова философа Л.П. Карсавина (1882–1952) о том, что русский человек: «не может существовать без абсолютного идеала»[1]. Гуманность и справедливость в конечном результате — это приближение к стабилизации хороших отношений на базе права, которое связано со свободой, однако понимаемой по-разному. В этом смысле и современная демократия понимается как нечто постоянно меняющееся и исходящее из идеалов, которые можно реально осуществить.

[1] *Карсавин Л.П.* Восток, Запад и русская идея. Прага, 1922. С. 4.

33 ИССЛЕДОВАНИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ В СЕРБИИ

Сербия как православная страна с кириллической письменностью давно связана с Россией культурным родством, однако интенсивный интерес к русской философии отмечен в ней только в первой четверти XX в. Он связан с духовным служением св. Юстина Келийского [Благойе Попович] (1894–1979), выдающегося христианского мыслителя и богослова, перу которого принадлежат две книги о Достоевском: «Философия и религия Ф.М. Достоевского» (1923) и «Достоевский о Европе и славянстве» (1940). Он высоко оценивал учения Хомякова о соборности, испытал влияние религиозной философии Флоренского.

Начало специализированного исследования русской философской проблематики связано с именем Душана Стояновича (1895–1949), философа, который в Оксфорде защитил докторскую диссертацию «Религиозная философия Владимира Соловьева» (1919). В своей книге «Русские проблемы философии и религии XIX века» (1932) он рассматривал идеи Чаадаева, Киреевского, Хомякова и Леонтьева. К этой линии принадлежит также Милош Джурич (1892–1967), философ, филолог и переводчик, опубликовавший книгу «Перед славянскими горизонтами» (1928). Еще один святой Сербской Православной церкви, Николай Велимирович (1880–1956), богослов и философ, создал свою идею всечеловека («Слово о всечеловеке»: первое издание в 1920 г., следующее в 1988 г.), исходя из критики Ницше и опираясь на идеи Достоевского. Автором первой работы о Федорове «Супраморализм Николая Федорова» (1935) стал Здравко Ягодич (умер в 1941 г.).

После Второй мировой войны и победы социализма в Югославии былой интерес к русской религиозной философии переключился на советский марксизм, работы Ленина, Сталина и частично Плеханова. Однако после разрыва отношений между Тито и Сталиным в 1948 г. сначала сталинские, а потом и все другие работы советских марксистов были подвергнуты критике за догматизм и возврат марксизма на позиции «наивного реализма» и вульгарного материализма. Своего пика эта критика достигла в 1960-е гг. в работах философов и социологов, группировавшихся вокруг журнала «Праксис» и основывавших свои взгляды на «Те-

зисах о Фейербахе» и раннем Марксе. Михайло Михайлов (1934–2010) как критик не только советской системы («Лето московское», первая полная публикация на сербском языке в 1990 г.), но и режима Тито подвергался гонениям. Он обратился к изучению идей русских религиозных философов в заключении, а затем и в эмиграции; издал книги «Ненаучные мысли» (русское издание 1979 г., сербское — 2004 г.) и «Планетарное сознание» (английское издание 1976 г., русское — 1982 г., сербское — 2001 г.). Его критика теории и практики современного тоталитаризма, основанная между прочем и на идеях русской религиозной философии, была более острой, чем критика «праксисовцев», сторонников «критической теории общества» и «гуманитарного марксизма». Здесь следует отметить и Марка С. Марковича (1924–2012), юриста и философа, который в 1945 г. эмигрировал из Югославии. В Париже в 1975 г. он защитил докторскую диссертацию «La philosophie l'inegalité et les idées politiques de Nicolas Berdiaev» («Философия неравенства и политические идеи Николая Бердяева»), а также опубликовал книгу «Марксизм в теории и практике по Николаю Бердяеву» (2002). Серьезным знатоком советского марксизма, не отвергавшим априори его результаты, но пытавшимся на югославском пространстве переосмыслить его идеи, в частности теорию отражения, был проф. Андрия Стойкович (1924–2007).

В начале 1980-х гг. поднимается новая волна интереса к русской религиозной философии, прежде всего благодаря академику Николе Милошевичу (1929–2007), философу и литературоведу. Под его редакцией вышел 10-томник «Достоевский как мыслитель» (1981), в рамках которого была опубликована одноименная работа самого Милошевича (т. 1), а также впервые изданы на сербском языке статьи Достоевского (Дневник писателя, Письма и Записные книжки, т. 2–6) и статьи о Достоевском Розанова, Мережковского, Бердяева, Лосского, Шестова (т. 7–10). Огромный вклад в это издание внес переводчик, публицист и эссеист Мирко Джорджевич (1938–2014), который перевел все девять «русских» томов серии (за исключением небольшой части Записных книжек, которую перевел Р. Матияшевич). Никола Милошевич занимался не только Достоевским (творчество которого он исследовал с позиции «психологии знания»), но также экзистенциализмом Бердяева и Шестова, диалогикой Бахтина, философскими, социальными и политическими теориями Хомякова и Киреевского, Данилевского, Леонтьева, Соловьева, Бакунина, Кропоткина, Ленина, Троцкого и др., считая, как и Михайлов, что некоторые идеи русских мыслителей применимы для критики современной идеологической и политической практики. Одним из инициаторов возрождения интереса к русской религиозной философии на этом этапе следует считать проф. Димитрия Калезича (р. 1937), богослова, автора книги «Антропология философии всеединства и Библия» (1983), а также статей, посвященных русским религиозным мыслителям. Сюда следует отнести Радомира Джорджевича (р. 1940), профессора природно-математического (физического) факультета Белградского университета, который с конца 1970-х гг. интенсивно занимается историей русской философии. Свои многочисленные статьи о русской философской традиции он объединил в трехтомное издание «Очерки о русской философии» (2008–2011).

В последней четверти XX в. появилось новое поколение философов и богословов, для которых изучение русской религиозной философии стало предметом главного творческого интереса. В эту группу прежде всего следует включить таких ученых, как:

- проф. Милан Узелац (р. 1950), на русском и сербском языках опубликовавший ряд работ о русской философии в контексте европейской культуры, в том числе о Лосеве и Ильине;
- Мирослав Иванович (р. 1955), философ и переводчик, который опубликовал ряд работ о Соловьеве, Бердяеве и других русских философах (переводил классические произведения русской философии и сочинения современных русских писателей и философов Зиновьева и Хоружего);
- Милан Суботич (р. 1956), философ и политолог, один из самых оригинальных сербских авторов, перу которого принадлежит ряд книг: «Толкователи русской идеи: очерки о русских мыслителях», «Путь России: Евразийская точка зрения», «Солженицын: Ангел истории», а также статьи о философии Хомякова, Киреевского, Чаадаева, Данилевского, Леонтьева, евразийцев;
- Милорад М. Лазич (1956–2003), историк и богослов, исследовавший историю русской эстетики от Флоренского до В.В. Бычкова, вместе с которым работал над «Лексиконом неклассической эстетики»;
- проф. Александр М. Петрович (р. 1958), философ, исследователь философии Флоренского, Бердяева, Лосева. Свои оригинальные философские работы он публикует и на русском языке;
- Богдан Лубардич (р. 1964), философ и теолог, исследователь сербской богословско-философской мысли в ее отношениях со святоотеческим наследием, а также русской религиозной философией. Он автор книг «Николай Бердяев между Ungrund-ом и Отцом» (2003) и «Философия веры Льва Шестова» (2010), последняя книга является его докторской диссертацией, защищавшейся на философском факультете Белградского университета;

- Никола Кайтез (р. 1965), автор работ «Бердяевская критика метафизики» (1997) и «Философия всеединства В.С. Соловьева» (2002);
- проф. Илия Марич (р. 1953), философ и переводчик русских философских текстов, исследователь творчества Флоренского, Лосева и Шестова;
- Вера Яничиевич (р. 1931), философ и драматург, сравнительному анализу творчества Достоевского и философии Канта посвящена работа «Великие романы Достоевского и антиномии Канта» (докторская диссертация защищена в 1994 г., книга вышла в 1999 г.).

Свидетельством непрекращающегося интереса к русской мысли является серия книг «Русские богоискатели», основателями которой стали М. Пендо и В. Меденица (всего вышло более 60 томов). Эта первая в своем роде серия породила интерес ряда издательств: ЦИД, «Подгорица» (гл. ред. Д. Вукчевич), «Плато» (гл. ред. И. Марич), Zepter Book World и БРИМО (гл. ред. Вл. Меденица).

Можно сказать, что в настоящее время все наиболее ценное в русской философской классике переведено и опубликовано на сербском языке. Свой вклад внесли переводчики, в основном работающие в проекте «Русские богоискатели»: Мария Маркович, Лидия Суботин, Мирьяна Грбич, Людмила Йоксимович, Антонина Пантелич, Корнелия Ичин, Милица Добрич, Анна Ацович, Радмила Мечанин, Бранислав Маркович, Миодраг Сибинович, Добрило Аранитович, Милош Добрич, Миролюб Авдалович, Зоран Булюгич, Небойша Ковачевич, Радослав Божич, Петар Буняк, Андрия Лаврек и Ваня Станишич. Важным событием в изучении русской философии в Сербии стал выход в свет на сербском языке энциклопедии «Русская философия» под ред. М.А. Маслина (русское издание: М., 2009; сербское издание: Енциклопедија руске философије. Београд, 2009).

Регулярное научное изучение русской философии проводит Белградский университет, а также Коларчев народный университет, где читаются циклы лекций, посвященные русским мыслителям XIX–XX вв. Их организатором был академик Владета Еротич (р. 1924), знаменитый белградский психиатр, писатель и литературный критик, автор книги «Современность русской религиозной философии», в которой он подчеркнул значение идейного наследия русской мысли для проблематики самопознания и существования. Аналогичную работу осуществляет Дом русской культуры в Белграде, где регулярно проводятся лекции и беседы на «русские темы» (организатор проф. Р. Джорджевич). Наиболее активно популяризация идей русской философии ведется в Доме им. Джуро Якшича, знаменитого сербского поэта; здесь благодаря организаторам Р. Марковичу и В. Меденице с 1995 г. проведены сотни мероприятий на темы русской мысли при участии ученых (В. Еротич, М. Михайлов, Н. Милошевич, Р. Джорджевич, М. Суботич, М. Иванович, Б. Лубардич, К. Ичин, К. Кончаревич, Д. Аранитович и др.), публицистов, писателей, деятелей культуры (Н. Крстич, Д. Бокан, В. Дмитриевич, П. Драгич Киюк, Ж. Познанович, М. Селич, Б. Пиргич, Р. Войводич, С. Воларевич), студентов и просто поклонников русской культуры. Большую работу по распространению идей русской философии на сербскоязычных территориях Черногории проводит проф. Боголюб Шиякович (р. 1955) — философ, гл. ред. журнала «Филотеос», выходящего в Белграде и регулярно публикующего статьи о русской философии, в том числе на русском языке. По инициативе Б. Шияковича на философском факультете университета в г. Никшич открыта кафедра византийской и русской философии, где преподавали Никола Милошевич и Радомир Джорджевич и где в настоящее время работает Радое Голович (р. 1969), защитивший кандидатскую диссертацию «Философия преображенного Эроса и метафизика сердца Б. Вышеславцева» (2003) в Московском университете (научный руководитель М.А. Маслин). В данном контексте следует упомянуть и значительный вклад Бранимира Кулянина (р. 1952), профессора университета в Банялуке (Республика Сербская), защитившего докторскую диссертацию «Восточный вопрос в русской мысли» (опубликована в 2009 г. в 2 т.). Под руководством Кулянина проводятся научные конференции в Республике Сербской, общей темой которых является «соборное единство славянских народов» в целях защиты территориальной целостности и национальной, духовной и культурной идентичности православных, славянских стран перед натиском западного культурного и политического империализма и глобализма. В работе конференций участвуют философы, политологи и теоретики геополитики из России, Республики Сербской, Сербии и Черногории.

Библиография

1. *Лубардић Б.* Српска религијска философија у 20. веку: личности идеје, токови//Српска теологија у 20. веку. Београд : Православног Богословског факултет, 2009. Књига 4.

2. *Ђорђевић Р.* Студије о руској философији. Београд :Издавачки центар Никола Тесла, 2011. Том III.

34 РУССКАЯ ИДЕЯ[1]

«Русская идея» — термин, используемый русскими мыслителями для определения характерных особенностей русской культуры, духовного облика русской нации, значения русской истории и, как правило (хотя не без исключений), уникальной миссии России во всемирной истории человечества. Термин впервые ввел Достоевский в 1861 г., для которого смысл русской идеи заключался во «все-человечности» русского духа. В то же время Достоевский связывал русскую идею с российским имперским мессианизмом. Таким образом, понятие русской идеи с самого начала выражает отношение между стремлением к универсализму и национальным самоутверждением.

Первым философом, посвятившим русской идее отдельную работу («Русская идея». Париж, 1888), был Владимир Соловьев, для которого национальная идея состояла не в том, что «нация думает о себе», а в том, что «Бог думает о ней в вечности». Соловьев находился под влиянием Достоевского, но, бросая вызов русским националистам, более сильный акцент делал на универсализме, подчеркивая, что особое величие русских состояло в способности к самоотречению. Первым проявлением такого самоотречения стало «призвание варягов», т.е. добровольное принятие иностранного правления; вторым — реформы Петра Великого: отказ от местных традиций во благо всемирного прогресса.

Сейчас российская нация должна подготовить себя к третьему, наиболее важному действию самоотречения — подчиниться авторитету Папы, восстановив единство всемирной Церкви, осуществляя воссоединение Запада с Востоком. Но это действие проявления покорности (смирения) Соловьев рассматривал как предварительное условие перед совершением великой миссии России по созданию всемирной, свободно теократической Христианской Империи. К такому видению Соловьев привлек идею монаха Филофея «Москва — Третий Рим», но развернул ее, делая акцент на символичности Рима, т.е. не на национальном изоляционизме и сохранении целостной чистоты ортодоксальной веры, а на

[1] Перевод статьи на русский язык сделан по тексту: *Walicki A.* Russian Idea, the // E.Craig (ed.), Routledge Encyclopedia of Philosophy. L. : Routledge. Retrieved 2002. March 19. — http://www.rep.routledge.com/article/E082

всемирном универсализме и мессианском задании относительно христианской трансформации мира. Благодаря Соловьеву термин «русская идея» понимается ретроспективно как обозначение группы проблем, характерных для философских дискуссий о сущности «русскости». Большинство историков соглашается с тем, что эти проблемы были сформулированы в правление Николая I и первым российским мыслителем, изложившим их столь убедительно, был Петр Чаадаев.

Русская идея до 1861 г. Как и Соловьев, Чаадаев был «религиозным западником» (выражение Соловьева), осуждающим все формы религии и национального партикуляризма во имя универсальных ценностей, представленных, на его взгляд, Римской церковью и Европейской цивилизацией. В своем «Философическом письме» 1836 г. он заявлял, что Россия из-за своей религиозной изоляции от Запада была страной «без истории», лишенной всякого рода общего духа и исторического зова, отстраненной от всемирной истории и потому избыточной (излишней) среди других наций мира. Однако впоследствии в «Апологии сумасшедшего» (1837) он изменил свои взгляды, признавая, что «недостаток истории» может быть своего рода преимуществом. Свобода от «бремени прошлого» может оказаться бесценным активом, позволяющим России сознательно перенимать европейский опыт, чтобы развиваться на чисто рациональных основах и предложить миру пример решения острых социальных проблем, возникающих на секуляризованном Западе.

Тщательно продуманный ответ Чаадаеву дали Иван Киреевский и Алексей Хомяков — ведущие представители консервативно-романтического славянофильства, придерживающиеся мнения, что единственное легитимное воплощение христианского универсализма — это Православная церковь. Католицизм, по их мнению, был «аркой ереси», произведенной под влиянием рационального духа античного Рима и несущей максимальную ответственность за пагубно нехристианское развитие западного мира. Несмотря на жесткие реформы Петра Великого, благодаря православному наследию Россия была единственной страной, сохранившей истинно христианские ценности, не зараженные западным рационализмом, индивидуализмом и приверженностью букве закона. Такими ценностями являются: соборность (свободный союз, противопоставляемый католическому союзу без свободы так же, как и протестантской свободе без союза), целостность духа и внутренняя способность к общинной жизни, основанные на кооперации и любви, а не только на связях между конкурирующими личностями. Социальный институт, воплощающий эти ценности, славянофилы видели в российской крестьянской общине. Универсальная миссия России – русская идея –

должна была восстановить себя через осознанное обращение к собственным православным корням (что включало бы преодоление судьбоносного раскола между западнической элитой и «обычными людьми») и стать духовным лидером христианского мира, показывающим Западу спасительный пример реализации истинно христианских ценностей в социальной жизни.

Важным дополнением к их пониманию исторической миссии России был проект создания национальной философии, излечивающей болезнь западного рационализма (кульминацией которого стал гегелевский панлогизм) через возвращение к Откровениям Иоанна Богослова и учениям отцов Восточной Церкви. Наиболее общим изложением этой программы являлось эссе Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856).

Противники славянофильства, называемые западниками, свои взгляды на судьбу России основывали на гегелевской теории универсальных законов истории. Наиболее значимый вклад в их понимание русской идеи внес литературный критик Виссарион Белинский. Он рассматривал нации как индивидуализации человечества и интерпретировал историю русской литературы как отражение развития современного национального сознания, свободного от косных традиций допетровской России и предоставляющего все больше и больше возможностей для индивидуальной свободы. Таким образом, в противоположность славянофилам Белинский расценивал петровские реформы не как предательство национальных ценностей, а как начало инициированного русским народом процесса по достижению уровня современной нации. Он считал, что Россия станет великой мировой исторической нацией, способной синтезировать достижения западной мысли, в особенности немецкой философии и французского социализма.

Новые интерпретации миссии России появились как реакция на европейские революции 1848–1849 гг. Одна из них — империалистическая утопия великого русского поэта Федора Тютчева (1803–1873). В статьях «La Russie en la Revolution» (1848) и «La Question Romaine» (1850), опубликованных во Франции, в тайной биографии Николая I и незаконченном трактате «Россия и Запад» Тютчев развивал историософское воззрение о том, что Россия как наследница Восточной Римской империи была единственной легитимной империей в мире и единственной силой, способной не допустить революцию, которую он рассматривал как неизбежное следствие ошибочности пути, избранного Западом. Интересный аспект такого видения (который повлиял на теократическую утопию Соловьева) состоял в утверждении, что Россия могла реализовать свою имперскую судьбу через интервенцию в дела Италии, спасая

Ватикан от действий революционных сил. В результате этого Римская церковь должна была признать свои грехи, вернуться к православному сообществу и подчинить себя власти законного преемника Константина Великого, а российскому императору в свою очередь следовало завоевать Константинополь и сделать его столицей Всемирной Христианской Империи.

Другой реакцией на эти события был новый поворот в идеях Александра Герцена. Герцен сочувствовал поражению революции, которую рассматривал в качестве решающего доказательства глубокого кризиса в Европе, заставившего его отказаться от оптимистических иллюзий о вестернизации России. Его новая концепция, известная как «русский социализм», определяла историческую задачу России в трех идеях, разработанных русскими мыслителями: (1) славянофильская идея крестьянской общины, (2) западническая идея эмансипации индивидуальности и (3) взгляд Чаадаева на Россию как страну, «свободную от бремени прошлого». Герцен полагал, что России нечего терять в грядущей социалистической революции. Поэтому она должна вести беспощадную борьбу со «старым миром» во имя возможного синтеза индивидуалистических ценностей русской интеллигенции с традиционной общинностью российского крестьянства.

Русская идея в период после 1861 г. Политическая либерализация, за которой последовали поражение России в Крымской войне и неожиданная смерть Николая I, открыла период так называемых великих реформ Александра II. Самая важная из них — отмена крепостного права в 1861 г. — была переломным моментом российской истории XIX в. В области социальной и политической мысли наиболее важным событием стало возникновение нового демократического радикализма, часто принимающего форму «нигилизма» (выражение И.С. Тургенева), полного отказа от традиций, религии и социальных обычаев (в духе позитивистского культа естественных наук), либеральные действия которого воспринимались как само собой разумеющиеся. В формате такого мышления историософские спекуляции о значении российской истории выглядели безнадежно анархическими и сомнительными вместе со всеми формами метафизического идеализма.

Тем не менее российские радикалы (Н.Г. Чернышевский) и популисты (П.Л. Лавров, Н.К. Михайловский, П.Н. Ткачев) не прекращали концентрировать внимание на особенности исторического пути развития России. Они с радостью принимали идею привилегированности России, вызванную ее отсталостью, которая, с их точки зрения, позволит избрать более гуманный, некапиталистический вариант прогресса, и глубоко верили в социалистический потенциал

крестьянской общины. Таким образом, несмотря на искреннее презрение ко всем формам гипертрофированного национализма, их приверженность идее «пропуска капиталистической стадии развития» была тесно связана с надеждой на то, что Россия сможет стать первой социалистической страной и поэтому будет легитимным авангардом прогрессивного человечества.

Славянофилы, представляющие влиятельную часть правого крыла политического спектра, развивались в направлении этнонационализма и политического панславизма. Это влекло за собой значительную модификацию славянофильской концепции русской идеи. Главный теоретик панславизма Николай Данилевский («Россия и Европа», 1871) основывал свои взгляды на историческую миссию России на натуралистических началах, отвергая христианский универсализм классического славянофильства, заменяя его теорией самодостаточных и несоизмеримых культурно-исторических типов. Это привело его к выводу, что в политике нет места для этнического идеализма и что славяне под российским представительством должны думать только об интересах своего «исторического типа», отстраняясь от утопичной цели всемирной христианизации жизни и прекращая видеть себя в качестве служащих цели воображаемого человечества.

Более сложными были взгляды Ф. Достоевского, хотя он был одним из поклонников Данилевского. Его русская идея имела по крайней мере три измерения: (1) веру в универсальность русской души, наиболее полно представленную им в «Письме Пушкину» 1880 г.; (2) имперский мессианизм, провозглашающий, что судьба России — это возрождение православной Византийской империи, из чего следует, что «Константинополь должен быть нашим»; (3) идею русского социализма, воплотившую дух соборности и противопоставляемую западному социализму без Бога, преемнику католической идеи единства без свободы. Религиозные характеристики этого идеала включали теократический аспект и оказали влияние на раннюю версию концепции Соловьева о «свободной теократии».

Интерпретацию русской идеи можно найти и в религиозной философии Николая Федорова. Его «Философия общего дела», нацеленная на воскрешение мертвых, преодолевающая смерть и, таким образом, строящая царство Бога на Земле, также имела специфически русский, мессианский аспект. Федоров видел Россию в качестве Третьего Рима, которому суждено воссоединить два прежних Рима (Папский Рим и Византийскую империю) и общими усилиями установить социальную систему, основанную на братских отношениях, общественной собственности и рационально организованном «регулировании» природы.

Кульминацией развития русской идеи в XIX в. стала философия всеединства Вл. Соловьева. По сути это было возвращение к прокатолическому универсализму Чаадаева. Однако, несмотря на его жесткий критицизм родового эгоизма (поясняемого на примере Данилевского), Соловьев отводил своей стране великую миссию в мировой истории: объединение церквей и создание всемирной, либерально-теократической империи, которая будет способствовать христианизации политических и общественных отношений, таким образом, открывая путь земной реализации идеала Богочеловечества. Он был противником идеи создания «национальной» философии, но тем не менее принял и развил программу Киреевского по созданию новой, христианской философии, сознательно возвращаясь к неоплатоническому наследию Отцов Церкви (рассматривая его через призму немецкого философского романтизма, особенно «философии откровения» Шеллинга). В отличие от Киреевского и Хомякова он не писал философских эссе, а как профессиональный философ создавал целостную многогранную философскую систему. В этом качестве он заложил основы религиозно-философского ренессанса начала XX в., который поднял интерес к русской идее как в истории, так и в философии.

Русская идея и религиозно-философский ренессанс. Начало XX в. было ознаменовано крупным размахом антипозитивистского движения в русской культуре. Молодые философы того периода, прежде всего марксисты, развивали свои идеи в направлении идеализма, представив свою новую позицию в сборнике статей «Проблемы идеализма» (1903). Такие же радикальные изменения произошли в среде литературной интеллигенции. Символист Дмитрий Мережковский и его жена Зинаида Гиппиус говорили о необходимости «нового религиозного сознания», способного воссоединить радикальную интеллигенцию с Церковью. Интеллигенция, по их мнению, должна осознать, что российское революционное движение неосознанно воплощало послания Христа, в то время как Церковь должна преодолеть свое аскетическое отречение от мира, восстановить языческие ценности и открыть себя современной культуре, на чем настаивал Соловьев.

Идея обращения к религии и модернизации традиционного православного учения, которая была равносильна своего рода «российской реформации», привлекала также неоидеалистских философов. Но между двумя группами существовало явное различие. Мережковский, верный революционной традиции, изображал преобразованную интеллигенцию как главную либеральную силу, как русский Логос и основной инструмент спасения. Неоидеалисты, однако, отошли от секуляризованного радикализма и сурово критиковали его традиции в «Вехах» (1909), относя себя

к правому крылу русского либерализма. Это политическое разногласие обострилось во время революционных событий 1905–1906 гг. Важным исключением был Николай Бердяев, который поддерживал мистический анархизм Мережковского и разделял его веру в «новое откровение».

Все эти изменения интеллектуального климата породили новую волну интереса к русской идее. В 1909 г. символист Вячеслав Иванов, который стал главным связующим звеном между поэтами, ищущими Бога, и религиозными философами, опубликовал эссе «О русской идее». Следуя Соловьеву, он утверждал, что русская идея была всецело универсальной, заключающейся в христианской трансформации социальной жизни. В то же время вслед за Достоевским и Мережковским он призывал покончить с болезненным дуализмом в российской жизни: критически настроенная интеллигенция должна опуститься до православных масс и слиться с ними в духе христианского смирения.

В 1910 г. религиозные философы при финансовой поддержке высокообразованной деловой женщины Маргариты Морозовой организовали в Москве группу «Путь», цель которой состояла в том, чтобы оказывать содействие изучению русских интеллектуальных традиций для более глубокого понимания русской идентичности в философии. Члены группы «Путь» разделялись по политическим воззрениям: от Евгения Трубецкого, который представлял левых, через Сергея Булгакова, занимавшего умеренно правую позицию, до Владимира Эрна, разделявшего крайне правые взгляды. Тем не менее все они придерживались славянофильской традиции, которую, на их взгляд, представлял Соловьев. Соответственно они рассматривали себя в качестве оппозиции неокантианской философии западников, группировались вокруг Петербургского журнала «Логос», главными редакторами которого были Сергей Гессен и Федор Степун. Они искали (и получали) поддержку от выдающихся профессиональных философов — спиритуалиста Льва Лопатина и интуитивиста Николая Лосского — и укрепляли связи с современным богословом Павлом Флоренским. Вместе с тем среди своих авторов они не хотели видеть Василия Розанова, которого, несмотря на привлекательность его идей о «мистерии плоти», рассматривали как реакционного и антисемитского писателя.

Несмотря на общие неославянофильские характерные черты, члены группы «Путь» имели очень разные взгляды на национальный мессианизм и понимание «русскости» в философии. Е.Н. Трубецкой, откликаясь на книгу Бердяева о Хомякове, осуждал национальный мессианизм как хилиастическую ересь, абсолютизирующую относительные ценности. Однако он одобрял то различие, которое Бердяев проводил между мессианизмом, т.е. верой в единственно избранную нацию, и мессианизмом, рассматривающим все нации в качестве носителей разных исторических миссий («Старый и новый национальный мессианизм», 1912). Булгаков больше внимания уделял исключительно национальному и православному характеру программы группы. Бердяев защищал версию левого крыла о национальном мессианизме: в своей «Философии свободы» (1911) он развивал идею о мессианской судьбе России, заключающейся в воссоединении Запада с Востоком и дальнейшем появлении всемирной религии Святого Духа. В то же время он выступал против позиции Булгакова как слишком близкой к официальной Церкви и потому покинул «Путь» в 1912 г. Идея самобытности и национальной миссии русской философии наиболее убедительно была сформулирована Эрном. В своей книге, посвященной украинскому мыслителю XVIII в. Г.С. Сковороде, которого он охарактеризовал как «первого русского философа» («Григорий Савич Сковорода. Жизнь и учение», 1912), Эрн представил русскую философию в качестве воплощения духа Восточной церкви, поэтому абсолютно отличающуюся от западной философской традиции. С его точки зрения русская идея выражала три взаимосвязанные философские позиции: (1) защиту восточного божественного Логоса от западного «рацио», (2) онтологизм как противопоставление «меонизму» (от греч. Me'un — небытие), т.е. деонтологизации мира как конечного итога западного рационализма и эмпиризма (что показал Соловьев в «Кризисе западной философии», 1874), и (3) персонализм, основанный на идее личностного трансцендентного Бога, противоположный рациональной обезличенности западной мысли.

В начале Первой мировой войны, в атмосфере антигерманской патриотической эйфории Эрн написал статью «От Канта к Крупу» (1914), пытаясь продемонстрировать внутреннюю связь между бездушным рационализмом Канта и разрушительной сущностью немецкой военной машины. Он опубликовал памфлет «Время славянофильствует» (1915), выявляющий собственные возможности. Другие члены группы «Путь» также торжествовали; даже Трубецкой ожидал завоевания Россией Константинополя (см. его памфлет «Национальный вопрос: Константинополь и Святая София». Москва, 1915). Такие настроения выражали надежду на то, что поражение Германии приведет к русско-польскому воссоединению. Это объясняет повышенный интерес к польскому романтическому мессианству, описанному Бердяевым (эссе «Российская и польская душа», переизданное в «Судьбе России», 1918) и Ивановым (эссе «Польский мессианизм как живая сила», «Родное и вселенское», 1918) как самое благородное выражение славянского духа и возможного духовного мостика между Польшей и Россией.

Русская идея после революции большевиков. Реакция философов группы «Путь» на Октябрьскую революцию 1917 г., выраженная в сборнике статей «Из глубины» (задуманного как продолжение сборника «Вехи»), была, конечно, крайне негативной. Разным было отношение мистических символистов (за исключением Мережковского, занявшего твердую антибольшевистскую позицию). Александр Блок и Андрей Белый относились к революции как к катастрофе со скрытым мессианско-христианским значением, поэтому рассматривали ее как неизбежную часть исторического пути России, который ведет через смерть к воскрешению и спасению. Такую же позицию (хотя без особого христианского контекста) занимал Иванов-Разумник, идеолог левого крыла социалистической революционной партии, чья публикация «Скифы» (1917–1918) стала общей платформой для революционеров-социалистов и поэтов-мистиков.

Придание революции эзотерической национальной значимости делало ее сопоставимой с русской идеей и стало типичным для различных течений русской мысли, которые отвергали идею простого возвращения в прошлое. Одно из них выразило собственную идеологию в сборнике «Смена веков» (Прага, 1921) и дало толчок явлению национал-большевизма. Другим, более интеллектуально развитым течением было евразийство, официально представленное сборником статей «Исход к Востоку» (София, 1921). Его главный теоретик, известный лингвист и этнолог Николай Трубецкой (1890–1938) отвергал христианский универсализм Соловьева, утверждая в духе Данилевского и Константина Леонтьева, что концепция всемирного прогресса и всемирной цивилизации являлась лишь инструментами западного экспансионизма. По его мнению, положительный эффект революции большевиков состоял в том, что был положен конец вестернизации России и что российская нация вышла на путь создания отдельной, самодостаточной евразийской цивилизации. В противоположность неославянофилам Трубецкой подчеркивал положительное влияние монголо-татарского ига на русскую историю и рассматривал развитие евразийской цивилизации как общую задачу православных славян и мусульман, проживающих в Российской империи.

Наиболее значительный вклад в философскую интерпретацию русской идеи в постреволюционный период принадлежал Льву Карсавину, Николаю Бердяеву и Семену Франку.

Карсавин в своей книге «Восток, Запад и русская идея» (1922) определял задачу русской истории как развитие культурных ценностей Восточной церкви в духе всеединства.

Бердяев интерпретировал русскую идею в свете революции. Его работа «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937) была попыткой

представить русский коммунизм в виде продукта «русификации» марксизма и тоталитарной деформации русской идеи. Этот взгляд выражал суровую критику советского коммунизма как предельной формы «идеократического» деспотизма (своего рода «перевернутой теократии») с впечатляющей попыткой показать, что революция имела глубокие корни в русском духе, принадлежащем исторической судьбе России, поэтому должна «трансцендировать», а не быть просто отвергнутой в гегелевском смысле. После победы Советского Союза над нацистской Германией Бердяев пошел дальше в этом направлении, акцентируя относительную «правду» советской системы. В своем классическом произведении «Русская идея» (1946) он кратко представил все течения в развитии русской мысли. Эта книга представляла русскую ментальность как исключительно антикапиталистическую, ищущую целостность жизни (поэтому легко впадающую в тоталитаризм), разорванную между апокалиптицизмом и нигилизмом и помимо этого пронизанную эсхатологическими ожиданиями. Русскую идею, выстроенную в такой манере, развивали не только религиозные мыслители, но и представители русской интеллигенции, такие, как Белинский, Герцен и Чернышевский. Но далеким от нее был прокапиталистический мыслитель Борис Чичерин.

Вклад Франка (который изначально был критиком Эрна, но в последующие годы подошел ближе к его идеям) заключался в разработке презентации «сущности и основной тематики» русской философии для западных (в основном немецких) читателей. Он подчеркивал ее связь с христианским неоплатонизмом, ее фундаментальный онтологизм (сознательно противопоставляемый эпистемологическому идеализму), ее общинный характер (философия «мы») и сосредоточенность на философии истории. Он признавал, что русская философия была еще незрелой, но высоко ценил ее систематические усилия по развитию «национального русского мировоззрения».

Философское образование в Советском Союзе с презрением относилось к религиозным традициям русской философии и делало все возможное, чтобы уменьшить ее влияние. Тем не менее диссидентское движение 1960-х гг. открыло путь к тому, чтобы интерес к русской философии продолжал свое существование среди неконформистской интеллигенции. В подпольном сборнике «Metanoiia» («Покаяние»), изданном в 1967 г. и перепечатанном в Париже в 1970 г., содержалось объемное и глубокое эссе «Национальный мессианизм и новое национальное сознание». Ее автор, скрываясь под псевдонимом В. Горский, представил детальный материал предреволюционной дискуссии о русской идее (ссылаясь на аргументы Е.Н. Трубецкого) и утверждал, что советский коммунизм был привнесен и косвенно поддерживался мессианской традицией, все

еще существующей в России и препятствующей либерализации русской нации. Эти взгляды породили гневную реакцию Александра Солженицына: в сборнике статей «Из-под глыб» (1974) он критиковал эссе Горского, утверждая, что коммунизм не имел никакой связи с «русскостью» и что русская нация — его главная жертва — не была в этом виновата.

Возвращение к русской идее в постсоветской России. Отступление от марксизма-ленинизма, достаточно продвинутое уже при Горбачеве, и дезинтеграция Советского Союза уничтожили идеологические запреты и привели к вспышке интереса к ранее запрещенным философским традициям. В то же время это создало идеологический вакуум и потребность в самоопределении. Русская идея в этой ситуации стала символизировать поиск национальной идентичности в сфере ценностей и вопрос их объединения. Она также становится привлекательной для политиков, предвкушающих новую форму идеологической интеграции государства.

Задача формулировки русской идеи в философии означала, помимо всего прочего, создание канона философских традиций, которые можно было бы рассматривать как отличительно русские и поэтому заслуживающие продолжения. Ярким примером таких усилий является книга Арсения Гулыги «Русская идея и ее творцы» (1995). Она сильно отличается от «Русской идеи» Н. Бердяева, поскольку включает в себя рассмотрение только религиозных мыслителей, полностью отвергающих светские традиции. Вдобавок Гулыга не связывает русскую идею с поиском «третьего пути», ни коммунистического, ни капиталистического, хотя это было одним из важных вопросов большинства основных направлений русской религиозной философии. Вместо этого особое место среди всех создателей русской идеи он отводит Ивану Ильину, которого Бердяев даже не упомянул в своей книге.

Повторное прочтение Ильина — идеолога консерватизма, поддерживающего «национальную диктатуру» и частную собственность, критика «христианского универсализма» Соловьева – было характерно для тех русских философов, которые хотели явного разрыва с социалистическим прошлым. Редактор собрания сочинений Ильина Юрий Лисица пытался оценивать творчество Ильина как кульминацию русской национальной философии.

Различные интерпретации русской идеи были представлены идеологами антизападнического национализма, которые подчеркивали преемственность между коммунистической Россией и посткоммунистической. Представительной фигурой этого направления был философ Евгений Троицкий, основатель Ассоциации комплексного изучения русской нации. В серии книг, посвященных русской идее, таких, как «Возрождение русской идеи» (1991) и «О русской идее. Очерк теории возрождения наций» (1994), он излагал теорию возрождения русского этноса в духе славянофильской соборности, раскрывающей преимущества некапиталистического «третьего пути» как прирожденной черты русского национального характера.

Очень схожие взгляды развивает лидер коммунистов Геннадий Зюганов (р. 1944). Он рассматривает русский коммунизм (точнее, патриотические течения внутри него, за исключением таких «предателей», как Троцкий и Горбачев) в качестве связующего звена в истории русской идеи, другими словами, как истинно национальную русскую идеологию, представленную средневековой доктриной «Москва — третий Рим» и классическим славянофильством, который нашел свое выражение в формуле «православие, самодержавие, народность» (принятой при Николае I) и который реалистично модифицирован в теории культурно-исторических типов Данилевского и Леонтьева. Наилучшую версию этой идеологии, бессознательно реализованную большевиками, Зюганов видит в евразийстве. В политике Зюганов представляет довольно умеренный национализм, рассматривая Россию как мультиэтническую общность, защищая «третий путь» и отвергая универсалистско-мессианские амбиции. Внешнюю политику России он понимает как защиту многополярного мира (в этом плане он любит ссылаться на трактат С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций») и противодействие гегемонистским тенденциям США.

Наиболее крайняя версия русского имперского национализма, пытающаяся объединить «красный» экстремизм левых с «коричневым» экстремизмом правых, сформулирована в многочисленных работах Александра Дугина (р. 1962). Дугин представляет себя «метафизическим национальным большевиком» и в то же время «интегральным традиционалистом», черпающим вдохновение из эзотерических идей представителей правых европейских радикалов Рене Генона и Юлиуса Эволы. В своей книге «Основы геополитики» (1997) он представляет Запад (т.е. Атлантическую цивилизацию в Океане) как инструмент Дьявола, безжалостно враждебного евразийской цивилизации, естественным лидером которой является Россия. В самой природе «сакральной географии» две цивилизации вовлечены в смертельную схватку, которая может завершиться только гибелью одной из них. Среди русских интеллектуалов влияние идей Дугина осталось, к счастью, практически незамеченным.

Диаметрально противоположное мнение о возрождении интереса к русской национальной идентичности и исторической судьбе России представлено в религиозной философии Сергея Хоружего, который осознанно отрицал национальные «вульгаризации» и возвращался к универ-

салистской интерпретации русской идеи. В своей статье «Философский протест в России как встреча философии и православия», опубликованной в 1991 г., хотя написанной в 1970-х гг., он сформулировал точку зрения, согласно которой судьба и ответственность русской философии заключаются в дальнейшем развитии православного мышления, которое предполагает осознанное возвращение к патристическим источникам (на чем в свое время настаивали славянофилы). В статье «Трансформации славянофильской идеи в XX в.» (1994) Хоружий отметил, что эта задача могла быть представлена в духе религиозно-философского ренессанса, имеющего целью воссоединение Запада с Востоком, или, в более узком смысле, как создание неопатристического синтеза, о чем заявлял богослов о. Георгий Флоровский. В своей философии Хоружий совмещает обе стороны задачи: он с научной добросовестностью изучает патристические источники и в то же время пытается модернизировать старые теологические парадигмы, особенно пантеистическую парадигму всеединства, и открыть православную мысль экуменическим тенденциям.

Библиография

1. *Agursky M.* The Third Rome. National Bolshevism in the USSR. Boulder, Co and London: Westwiew Press, 1987. (Более глубокая и близкая по духу история «национал-большевизма». Оказала влияние на А. Дугина.)
2. *Berdiaev N.* The Russian idea ; trans. R.M. French. L. : Geoffrey Press. 1947. (Классическая интерпретация «Русской идеи» одним из главных ее представителей.)
3. *Khoruzhii S.S.* The Transformations of the Slavophile Idea in the Twentieth Century' // Russian Studies in Philosophy. 1995. Vol. 34. P. 7–25. (Очерк по истории идеи славянофилов о характерных особенностях русской философии.)
4. Russian Thought After Communism: The Rediscovery of a Philosophical Heritage. J.P. Scanlan (ed.). Armonk: M.E. Sharpe, 1994. (Сборник научных работ западных и русских ученых по русской религиозной философии. В сборник включена статья: *Scanlan J.P.* Interpretations and Uses of Slavophilism in Recent Russian Thought.)
5. *Solov'ev V.S.* I'Idee russe. P. : Perrin, 1888. (Классический очерк Соловьева об экуменической миссии России, непосредственно предшествовавший его «La Russie et I'Eglise Universelle». По политическим соображениям не был опубликован в России.)
6. The Political, Social, and Religious Thought of Russian Samizdat: An Anthology; M. Meerson-Aksenov, B. Shragin (eds.). Belmont, MA : Nordland, 1977. (Содержит длинное и глубокое эссе: *Gorskiy V.* Russian Messianism and the New National Consciousness.)
7. *Yanov A.* The Russian Challenge and the Year 2000. Oxford : Blackwell, 1987. (Острая критика правых интерпретаций русской идеи.)
8. *Барабанов Е.* Русская идея в эсхатологической перспективе // Вопросы философии. 1990. № 8. С. 62–73. (Предостережения против некритичных позиций по отношению к книге Бердяева «Русская идея».)
9. *Волкогонова О.Д.* Образ России в философии русского зарубежья. М. : РОССПЭН, 1998. (Утверждает, что русская идея в философии русской эмиграции достигла пределов своего развития.)
10. *Голлербах Э.* К незримому граду. Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) и поиски новой русской идентичности. СПб. : Алетейя, 2000. (Исчерпывающая монография о группе «Путь» и ее месте в развитии русской идеи в философии.)
11. *Гулыга А.* Русская идея и ее творцы. М. : Соратник. 1995. (Очерк истории русской идеи, представленный современным русским философом.)
12. *Маслин М.А.* Русская идея // Русская философия : Словарь ; под ред. М.А. Маслина. М. : Республика. 1995. С. 3–421. (Краткий очерк истории русской идеи в философии.)
13. Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья. М. : Искусство, 1994. № 2. (Антология произведений русских эмигрантов о значении русской истории.)
14. *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. Вступ. ст. А.А. Ермичева. СПб. : Наука, 1996. (Сборник статей Франка, посвященный более глубокому пониманию отличительных особенностей русской философии.)

35 ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ И ЭСХАТОЛОГИЯ В РОССИИ НА ПРИМЕРЕ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА[1]

> Признавать всякий раз условия реализации истории, укоренившейся в человеческом опыте и в человеческой способности придавать смысл — такова общая судьба как Запада, так и России. В глубине их различия перекликаются друг с другом. Они даже вынуждают друг друга к комплиментарности как главном в нашу эпоху условии, в поддержке человека в горизонте бытия.
>
> *Н. Бердяев. Опыт эсхатологической метафизики*

Темпоральность является философской проблематикой, которая особенно развивалась в течение XX в., в частности в контексте феноменологии на основе критической интерпретации немецкого идеализма. Наиболее представительным философом такого подхода является Мартин Хайдеггер. Именно на его творчество мы опираемся прежде всего, чтобы показать, как говорили о специфичности темпоральности в истории Запада и как на аналогичных онтологических основах через введение определенного отношения сущего и бытия может быть мыслим способ «темпорализации», который был бы задан как специфичный для России. Именно пример Николая Бердяева позволит нам показать, как отправление мысли может само по себе породить специфичный способ тотализации бытия и находиться, таким образом, в соотнесенности со способом темпоральности, присущим истории, в которой участвует эта мысль.

Во многих своих трудах — от «Бытие и время»[2] и до «Время и бытие»[3], которые вызывают перевертывание перспективы в истории Бытия,

[1] Доклад М. Денн на IV Международной научно-практической конференции «Социокультурные проблемы современного человека». Новосибирск, 2010. 19–24 апреля.

[2] *Хайдеггер М.* Бытие и время ; перевод Ф. Везэна. Париж : Галлимар, 1986; пер. Е. Мартино. Париж : Аутентика, 1985.

[3] *Хайдеггер М.* Вопросы IV. Париж : Галлимар, 1976. С. 9–106.

Хайдеггер ссылается на представителей немецкого идеализма, чтобы показать, как появляется начиная с этой эпохи специфичное отношение к истории, основанное на идее, что Разуму самому по себе присуща способность объединять элементы внешнего мира и, следовательно, придавать им смысл. Именно эта передача в дар смысла показательна для способа организации событий во времени. Она их «темпорализует»[1] и исходя из этого факта является составляющей «темпоральности»[2], так же как и способом быть в истории, который назван «историальность»[3].

В своей статье «Тождество и различие»[4] он ясно излагает основы такого подхода. Ссылаясь на Гегеля, Хайдеггер обращается к Пармениду для того чтобы придать тождеству значение акта и объекта мысли, на основе которой можно начать интерпретацию истории. «Понадобилось, — пишет он, — более двух тысячелетий, чтобы выделить и понять такое простое отношение, как внутреннее опосредование тождества»[5]. Опосредование — это именно такая способность, которая свойственна самой мысли — на основе тождества в отношении самой себя соотноситься с внешними элементами, с фактами и событиями, чтобы служить их объединению; ей свойственна также способность обновления этого акта объединения в зависимости от появления новых парадигм и способность определения множества этапов в истории своего собственного становления. «Мысль (das Denken), — говорит он, — поскольку она составляет плоть сущего, нацелена на сущее как основание (Grund)»; однако основание — это «Logos», понимаемый как то, что собирает и дает представление «En Panta»[6] (всего). Мы находимся здесь в контексте логики сущего, функцией которого является обнаружение фундаментального способа объединения бытия и различных этапов проявления этого способа объединения. «Гегель, — пишет Хайдеггер, — верный традиции, обнаруживает мысль в бытии как таковом во всем его целом, выводит бытие из движения мысли, которое ведет его от бессодержательности к расцвету полноты»[7]. «Резюмируя это, можно сказать, что история принимает определенную форму, поскольку обоснована человеком, его возможностью обозначать, возможностью объединять и проектировать,

[1] Об употреблении этого термина ср.: Бытие и время ; пер. Е. Мартино. Второй раздел: Dasein и темпоральность, особенно гл. V: Темпоральность и историальность. С. 295.

[2] Там же.

[3] Там же.

[4] Напечатано в: Вопросы I. Париж : Галлимар, 1968. С. 253–310.

[5] Там же. С. 275.

[6] Там же. С. 291–292.

[7] Там же. С. 291.

а также переходить от одной из возможных форм объединения к другой и порождать таким образом свойственное человеку становление — то, что мы можем назвать вместе с Хайдеггером "темпорализация темпоральности"»[1].

Однако наша цель — показать, что темпоральность может «темпорализоваться» различными способами, что отношение Одного к Целому может осмысливаться различным образом и что само появление сущего посредством тождества мысли содержит несколько возможных путей соотнесения всякой вещи с этой тождественностью; короче говоря, что для человека существует несколько условий быть в мире и истории[2]. Для этого наряду с идеями Хайдеггера мы будем учитывать другое размышление об истории, которое было развернуто в то же время. В 1923 г. Н. Бердяев пишет в «Смысле истории»: «Необходимо, чтобы не только объект был историческим, но и субъект был также таковым для того, чтобы тот, кто ведет научное исследование исторического знания, почувствовал в себе и открыл в себе то, что есть историческое»[3]. Как для одного, так и для другого, как для Н. Бердяева, так и для М. Хайдеггера история должна рассматриваться в отношении, в которое она вступает с субъектом, ее мыслящим. Именно субъект дает истории свой способ развития. Именно он разработчик и производитель способа, согласно которому развертывается темпоральность. В обоих случаях есть ссылка (прямая либо имплицитная) на принцип Парменида о тождестве бытия и мысли. В обоих случаях этот принцип полагается как условие объединения с бытием. Однако положения Бердяева свидетельствуют одновременно о другой культурной традиции, о другом способе движения мысли и, следовательно, без всякого сомнения, о другом способе соотношения с бытием и сопринадлежности ему.

Чтобы это понять, нужно сначала попытаться объяснить, как может существовать такая форма темпоральности, при которой элементы внешнего мира, например факты или события, становятся объединенными не с целью что-либо знать, контролировать или доминировать независимо от воли человека, а исходя просто из факта, что есть цель и попытка назвать то, что главным образом не является «миром». Отсюда следует

[1] Ср.: Бытие и время ; пер. Э. Мартино. С. 295.

[2] Данная проблематика составляет главную тему моей диссертации «Дуализм и принцип целостности. Поиск основы различия между Россией и Западом», Т. I, II, защищенной в Университете Париж X – Нантер в 1990 г., зарегистрированной в центральном файле диссертаций под номером 8503341L. По этому поводу ср. также: *Дэнн М.* Россия–Запад, философия различия. Париж : Мента, 1991.

[3] *Бердяев Н.* Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Париж : YMCA-Press, 1969 (французский перевод: Le sens de l'histoire. Essai d'une philosophie de la destinee humaine ; пер. Янкелевич. Париж : Обье, 1949). С. 30.

необходимость учета отношения, в котором время восходит к эсхатологии, что и обнаружится как специфичное в способе темпоральности. На теоретическом уровне, принимая феноменологическое отношение к описанию сущего, мы исходим из того факта, что бытие может быть объединено различными способами в зависимости от того, каковы взгляды человека — трансцендантального субъекта, укорененного в тождестве сущего и мысли, принимает он или нет в расчет действительность, которая ему противопоставляется. Если эта действительность будет главным образом игнорироваться, то мы допускаем существование взгляда, исходно обращенного к тому, что не является никаким миром, т.е. первостепенное отношение аскетического опыта, который включает в себя по крайней мере, хотя и вторично, тип отношения к миру и, следовательно, логику, фундаментальные данные которой могут быть составляющими темпоральности.

Остановимся на основных пунктах, позволяющих продвинуться к пониманию состава такой темпоральности.

Так как мы поместили себя под знак идентичности, то, что является нацеленным и невыразимым в себе, бесконечным, неограниченным, определяемым единственно апофатически, находится вследствие самого факта этой направленности объединенным в таком виде, который по необходимости эквивалентен полной тотализации всех элементов внешнего мира; скажем более философски: проявляется в целостности всякого возможного бытия. Жить и называть этот опыт это значит фиксировать его в том, чем он не является по своей абсолютной противоположности. Это значит утверждать действительность, которая полностью противопоставляется тому, что изначально ее спровоцировало. Это значит экспериментировать с «доказательством всего», констатировать «абсолютный дуализм», устанавливать абсолютно тотализованный мир и тем не менее еще не определяться ни в темпоральности, ни в способе темпоральности, который был выявлен Хайдеггером как характеристика истории Запада, ни, впрочем, в другом способе темпоральности, поскольку, с одной стороны, это объединение является непосредственно самым важным, которое может быть мыслимым и не может, следовательно, никоим образом заменить форму, которая была бы для нее отличной и превосходной, так как, с другой стороны, явление, констатируемое здесь, является феноменом фиксации, а совсем не открытия, запускающего движение. Можно сказать, что здесь происходит переход прожитого опыта к его фиксации в мире, но на этой основе, вернее на данный момент, нет никакого мыслимого изменения и, следовательно, никакого возможного основания темпоральности.

Однако, если к этому теоретическому и эйдетическому уровню добавить частную ситуацию конфронтации этого исходного взгляда с другим, который главным образом направлен на то, что ему противопоставлено или может быть ему противопоставлено, тогда этот другой взгляд, близкий к первому вследствие своей укорененности в том же тождестве сущего и мысли, но отличный от него по крайней мере своей исходной направленностью, содержит и знает от первого только то, что принял (или принимает) форму в мире. Именно наличие такой точки зрения вызывает внутри исходного опыта, описанного нами вначале, реакцию, которую можно назвать «повторный запуск движения».

По причине этого «другого», впредь присутствующего внутри описанного опыта, изменение позиции становится необходимостью: это попытка снова назвать свою действительность в противоположность взгляду, который естественно ее искажает, потому что видит в этом только одну сторону, один аспект; попытка оправдать свой способ присутствия в мире, доказывая его происхождение, и в конечном итоге перед неэффективностью всех доказательств, которые в действительности заставляют только поддерживать отклонение от исходного опыта, необходимость сохранять свою подлинность и снова экспериментировать с изначальным. Отказаться от доказательств, чтобы прийти к описанию и посредством этого быть отосланным к внутреннему миру, к опыту, который отрицает объективный мир, к исходной обращенности к самому себе — такой является феноменологическая база, которая позволяет говорить об основании темпоральности.

Действительно, мы приступаем здесь к глубинному движению, которое может мыслиться как скрытое в истории человека. С одной стороны, исходя из факта изначально прожитого опыта по причине свидетельств, присущих этому опыту, целостность мира становится проектированной, объективированной, но с другой стороны, по причине неэффективности доказательств, из-за направленности инициального опыта эта целостность оказывается отброшенной, превзойденной, чтобы позволить принять свидетельства опыта, который ее одновременно и отрицает, и провоцирует. Устанавливается движение туда–сюда между «доказательством» и «свидетельством» исходного опыта, между проектом и отклонением от целостности бытия. Тем не менее следует подчеркнуть еще одну вещь: чтобы «существовать (eksister)»[1] в мире, чтобы обосновать

[1] Об употреблении этого термина см.: *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме : пер. Р. Мюнье // Вопросы III. Париж : Галлимар, 1966. P. 71–157, и, в частности, p. 92–93, когда Хайдеггер комментирует фразу «Sein und Zeit» (Сущее и время), «сущность сущего-там (Dasein) лежит в его существовании (existence)»: «Речь не идет здесь об оппозиции между existentia и essentia (существованием и сущностью), так как оба эти определения Сущего

историю, человек никогда не располагается полностью внутри мира таким образом проектированным и объективированным. Область его существования «ek-sistence»[1] не является ни полностью вне мира, ни полностью в мире. Она скорее всего находится «между двумя», проходимыми в одном и в другом направлении, трансцендентальное положение, «экзистенциальное»[2] пространство, способное быть основанием истории, определяемое чередованием «свидетельства» и «доказательства» в исходном опыте сопринадлежности, а также путем постоянно обновляемого чередования того, что мы можем назвать реальной формой и деривационной формой эсхатологии. Собственно человеческое время, историальное время[3] в этом случае не является ни полностью открытым вечности, ни полностью поглощенным посредством соединения с внешним миром (или путем знания этого мира). Оно является постоянной формой перехода между двумя областями, которые — каждая своим способом — выступают областями «эсхатона», областями конца времен.

Но если поиск вечности направлен от реальной эсхатологии, то форма, которую принимает тотализованный мир, — всего лишь разрушенный образ того, от чего ведется поиск. Именно ее называют деривационной формой эсхатологии, т.е. объективированной формой, вторичной от эсхатологии, которую мы рассматриваем как более главную и первостепенную. В этом смысле такая деривационная форма может быть только порождением иллюзий: иллюзии существования так же, как и иллюзии вечности.

Выделение такой формы темпоральности, основанной на колебании между реальной формой и деривационной формой эсхатологии и зависимой от двух различных способов соотнесенности с сущим через языковую деятельность («доказательство» и «свидетельство»), позволяет две вещи.

в общем, и еще по большей причине их отношение, не подвергаются вопросу... Скорее всего она (фраза) свидетельствует, что человек развертывает свою сущность так, что он есть «там» (das Da), есть проблеск Сущего. Это «сущее» из там и только оно содержит фундаментальную черту существования (ek-sistence), экстатической инстанции (ins-tance) в истине Сущего».

[1] Там же. С. 93: «Экстатическая сущность человека лежит в существовании (ek-sistence), которая остается отличительной от existentia, мыслимой с метафизической точки зрения», а также с. 95: «В своем содержании существование (ek-sistence) означает экс-таз (hinaus-stehen), имея в виду истину Сущего... Предложение: “человек существует (ek-siste)” не является ответом на вопрос о том, чтобы знать, действителен ли человек или нет; оно является ответом на вопрос, относящийся к “сущности” человека».

[2] Об употреблении слова «экзистенциальный» в качестве сохраненного для обозначения того, что относится к сущности сущего-там (Dasein) см.: Предисловие Х. Корбена в: *Хайдеггер М.* Вопросы I. Op. cit. P. 14.

[3] Там же. С. 16. Ее обозначение предлагает преимущество со стороны экзистенциального.

Во-первых, уловить глубинное движение истории России и также понять риск, присущий этому способу быть в истории, — то, что во все времена угрожало России в ее существовании: миллеаристская вера в возможное пришествие суррогата Царства Божьего на землю, или — более обобщенно — абсорбция экзистенциальной действительности через форму, которую может принимать тотальность мира; наряду с этими моментами — внезапный отказ от всякой установленной формы, уход в хаос.

Во-вторых, по-новому понять смысл и значимость дискурса, часто антиномического, русских мыслителей. Среди них многие в формах своей мысли пережили глубинное движение, которое пронизывает также историю России. В этом отношении Николай Бердяев является особым примером. Чувствуя оригинальность истории России по отношению к истории Запада, они стремились уловить это направление, но не достигали здесь выделения трансцендентальных структур. Погруженные в экзистенциальную действительность своей культуры, они описывали противоречие через событие, которое они переживали как фундаментальное, но делали это более по аналогии, чем логически, они свидетельствовали своей мыслью о своем примыкании к историальной специфичности.

Выбор субъекта не позволяет мне рассмотреть в деталях первый пункт. Переход от теоретического и эйдетического уровней к чисто историческому очень тонкий. Он требует сначала на трансцендентальном уровне разработать систему категорий, позволяющих различать возможные способы тотализации бытия и определять на этой основе горизонт историальности, отличный от горизонта Запада, а также детально изучить события и культурные движения, влияния, испытанные в различные эпохи, и способы реакции на эти влияния на чисто историческом уровне.

Наконец, отношение исторического к историальному должно устанавливаться только с большой осторожностью, учитывая тот факт, что объективность предложенной схемы зависит от ее отношения конфронтации с другими рассматриваемыми схемами и что ее эвристическая значимость может иметь только рабочий характер как в области общей философии (повторная ситуация онтологического вопроса), так и в области философии истории (поиск специфичности истории России по отношению к истории Запада).

Рассмотрение этих различных аспектов уже становилось объектом разных работ[1]. Остановлю свое внимание только на иллюстрациях того, что могут дать нам записки Николая Бердяева. В свете того, о чем только что было сказано о темпоральности и эсхатологии, попытаемся понять причину его антиномического дискурса о времени. Антиномия может быть обнаружена в его очерке «Пять медитаций о существовании»[1].

[1] См.: *Дэнн М.* Россия–Запад. Философия различия. Париж : Мента, 1991.

С одной стороны, Бердяев утверждает: «Все, что не вечно, все, что не имеет вечности по происхождению и по концу, лишено всякого значения и предназначено для исчезновения»[2]. С другой стороны, он пишет: «Судьба человеческого существования выполняется во времени, помещена под знаком времени»[3]. Затем он сам предлагает объяснение, а потом и синтез этих двух высказываний, видимо, противоречивых: «Эволюция развертывается во времени и подчинена времени. Но первые акты духа порождают само время... Время является своего рода падением вне вечности и, с другой стороны, время есть внутри вечности»[4]. Он заключает свою мысль следующим образом: «Проблема времени становится в конечном итоге проблемой эсхатологии»[5].

Сквозь призму этих примеров мы видим, как Бердяев высказывает свою мысль и как он пытается описать специфичный опыт времени.

Значит, как только мы сами представили условия способа темпоральности, который может проявляться в истории России, мы имеем в своем распоряжении логику становления, позволяющую вновь рассмотреть высказывания Бердяева и, по-видимому, преодолеть этим их противоречивый характер. В изложении Бердяева можно выделить следующие этапы. Вначале русский мыслитель показывает, как должна быть изначально и фундаментально расположена область человеческого опыта. На этом уровне он не говорит о какой-либо оппозиции человека и мира. Напротив, для него важно обнаружить первую ситуацию отношения человека к самому себе. Он пишет: «То, что является первым, это не то, как думают многие философы, — сознание. Это — я, погруженное в существование»[6].

Однако на следующем этапе он мыслит Я и все то, что составляет Я, через «созидательный синтетический акт»[7], и здесь он извлекает определенные следствия из своего первого высказывания.

[1] *Бердяев Н.* Пять медитаций о существовании. Одиночество, общество и сообщество. Париж : Обье, 1936 [перевод : Я и мир объектов (Le Moi et le monde des objets)].

[2] Там же. С. 159.

[3] Там же. С. 133.

[4] Там же. С. 148.

[5] Там же. С. 152.

[6] Там же. С. 94.

[7] См. по этому поводу: *Бердяев Н.* Опыт эсхатологической метафизики; творчество и объективация. Париж : Обье, 1946. С. 198: «Не только то, что создает Я, но и само существование Я есть синтетический творческий акт».

С одной стороны, по отношению к целостности мира он пишет: «Первоначально я и всё, всё и я не различаются»[1].

С другой стороны, по отношению к времени, которое поначалу не рассматривается как область того, что было изначально опытно, и того, что впредь будет постоянно ориентировано, он пишет: «Человеческое существование происходит во времени только в результате падшести, и оно должно выходить из времени»[2].

Если следовать мысли Бердяева о бытии и Я, обнаруживаются начиная с первых высказываний неопределенность и двусмысленность. Проявляется видимое противоречие, в котором он противопоставляет абсолютный монизм и радикальный дуализм. Он сам в книге «Смысл творчества»[3] говорит об этой ситуации: «Я признаю манихейский дуализм. Пусть будет так. Мир есть зло... Необходимо выйти из этого мира, преодолеть его до конца»[4]. Далее он добавляет: «Эта антиномия монизма и дуализма, она мне до конца известна, и я принимаю ее как неизбежную в сознании»[5]. Однако, несмотря на эту так ясно выраженную позицию, Бердяев никогда не отделялся от ситуации человека в мире. Мы даже можем сказать, что именно на основе этой ситуации он рассматривал все проблемы. Следовательно, он принимал точку зрения, уже вторичную по отношению к исходному и основополагающему изначально ассоциируемому опыту. Через собственный опыт мысли он демонстрирует такой способ быть специфичным, который отсылает нас к условиям, определенным как специфический способ темпоральности: с одной стороны, Бердяев ставит себя в позицию того, кто направлен по ту сторону всякого мира; с другой стороны, пытаясь сказать, что имеется в виду, он сам всегда находится в переживании вынужденного присутствия в мире объективности во всей ее полноте. Бердяев стремился описать первоначальную ситуацию Я в отношении к самому себе, но он может сделать это только через высказывания, которые кажутся противоречивыми. В конечном итоге Бердяев оказывается в ситуации, когда одновременно апробирует один и тот же опыт с разных сторон и определяет эти стороны через их оппозицию, которая в свою очередь ощущается как исходная. Это, как представляется, позволяет понять антиномический

[1] *Бердяев Н.* Опыт эсхатологической метафизики. С. 94.

[2] Там же. С. 160.

[3] *Бердяев Н.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. Париж : Декле де Брауер, 1955. Перевод: Смысл человека. Опыт оправдания человека. М., 1915 ; 1985 ; Париж : YMCA-Press, 1991.

[4] Там же. С. 36.

[5] Там же. С. 37.

характер мысли Бердяева. В качестве мыслителя он не столько анализировал, сколько экспериментировал над экзистенциальным обоснованием, которое он пытался описать, и это описание становилось в свою очередь источником опыта, которое отдаляло его от исходной ситуации. В действительности то, что он испытывал на уровне своего личного опыта через осознание, которое он пытался осуществлять, являлось только аналоговой репродукцией, условием признания мысли по аналогии как фундаментальной, пригодной для понимания, что имеет основополагающее значение для понимания истории России.

Так, в работе «Смысл истории» он писал: «Идти в глубину времени, это идти в самого себя. Только в глубине самого себя человек может найти действительно глубину времени»[1].

Опыт времени идентифицирован Бердяевым в христианском опыте. В таком контексте потусторонний мир времени ассимилируется в Царстве Божьем, и это возможно, потому что представлено в основании данных человеческого опыта, направленного от Царства Божьего. Эта «потусторонность времени» мыслится как конец времен, как эсхатон. В своем труде «О неравенстве»[2] он заявляет: «Пришествие Христа не было пришествием Царства Божьего на землю, в материальный мир. Оно было только обещанием Царства Божьего. Христос учил, что его Царство не из этого мира. И этот мир не может содержать его Царство»[3].

С одной стороны, для русского мыслителя имеется настоящая эсхатология, которая основана на отказе от объективации, т.е. как он еще говорит, от «того, что является посторонним»[4]; с другой стороны, такая настоящая эсхатология является источником деривационной эсхатологии, ложной эсхатологии, той, что состояла бы в том, чтобы фиксировать в мире и во времени то, что направлено по ту сторону мира и по ту сторону времени. Именно в чередовании настоящей и ложной эсхатологии, в возможности переходить от одной к другой конкретизируется специфичный мир темпоральности. В работе «Пять медитаций о существовании» Бердяев пишет по этому поводу: «Время есть изменение в двух различных направлениях: в направлении подъема жизни и в направлении к смерти»[5].

[1] *Бердяев Н.* Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Париж : YMCA-Press, 1969 (французский перевод: Le sens de l'histoire. Essai d'une philosophie de la destinee humaine; пер. Янкелевич. Париж : Обье, 1949). P. 30.

[2] *Бердяев Н.* О неравенстве; пер.: С. и А. Андрониковы. Лозанна : Век человека, 1976.

[3] Там же. С. 229.

[4] *Бердяев Н.* Пять медитаций о существовании. С. 52.

[5] Там же. С. 135.

В этом труде творчество, присущее человеческой деятельности, часто рассматривается как то, в чем наилучшим образом проявляется этот способ быть в отношении ко времени, которое тоже лежит в основе темпоральности.

«В творческом акте духа, — пишет он далее, — человек выходит из замкнутой субъективности двумя путями — путем объективации и путем трансцендирования. На пути объективации творческий акт приспособляется к состоянию этого мира и не достигает своего конечного состояния: он пресекается. На пути трансцендирования творческий акт прорывается к ноуменальной реальности и направляется к конечному преображению мира»[1].

В области искусства, как и в области истории, во всем, что касается результатов собственно единственно человеческого действия, для Бердяева имеется риск утратить подлинность реализации человека, риск выйти из условий, предоставленных этой реализацией. То, что является объективированным, — произведение искусства, социальная или политическая структура — нуждается в том, чтобы быть спонтанно отрицаемым, отвергнутым в этом виде, чтобы быть восстановленным в своем человеческом значении.

«Конец времен» в качестве внутреннего к личному опыту испытывает у Бердяева эту двойную интерпретацию, это дробление, присущее опыту всякой экзистенциальной действительности, как только хотят выразить эту действительность и ставят в отношение с объективированным миром. Именно по этой причине в таком подходе ко времени и к эсхатологии, как во всяком подходе, осуществляемом Бердяевым, не следует рассматривать использование антиномий как признак отсутствия философской строгости. Напротив, такой подход должен рассматриваться как эманация специфичной логики человеческого опыта — логики, способной определять историю. С одной стороны, Бердяев видит человека, вовлеченного во время, безвозвратно связанного с объективированным миром, и именно по этой причине он мыслит тогда конец времен как фиксацию тождества, сопричастности к целостности созданного мира. По этой же причине он рассматривает также его пришествие как пришествие третьего возраста человечества и он развивает формы милленаризма. Но с другой стороны, Бердяев видит человека уже преображенного, в своей исходной ситуации тождества самому себе, вне мира и вне времени, именно по этой причине он объявляет тогда возраст творения уже не как эпоху, которая придет, а как другой уровень существования, ощутимый взглядом, которому удается нацелиться на потусторонность

[1] *Бердяев Н.* Опыт эсхатологической метафизики. С. 220.

времени, как присутствующий уже там и вечный. В своей христианской перспективе человек мыслится через надежду на спасение, как могущий быть всегда и одновременно еще во времени и уже в вечности. Можно сказать, что он вовлечен в форму темпоральности, связанную с эсхатологией.

В своем труде «О неравенстве» Бердяев объединяет два положения и настаивает на их неразделимом характере. Он пишет[1]:

> «Апокалиптический план, к которому мы отсылаем пришествие конца света, решение всемирной истории, не может быть разработано ни полностью имманентным способом, ни полностью трансцендентным, ни исключительно из здесь–там, ни единственно из потусторонности.
>
> Это проблема отношения между временем и вечностью, которая является антиномичной».

В конечном итоге, как мы уже предчувствовали, противоречие не преодолено, оно повторно подтверждено. Дуализм не отклонен, а объявлен как непреодолимый, поскольку явлен в типе человеческого опыта. Мысль Бердяева, верная его собственному опыту, не анализирует способ существования, который она испытывает. Эта мысль пытается только его выразить и таким образом его воспроизводит. Она не трансцендентальна. Чтобы выразить опыт, она его вновь переживает. Чтобы оправдать противоречия, она их пересоздает, позволяет им возникнуть из жизненного опыта. Но мы можем точно сказать, что этим мысль Бердяева иллюстрирует особым образом то, что мы попытались вначале сказать о темпоральности, эсхатологии и России.

Итак, противостоя антиномиям, которые развиваются в дискурсе Бердяева о времени, мы попытались не ограничиваться внешним взглядом, а понять то, что фундаментально мотивирует подобный язык. Пример Бердяева в этом случае представляет собой иллюстрацию специфической позиции, согласно которой темпоральность переживается способом, отличным от способа, характерного для Запада. Направленность на потусторонность мира порождает реальную и деривационную формы эсхатологии. Именно на чередовании этих форм основывается глубинное движение, которое управляет историей России. Это обнаруживается также в аналогичном чередовании, в котором русская мысль развертывается и в истории, и в традиции.

[1] *Бердяев Н.* О неравенстве. С. 230.

36 ДИАЛОГИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ КУЛЬТУРЫ Ф. СТЕПУНА И С. ФРАНКА

О жизни и стиле. Семен Франк (1877–1950) и Федор Степун (1884–1965) разделили судьбу послереволюционной русской эмиграции в Германии 1920-х гг. Они оба преподавали в Религиозно-философской академии (Religionsphilosophische Akademie) в Берлине. В 1927 г. Степун перешел на место профессора социологии в незадолго до этого основанный культурологический институт тогдашнего Дрезденского высшего учебного заведения (Technische Hochschule), но они еще встречались в известном культурологическом кружке в Дрездене. Когда к власти пришли фашисты, Франк, по происхождению еврей, был вынужден вновь эмигрировать: сначала во Францию, а потом в Англию. Степун лишился профессуры в 1937 г. и «перезимовал» во внутренней эмиграции. После войны Степун становится известным популяризатором русской философской мысли в ФРГ. В своих автобиографических произведениях он познакомил широкую немецкую публику с судьбой дореволюционной и межвоенной русской культуры. По словам В. Кантора, он был «в русской эмигрантской философии... последним из могикан»[1]. В 1947 г. Степун получил должность профессора русской духовной истории (Russische Geistesgeschichte) в Мюнхенском университете.

Культурологические интересы и взгляды Франка и Степуна характеризовались социально-философской направленностью — оба мыслителя воспринимали феномены культуры как выражение духовного состояния общества. Они оба искали актуальные, да и универсальные ответы на феномен русской революции и распространение тоталитарных режимов в Европе, они оба искали основы общественной и культурной стабильности и, хорошо зная русские и западные, в том числе немецкие, философские традиции, стремились соединить основную мысль русского философского начала, т.е. идею единства бытия, с аналитическими методами неокантианской и феноменологической школ, с которыми они близко познакомились во время учебы в Германии[1]. Притом оба мыслителя являются представителями и продолжателями того философского направления, корни которого можно найти в XIX в. у ранних славянофилов и которое я называю «русская диалогика»[2]. Имеется в виду «соборный персонализм», в котором общественное, языковое и мыслительное понятие Мы предстает как «логическая» предпосылка понятий Я и Ты (см. ниже).

[1] *Кантор В.* Русский европеец как явление культуры. М., 2001. С. 579.

Различия между этими представителями русской философской мысли наблюдаются прежде всего в стиле изложения. Франк был «настоящим философом», систематически развивавшим свою философскую модель диалога и поэтому ставшим одним из основных представителей этого философского направления в XX в. (наряду с М. Бубером и Э. Левинасом). Произведения Степуна (нередко биографического и автобиографического характера) отличаются изобилием конкретных наблюдений общественной жизни[3]. Например, в автобиографии Степуна «Бывшее и несбывшееся» есть глава «Вагоны России» («Russische Eisenbahnen»), где описывается общение различных типов путешественников в поездах, идущих в провинцию или к границе, и т.д.[4] Так, изображая подобные маленькие временные социумы, Степун мог нарисовать четкий портрет тогдашнего общества.

О понятии культуры. Если мы исходим из трехмерного понимания культуры, согласно которому всякая культура образуется предметной, ментальной и социальной сферами[5], то для Степуна и для Франка вторая сфера обладает определяющей силой для первой и третьей. Основную

[1] До Первой мировой войны Степун учился в Гейдельберге, где он защитил диссертацию о Вл. Соловьеве у неокантианца В. Виндельбанда, а Франк с 1899 г. слушал лекции у Г. Зиммеля в Берлине.

[2] См.: *Kusse H.* Metadiskursive Argumentation. Linguistische Untersuchungen zum russischen philosophischen Diskurs von Lomonosov bis Losev. München, 2004. S. 171–188; *Куссе Х.* Возможно ли сегодня диалогическое мышление? // Вопросы философии. 2007. № 11. С. 56–65.

[3] См., например: *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. Нью-Йорк, 1956; Он же. Мысли о России // Ф.А. Степун. Соч. М., 2000. С. 201–422; *Stepun F.* Vergangenes und Unvergängliches. Aus meinem Leben. München, 1947–1950. Bd 1–3; *Ibid.* Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution. Aus meinem Leben: 1884–1922. München, 1961; *Ibid.* Mystische Weltschau. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus. München, 1964; *Ibid.* Russische Demokratie als Projekt, Schriften aus dem Exil 1924–1936. Berlin, 2004.

[4] См.: *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. С. 212–223; *Stepun F.* Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution. S. 150–161.

[5] См.: *Лихачев Д.С.* Избранные труды по русской и мировой культуре. СПб., 2006; *Гениева Е.Ю.* Культура как открытая площадка диалога и взаимодействия, или Три тезиса о культуре Д.С. Лихачева // Библиотека истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева» : Бюллетень. Вып. 5. С. 70–71; *Posner R.* Kultursemiotik // Konzepte der Kulturwissenschaften. Stuttgart ; Weimar, 2003. S. 39–72.

роль этой сферы, т.е. совокупность норм, истинных воззрений, ценностей и т.д., можно объяснить тем, что любой и каждый предмет только тогда становится предметом культуры, когда он входит в определенную семиосферу (Лотман) или — иначе — идеосферу (Лихачев) и таким образом становится частью ментального строя общества[1]. Однако и для Степуна, и для Франка еще важнее, что ментальные предпосылки, господствующие в определенном обществе и преобладающие у отдельного человека, обусловливают действия и поведение людей. Иными словами, и Степун, и Франк придерживаются активного понимания культуры, по которому все созданное (произведения искусств, литературы, музыки, тексты разного рода, архитектура, техника и т.д.), социальные учреждения и строй общества в целом являются «продуктами» намеренных и сознательных человеческих действий. Из этого следует, что люди непосредственно несут ответственность за состояние определенной культуры[2]. Отдельному человеку приходится осознать свою роль в мире и действовать в сознании своей собственной ответственности. Поэтому, например, задача науки, в том числе социологии, по Степуну, состоит не только в описании действительности, но и в активном влиянии на общественное развитие[3]. Франк же проповедовал «максимальное напряжение нравственной активности» христианина в мире. Учитывая, что «окончательная победа» возможна только преображением мира в «иной мир», в Царство Божие, эта активность по существу «героическая»[4].

Понимание культуры в целом как создания и осуществления первичных ценностей позволяет оценивать реально существующие культуры этическими категориями, т.е. говорить о плохих и хороших культурах или, точнее, о культуре и не-культуре. В этом отношении показательным является раннее определение понятия культуры, которое дал Франк в своей статье «Этика нигилизма» в сборнике «Вехи» (1909)[5]. Противопоставляя «европейское» и «интеллигентское» понимания культур, Франк пишет[1]:

> «Объективное, самоценное развитие внешних и внутренних условий жизни, повышение производительности материальной и духовной, совершенствование политических, социальных и бытовых форм общения, прогресс нравственности, религии, науки, искусства, словом, многосторонняя работа поднятия коллективного бытия на объективно высшую ступень — таково жизненное и могущественное по своему влиянию на умы понятие культуры, которым вдохновляется европеец. Это понятие опять-таки целиком основано на вере в объективные ценности и служении им, и культура в этом смысле может быть прямо определена как совокупность осуществляемых в общественно-исторической жизни объективных ценностей. С этой точки зрения культура существует не для чьего-либо блага или пользы, а лишь для самой себя; культурное творчество означает совершенствование человеческой природы и воплощение в жизни идеальных ценностей и в качестве такового есть само по себе высшая и самодовлеющая цель человеческой деятельности. Напротив, культура, как она обычно понимается у нас, целиком отмечена печатью утилитаризма. Когда у нас говорят о культуре, то разумеют или железные дороги, канализацию и мостовые, или развитие народного образования, или совершенствование политического механизма, и всегда при этом нам преподносится нечто полезное, некоторое средство для осуществления иной цели — именно удовлетворения субъективных жизненных нужд. Но исключительно утилитарная оценка культуры столь же несовместима с чистой ее идеей, как исключительно утилитарная оценка науки или искусства разрушает самое существо того, что зовется наукой и искусством».

Франк уже здесь исходит из трехмерного понимания культуры, образующейся, по его мнению, «духовной и материальной производительностью» и «бытовыми формами общения». Притом первичность ментальной стороны в развитии и состоянии культуры выражается ее «европейским» определением «как совокупности осуществляемых в общественно-исторической жизни объективных ценностей». Поэтому с оценочной точки зрения сам термин «культура» имеет для Франка на этом его жизненном этапе принципиально положительное значение. По Франку, «культура», которая в случае утилитарного злоупотребления ею ради конкретных общественных целей, не служит целостному «совершенствованию» общественной жизни и не представляет собой «многостороннюю работу поднятия коллективного бытия на объективно-высшую ступень», не является культурой в собственном смысле.

---

[1] См. в качестве примера блестящее введение Ю.М. Лотмана в его «Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII–начало XIX века)» (СПб., 1997).

[2] Противоположную модель можно назвать пассивной и процессуальной. Известный пример такого рода представляет собой теория истории Л. Толстого, выраженная им в комментарии к роману «Война и мир» («Несколько слов по поводу «Войны и мира»), где он прямо противоречит мнению, что нравственные нормы, ценности и убеждения могли бы определить человеческое поведение.

[3] См.: *Hufen C.* Russe als Beruf // F. Stepun. Russische Demokratie als Projekt. S. 275.

[4] *Франк С.* Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж, 1949. С. 402–403; см.: Кантор В. Русский европеец как явление культуры. С. 587; *Он же*. Русская классика, или Бытие России. М., 2005. С. 577–578.

[5] См.: *Доброхотов А.Л.* «Вехи» о религиозном смысле культуры // Сборник «Вехи» в контексте русской культуры. М., 2007. С. 9–10; *Яковлев С.В.* Оценка нигилизма в работах С.Л. Франка и А.Ф. Лосева // Там же. С. 253.

[1] *Франк С.* Этика нигилизма. К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции // Вехи. 1909.

В этом определении нужно обратить внимание и на то, что сами ценности, осуществляемые и осуществляющиеся в определенных конкретных культурах, считаются Франком не просто человеческими и тем самым изменяемыми и субъективными творениями. Они для него объективны и идеальны.

После Первой мировой войны Франк с большей осторожностью стал относиться к термину «культура». В очерке «Крушение кумиров», написанном в Германии в 1924 г., он с явным разочарованием говорит о «кумире культуры», в первую очередь европейском. Если раньше, замечает Франк, «мы восхищались культурой Европы и скорбели о культурной отсталости России», то после пережитого во время войны и глядя на ее последствия нельзя не убедиться в том, «что взаимная ненависть, озлобление, страх перед врагом, беспощадная эксплуатация слабых есть нормальное, естественное состояние европейской международной жизни»[1]. Однако целостный идеал в определении культуры, теперь уже называемый «истиной», остается. То, что отвергается Франком и представляется ему «кумиром», — это иллюзия, что идеал «истинной культуры» уже осуществился где-то в реальной общественной жизни.

О понятии диалога. Как было сказано выше, главные и в основном совпадающие идеи Франка и Степуна связаны с традицией «соборного персонализма» – оба они развили диалогическую модель культуры исходя из концепции соборной диалогичности человеческого существования. Как известно, церковное понятие «соборность» в славянофильстве изначально приобрело социально-философское значение и в дальнейшем развитии философии XIX в. стало близко соловьевскому «всеединству», в конечном итоге онтологической и антропологической категорией[2]. Именно в таком понимании встречается «соборность» у Франка, в том числе в его введении в социальную философию «Духовные основы общества», где он различает «соборность» и «общественность», утверждая, что первая является основой и внутренней стороной всякого общества[3]. Тем самым он отвергает популярное в свое время, в частности у Ф. Тённиса[4], «романтическое противопоставление капиталистического общества как чисто “механического” старым, патриархальным формам общественной

[1] *Франк С.* Этика нигилизма.

[2] См. в первую очередь: *Трубецкой С.Н.* О природе человеческого сознания // С.Н. Трубецкой. Сочинения. М., 1994; см. также: *Kusse H.* Metadiskursive Argumentation. S. 180–183; *Куссе Х.* Возможно ли сегодня диалогическое мышление? С. 56–65.

[3] См.: *Франк С.* Духовные основы общества. М., 1992. С. 54–63.

[4] Франк отмечает известную книгу Ф. Тённиса (F. Tönnis) «Общность и общество» («Gemeinschaft und Gesellschaft»). См.: Там же. С. 56.

жизни, в которых усматривается тип органической общественности»[1]. В противовес этому «соборность» для Франка «внутреннее, органическое единство... которое лежит в основе всякого человеческого общения, всякого общественного объединения людей»[2].

Если изложить идею соборности в категориях Я, Ты и Мы, то Я и Ты сводятся к Мы. Тем самым понятие «соборность» полагает первичность единства Мы перед различением Я и Ты. Изолированное Я немыслимо. «Ведь и Робинзон на своем острове, — иллюстрирует Франк свою аргументацию, — живет лишь на основе общения и силами общения; то, что сохраняет ему жизнь, есть — даже независимо от того, что он спас с корабля внешние плоды общения — всякого рода орудия и средства пропитания, — внутреннее обладание навыками, умениями и способностями, приобретенными на родине, в родном обществе»[3].

Итак, Мы познается Франком и как начало индивидуальности (индивидуального Я), и как основа разделения Я и Других, и как уровень связи Я с Ты. «Отношение Я–Ты, взятое со стороны его единства, представлено в понятии Мы», — пишет он в «Непостижимом»[4]. В отличие от известной диалогики Бубера[5] у Франка Я и Ты не только противопоставлены, но и соединены в Мы: «В Мы-Бытии преодолевается — хотя и сохраняется (в двойном, гегелевском смысле немецкого слова aufheben) — сама противоположность между *Я есмъ* и *Ты еси*, между Я и Ты»[6].

Нельзя не указать, что первичность и охватывающее значение Мы утверждались и некоторыми другими авторами первой половины XX в., например М. Шелером или М. Хайдеггером[7]. Особенность подхо-

[1] *Франк С.* Духовные основы общества. С. 56–57; см. также работу Эверта ван дер Звеерде (*Zweerde E. van der.* Gesellschaft, Gemeinschaft und Politik: zur Aktualität der Sozialphilosophie Semen Franks // Kultur als Dialog und Meinung ; Hrsg. v. H. Kusse. München, 2008. S. 113–139), где указывается на подобную критику резкого противопоставления общности и общества М. Вебером.

[2] *Франк С.* Духовные основы общества. С. 58; см. также: *Ehlen P.* Einleitung // S.L. Frank. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft: Einführung in die Sozialphilosophie. Freiburg ; München, 2002. S. 26; *Zweerde E. van der.* Op. cit.

[3] *Франк С.Л.* Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии. Париж, 1939. С. 173.

[4] Там же. С. 172.

[5] *Buber M.* Ich und Du // Das dialogische Prinzip. Darmstadt, 1994.

[6] *Франк С.Л.* Непостижимое. С. 173.

[7] См.: *Ehlen R.* Einleitung. S. 60–61. В особенной близости к цитированной выше аргументации с примером Робинзона в «Непостижимом» Франка находится и анализ «Соприсутствия других и повседневного события» («Das Mitdasein der Anderen und das alltägliche Mitsein») Хайдеггера в § 26 «Бытия и времени»; см. также: *Kusse H.* Metadiskursive Argumentation. S. 187–188.

да Франка в том, что он преодолевает не только противопоставление Я и Ты, но и резкое разделение отношений Я–Ты и Я–Оно, свойственное философии диалога Бубера и содержащееся в других персоналистских философиях. Отличая персональный Он от сферы Оно, Франк утверждает, что в настоящей ситуации не-Ты может все-таки потенциально быть и Ты. Поэтому «Он есть собственно уже Ты — именно бывшее или будущее, короче: возможное Ты, которое мы лишь в данный момент воспринимаем не как полновесно-конкретное Ты, а как некоторым образом уже ослабленное, потускневшее, потухающее Ты — именно как Ты, которое для нас уже погружено в безлично-предметную форму бытия Оно. Он есть Ты в сфере Оно»[1].

Если у Бубера, который говорил об «основных словах» Я–Ты и Я–Оно, Я находится или в отношении с Ты или в отношении с Оно (см. рис. 1), то Франк отличает Я, Ты и Он от сферы Оно. Оно — не «нечто», а лишь «пустая» сфера. И Он, являясь частью сферы Оно, может быть противопоставлен Мы на уровне неличных предметов речи (см. рис. 2) и как потенциальное Ты может быть расположен на одном уровне с Я и Ты (как Ты в сфере Оно) (см. рис. 3).

Бубер

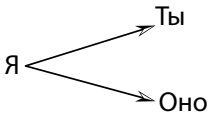


Рис. 1

Франк

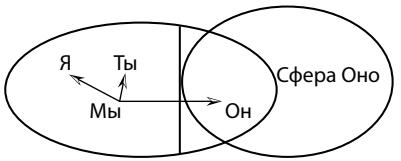


Рис. 2

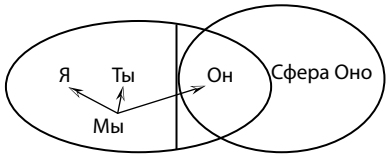


Рис. 3

Диалогическая модель культуры, ее перспективы или критика культуры. Определения культуры и диалога Франком и Степуном ведут нас к диалогической модели культуры. Соборность как основа и мыслительная предпосылка является одновременно идеалом в том смысле, что в идеальном, целостном обществе соборность не только основоположна, но и в действительности осуществляема; уже С. Трубецкой соединил познавательную предпосылку «соборного сознания» с этическим призывом к совершенствованию общества. В своей работе «О природе человеческого сознания» он утверждает, что «вопрос о природе сознания приводит нас к этической задаче»[1]. Подобно этому слиянию основ общества с внутренней соборной сущностью человека, с одной стороны, и с идеалом общественного развития — с другой, Франк стирает различие сущего и должного и, следовательно, онтологии и деонтологии[2]. Иначе он не мог бы утверждать, что «начало служения есть наиболее общее выражение онтологического существа человека и именно потому есть высшее нормативное начало общественной жизни»[3]. Так Франк писал в своем социально-философском труде «Духовные основы общества», а в поздней книге «Реальность и человек», созданной уже в эмиграции в Англии, он в безусловном повелительном начале «должного» видит не что иное, как «выражение безусловности самой реальности»[4]. Уже в ранний период творчества «культура» представлялась Франку осуществлением «объективных ценностей» и поэтому была не демиургическим творением отдельного человека или отдельной группы общества, но соборным приобретением всех на основе общего познания и признания объективного добра. Поскольку каждый человек по своей сути обязан «служить (этому) добру», то, по Франку, «прирожденное» право человека — «требовать, чтобы ему была дана возможность исполнить его обязанность»[5]. Однако в тоталитарном обществе это право отвергается.

Что касается Степуна, то «идеологическую узость» он назвал своим первым врагом, исходя из идеалов соборности и диалогичности[6]. Мера диалогичности и соборности стала для него точкой отсчета для оценки определенной культуры или ее отдельных явлений. Это иллюстрирует следующий краткий пример из монографии «Театр и кино», написанной по-немецки и опубликованной в Германии в 1953 г.[7]:

> «Кино не хватает беседы. Чувства, которые оно выражает, не могут соединить обращаемых в общность, потому что обращающийся является

[1] *Франк С.Л.* Непостижимое. С. 149.

[1] *Трубецкой С.Н.* О природе человеческого сознания. С. 576–577, 586.

[2] На эту особенность онтологии соборности обращает специальное внимание Звеерде (E. van der Zweerde) в указанной работе.

[3] *Франк С.Л.* Духовные основы общества. С. 107.

[4] *Франк С.Л.* Реальность и человек. СПб., 1997. С. 137.

[5] *Франк С.Л.* Духовные основы общества. С. 109.

[6] См.: *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. С. 7.

[7] *Stepun F.* Theater und Film. München, 1953. S. 142.

> техническим аппаратом или ставший вещью человек... То, что современный человек отсутствие такого рода диалога в кино не замечает, связано, по-видимому, с тем, что нашему общественному строю вообще далека жизнь, ориентирующая на Ты и отражающая Ты. Современная жизнь знает только общества... но никакой общности».

Теперь, думаю, понятно, почему Франк и Степун не могли не протестовать против абсолютизирования общественных мнений и идеологий, характерных для тоталитарных режимов XX в. Исходя из идеала диалогичности каждое оправданное убеждение и каждая оправданная модель жизни должны иметь право на осуществление и (со)существование, что Степун и называл «демократизация мировоззрений»[1]. Поэтому в разных статьях, в том числе в собрании очерков «Мысли о России», Степун выступал за демократию в России и защищал ее диалогическое соборное и, таким образом, «персоналистское» существо. Для него основной принцип демократии – «принцип защиты свободы мнения как формы коллективного искания освобождающей истины», что приближает эту светскую политическую систему к «духу христианской политики»[2].

Однако если в принципе целостная диалогическая модель охватывает всё и все и каждый становится для всего и каждого потенциальным Ты и тем самым каждый голос в этой полифонии получает право быть услышанным, то неизбежно возникает вопрос о критериях осмысленного и бессмысленного и, что еще важнее, хорошего и дурного. Чтобы не впасть в релятивизм, понадобятся критерии, позволяющие отличать должное от не-должного и истину от не-истины. Подобные разграничения, по Степуну и Франку, возможны благодаря религиозному основанию их понятийной системы. Здесь показательно различие идей и идеологий, вводимое Степуном в литературоведческой книге «Встречи». Цитируя Достоевского, он называет идею «божественным семенем, которое Бог бросает на землю и из которого вырастает Божий сад на земле»[3]. И далее[4]:

[1] См.: *Hufen* C. Fedor Stepun. Ein politischer Intellektueller aus Russland in Europa: Die Jahre 1884–1945. Berlin, 2001. S. 230.

[2] *Степун Ф.А.* О человеке «Нового града» // Ф.А. Степун. Соч. С. 451; см.: *Кантор В.* Русский европеец как явление культуры. С. 617–618; как ни странно, это воззрение русско-немецкого мыслителя совпадает с основной мыслью конституции (Grundgesetz) ФРГ и идеалами выдающихся (христианских) политических деятелей послевоенной Западной Германии, в том числе ее первого канцлера К. Аденауэра.

[3] *Степун Ф.А.* Соч. С. 651.

[4] Там же. С. 654.

> «В отличие от идей идеологии, не трансцендентные реальности, которые овладевают человеком, а созданные самим человеком теории почти всегда утопического характера, которыми он хватается за жизнь, чтобы удержаться в ней. Исповедование идеологий не обязывает человека послушанию объективной истине, а развязывает в нем безответственные субъективные мнения, чаще всего теоретически замаскированные волевые импульсы, прежде всего политические».

И для Франка, и для Степуна общественные убеждения и модели культур в конечном счете оправдываются своими Божественными началами, что позволяет, например, Франку, говорить об «объективных ценностях» культуры (см. выше). Поэтому и Франком, и Степуном предполагается религиозное, в том числе христианское, основоположение общества. Именно в христианском преображении культур они видят выход из европейских катастроф. По словам Степуна[1]:

> «Подлинный и единственный выход... в углублении христианской памяти европейской культуры, в творческом оживлении ее христианских корней. На этих путях Россия, попавшая в такой страшный тупик безбожной выдумки и отвлеченного идеологизма, и может, и должна еще сказать свое слово».

Диалогическая модель культуры и ее ограничения или критика критики. В свете сказанного выше творцом культуры в положительном «соборном» смысле является сам Бог, который, бросая идеи на землю, побуждает людей к тому, чтобы они путем общения осуществили в обществе правду и добро. Однако сказать это легко, но нельзя не заметить возможность идеализации реальной жизни, в которой феномены, осуществляющие божественные идеи, и феномены, вызываемые к бытию сомнительными идеологиями, не столь явно разграничены. Вот почему базирующаяся на «ценностной объективности» диалогическая модель культуры волей-неволей заключает в себе опасность некоего «манихеизма», благодаря которому противопоставляются «культура» и «не-культура», а реальные промежуточные явления жизни со своими плюсами и минусами могут фактически игнорироваться. Правда, опасность скрытого «манихеического тоталитаризма» уменьшается самим потенциалом диалогичности воззрений Франка и Степуна, в том числе конкретностей в наблюдениях жизни у Степуна, которая сама по себе ограничивает идеализацию, и теоретическим преодолением исключительного противопо-

[1] *Степун Ф.А.* Соч. С. 498.

ставления Ты (как нечто хорошего и близкого) и Оно (как нечто плохого и далекого) у Франка. Но требование того, чтобы все имело свое трансцендентное оправдание, все-таки приводит к некоторым ограничениям общественных учреждений и релятивизации общечеловеческих прав. Так, Франк в «Духовных основах общества» отвергает внутреннюю ценность не только «воли народа», но и прав человека.

На посвященной жизни и творчеству Степуна и Франка конференции «Культура как диалог и мировоззрение», которая состоялась в июле 2006 г. в Техническом университете в Дрездене, голландский исследователь философии Вл. Соловьева Эверт ван дер Звеерде указал на отсутствие политического в социальной философии Франка. Отсюда у Франка некоторый страх перед дискуссией, спором и разногласием, свойственным современным обществам. Они в конечном счете не могут преодолеваться соборным единогласием, но и в то же время могут регулироваться политическими (демократическими) правилами общения и поведения. К таким правилам принадлежат на высшем уровне и права человека, которые и вне возможного их трансцендентного обоснования представляют ценность сами по себе. Это, по-видимому, было чуждо Франку из-за абсолютизации им идеала соборности и безусловного предположения единой Божественной правды не только на небе, но и на земле.

Подобное недооценивание «середины» между соборностью и «внешней общественностью» свойственно соборному мышлению вообще и наблюдается также у Степуна, например в уже цитированном выше суждении: «Современная жизнь знает только общества, но никакой общности». Как мы старались показать, аргументация Франка в этом плане более дифференцирована: он в каждом феномене совместной человеческой жизни на каждом этапе ее развития видит моменты и соборности, и общественности. И то, что соборность могла бы быть и началом, и идеалом, и целью всякого общения и всякой совместности, представляет собой мысль привлекательную, фасцинирующую и безусловно оправданную в контексте религиозной философии. Однако эта мысль возможна, но не обязательна. Реальность коммуникации может убедить нас даже в противоположном, а именно, в том, что первична не соборность, а общественность в том смысле, что необходимость и различные возможности человеческих отношений и коммуникативных действий образуют почву для возникновения соборности. Когда мы соглашаемся на такой порядок вещей, тогда исчезает опасность скрытого «коммуникативного и общественного манихеизма» и появляется основание признавать дивергенцию в мнениях, мировоззрениях и в жизни не отклонением от идеала соборности, которое следует преодолеть, а фактом, которому открывается многообразие возможностей человеческой жизни. Не каждая пропасть между людьми преодолевается. Следует найти возможности в совместной жизни и в дивергенции. Это весьма скромное признание действительности дает выход из апорий диалогической модели культуры, а диалогическому мышлению – новые перспективы как улучшения общественной коммуникации, так и укрепления межкультурной толерантности и не в последнюю очередь межрелигиозной.

37 НИЦШЕ И ДОСТОЕВСКИЙ[1]

Начну с личного воспоминания: в 1893–1894 гг. я учился на Кавказе в средней школе, в маленьком городке, удаленном от интеллектуальной жизни. Мы зачитывались романами Петра Боборыкина[2], весьма популярными в тот период (и утратившими ныне свою популярность). В каждом из его романов слышался отголосок новейших направлений философской, художественной и литературной моды. Они были довольно поверхностны и карикатурны, но это было все, что мы могли найти в нашей отдаленной провинции.

В 1893 г. вышел один из его романов, название которого я не могу вспомнить; его герои были учениками Ницше, о котором, разумеется, я не знал до этого. Кроме того, автор вводит комический персонаж: это запоздалый последователь Гегеля, один из последних приверженцев идеализма 1830-х–1840-х гг., которого современники прозвали «плезиозавр диалектики». Ницшеанец был эгоистом, надменным, холодным, полным презрения по отношению к другим; несмотря на свое богатство, когда его просили о помощи, он отвечал: «Падающего — толкни».

К подобному упрощенному образу ницшеанства вскоре обратился Толстой. В статье «Что такое искусство?» он резко критикует Ницше за цинизм и безнравственность.

Возможно ли было в то время представить сопоставление идей Достоевского и Ницше, произошедшее позднее? Ницше был известен мало, а в оценке мировоззрения Достоевского впоследствии произошли значительные перемены. Действительно, героями Достоевского часто становились революционеры, имморалисты, атеисты, бóльшая часть из них

[1] Этот текст был представлен Борисом Шлёцером на VII международном философском коллоквиуме Руайямон, посвященном Ницше. Он проходил с 4 по 8 июля 1964 г., в нем также приняли участие Ж. Валь, Г. Марсель, М. Фуко, Дж. Ваттимо, П. Клоссовски, Ж. Делёз и др. В оценке Шлёцером немецкого философа прослеживается влияние идей Шестова. Перевод осуществлен по изданию: *Schloezer B. de.* Nietzsche et Dostoievski // Cahiers de Royaumont. Nietzsche. P. : Les éditions Minuit, 1967. P. 168–176.

[2] Известный беллетрист, драматург и журналист П.Д. Боборыкин выводит героев-ницшеанцев в ряде своих произведений: «Перевал» (1893), «Накипь» (1899), «Жестокие» (1901). В его романах очевидна вульгаризация ницшеанского учения. Боборыкин был знаком с позитивистами И. Тэном, Дж.С. Миллем, Г. Спенсером, писателями А. Дюма-сыном, Дж. Элиотом, У. Коллинзом; после сближения с Э. Золя, Э. Гонкуром, А. Доде активно пропагандировал натурализм в России.

кончала плохо: каторжные работы, самоубийства, безумие. Мораль была спасена. Кроме того, политическая позиция Достоевского и его христианская вера устраняли любые подозрения относительно возможности симпатии автора к этим опасным бунтовщикам.

Лев Шестов в работе «Достоевский и Ницше (философия трагедии)»[1] (1903) и Мережковский в эссе «Л. Толстой и Достоевский»[2] были первыми в России в начале XX в., кто сопоставлял идеи Достоевского и Ницше. Для Шестова они — «братья по духу». В дальнейшем связь между Достоевским и Ницше изучали, комментировали, а недавно Андре Шеффнер[3] в замечательном предисловии к «Письмам Ницще Петеру Гасту», опубликованным в 1958 г. издательством Rocher, предложил исчерпывающий, насколько это возможно в рамках наших современных представлений, анализ этой связи.

Имя Достоевского впервые встречается у Ницше в письме к Гасту[4] от 13 февраля 1887 г. Он спрашивает Гаста: «Знаете ли Вы Достоевского? Кроме Стендаля, никто не доставлял мне столько удовольствия и никто так не изумлял меня. Это единственный психолог, у которого я мог бы чему-нибудь поучиться». Ранее в письме Овербеку[5] он уже делал намек на Достоевского, а 23 февраля опять же в письме Овербеку из Ниццы он пишет, что случайно заметил одну из книг Достоевского в витрине книжного магазина, не уточняя города и магазина. Книга называлась «Записки из подполья» («L`esprit souterrain»). Этот перевод, или скорее крайне свободная интерпретация, И. Гальперина и Ч. Морис

[1] Эта работа была переведена на французский Шлёцером и вышла в 1926 г. в издательстве La Pléiade.

[2] Работа Д.С. Мережковского «Л. Толстой и Достоевский» была опубликована в 1900–1901 гг. в журнале С.П. Дягилева «Мир искусства» и издана отдельным двухтомником в 1902 г. Появление работы совпало с Определением Святейшего Синода № 557 о графе Льве Толстом. В основу работы легла дихотомия христианство–язычество: Толстой представлен язычником («тайновидец плоти»), ему противопоставлен Достоевский («тайновидец духа»).

[3] Андре Шеффнер (Andr Schaeffner) — историк музыки, социолог, этнограф, музыкальный и литературный критик. Написал книгу о джазе (1926). Учился у С. Рейнака, М. Мосса, сотрудничал с журналом «Документы» (1929–1930), созданным Жоржем Батаем, дружил с другом Ж. Батая сюрреалистом Мишелем Лейрисом.

[4] Петер Гаст (Peter Gast) (настоящее имя — Генрих Кезелиц) — композитор, друг Ф. Ницше. Работал в Веймарском архиве Ницше (1899–1909), отчасти ответствен за редакцию книги «Воля к власти». Однако впоследствии он отказался от сотрудничества с Элизабет Ферстер-Ницше. Псевдоним «Петер Гаст» придумал именно Ницше (вероятно, он отсылает к опере В.А. Моцарта «Дон Жуан»: Peter — «камень» по-латыни, Gast — «гость» на немецком языке).

[5] Франц Овербек (Franz Overbeck) — протестантский теолог, друг Ф. Ницше. Был коллегой Ницше по Базельскому университету. Он отказался сотрудничать с архивом Ницше, обвиняя Элизабет Ферстер-Ницше в превратном истолковании философии брата.

появился в ноябре 1886 г.[1] Однако, как замечает А. Шеффнер, Ницше внес окончательные исправления в предисловие к работе «Утренняя заря» в последнюю неделю 1886 г. под влиянием чтения Достоевского. Действительно, там мы читаем: «В этой книге вы застанете за работой “подземщика” — того, кто вгрызается, роет, подрывает»[2]. Значит, Ницше открыл Достоевского не в феврале 1887 г., а на несколько месяцев раньше. В этом предисловии прослеживается очевидная связь с названием повести Достоевского, так же как и бросающееся в глаза постоянное использование слова «подпольный».

Вместе с тем А. Шеффнер указывает, что Ницше определенно читал статью Поля Жинисти[3], вышедшую в октябре 1886 г. в журнале «Жиль Блаз»[4], в которой автор говорит о романе, в переводе озаглавленном как «Les possedés» («Одержимые»), но в действительности имеющем название «Les démons» («Бесы»), также он пишет о «Преступлении и наказании» и об «Униженных и оскорбленных». П. Жинисти адаптировал для сцены роман «Преступление и наказание», и Ницше упоминает эту постановку в письме Петеру Гасту от 14 ноября 1888 г.

Принимая во внимание приведенные факты, можно утверждать, что Ницше читал такие произведения Достоевского, как «Записки из подполья» («La voix souterrain»), «Преступление и наказание», «Униженные и оскорбленные», «Бесы»; вопрос остается открытым в отношении «Братьев Карамазовых». В противоположность Андлеру[5] А. Шеффнер

[1] И. Гальперин (Ely Galpérine) и Ч. Морис (Charles Morice) перевели повесть «Записки из подполья» Достоевского для издательства «Plon» в 1886 г. (через два года после ее появления на русском языке). И. Гальперин-Каминский — писатель и переводчик; он перевел на французский ряд произведений русских писателей XIX–начала XX в.: Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, Н.А. Некрасова, А.С. Пушкина, Н.В. Гоголя, И.С. Тургенева, М. Горького, В.М. Гаршина, а также романы Г. Сенкевича; с французского на русский он перевел работы Э. Золя, А. Доде, А. Дюма-сына, В. Сарду. Ч. Морис — писатель, поэт и эссеист, переводил произведения Ф.М. Достоевского и Н.А. Некрасова.

[2] *Ницше Ф.* Утренняя заря // Ф. Ницше. Полное собрание сочинений: В 13 т. Т. 3. М., 2014. С. 11.

[3] Поль Жинисти (Paul Ginisty) — писатель, журналист, литературный и театральный критик. Он был постоянным сотрудником издания «Gil Blas», где познакомился с Ги де Мопассаном, который посвятил Жинисти роман «Мой дядя Состен». Кроме того, Мопассан написал предисловие к книге рассказов Жинисти «Любовь втроем». Жинисти присутствовал на коронации Александра III (1883) как корреспондент. В 1888 г. он вместе с Гюгом ле Ру поставил на сцене Одеона драму в 5 действиях «Crime et Châtiment» — постановку адаптированного для сцены романа Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание».

[4] «Gil Blas» («Жиль Блаз») — ежедневное издание, названное по имени героя романа А.Р. Лесажа «История Жиля Блаза из Сантильяны», было основано Огюстом Дюмоном. Он выходил с 9 ноября 1879 г. до 4 августа 1914 г., эпизодически в период между войнами с 20 января 1921 г. до марта 1940 г.

[5] Шарль Андлер (Charles Andler) — директор Института германистики, ставший известным после выхода его пятитомного труда о Ницше. Андлер искал встречи с Львом

утверждает следующее: французский перевод романа «Братья Карамазовы» появился в 1888 г., задолго до крушения Ницше, немецкий перевод был издан на четыре года раньше. Вполне возможно, что Ницше читал именно этот перевод. В его библиотеке были найдены переводы на немецкий язык трех русских авторов: Пушкина, Гоголя и Толстого, но не Достоевского. Однако это ничего не доказывает, поскольку сестра Ницше утверждает, что многие книги из библиотеки ее брата исчезли, он давал их знакомым, терял, забывал в пансионах, где он жил.

Позволю себе напомнить, что писал Ницше о Достоевском: «Какое освобождение испытываешь, читая Достоевского!»[1] «...Достоевского — единственного, кстати говоря, психолога, у которого я смог кое-чему научиться: он относится к числу самых счастливых случаев моей жизни, даже еще более, чем открытие Стендаля»[2]. В работах «Казус Вагнер» и «Антихрист» Ницше, разумеется, делает намек именно на Достоевского, когда пишет: «И в Санкт-Петербурге! Где еще отгадывают такие вещи, каких не отгадывают даже в Париже»[3].

Итак, мы вкратце изложили факты. Но наибольший интерес для нас представляет прежде всего понимание того, чему «научился» у Достоевского Ницше, согласно его собственному выражению, того, что дал ему Достоевский. Когда мы выделим те положения, которые свидетельствуют о близости их идей, нам откроется факт «духовного родства».

Мы знаем, сколько обязан Ницше французским моралистам, какую высокую оценку давал он авторам XVII–XVIII вв., а также Стендалю, которого он открывал для себя в 1879 г., уже в 35-летнем возрасте.

Шестовым в ноябре 1927 г. для того, чтобы выразить философу свое восхищение его работами. В письме, датированном мартом 1928 г. и опубликованном в книге Натальи Барановой-Шестовой «Жизнь Льва Шестова» (том II. С. 8), Андлер говорит о глубокой радости, которую приносит ему чтение книг Шестова, и о желании стать учеником философа. Их первая встреча относится к этому же периоду (март 1928 г.). Шлёцер написал рецензии на два тома сочинения Андлера (Современные записки. 1921. Кн. VI, VII). Однако отношение Шлёцера к этому труду было весьма критическим, поскольку, по его мнению, Андлер приписывает Ницше попытку создания новой морали, «переоценка ценностей» в его интерпретации предстает как перестановка понятий добро–зло, истина–ложь, из-за чего теряется истинный смысл учения Ницше. Ошибкой Андлера является то, что он пытается реконструировать философию Ницше, не учитывая личности философа, его эмоций, переживаний. Только Шестов смог приникнуть в суть учения Ницше, вскрыв внутреннюю драму философа. Кроме того, Андлер не рассматривает Достоевского среди предшественников Ницше, что также вызывает недоумение Шлёцера.

[1] *Nietzsche F.* Volonté de puissance (Воля к власти). tr. Geneviève Bianquis, N. R. F., II. P. 343. В русском переводе такой цитаты нет.

[2] *Ницше Ф.* Сумерки идолов, или Как философствуют молотом // Ф. Ницше. Полное собрание сочинений: В 13 т. Т. 6. М., 2009. С. 93.

[3] *Ницше Ф.* Казус Вагнер // Ф. Ницше. Полное собрание сочинений: В 13 т. Т. 5. М., 2012. С. 395.

Помимо их точного и ироничного стиля, к которому он был очень восприимчив, эти авторы были особенно значимы для Ницше, поскольку они развенчивали человека общественного, разоблачали неоднозначный характер чувств, кажущихся благородными и великодушными, вскрывали эгоизм, тщеславие и мелочность, присущие поступкам человека.

Что мог еще открыть ему Достоевский? Думаю, опыт пережитого зла. Вы, вероятно, скажете мне, что это весьма неопределенная формулировка — я постараюсь высказаться конкретнее.

Этот опыт пережитого зла нашел свое выражение прежде всего в произведении Достоевского, популярном в России, а затем в Европе, произведении, которое во французском переводе называется «Souvenirs de la maison des mortes» («Записки из мертвого дома»). Необходимо отметить, что этот перевод неточен: заглавие «Записки из мертвого дома» обладает другим смыслом. Каторжники не являются мертвыми, даже метафорически; место, где находятся мертвые, обычно называют кладбищем или городом мертвых. Но люди, которые на протяжении 24 лет были товарищами Достоевского, все-таки живые.

Считается, что «Записки из мертвого дома» — книга, занимающая особое место в творчестве Достоевского; действительно, в первый и последний раз автор «освобождается» от охватывающей его симпатии к товарищам по несчастью. Он хотел быть объективным и достиг этого. Его произведение, таким образом, имеет ценность документальную и историческую — вскоре после его публикации и реакции, которую оно вызвало в обществе, последовал ряд улучшений в системе сибирских тюрем. Достоевский не скрывает ничего относительно преступлений, совершенных его товарищами по заключению: они жгли, грабили, воровали, калечили целые семьи, включая детей, и часто убивали только из удовольствия. Они — монстры. Однако книга заканчивается неожиданным образом. Рассказчик, т.е. Достоевский, в день своего освобождения в последний раз проходит вдоль частокола, окружающего острог, и делает следующий вывод: «И сколько в этих стенах погребено напрасно молодости, сколько великих сил погибло здесь даром! Ведь надо уж все сказать: ведь этот народ необыкновенный был народ. Ведь это, может быть, и есть самый даровитый, самый сильный народ из всего народа нашего. Но погибли даром могучие силы, погибли ненормально, незаконно, безвозвратно»[1].

Разве не является возмутительной эта фраза, сказанная в отношении преступников и убийц? Отдает ли себе сам Достоевский отчет в провокационности и возможных последствиях такого заключения в подобной

[1] *Достоевский Ф.М.* Записки из мертвого дома // Ф.М. Достоевский. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 4. Л., 1972. С. 231.

книге о подобном месте? Рискну высказать свое мнение. Неординарность ситуации заключается в том, что эта фраза, которую с легкостью можно приписать Ницше, на самом деле не была ни возмутительной, ни скандальной. Принимая во внимание добросердечность автора, его христианские чувства, нужно понимать, что он склонен видеть в каждом человеке, как бы низко тот ни пал, брата, согласно выражению Гоголя. Лев Шестов в первую очередь обратил внимание на близость этого высказывания идеям Ницше.

«Записки из мертвого дома» были изданы в России в 1862 г. Два года спустя автор публикует книгу, которая известна во Франции под разными названиями: «L'esprit souterrain» («Дух подполья» или «Подпольное сознание»), «La voix souterraine» («Голос из подполья»), «Mémoires écrits d'un souterrain» («Воспоминания, написанные в подполье»), «Le Sous-sol» («Подполье»)[1]. Для русского слова «подполье», означающего изолированное замкнутое пространство, в подвале, в основании дома, не существует французского эквивалента. В «Записках из мертвого дома» автор открывает бездну зла в другом человеке, тогда как в «Записках из подполья» («Le Sous-sol») в процессе долгой беседы героя с самим собой выясняется, что зло в каком-то смысле заключено в самом Я, которое занимается самоанализом с жестокой откровенностью. Сложно представить более позорную и бесстыдную исповедь, поскольку в отличие от великих бунтовщиков «Преступления и наказания», «Бесов», «Братьев Карамазовых», окруженных романтическим ореолом, герой «Записок из подполья», скромный чиновник в отставке, является ничтожеством, «насекомым», как он сам себя называет. Трагичность ситуации заключается в полном осознании героем своей мерзости, низости, и читателю становится очевидно, что единственное преимущество «подпольного человека» по отношению к окружающим — его крайне изощренный ум. Позднее Достоевский в своем «Дневнике» воздаст должное сделанному в «Записках из подполья» изобличению истинной натуры русского человека. Отважиться ли нам пойти дальше и сказать: любого человека вообще? Тем не менее этот жалкий, одетый в грязный и ветхий халат человек, боящийся своей прислуги и мучающий проститутку, в которой он жестоко пробуждает любовь, все-таки является одним из великих ни-

[1] Вариантов перевода на французский язык названия повести Ф.М. Достоевского «Записки из подполья» существует даже больше: «L'esprit souterrain» («Дух подполья» или «Подпольное сознание»), «Dans mon souterrain» («В моем подполье»), «Mémoires écrits d'un souterrain» («Воспоминания, написанные в подполье»), «La voix souterraine» («Голос из подполья»), «Les Carnets du sous-sol» («Записки из подполья»), «Notes d'un souterrain» («Записки из подполья»). В 1956 г. в издательстве «La Pléiade» вышел перевод Б. Шлёцера и П. Паскаля под заглавием «Le Sous-sol» («Подполье»). В дальнейшем в тексте Шлёцер использует именно этот вариант перевода.

гилистов Достоевского; он представляет собой извращенный и пошлый образ Раскольникова, Кириллова, Ставрогина, Ивана Карамазова. Он также противопоставляет свою волю Богу, морали, порядку природы; кроме того, он оказывается по ту сторону добра и зла, если не в действиях, то на словах и в воображении. «Да я за то, чтоб меня не беспокоили, весь свет сейчас же за копейку продам. Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить»[1]. Дух «Записок из подполья», даже несмотря на искажение текста первыми переводчиками, глубоко затрагивает Ницше и открывает ему опыт зла в психологическом смысле.

Были высказаны предположения о том, что герой «Записок из подполья» выражает идеи самого Достоевского, которые писатель, таким образом, проповедует, скрываясь под маской подпольного человека. Вспомним, однако, что говорит Ницше в работе «К генеалогии морали»[2]:

> «Нужно остерегаться путаницы, в которую слишком легко впадает художник путем психологической contiguity, как это называют англичане: как если бы сам он был тем, что он в состоянии изобразить, измыслить, выразить. Фактически же дело обстоит так, что, будь он этим самым, ему решительно не удалось бы изобразить, измыслить, выразить это; некий Гомер не сочинил бы Ахилла, некий Гете Фауста, если бы Гомер был неким Ахиллом, а Гете неким Фаустом. Совершенный и цельный художник на веки вечные отделен от “реального” и действительного; понятно, с другой стороны, как подчас ему может осточертеть эта вечная “нереальность” и фальшивость сокровеннейшего его существования, — и что тогда-то и решается он на попытку вторгнуться однажды в самую запретную для него зону, в действительное, быть действительным. С какими шансами на успех? О них нетрудно будет догадаться...»

Теперь проанализируем общие идеи, свойственные философу и писателю. Мы обнаруживаем поразительную аналогию между атеизмом Ницше и отношением к Богу героев Достоевского. Я имею в виду именно героев Достоевского, а не самого автора; на самом деле он не доверял героям произведений высказывать свои собственные идеи; Достоевский не излагает с их помощью свои сокровенные мысли (которые из-за цензуры он не мог выразить открыто); но именно благодаря своим персонажам он сумел почувствовать и осмыслить такие вещи, которые он бы никогда не

[1] *Достоевский Ф.М.* Записки из подполья // Ф.М. Достоевский. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 5. Л., 1973. С. 174.

[2] *Ницше Ф.* К генеалогии морали // Ф. Ницше. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 5. М., 2012. С. 319.

осознал, не будучи великим художником, творцом. Когда он говорит от своего собственного имени, его идеи отнюдь не оригинальны и не глубоки. Между тем атеизм героев Достоевского всецело отличен от атеизма, присущего более или менее революционно настроенной интеллигенции. Достоевский сам осознает это. Прочитав в «Русском вестнике», где был опубликован роман «Братья Карамазовы», известную речь Ивана Карамазова о страданиях невинного ребенка, прокурор Святейшего Синода Победоносцев написал Достоевскому и задал ему вопрос о том, нашел ли писатель способ опровергнуть атеизм Ивана. Достоевский ему ответил, чтобы тот не тревожился, поскольку он знает, что можно противопоставить бунту Ивана, он просто хотел выразить атеизм с наибольшей силой так, как он еще не был выражен ни в России, ни даже в Европе. В действительности атеизм русских революционеров являлся оружием не только в теоретическом, но и в практическом смысле; они критиковали церковь, служившую интересам имущего класса. Писатель-сатирик Щедрин высмеивал революционеров: человек произошел от обезьяны, следовательно, мы должны принести себя в жертву людям. Возможно, было бы точно так же сказать в отношении богачей: человек был создан по образу Бога, следовательно, оставим людей в нищете и невежестве. Русские революционеры, которых называют нигилистами, просто вычеркнули понятие Бога из своего словаря, точно так же, как химики вычеркнули из своего понятие флогистона после открытия Лавуазье. Для бунтовщиков Достоевского Бог был личным врагом, с которым им надлежало бороться, чтобы занять Его место и утвердить свою свободную волю. Раскольников, герой романа «Преступление и наказание», убивает исключительно для того, чтобы доказать себе, что сильному человеку все позволено. Он падает духом и предает себя в руки правосудия не потому, что его мучает совесть, а оттого, что признает собственную слабость: он не Наполеон, как ему казалось. Я думаю, Шеффнер был прав, когда говорил, о прослеживающейся в речи Заратустры о «бледном преступнике» аллюзии на «Преступление и наказание»[1]:

> «Но одно — мысль, другое — дело, третье — образ дела. Между ними не вращается колесо причинности.
>
> Образ сделал бледным этого человека. На равных был он с делом своим, когда он совершал его; но свершив, не вынес образа его.
>
> Отныне лишь преступника, совершившего злодеяние, стал он видеть в себе. Безумием называю я это: исключение стало сутью для него».

[1] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // Ф. Ницше. Полное собрание сочинений: В 13т. Т. 4. М., 2007. С. 38.

Ставрогин также не выдерживает тяжести своего поступка: после хладнокровного изнасилования девочки только ради того, чтобы оказаться по ту сторону добра и зла и уничтожить Бога, гаранта морали, его преследует призрак жертвы, и он вешается. Однако Ницше не мог ознакомиться с исповедью Ставрогина, которая была опубликована только после революции.

Безбожников Достоевского вдохновлял не сциентизм XIX в., а прогрессирующая «воля к власти» («instinct de puissance»). И нужно ли столько говорить об атеизме Ницше? Разве не было многочисленных попыток доказать различие между отрицанием Бога Ницше и отрицанием Бога его современниками, учеными и философами? Вы, конечно, помните афоризм из работы «Веселая наука», где автор возвещает равнодушным людям о смерти Бога: «Разве величие этого деяния не слишком велико для нас? Не должны ли мы сами обратиться в богов, чтобы оказаться достойными его? Никогда не совершалось деяния более великого — и кто родится после нас, будет, благодаря этому деянию, принадлежать истории высшей, более великой, нежели вся прежняя история!»[1]. А что говорит Кириллов в романе «Бесы»? «Сознать, что нет Бога, и не сознать в тот же раз, что сам Богом стал, есть нелепость...»[2] Далее он утверждает, что смерть Бога откроет новую эру в истории человечества, которое преобразится даже физически. Поразительное соответствие. Процитирую еще и другое, не менее удивительное.

Вы помните в романе «Братья Карамазовы» главу, которая называется «Великий инквизитор»? Великий инквизитор понимал, что человечество не достойно той свободы, которую даровал ему Христос и которая стала его несчастьем[3].

> Человечество не стремится к истине, говорит он Христу, «нет заботы беспрерывнее и мучительнее для человека, как, оставшись свободным, сыскать поскорее того, пред кем преклониться. Но ищет человек преклониться пред тем, что уже бесспорно, столь бесспорно, чтобы все люди разом согласились на всеобщее пред ним преклонение. Ибо забота этих жалких созданий не в том только состоит, чтобы сыскать то, пред чем мне или другому поклониться, но чтобы сыскать такое, чтоб и все уверовали в него и преклонились пред ним, и чтобы непременно все вместе».

[1] *Ницше Ф.* Веселая наука // Ф. Ницше. Полное собрание сочинений: В 13 т. Т. 3. М., 2014. С. 440.

[2] *Достоевский Ф.М.* Бесы // Ф.М. Достоевский. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 10. Л., 1974. С. 471.

[3] *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // Ф.М. Достоевский. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 14. Л., 1976. С. 231.

Другими словами, Ницше говорит о том, что человечество не столько испытывает жажду истины, сколько стремится обрести идею, не важно истинную или ложную, способную объединить все человечество без исключения; не важно во что верить, главное верить всем вместе.

В книге «Братья Карамазовы» А. Шеффнер отмечает еще одно совпадение, которое, впрочем, кажется мне менее значимым: речь идет о Вечном Возвращении. В главе «Черт. Кошмар Ивана Карамазова» черт говорит Ивану: «Да ведь теперешняя земля может сама-то билион раз повторялась... ведь это развитие может уже бесконечно раз повторяется, и все в одном и том же виде, до черточки. Скучища неприличнейшая...»[1] . Но разве не очевидно, что в контексте этой главы идея Вечного Возвращения имела совсем другой смысл, чем в известном афоризме 341 «Веселой науки»?

Последнее замечание, которое мне кажется важным: никогда никто из великих нигилистов Достоевского не критиковал Христа, и Кириллов в особенности испытывал ко Христу бесконечное уважение, глубокую симпатию. «Слушай: этот человек был высший на всей земле, составлял то, для чего ей жить. Вся планета, со всем, что на ней, без этого человека — одно сумасшествие. Не было ни прежде, ни после такого же, и никогда, даже до чуда. В том и чудо, что не было и не будет такого же никогда»[2]. В письме, написанном после освобождения из каторги, Достоевский скажет, что если бы ему было нужно выбирать между истиной и Христом, он выбрал бы Христа вопреки истине. «Истина» понимается здесь как слепая, жестокая, принуждающая истина сциентизма уходящей эпохи. Между тем, несмотря на то что Ницше и критиковал христианство, христианскую мораль, христиан, Церковь, его критика никогда не относилась лично к Иисусу; чувствуется также скрытая симпатия к «Распятому», с которым он даже отождествлял себя в момент своего крушения.

Я говорил о сходствах, о совпадениях между идеями Достоевского и Ницше, но ничего не сказал о том влиянии, которое писатель оказал на философа. По многим вопросам, как отмечает А. Шеффнер, первый опережает второго. Но вопрос о первенстве не стоит на уровне великих умов: независимо от истоков их идеи принадлежат только им, они были пережиты именно как собственные, и каждый из них выразил эти идеи по-своему.

[1] *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы С. 79.

[2] *Достоевский Ф.М.* Бесы С. 471.

38 ДОСТОЕВСКИЙ И МАРКС

Русская культура Золотого и Серебряного веков является гордостью России. Ее представители — А. Пушкин, Л. Толстой, Ф. Достоевский, а также Вл. Соловьев, Н. Бердяев, С. Булгаков и др. — заслужили любовь людей в различных странах мира. В Китае переведено множество произведений мыслителей русской религиозной философии. Однако важная сторона русской культуры до сих пор не получила необходимого признания, речь идет о ее критике буржуазной промышленной цивилизации. Все страны, вступившие на путь развития позднее других, получали удары передовых капиталистических государств и отвечали на эти удары, что вело к конфликту двух культур. Среди всех стран мира, вступивших на путь развития позднее других, только мыслители России занимались глубоким и систематическим изучением и критикой буржуазной промышленной цивилизации. В результате сформировалось понимание истории человечества и путей его развития, отличное от принятого и в либерализме, и в марксизме. Это драгоценное богатство человечества, которое и сегодня демонстрирует свое крайне важное реальное значение. Главная наша цель заключается в том, чтобы через сравнение идей Федора Достоевского и Карла Маркса постараться раскрыть смысл соответствующих идей русской культуры.

Ф. Достоевский и К. Маркс: один — в социалистическом Советском Союзе подвергавшийся критике как реакционный писатель, другой — революционный учитель мирового пролетариата. Разве их можно сравнивать? Если бы это было 20 лет назад, данный замысел был бы невозможен. Однако сегодня, когда самое могущественное социалистическое государство Советский Союз уже не существует, а в мировом социалистическом движении и в судьбе капитализма произошли громадные изменения, противопоставление идеологий не играет решающей роли и мы можем с более высокой исторической высоты рассмотреть историю человечества за более чем 100 лет. Мы сможем обнаружить, что два великих мыслителя XIX в. — Федор Достоевский и Карл Маркс — во всех вопросах отнюдь не были отличны друг от друга; более важно, что мы можем увидеть неразрывную связь между идеями двух мыслителей и их взаимодополняемость. В течение более чем 100 лет в истории России

шел диалог между идеями Достоевского и идеями Маркса, который не окончился и сегодня. Их идеи можно не только сравнивать, более того, диалог между ними сможет дать нам много указаний, углубить наше понимание ряда вопросов, что имеет важное значение. Необходимо заново оценить место Достоевского в идейной истории человечества. Он русский человек, но, как и Маркс, принадлежит всему человечеству.

I. При сравнении двух мыслителей XIX в. — Достоевского и Маркса — необходимо прежде всего видеть, что они сталкивались с одинаковыми проблемами.

Ф.М. Достоевский родился в 1821 г., умер в 1881 г. Опубликовав в 1846 г. повесть «Бедные люди», он за одну ночь приобрел известность.

В 1849 г. из-за участия в подпольной деятельности социалистического кружка он был арестован и приговорен к смертной казни, которая позже была заменена на каторгу и ссылку. Через 10 лет Достоевский вернулся в столицу. Его творческая деятельность приходится в основном на 1860-е–начало 1880-х гг. Жизнь Достоевского проходила в период резких перемен в российском обществе. Царский абсолютистский режим был по-прежнему силен, широкие массы крепостных еще не получили подлинного освобождения, в России началось первоначальное развитие капитализма, рабочие и представители низших слоев общества вели борьбу за существование на грани жизни и смерти; наблюдался упадок морали, социальное расслоение становилось все более серьезным, обострялись противоречия в обществе. В то время передовая интеллигенция России горячо обсуждала вопрос, каким путем идти России, высказывая противоположные мнения. Однако обсуждаемые вопросы были общими для всех — отношение к феодальному строю, самодержавию, капитализму и социализму, изменение трагического положения «бедных людей», чтобы они смогли жить лучше своих родителей, смягчение общественных противоречий. Это были те вопросы, с которыми столкнулся Достоевский как мыслитель.

К. Маркс (1818–1883), современник Достоевского, был очевидцем разложения в Германии феодального строя, а также видел различные бедствия и несправедливости, которые приносил возникший капитализм. Переехав во Францию, а затем в Англию, Маркс вблизи наблюдал нечеловеческую жизнь рабочих масс в передовых капиталистических странах, в результате чего он стал глубоко понимать их проблемы. Страдания трудового народа, особенно рабочих, потрясли его. Будучи родоначальником научного социализма, Маркс решительно критиковал феодальный строй Германии, одновременно резко осуждал капитализм, нечеловеческие условия жизни при капитализме. В конце концов борьбу за освобождение человечества он стал считать делом своей жизни.

Достоевский жил в отсталой России, а Маркс после переезда из отсталой Германии — в самых передовых капиталистических странах — Франции и Англии. Однако на исторической сцене они столкнулись с одинаковыми вопросами — как покончить с несправедливостью в обществе, изменить нечеловеческую жизнь трудового народа, низших слоев общества и найти путь освобождения человечества, как преодолеть или избежать бедствия, приносимые капитализмом, как относиться к всевозможным социалистическим течениям и движениям.

Кроме того, на их идеи сильно повлияло христианство. Достоевский был первым в России мыслителем, который сложные социальные проблемы сводил к религиозным вопросам. Он считал: «Христианский идеал личного *абсолютного* самосовершенствования ведет к Царству Божию, в котором каждый член любит Бога больше всех и всех сотворенных Богом лиц, как себя»[1]. Религиозная окраска в его идеях проявляется чрезвычайно ярко.

Зададимся следующим вопросом. Общеизвестно, что Маркс был не просто атеистом, но критиком всех религий. Поэтому правомерно ли говорить о влиянии на него христианства? В прошлом обычно подчеркивали, что Маркс и религия несовместимы, однако в действительности влияние христианства в идеях Маркса точно существует, причем по отношению к нему это имеет чрезвычайно важное значение.

Во время учебы в средней школе Маркс писал[2]:

> «Прежде чем рассматривать причину и суть и влияние единения Христа с верующими, мы должны установить, необходимо ли это единение, обусловлено ли оно природой человека, не в состоянии ли он самостоятельно достигнуть той цели, для которой бог создал его из ничего.
>
> Если мы обратим свой взгляд на историю, эту великую учительницу человечества, то увидим, что в ней глубоко запечатлено, что всякий народ, даже если он достиг высочайшей степени культуры, если из его среды вышли величайшие люди, если у него искусства достигли полного расцвета, если науки разрешили самые трудные вопросы, несмотря на все это не в состоянии был сбросить с себя оковы суеверий, что он не составил истинного и достойного понятия ни о себе, ни о божестве, что в нем никогда ни нравственность, ни мораль не являются свободными от чуждых добавлений, от неблагородных ограничений, что даже его добродетели скорее созданы грубой силой, необузданными эгоизмом, жаждой славы и смелыми действиями, чем стремлением к истинному совершенству.
>
> Так история народов показывает нам необходимость единения с Христом. Но и тогда, когда мы рассматриваем историю отдельного человека природу человека, мы хотя и видим в груди его искру божества, влечение к добру, стремление к познанию, тоску по истине, но огонь желания пожирает даже искры вечного: искушающий голос греха заглушает стремление к добродетели, оно презрительно отбрасывается, когда жизнь дает нам почувствовать всю свою власть. Низменное стремление к земным благам вытесняет стремление к познанию, тоска по истине заглушается ласкающим голосом лжи и таким образом человек, единственное существо в природе, которое не достигло своей цели, единственный член в целом мироздании, который не достоин бога, создавшего его».

[1] *Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. М., 1999. С. 242.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Собрание сочинений. 2-е изд. Т. 40. М., 1975. С. 590–591.

В этом отрывке Маркс высоко оценивает незаменимую, определяющую роль христианства в нравственной жизни, а также в совершенствовании человека. Не только идеи Маркса сходны с тем, что говорил Достоевский, но очень похож и язык их высказываний. Конечно, это не взгляд зрелого Маркса. Однако изучение последующих высказываний Маркса о христианстве показывает, что он критиковал его не из-за отрицания им его ценностных устремлений, а потому что христианство было не в состоянии найти реальный путь осуществления своих ценностных идеалов, предоставляя лишь пустоцветы, не позволяющие людям добиться подлинного освобождения. Он говорил[1]:

> «Упразднение религии как *иллюзорного* счастья народа, есть требование его *действительного* счастия. Требование отказа от иллюзий о своем положении есть *требование отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях*. Критика религии есть, следовательно, *в зародыше критика той юдоли плача*, священным ореолом которой является религия.
>
> Критика сбросила с цепей украшавшие их фальшивые цветы — не для того, чтобы человечество продолжало носить эти цепи в их форме, лишенной всякой радости и всякого наслаждения, а для того, чтобы оно сбросило и протянуло руку за живым цветком. Критика религии освобождает человека от иллюзий, чтобы он мыслил, действовал, строил свою действительность как освободившийся от иллюзий, как ставший разумным человек; чтобы он вращался вокруг себя самого и своего действительного солнца. Религия есть лишь иллюзорное солнце, движущееся вокруг человека до тех пор, пока он не начинает двигаться вокруг себя самого.
>
> Задача *истории*, следовательно, — с тех пор, как исчезла *правда потустороннего мира*, — утвердить *правду посюстороннего мира*. Ближайшая задача *философии*, находящейся на службе истории, состоит — после того как

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Собрание сочинений. 2-е изд. Т. 1. М., 1955. С. 415. Интересно отметить, что сочинение молодого Маркса на религиозную тему либо вообще не упоминалось в работах, посвященных его творчеству, либо объявлялось работой молодого человека, не игравшей никакой роли в формировании его мировоззрения. В предисловии к 40-му тому Собраний сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса данное сочинение упоминается вскользь. — *Примеч. перев.*

> разоблачен *священный образ* человеческого самоотчуждения — в том, чтобы разоблачить самоотчужденность в его *несвященных образах*. Критика неба превращается, таким образом, в критику земли, *критика религии — в критику права, критика теологии* — в критику политики».

Эти часто цитируемые высказывания Маркса, несомненно, говорят о том, что он не выступал против нравственных идеалов христианства, а просто считал, что оно бессильно осуществить эти нравственные идеалы и поэтому прилагал усилия для поисков реального пути их реализации. Преемственная связь между ним и христианством очевидна.

Наконец, есть сходство в целях, которые оба они — Достоевский и Маркс — преследовали.

И Достоевский, и Маркс были философами, они с высокой философской точки зрения размышляли о социальных вопросах, с которыми сталкивались. В коммунистическом обществе, как его понимал Маркс, материальная жизнь каждого человека надежно гарантирована, он находится на противоположном материальной жизни берегу, нравственный уровень человека очень высокий, наблюдается всестороннее развитие индивида, последовательно разрешены противоречия между людьми, человеком и природой, каждый человек становится свободным, а общество — царством свободы человека. И не только это. Он стремится не к освобождению какого-то класса или какой-то нации, а к освобождению всего человечества. Во времена Маркса в мире были распространены всевозможные социалистические теории, которые в основном стремились только к изобилию в материальной жизни и равенству людей, имели явный оттенок настроений бюргеров капиталистического общества. В коммунистических идеях Маркса содержалось стремление к освобождению человечества от рабства и господства материального (вещей), к обретению свободы, к полной ликвидации бюргерских настроений. В идеях Маркса выразились высокие духовные идеалы и широкая область мечтаний. Понимание Марксом коммунизма пришло к нему в результате преобразования философии Гегеля. Общеизвестно, что абсолютный разум Гегеля — это бог в христианстве, поэтому в идеях коммунизма Маркса заметно влияние христианства. Фейербах считал, что христианство представляет собой отчуждение сущности человека. Маркс воспринял это положение и одновременно полагал, что коммунизм есть возвращение к природе человека, поэтому весьма естественно, что в коммунистических идеях Маркса присутствуют следы христианства.

У Достоевского есть много высказываний, в которых он критикует социалистические теории, включая «научный социализм» Маркса, однако сам он также был социалистом. Ценностные устремления социализма в его понимании в главном совпадали с идеями Маркса. Он презирал бюргерские наклонности буржуазии, которая думала только о материальных интересах, нисколько не скрывая религиозного характера своих социалистических идей. Благодаря религиозности Достоевский смог преодолеть ограничения, связанные с классами, нациями, а также с материальными интересами. Он считал, что главная цель преодоления трудностей в реальной жизни заключается не в том, чтобы тяга людей к материальному получила еще большее удовлетворение, а в том, чтобы произошло освобождение от материальных вожделений, научного разума, а также от конфликтов между людьми и конфликтов человека с природой, чтобы была реализована свобода человека. Социализм — это дело всего человечества. Если только удастся сохранить среди общинного крестьянства России веру в православие, станет возможным, что любовь людей к друг другу, а также к Богу приведет их к сплочению и дружбе, объединит общество и в результате исчезнут страдания в реальной жизни. Говоря конкретно, только в этом случае возможно преодолеть господство материальных вожделений над людьми, а также возникающую из-за этого борьбу между людьми и упадок морали.

Из изложенного выше можно видеть, что и Достоевский, и Маркс считали свободу самой главной сущностной особенностью человека, в их понимании социалистическое общество есть осуществление свободы человека. Обретение свободы в православном социализме Достоевского достигается после избавления от зла на основе любви к Богу. У Маркса свобода достигается после того, как человек, уничтожив частную собственность на средства производства, достигает противоположного материальному производству «берега» и освобождается от господства над собой материального (вещей). В его понимании коммунизм — это «сообщество свободных людей».

В общем и Достоевский, и Маркс преодолели бюргерские, вульгарные устремления класса буржуазии, у обоих присутствуют глубокие затаенные христианские чувства. Сталкиваясь с аналогичными проблемами, они оба выдвигали схожие проекты о будущем обществе. В подходе к этим проблемам у них было много общего.

В то же время в идеях Достоевского и Маркса имелись различия.

Во-первых, неодинаковое понимание человека. Именно здесь кроятся противоположности их взглядов. И Достоевский, и Маркс рассматривали свободу как природу человека, но Маркс понимал свободу главным образом как свободу, содержащуюся в природе человека и приобретенную в практике труда и определяемую самой физиологической

структурой человека. Достоевский же считал, что свобода человека есть продукт духа, она тесно связана с желаниями, волей, личностью (человека) и главным образом касается нравственной проблемы — выбора индивидом добра или зла. Такое различие определило мнение Маркса, согласно которому человек — это тот, кто занимается трудом в материальном производстве; последнее может осуществляться лишь в конкретных общественных отношениях, именно они на практике, а не в теории определяют, как заниматься трудом в соответствии с его общественным разделением. На основе общественных отношений в процессе разделения труда происходит определение связей каждого человека с другими людьми, а также практически той свободы, которой они сами обладают в реальной трудовой деятельности. К примеру, в самом развитом капиталистическом обществе, основанном на частной собственности, и капиталисты, и рабочие не свободны. Капиталисты все делают ради наслаждений и прибылей, рабочие все делают ради существования и зарплаты. Над теми и другими господствуют вещи, те и другие находятся в состоянии отчуждения. Маркс обобщенно характеризовал эту ситуацию: «Сущность человека в своей действительности есть совокупность всех общественных отношений»[1].

Исходя из подобного понимания Маркс считал, что ключ к осуществлению свободы и освобождению человека лежит в преобразовании общественных отношений. Например, он говорил[2]:

> «Если человек черпает все свои знания, ощущения и проч. из чувственного мира и опыта, получаемого от этого мира, то надо, стало быть, так устроить окружающий мир, чтобы человек в нем познавал и усваивал истинно человеческое, чтобы он познавал себя как человека. Если правильно понятый интерес составляет принцип всей морали, то надо, стало быть, стремиться к тому, чтобы частный интерес отдельного человека совпадал с общечеловеческими интересами. Если человек несвободен в материалистическом смысле, т.е. если он свободен не вследствие отрицательной силы избегать того или другого, а вследствие положительной силы проявлять свою истинную индивидуальность, то должно не показывать преступлений отдельных лиц, а уничтожать антисоциальные источники преступления и предоставить каждому необходимый общественный простор для его насущных жизненных проявлений. Если характер человека создается обстоятельствами, то надо, стало быть, сделать обстоятельства человеческими. Если человек по природе своей общественное существо, то он, стало быть, только в обществе может развить свою истинную природу, и о силе его природы надо судить не по силе отдельных индивидуумов, а по силе всего общества».

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Собрание сочинений. 2-е изд. Т. 3. М., 1955. С. 3.

[2] Там же. Т. 2. С. 146–147.

Развитие общества имеет свои закономерности, в основе преобразований общественных отношений лежит развитие производительных сил, притом обязательно должен быть конфликт интересов, поэтому само преобразование должно осуществляться только при помощи материальных сил. Именно поэтому Маркс делал упор на важном значении научного разума и классовой борьбы в движении человечества по пути к царству свободы.

Достоевский считал, что свобода человека есть продукт духа, что она является самой важной духовной ценностью человека, что в сознании всех людей без исключения существуют две стороны — добро и зло, причем зло изначально свойственно человеку. Свобода ведет к тому, что человек может совершать добро или совершать зло. Зло в природе человека является источником общественных страданий. Подавление зла и прославление добра относятся к сфере нравственного воспитания индивида, оно может быть совершено только в рамках религиозной жизни. Поэтому для уничтожения страданий (бедствий) в реальной жизни необходимо опираться на религиозное воспитание и повышение уровня нравственности каждого индивида. Классовая борьба, по мнению Достоевского, является проявлением зла в природе человека. Что касается научного разума, то он душит свободу человека, ибо свобода, как и его чувства, воля, желания, — все вместе являются иррациональными вещами. В природе человека рациональность составляет лишь «одну двадцатую часть». Он так говорил о встрече человека с естественными законами: «Помилуйте, закричат вам, восставать нельзя: это дважды два четыре! Природа вас не спрашивает; ей дела нет до ваших желаний и до того, нравятся ль вам ее законы или не нравятся. Вы обязаны принимать ее так, как она есть, а следственно, и все ее результаты. Стена, значит, и есть стена... и т.д., и т.д. Господи боже, да какое мне дело до законов природы и арифметики, когда мне почему-нибудь эти законы и дважды два четыре не нравятся? Разумеется, я не пробью такой стены лбом, если и в самом деле сил не будет пробить, но я и не примирюсь с ней потому только, что у меня каменная стена и у меня сил не хватило»[1].

Его вывод следующий: дважды два четыре — уже не жизнь, а начало умирания! Акцент марксизма и других социалистических теорий на

[1] *Достоевский Ф.М.* Записки из подполья // Ф.М. Достоевский. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 5. Л., 1973. С. 105.

закономерностях, порядке, в действительности свидетельствует о том, что хотят построить не человеческое общество, а муравейник. Там все в полном порядке, в производстве блестящие результаты, однако нет свободы, нет человека в подлинном смысле этого слова.

Во-вторых, у Достоевского и Маркса было разное понимание преодоления реальных страданий (бедствий) и осуществления свободы человека, в этом состояло самое коренное, самое важное различие в их взглядах.

Общественный идеал Маркса назывался «научный социализм», он был создан на основе объективных закономерностей общественно-исторического развития и классовой борьбы пролетариата. Маркс считал, что человек — продукт среды, а причины всевозможных страданий в мире людей объясняются тем, что общество построено на основе частной собственности на средства производства, а также на основе соответствующих частнособственнических представлений. Частная собственность — источник всех мерзостей. Свобода человека зависит от уничтожения частной собственности на средства производства (Маркс и Энгельс в Манифесте Коммунистической партии говорили: «Коммунисты могут выразить свою теорию одним положением: уничтожение частной собственности»[1]).

Уничтожение частной собственности может быть осуществлено только на основе развития материальных производственных сил в результате прогресса науки и техники и вследствие вызванных этим развитием изменений общественных отношений между людьми и классовой борьбы пролетариата. Этот путь практически зиждется на двух пунктах. Первый — научный разум, т.е. вера в то, что развитие природы и человеческого общества имеет свои закономерности, прогресс науки и техники и, как следствие этого, развитие производительных сил являются решающими факторами общественного прогресса. Второй пункт заключается в том, что, по мнению Маркса, стремление к выгоде и желание избежать вреда, «зла», т.е. «алчность и желание власти, являются глубинной движущей силой исторического развития. Именно это “зло” приводит к тому, что материальные производительные силы и классовая борьба становятся решающими факторами развития человеческого общества»[2].

Взгляды Достоевского были совершенно противоположны, в этом вопросе они были непримиримы с идеями Маркса. Он был настроен решительно против науки и техники, а также решающей роли основывающихся на них материальных производительных сил в жизни общества. Достоевский отрицал все социальные революции, он считал, что осуществление социализма и преодоление реальных страданий в жизни человечества не определяются изменениями во внешнем мире, а зависят от совершенствования морали, поэтому нужно опираться только на религию, конкретно говоря, только на православие. Лишь сохранив дружбу и любовь свободных людей в рамках православия, можно покончить со страданиями в реальной жизни и дать людям свободу. Знаменитый русский философ Н. Лосский писал: «Необходимость определенного идеала справедливой общественной организации Достоевский, следовательно, не отрицал. Без сомнения, он его имел или, вернее, искал. В каком направлении? По-видимому, как и в молодости, в направлении социализма, но не революционного и не атеистического, а христианского. Он надеется, подобно народникам, что совершенный строй разовьется из русской сельской общины»[1].

О взглядах Маркса рассказать нетрудно во всех деталях, поскольку о них известно достаточно много. Что касается взглядов Достоевского, то их можно увидеть во многих его произведениях. Начиная с «Записок из подполья», опубликованных в 1864 г., он, не жалея сил, подвергал глубокой, последовательной критике, всевозможные социалистические теории, кроме «православного социализма». Он высмеивал социалистов, включая Маркса:

> «Вы скажите... что и теперь человек хоть и научился иногда видеть яснее, чем во времена варварские, но еще далеко не приучился поступать так, как ему разум и науки указывают. Но все-таки вы совершенно уверены, что он непременно приучится, когда совсем пройдут кой-какие старые, дурные привычки и когда здравый смысл и наука вполне перевоспитают и нормально направят натуру человеческую... Мало того: тогда, говорите вы, сама наука научит человека (хоть это уж и роскошь, по-моему), что ни воли, ни каприза на самом-то деле у него и нет, да и никогда не бывало, а что он сам не более, как нечто вроде фортепьянной клавиши или органного штифтика; и что, сверх того, на свете есть еще законы природы; так что все, что он ни делает, делается вовсе не по его хотенью, а само собою, по законам природы. Следственно, эти законы природы стоит только открыть, и уж за поступки свои человек отвечать не будет и жить ему будет чрезвычайно легко. Все поступки человеческие, само собою, будут расчислены тогда по этим законам, математически, вроде таблицы логарифмов, до 108 000, и занесены в календарь; или, еще лучше того, появятся некоторые благонамеренные издания, вроде теперешних энциклопедических лексиконов, в которых все будет так точно исчислено и обозначено, что на свете уже не будет более ни поступков, ни приключений.Тогда-то —

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Собрание сочинений. 2-е изд. Т. 4. М., 1955. С. 438.

[2] Эти рассуждения принадлежат Энгельсу, но это была общая идея Маркса и Энгельса.

[1] *Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. М., 1999. С. 247.

> это все вы говорите — настанут новые экономические отношения, совсем уж готовые и тоже вычисленные с математическою точностью, так что в один миг исчезнут всевозможные вопросы, собственно потому, что на них получатся всевозможные ответы. Тогда выстроится хрустальный дворец[1]. Тогда... Ну, одним словом, тогда прилетит птица Каган»[2].

Выше мы видели критику Достоевским связи научного разума с социализмом. В своем последнем и важном литературном произведении «Братья Карамазовы» он вкладывает в уста Великого инквизитора описание социалистического строя, основанного на научном разуме и развитии экономики, задуманным некоторыми людьми, а затем осуждает этот строй, который дает людям хлеб, но отбирает у них свободу, низводит их до уровня животных. Что касается классовой борьбы, то в романе «Бесы» Достоевский также подвергает ее резкой критике. Он считает, что социализм может быть осуществлен только в опоре на религию. Это объясняется следующим: общество создано людьми, страдания, существующие в нем, связаны с отношениями между людьми, а эти отношения в свою очередь связаны с нравственным положением в обществе. Нравственность относится к духовному внутреннему миру человека, единственным путем повышения ее уровня является религия. Среди всех религий только православие, главным образом, православие, которое исповедуется в русских крестьянских общинах, утверждает свободу каждого человека и узами любви связывает всех людей в единое целое, полагая тем самым разрешить жизненные страдания. Попытка опереться на научный разум для развития производства, на классовую борьбу для преодоления реальных страданий человека означает не думать о последствиях этого шага. Достоевский говорил: «Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского, он верит, что спасется лишь в конце концов *всесветным единением во имя Христово*. Вот наш русский социализм»[3].

Достоевский и Маркс неодинаково понимали пути ликвидации страданий в обществе и освобождения человека, что отражало неодинаковый уровнь общественного развития России и развитых стран Запада, таких, как Англия и Франция. Бóльшую часть своих зрелых

[1] Указание на счастливую жизнь в социалистическом обществе, описанную Чернышевским в романе «Что делать?»

[2] *Достоевский Ф.М.* Записки из подполья. С. 112–113. Каган — райская птица. — *Примеч. перев.* В легенде о Великом инквизиторе в романе «Братья Карамазовы» предвосхищалась критика «советского социализма». — *Примеч. перев.*

[3] Русская философия : Энциклопедия. М., 2007. С. 156.

лет Маркс провел в развитой капиталистической стране — Англии. Он ясно заявлял, что сам является представителем пролетариата, испытывающего страдания в капиталистическом обществе, что его учение есть самоотрицание западного общества, где быстро осуществляется модернизация, и что его исходным пунктом выступают главные ценности западной промышленной цивилизации — гуманизм и научный разум. Гуманизм эпохи Просвещения глубоко проник в сознание людей (он рассматривал человека как природное материальное существо, высоко оценивал стремления человека к счастью в реальном мире, т.е. к удовлетворению материальных желаний). Блестящие достижения естественных наук XVII в., представленные физикой Ньютона, а также боевая закалка эпохи Просвещения позволили научному разуму быстро войти во все области жизни.

В своей книге «История современной европейской мысли» американский ученый Роланд Стромберг указывает, что в то время все области исследований стали научными. Политэкономия настойчиво стремилась найти всеобщие законы, аналогичные законам Ньютона: она представляла общественный организм как некую машину, общество, словно большая природа, демонстрирует естественный порядок. Общество не должно просто подчиняться воле, оно должно быть системой, где существует порядок. Обнаружив такой ключ, эта машина сможет, напрягая силы, давать установки, в результате будут автоматически приходить в движение никогда не изменяющиеся правила экономического поведения (в экономике), которым необходимо следовать. Стронберг также говорил: «Философы XVIII в. в основном придерживались крайне рационалистической и оптимистической позиции. Они верили в существование идеального общественного порядка, в то, что разум может обнаружить его и политические инженеры смогут его осуществить». Многие хотели стать такими политическими инженерами, Маркс был лишь одним из них. Начавшаяся в XVIII в. промышленная революция породила экономическое чудо и одновременно создала невидимый до тех пор классовый антагонизм. Тяжелая жизнь рабочих в период раннего капитализма ужасала общество. Обагренная кровью революция 1848 г. его потрясла. Поэтому естественно, что Маркс, создавая свой проект общественного переустройства (общества), постарался объединить классовую борьбу и научный разум.

Жизнь Достоевского проходила в экономически отсталой России, он подвергал критическому отрицанию тогдашний буржуазный строй с позиции досовременного общества. Тогда такая позиция была присуща многим российским интеллигентам. В 1862 г., путешествуя по европейским странам, он своими глазами увидел острый классо-

вый антагонизм и страдания пролетариата, принесенные капиталистической промышленной цивилизацией. За границей Достоевский встречался с Герценым и, как и он, пришел к отрицательному выводу относительно капиталистической промышленной цивилизации. Они оба обратили свои взоры на русскую крестьянскую общину, стали идеализировать крестьянскую общину, увидев, что в общине нет частной собственности на средства производства и классовых антагонизмов, а люди, связанные узами любви, объединяются в прекрасный мир, где царят взаимопомощь, дружба и любовь. По их мнению, путь, который пропагандировали социалистические учения на Западе, включая марксизм, неосуществим. Надежда человечества — имеющая явную средневековую окраску русская община, крестьянство, а также сопряженная с ней православная религиозная культура. Различие между ними состояло в том, что если Герцен пропагандировал социальные изменения для решения проблемы и поэтому его идеи стали теоретической основой народничества, то Достоевский делал акцент на внутреннем мире человеческой души, возлагал все свои надежды на православие, выступал против всех социальных революций. В современной ему России классовое расслоение еще не было заметно, пролетариат находился в зародышевом состоянии. Достоевский не мог быть представителем пролетариата — он выступал от имени всего человечества с высокой позиции религии.

II. Обобщая сказанное выше, можно утверждать, что Достоевский обращал свои взоры к человеческому сердцу, к глубинам человеческой души, он искал путь избавления от страданий, обратившись к природе человека. Маркс же концентрировал свой взор вне человека, обращая внимание на общественную среду, в которой находился человек; он пропагандировал идею освобождения человечества посредством развития производительных сил и осуществления социальной революции в целях изменения общественной среды. В этом заключается принципиальное различие идей Достоевского и Маркса.

Совершая в своих размышлениях об освобождении человека поворот от того, что было вне человека, к его внутреннему миру, к анализу его природы, Достоевский отличался не только от Маркса по основным особенностям и ценностным устремлениям своих идей, но и расходился с другими передовыми русскими интеллигентами тогдашней России. После петровских реформ российское общество получило удар от европейской культуры, что подвигло не одно поколение передовых интеллигентов на размышления о судьбах России и ее связях с западным миром. Одновременно с Достоевским или еще раньше его все, кто размышлял над этим вопросом, — Радищев, декабристы, западники и славянофилы, Герцен, Чернышевский, народники — считали, что в российском обществе необходимо осуществить преобразования. Хотя их взгляды на методы преобразования расходились, все они, как Маркс, были едины в том, что для преодоления общественных страданий необходимо искать путь вне человека. Достоевский отличался от них тем, что очень рано перевел свой взор с условий, существовавших вне людей, в глубины человеческой души, он серьезно анализировал природу человека в поисках пути к уничтожению всех злодейств. Эту особенность можно увидеть в его произведении «Записки из подполья», опубликованном в 1864 г.

Значение такого поворота в творчестве Достоевского очень велико. Тем самым он определил новое направление мыслей, что оказало большое влияние на развитие общественной и философской мысли в России[1].

Именно под его влиянием некоторые молодые марксисты в России в конце XIX в. – начале XX в. начали прощаться с марксизмом и, совершив поворот, стали искать путь освобождения человека внутри человеческого сознания, они перешли на позиции идеализма, а затем создали русскую религиозно-идеалистическую философию, приобретшую всемирную значимость[2]. Распростившись с марксизмом и начав его критический анализ, а также ведя с ним диалог, они опирались главным образом на идеи Достоевского. Поэтому их идейный поворот явился диалогом между Достоевским и Марксом[3]. Ниже на примере С. Булгакова и Н. Бердяева кратко проанализируем этот диалог.

Главными действующими лицами в диалоге с марксистами были Струве, Булгаков, Франк и др. Благодаря их совместным усилиям в 1902 г. был опубликован сборник «Проблемы идеализма», где концентрированно критиковался марксизм. В 1903 г. Булгаков опубликовал книгу «От марксизма к идеализму», а в 1911 г. увидела свет книга «Два града». Содержанием обеих его работ был критический анализ

---

[1] По словам Н. Бердяева, Достоевский «сделал великие открытия о человеке и от него начинается новая эра во внутренней истории человека» (*Бердяев Н.* Русская идея. СПб., 2015. С. 218). В. Зеньковский писал: «В Достоевском в сущности открывается новый период в истории русской мысли, хотя вся значительность и фундаментальность религиозной установки все время утверждались русскими мыслителями, но только у Достоевского все проблемы человеческого духа становятся проблемами религиозного порядка» (*Зеньковский В.* История русской философии. Т. 1, ч. 2. Л., 1991. С. 244).

[2] *Бердяев Н.* Русская идея. СПб., 2015. С. 271.

[3] В различных странах мира многие марксисты отбросили марксизм, однако среди них только русские мыслители подвергли марксизм глубокому, тщательному критическому анализу, они вели диалог и на этой основе сформировали движение мысли, ведшее к идеализму и религии. В истории человеческих идей это уникальное явление — настоящая драгоценность, оно содержит идеи, которые и сегодня имеют большое значение и заслуживают изучения.

марксизма. Булгаков приложил много усилий для диалога с марксистами, он был самым представительным его участником. О своей критике марксизма Булгаков говорил[1]:

> «Мое теперешнее идеологическое мировоззрение складывалось в атмосфере социальных идей марксизма, и уже поэтому оно не есть, не может и не должно быть сплошным его отрицанием, напротив, оно стремится к углублению и основанию именно того общественного идеала, который начертан на знамени марксизма и составляет его душу. В известном смысле можно сказать, что идеализм стремится выполнить относительно социального идеала ту службу, которую в марксизме служит ему экономический материализм, является как бы новым фундаментом, подведенным под старое здание... Идеалы социальной справедливости и общественного прогресса, свободы и равенства политического либерализма и социального демократизма или социализма с необходимостью вытекает из основных принципов философского идеализма; они не только не составляют монополию марксизма или какой-либо другой доктрины, но лишь на этих принципах и могут вообще обосновываться».

Очевидно, что Булгаков и другие не отвергают марксизм. Они лишь считают, что для осуществления социального идеала марксизма необходимо дополнить его идеализмом, ибо, по их мнению, исторический материализм, на который он опирается, чересчур прост. Это проявляется прежде всего в том, что он очень упрощенно рассматривает характер человека. Булгаков приводит слова Достоевского: «Социализм, коммунизм и атеизм — самые легкие три науки. Вбив их себе в голову, мальчишка считает уже себя мудрецом»[2].

Продолжая свои рассуждения, он вновь использует слова Достоевского: «Ясно, очень понятно до очевидности, что зло таится в человечестве глубже, чем предполагают лекаря-социалисты; что в никаком устройстве общества не избегните зла, что душа человеческая останется та же, что ненормальность и грех исходят из нее самой и что, наконец, законы духа человеческого столь еще неизвестны, столь неведомы науке, столь неопределенны и столь таинственны, что нет и не может быть еще ни лекарей, ни даже судей окончательных, а есть тот, который говорит: “Мне отмщение и Аз воздам”»[3].

Марксистский экономический материализм, т.е. материалистическое понимание истории, выглядит простым потому, что оно и не видит

[1] *Булгаков С.Н.* Два града. Исследование о природе общественных идеалов. СПб., 1997. С. 3–4.

[2] Там же. С. 533.

[3] Там же. С. 523.

зла в природе человека, и не видит сложности в таком деле, как уничтожение зла в человеческом мире и в осуществлении свободы, справедливости и равенства. Предельно ясно, что основанием для таких суждений служат идеи Достоевского о человеке, а содержащиеся в них критические мнения действительно принадлежат Достоевскому.

По мнению Булгакова, марксистский исторический материализм слишком прост, он не видит зла внутри души человека и поэтому он не может указать людям путь преодоления зла в реальной жизни и в осуществлении нравственного идеала. В этом вопросе он также наследует и развивает идеи Достоевского. Булгаков считает, что через духовный мир Ивана Карамазова писатель как бы подвергает испытанию социалистическое мировоззрение. Он говорит: «Несовместимость философского материализма или позитивизма и того этического размаха, которого требует социализм, болезнь религиозного неверия, парализующая и социальный идеализм, таков диагноз, который Достоевский в лице Ивана Карамазова поставил европейскому передовому обществу. И нам кажется, история подтверждает справедливость этого диагноза»[1].

Известно, что критика Булгаковым различных социалистических теорий, включая марксистский социализм, сконцентрирована в статье «Главные вопросы теории эволюции», которая впервые была опубликована в 1902 г. в книге «Проблемы идеализма», в следующем году она была включена в книгу «От марксизма к идеализму». В этой статье он развивает идею Достоевского о том, что философский материализм или позитивизм не имеют логической связи с нравственными идеалами социализма. Булгаков указывает, что беспокойство Ивана Карамазова связано с таким вопросом, как «возникновение в мире зла, а также с вопросом о разумности мирового порядка», с тем что любой научный прогресс и сила мышления не в состоянии дать последовательный ответ на эти вопросы и решить их. Маркс и другие преклонялись перед общественным прогрессом, они считали, что, опираясь на производительные силы и прогресс всего общества, можно ответить на вопросы Ивана Карамазова, избавиться от зла, царящего в мире людей, и осуществить нравственный идеал. Булгаков же считал, что это совершенно невозможно: любая прогрессивная теория имеет собственное представление о будущей судьбе человечества, самой классической является теория научного коммунизма, твердая вера которого состоит в неизбежном приходе идеального мира, однако в истории невозможно предвидение. Он говорил[2]:

[1] *Булгаков С.Н.* Указ. соч. С. 105.

[2] Там же. С. 149.

> «Самые смелые теории прогресса не идут в своих предсказаниях дальше обозримого исторического будущего, а исторический глаз видит недалеко... Научная теория прогресса подобна тусклой свече, которую кто-нибудь зажег в самом начале темного бесконечного коридора. Свеча скудно освещает уголок в несколько футов вокруг себя, но все остальное пространство объято глубокой тьмой. Позитивная наука не в силах раскрыть будущих судеб человечества, они оставляют нас относительно их в *абсолютной неизвестности*. Отрадная уверенность, что все бодрое и разумное в конце концов восторжествует и непобедимо, не имеет никакой почвы в механическом миропонимании: ведь здесь все есть абсолютная случайность...».

Булгаков подчеркивал, что социализм — это нравственный идеал, но нравственный идеал относится к сфере метафизики, а его с помощью невозможно достичь любого научного разума, вступить в сферу метафизики может только вера, только религия. Научный социализм — неправильное учение, утопия, поскольку он хочет соединить (объединить) науку, метафизику и религию. Булгаков говорит, что научный социализм Маркса — самая классическая теория прогресса, «в теории прогресса позитивная наука хочет поглотить и метафизику, и религиозную веру, точнее, она хочет быть триединством науки, метафизики и религиозного учения»[1].

Он считал, что наука бессильна предвидеть будущую судьбу человечества, поэтому убежденность научного социализма в необходимости вдохновлять людей на борьбу за светлое будущее человечества сродни религиозной истине, согласно которой необходимо исходить из веры, «вера властно заявила свои права там, где хотела владычествовать наука, и наука обманула возлагавшиеся на нее ожидания. Но разве не ошибочно, не утопически была и сама мечта основать религию, имеющую дело с бесконечным и вечным, на том конкретном и всегда ограниченном фундаменте, который дается положительной наукой»[2].

М.Б. Ратнер следующим образом обобщил приведенные выше идеи Булгакова: «Вывод очевиден: теория прогресса не может быть построена строго научным путем; по самому существу тех вопросов, на которые она призвана ответить, она неизбежно приводит к метафизике и религии, в них почерпая свое конечное оправдание»[3].

[1] *Булгаков С.Н.* Указ. соч. С. 115.

[2] Там же. С. 110.

[3] *Булгаков С.Н.* От марксизма к идеализму. М., 2006. С. 797–798. Ученик Маркса и Энгельса, немецкий революционер Бебель в своей брошюре «Будущее государство» провозглашает, что в будущем государстве больше не будут совершаться политические и уголовные преступления, поэтому больше не будет тюрем, убийц, дурных поступков, связанных со злонамеренными банкротствами, поджогами. Булгаков подверг эти слова сильным язвительным насмешкам (*Булгаков С.Н.* Указ. соч. С. 933–934).

Булгаков подчеркивал главным образом следующее. Он, как и Достоевский, говорил, что зло изначально присуще человеку, позитивная наука не в состоянии предоставить логичный путь познания тем, кто в светском мире, подгоняемый злом, стремится к материальным интересам, подняться до коммунистического общества с присущими ему метафизическим и религиозным характером (природой). Точно так же Бердяев, опираясь на идеи Достоевского, критиковал научный социализм Маркса. Он одобрял мнение Булгакова, но кое в чем с ним расходился. Прежде всего, по его мнению, между социализмом и капитализмом нет никаких различий, оба они являются воплощением мещанского духа. Он говорил: «Социализм идет на смену совсем не капитализму. Наоборот, он стоит на одной и той же почве с капитализмом, он плоть от плоти и кровь от крови капитализма. Социализм идет на смену христианству, он хочет заменить собою христианство. Он также проникнут мессианским пафосом...»[1].

Как говорится в «Записках из подполья», они хотели счастья для людей, которых они считали в цифровом выражении. Это равносильно удушению свободы человека: «Религия социализма прежде всего ставит своей целью побороть свободу, свободу человеческого духа, которая рождает иррациональность жизни и неисчислимые страдания жизни. Она хочет рационализировать жизнь без остатка, подчинить ее коллективному разуму. Но для этого необходимо покончить со свободой»[2]. Эти слова заставляют вспомнить известное изречение Достоевского, приведенное им в «Записках из подполья»: дважды два четыре есть начало смерти. Кроме того, Бердяева особенно интересовал вопрос о цене научного социализма. Он считал, что еще раньше Достоевский в романе «Братья Карамазовы» устами Карамазова обсуждал этот вопрос: гармония в мире не стоит даже одной слезинки ребенка. Сам Бердяев говорил, что социализм есть последовательное воплощение Великого инквизитора, он думал, как, следуя духу Великого инквизитора, презирая людей, добиваться для них счастья. Это означает, что в социалистическом обществе люди должны заплатить такую цену — ради куска хлеба пожертвовать свобо-

[1] *Бердяев Н.* Миросозерцание Достоевского. М., 2001. С. 101–102. Бердяев говорил, что «социализм есть явление духа. Он претендует говорить о последнем, а не о предпоследнем. Он хочет быть новой религией, ответить на религиозные запросы человека... Он претендует нести благую весть о спасении человечества от всех бедствий и страданий. И социализм возник на юдаистической почве... И не случайно. Маркс был еврей» (*Бердяев Н.* Указ. соч. С. 102).

[2] Там же. С. 104.

дой и удовольствоваться положением рабов, и одновременно означает, что ради осуществления социализма поколение за поколением должны будут терпеть страдания и даже жертвовать жизнями. Бердяев говорил, что в социалистическом обществе люди будут сильными, счастливыми и веселыми, будут жить в гармоничном мире, однако «эта кучка людей, счастливо устроившаяся на груде наших трупов, на почве, увлажненной нашими слезами, не может нас привлекать, не может быть нашей целью, не может искупить гибели индивидуальной, не может не ответить на крик проклятия хоть одной загубленной человеческой души, не может осмыслить трагический ужас человеческой жизни... Почему будущие поколения должны быть поставлены выше современных и прошлых, почему для их будущего довольства и устроения я должен работать, страдать, губить себя и других?»[1].

Такой образ мыслей, когда, жертвуя свободой, используют насилие ради создания на земле царства вечного счастья и спокойствия, Бердяев называл «соблазнением Великого инквизитора»[2].

В своей критике научного социализма Булгаков и Бердяев, говоря обобщенно, настаивали главным образом на том, что зло существует изначально. Поэтому невозможно повысить нравственный уровень человека, осуществить метафизическую духовную цель, содержащуюся в социализме, если опираться только на такие внешние факторы, как научный разум, развитие производительных сил и классовую борьбу. Чтобы достичь этой цели, необходимо провести анализ природы человека и найти надежный путь победы над злом — в результате люди неизбежно приходят к религии. Только с помощью религии человек может победить зло, гарантировать осуществление идеала социализма. Очевидно, что основанием подобной критики научного социализма были идеи Достоевского. Бердяев говорил: «Проблема социализма всегда была в центре внимания Достоевского, и ему принадлежат самые глубокие мысли о социализме, которые когда-либо были высказаны. Он понял, что вопрос о социализме — религиозный вопрос, вопрос о Боге и бессмертии»[3].

III. Критика Булгаковым и Бердяевым научного социализма была фактически диалогом между Достоевским и Марксом. Самым важным и самым представительным из высказанных аргументов было выяснение Булгаковым вопроса: возможно ли осуществление нравственного

[1] *Бердяев Н.* Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906). М., 2002. С. 203.

[2] Там же. С. 6.

[3] *Бердяев Н.* Миросозерцание Достоевского. М., 2001. С. 100.

идеала коммунизма путем акцента на развитие производительных сил, как это делала марксистская теория научного социализма[1].

Идея выяснения сущности этого вопроса была глубокой, она схватывала саму его суть, имеющую метафизическую природу, ибо нравственный идеал является сердцевиной идей марксизма о коммунизме[2]. Может или нет метафизическая по своей сути область нравственного идеала, относящаяся к внутреннему миру человека, превратиться в реальность посредством развития производительных сил, находящихся вне человека? Именно из-за отрицательного ответа на этот вопрос Булгаков, а также многие другие пришли к идеализму и религии, можно сказать, от Маркса вернулись к Достоевскому. Булгаков выразил сомнение в основных положениях, выдвинутых в то время марксизмом, потому что, по его мнению, между развитием производительных сил и осуществлением нравственного идеала коммунизма отсутствует надежный логический путь. Поскольку эти положения имеют всеобщее значение, их можно назвать «вопросами Булгакова».

Эти крайне важные вопросы пронизывают всю историю марксизма в XX в. в странах Востока и Запада и до сих пор сохраняют свою актуальность. Они впервые появились в социальной истории большевистской революции и Советского Союза. Конец XIX в. и начало XX в. были периодом резкого размежевания в рядах русских марксистов. С одной стороны, Булгаков и другие перешли от марксизма к идеализму и религии. С другой стороны, те, кто по-прежнему придерживался марксизма, разделились на меньшевиков и большевиков. Подчеркивая решающую роль развития производительных сил в истории общества, меньшевики заявляли, что в крестьянской России необходимо вначале построить капитализм. Лозунг большевиков выражен в одной фразе Ленина. Он говорил: «Для создания социализма, говорите Вы, требуется цивилизованность. Очень хорошо. Ну, а почему мы не могли сначала создать такие предпосылки цивилизованности у себя, как изгнание помещиков и изгнание капиталистов, а потом уже начать движение к социализму»[3].

Ленин пропагандировал идею о том, что вначале необходимо завоевать политическую власть, а затем создать необходимые передовые про-

[1] Сомнения в другой важной опоре научного социализма — классовой борьбе, а также в учении о социальной революции и критика их присутствуют в сборнике «Вехи», увидевшем свет в 1909 г. Автором «Вех» и книги «От марксизма к идеализму» в основном был один и тот же человек, а именно: Булгаков.

[2] Булгаков осуждал Бернштейна за отказ от конечной цели коммунизма, что привело его к предательству марксизма (*Булгаков С.Н.* Труды по социологии и теологии. Т.1. М., 1997. С. 9–10).

[3] *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений. Т. 45. М., 1964. С. 81.

изводительные силы и другие условия. В деле уничтожения бедствий в России и строительства в стране социализма большевики возлагали свои надежды на классовую борьбу и развитие производительных сил. Они добросовестно осуществляли марксизм на практике. Так, Бердяев и большая группа других интеллигентов, отказавшихся сотрудничать с большевиками, были высланы за границу на «философском пароходе» в 1922 г. Это ознаменовало победу Маркса в диалоге с Достоевским. Однако из 74-летней истории Советского Союза мы можем увидеть следующее. Октябрьская революция, Гражданская война, коллективизация, большая чистка во времена Сталина, преследование лиц, придерживавшихся других политических взглядов, то, что искренне критиковал Бердяев, свидетельствуют о том, что русский народ за пропагандируемое счастье будущего поколения заплатил серьезную цену; этой ценой были, как говорят российские ученые, «казарменный» социализм, тяжелый труд, в сфере политики — необходимость придерживаться строгих правил, серьезные ограничения свободы, что заставляло людей вспоминать о жизненной ситуации, описанной Великим инквизитором у Достоевского. Такой строй не являлся социалистическим, о чем до сих пор ведутся дискуссии в российских научных кругах.

После Второй мировой войны в производстве стали все больше использоваться достижения науки и техники, их развитие зависело от творческого труда интеллигенции, но творчество в обществе, лишенном свободы, равносильно тому, что люди задыхаются от отсутствия воздуха. В результате у людей нет духовной свободы и не происходит быстрое развитие производительных сил. Кроме того, находившееся в душе человека зло привело к тому, что среди неконтролируемых властью чиновников быстро появилась коррупция, стали процветать ложь, доносы, нравственный уровень общества упал, вновь возникли разнообразные отвратительные явления и общественные бедствия, существовавшие до революции 1917 г. В начале 1960-х гг. Н. Хрущев объявил, что в Советском Союзе в течение последующих 20 лет будет построен коммунизм, в 1967 г. Л. Брежнев заявил, что Советский Союз уже вступил в этап развитого социализма и до коммунизма остается всего лишь один шаг. Однако в начале 1980-х гг. Советский Союз оказался в полном экономическом и политическом застое, поэтому волей-неволей пришлось заняться реформами. Во время победы революции 1917 г., более того, в 1930-е гг., когда было объявлено о построении социализма в Советском Союзе, путь Маркса, заключавшийся в построении социализма через классовую борьбу и развитие производительных сил, казалось, уже одержал несомненную победу. Однако распад Советского Союза в 1991 г. в конце концов подтвердил, что этот путь заслуживает размышлений.

«Вопросы Булгакова» существуют и в развитых западных странах. В теории Маркса развитие производительных сил выступает принципиальной гарантией социального прогресса, ибо построение социалистического строя и освобождение человека являются результатом развития производительных сил. Однако реальность развитых западных стран говорит о том, что наука и техника теперь представляют собой главнейшие производительные силы, они уже не сохраняют прежний нейтралитет, становятся идеологическим фактором, превращаются в силу, контролирующую человека и оправдывающую капиталистический строй. Развитие производительных сил и повышение материального уровня жизни, более того, совершенствование общественного демократического строя не приносят человеку освобождение. Напротив, вмешательство бюрократической административной системы присутствует повсюду, она проникает во все сферы общества, включая повседневную жизнь человека, поэтому он еще более несвободен. Одновременно с этим человек упорно трудится, как муравей, и при этом утрачивает духовные идеалы и устремления, весь мир становится односторонним. Главные идеи западного марксизма, представленного франкфуртской школой, заключались в том, что острие их критики с позиций культуры было направлено против капитализма с его материальным богатством и оскудением духовности в реальной жизни. К примеру, Маркузе в своей книге «Контрреволюция и восстание» подчеркивал, что в западных странах обязательно должна существовать гарантия материальной жизни человека. «Действия по заведенному порядку», подчиняясь научному разуму, входят в привычку человека, более того, становятся врожденной способностью, люди уже больше не мечтают, не имеют духовных устремлений, они утратили свободу, утратили тот критический дух, который у них должен быть по отношению к реальной жизни, стали одномерными. Он говорил: «Капитализм не только повышает производительность труда, но и значительно расширяет зависимость граждан. Принцип прогресса капитализма заключен в следующей формуле: прогресс науки и техники = увеличение общественного богатства (увеличение общей стоимости общественного производства) = усиление рабства. Эксплуатация оправдывается постоянным ростом производства товаров и услуг, а жертвы являются текущими расходами, “случайностями” на пути к прекрасной жизни»[1]. Эти идеи получили широкий отклик в студенческом протестном движении, охватившем Европу в 1968 г. Данная ситуация невольно заставляет вспомнить знаменитое изречение Достоевского: дважды два четыре — это начало смерти.

[1] *Marcuse H.* Counterrevolution and Revolt. Boston, 1972. P. 3–4.

Хабермас выразил подобные идеи в другой форме. Он указывал, что в развитых капиталистических странах Запада роль науки и техники в материальной и повседневной жизни все более возрастает. Одновременно они проникают во все стороны жизни общества и приобретают идеологическую способность находить оправдание для защиты реалий капиталистического строя. Поэтому он далее подчеркивал: «Производительные силы не представляют собой, как полагал Маркс, потенциал освобождения *при любых условиях* и не обязательно инициируют процесс эмансипации. В любом случае этого уже нет — с тех пор как постоянный рост производительных сил стал зависимым от научно-технического прогресса, взявшего на себя также функции легитимации господства»[1]. Поэтому Хабермас заявлял о необходимости реконструкции исторического материализма Маркса. Как человек должен устроить свою собственную жизнь, чтобы освободиться от господства материального производства и политической власти? Хабермас считает, что единственный выход заключается в том, чтобы моральные взаимоотношения между людьми и тем самым различные правила политической жизни избавились от контроля внешних по отношению к человеку факторов, чтобы люди путем обсуждений приходили к общему мнению и решали вопросы. Такой подход не реконструкция материалистического понимания истории, а его ревизия или даже отрицание. Действия человека уже более не определяются объективными факторами, находящимися вне него, а зависят от внутренних субъективных потребностей его и других людей.

История Советского Союза и теории западного марксизма, о которых сказано выше, как будто дают поддержку Достоевскому в его «споре» (полемике) с Марксом, а также окончательный ответ на «вопросы Булгакова». Однако реальная действительность намного сложнее. Идеи Достоевского отнюдь не нашли подтверждения в реальной жизни, в то же время можно найти доказательства правильности идей Маркса. Он считал, что религия является фантастическим цветком, а моральные поучения не в состоянии изменить реальность. Живущий высоко в Поднебесной из добрых побуждений убеждает человека прислушаться к прекрасным словам, исходящим от Бога, но, столкнувшись с соблазном материальных интересов, они становятся безжизненными и бессильными. Правда жизни такова. Энгельс говорил[2]:

> «У Гегеля зло есть форма, в которой проявляется движущая сила исторического развития. И в этом заключается двоякий смысл. С одной стороны каждый новый шаг вперед необходимо является оскорблением какой-нибудь святыни, бунтом против старого, отживающего, но освященного привычкой порядка, с другой стороны, с тех пор как возникла противоположность классов, рычагами исторического развития сделались дурные страсти людей: жадность и властолюбие. Непрерывным доказательством этого служит, например, история феодализма и буржуазии».

[1] *Хабермас Ю.* Техника и наука как «идеология». М., 2007. С. 103.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Собрание сочинений. 2-е изд. Т. 21. М., 1961. С. 296.

Ясно, что Энгельс полностью одобряет позицию Гегеля. Господство религии в феодальной средневековой Европе давно уже было вырвано с корнем буржуазией, которая с помощью науки и техники добивалась богатства и удовлетворения материальных желаний, т.е. силой «Великого инквизитора», которого Достоевский резко критиковал. В течение нескольких столетий существования капиталистического строя религии отнюдь не удалось ликвидировать зло в душе человека. Сегодня капиталистический строй уже не обладает такой человеческой природой, как в ранний период своего существования, однако причиной, по которой произошло это изменение, была не религия, а интересы, потребность буржуазии в защите собственных интересов.

«Культурная революция» в Китае представила негативное доказательство правоты взглядов Маркса. Будучи марксистом, Мао Цзэдун после завоевания компартией Китая политической власти считал наиглавнейшими задачами для Китая развитие науки и техники и повышение уровня производительных сил. Однако венгерские события 1956 г., критика Сталина на XX и XXII съездах КПСС, имущественное расслоение на бедных и богатых в большинстве сельских районов Китая и, кроме того, появление среди партийных кадров бюрократизма, привилегий и разложения привели его к мысли о том, что начинают утрачиваться ценностные ориентации, которые преследует марксизм. Отсюда Мао Цзэдун делает следующий вывод: развитие производительных сил не в состоянии непосредственно принести людям равенство и социальную справедливость, и социальный идеал, к которому стремятся марксисты, возможно, становятся утопией. Он считал, что раз Советский Союз уже «запустил спутник, красное знамя упало». Поэтому Мао Цзэдун стал упрекать КПСС, а в Китае Лю Шаоци, Дэн Сяопина и других руководителей, которые уделяли большое внимание развитию экономики, в том, что они являются «сторонниками теории производительных сил», ревизионистами. Сам он стал подчеркивать решающую роль классовой борьбы в деле строительства социализма. Продолжая размышлять, Мао Цзэдун задался вопросом: почему в обществе может возникать имущественное расслоение, а кадровые руководящие работники используют свою власть для получения привилегий и почему они разлагаются? Причина, по его

мнению, состояла в том, что в головах людей плохо проявляет себя слово «частное», поскольку мысли людей контролируются материальными желаниями и они думают, как получить больше материальных богатств, поэтому в моральных принципах они эгоисты, эпикурейцы и, если предоставляется случай, могут, не задумываясь о средствах, вредить другим ради собственной выгоды. Руководствуясь подобными размышлениями, Мао Цзэдун начинает «великую культурную революцию», т.е. революцию в сфере культуры, поворачивая свое внимание от внешних факторов, находящихся вне человека, к его внутреннему миру. Он выдвигает такие лозунги, как «осуществлять революцию в глубинах души», «бороться против частного, критиковать ревизионизм», «ненавидеть слово “частное” и бороться с ним, если оно возникло». Развязываются одно за другим идейно-воспитательное движения учебы у передовых людей, например у Лэй Фэна[1]. В общем осуществление социалистического идеала ставится в зависимость от повышения нравственного уровня человека. Откуда берутся движущие силы, основания и гарантии повышения уровня нравственного воспитания? Во времена «культурной революции» Мао Цзэдун был обожествлен и 800 млн китайцев жили по правилам «утром — указания, вечером — отчет об исполнении», его слова называли самыми высокими указаниями: «одна фраза равнялась десяти тысячам фраз», «то, что понятно, надо исполнять, то, что непонятно, также надо исполнять». Нетрудно увидеть, что то, чем руководствовался Мао Цзэдун, практически совпадает с теорией Булгакова. Увидев опасность «запуска спутника и одновременно падения красного знамени», он повернул свой взор от развития производительных сил к внутреннему миру человека, повернул к Достоевскому. Мао Цзэдун, как и Булгаков, надежды на осуществление социализма возложил на повышение уровня морали с помощью религии, только роль бога играл сам Мао Цзэдун, а его произведения стали для китайцев «священным писанием».

Результаты «великой культурной революции» общеизвестны: материальным производительным силам Китая и делу культуры и образования страны был нанесен серьезный ущерб, в народе царила всеобщая бедность, классовая борьба внесла разброд в души людей, произошло падение морали, социалистический идеал стал насмешкой над реальностью Китая. Идеи социалистического строительства Мао Цзэдуна (практически, как и у Булгакова) полностью продемонстрировали их утопический характер. Если продолжить мысль, то провал практики

[1] Солдат Народно-освободительной армии, совершивший путем самопожертвования героический поступок. — *Примеч. перев.*

«великой культурной революции» Мао Цзэдуна подтвердил, что проект Достоевского неосуществим[1].

Маркс и Достоевский отдавали все силы, чтобы указать человечеству путь для избавления от страданий в реальной жизни. Достоевский призывал людей с помощью духовных сил преодолеть зло, таящееся в глубинах человеческой души. Однако реальная жизнь неоднократно подтверждала, что перед лицом материальных интересов эти призывы всегда оказывались бессильными. Как искренне говорил Маркс[2]:

> «Это развитие производительных сил (вместе с которым уже дано эмпирическое осуществление *всемирно исторического*, а не узко местного бытия людей) является абсолютно необходимой практической предпосылкой еще и потому, что без него имеет место лишь всеобщее распространение *бедности*; а при *крайней нужде* должна была бы снова начаться борьба за необходимые предметы и, значит, должна была бы воскреснуть вся старая мерзость».

Без обеспечения материальных условий возвышенная мораль оказывается химерой. Можно сказать, что в определенном смысле противоположность взглядов Маркса и Достоевского отражена в вопросе, поставленном Достоевским в «легенде о Великом инквизиторе»: что важнее — свобода или хлеб? Хлеб — это материальная ценность, материальное бытие, для получения хлеба люди должны пожертвовать свободой и стремиться с помощью научного разума к познанию природы, находящейся вне них; свобода — это духовная ценность, овладение свободой требует, чтобы люди обратились к Богу внутри себя в поисках пути нравственного самосовершенствования; такой подход неизбежно приходит в столкновение с преклонением перед научным разумом. Физиологическая особенность человека, природа человека определяет тот факт, что и без хлеба, и без свободы человек не может обойтись. «Слабость» идеи Достоевского заключалась в том, что он не видел или не хотел признать, что перед тем, как удовлетворить свои материальные потребности, чело-

[1] После поражения практики утопического социализма во время «культурной революции» Дэн Сяопин начал «политику реформ и открытости, устранения беспорядка и возврата к правильному», он вновь выдвинул основные идеи материалистического понимания истории; идеи о том, благоприятствует ли что-либо или нет развитию производительных сил, сделал критерием истины и лжи. Спустя 40 лет произошло очень значительное повышение уровня материальных производительных сил Китая и материального жизненного уровня китайцев. Однако быстрое увеличение сопровождалось падением морального уровня людей, равнодушием к революционным идеалам и убеждениям. Эти явления чем дальше, тем больше вызывают беспокойство и внимание людей.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Собрание сочинений. 2-е изд. Т. 3. М., 1955. С. 33.

век ради своего существования должен в какой-то форме поступиться своей свободой, а материальные потребности благодаря используемым формам и в определенной степени получат возможность влиять на уровень морали. С теоретической точки зрения было правильным подчеркивание Марксом важности материальных потребностей и их влияния на человека. Известные исторические сведения, включая относящиеся к развитию российского общества, подтверждают этот факт. В связи с этим Маркс считал, что царство свободы человека находится по ту сторону материального производства, т.е. в процессе материального производства человек всегда несвободен, только о человеке, обладающем очень большим материальным богатством, которому поэтому больше не надо стремиться к средствам материальной жизни и жертвовать своей свободой, можно говорить, что он обладает подлинной, всесторонней свободой. Подобная точка зрения звучит убедительно. Однако значит ли это, что история уже сделала окончательный выбор между Достоевским и Марксом и что уже подтверждена ложность взглядов Достоевского? Надо сказать, что это далеко не так.

Проблема в том, что цель коммунизма, о которой говорил Маркс, реально состояла в построении идеального мира, и к этой цели нельзя было придраться. Однако без необходимых производительных сил она могла быть лишь воздушным замком, но эта цель столкнулась с не дававшими покоя «вопросами Булгакова». Прогресс науки и техники в XX в. способствовал революционному развитию материальных производительных сил, их уровень был достаточен, чтобы обеспечить обычные (нормальные) материальные потребности всего человечества, объем материальных богатств достиг небывалых размеров, однако уровень морали человека отнюдь не повысился вслед за этим, как предполагалось. Напротив, вслед за тотальным расширением рыночной экономики индивидуализм, эпикурейство, эгоизм стали все больше повелевать духовным миром человечества, стремление к материальным интересам привело к беспредельному расширению объема производства, результатом чего стали потепление климата, загрязнение окружающей среды, истощение природных ресурсов; кроме того, из-за взаимной борьбы стала все более серьезной опасность применения оружия массового уничтожения. Прогресс науки и техники не только не принес человечеству надежду на освобождение, напротив, впервые в истории оно реально столкнулось с угрозой уничтожения. Это подтверждает слова Булгакова о том, что между удовлетворением потребностей материальной жизни и повышением уровня морали отсутствует необходимая логическая связь, здесь налицо недостаток логики.

Факты свидетельствуют о том, что зло действительно изначально присутствует в душе человека, имея значение необходимого животного инстинкта. Поскольку в душе человека существует зло, его желания заключаются в том, чтобы с помощью науки и техники беспредельно развивать материальные производительные силы. Именно поэтому в прошлом человек не только не имел свободы, но постоянно была угроза его существованию. Чтобы продолжать существовать, человек должен постепенно ограничить свои материальные желания, освободиться от их контроля над собой, т.е. необходимо выкорчевывать зло из своей души. В этом состоит суть проблемы. Один российский ученый подчеркнул, что в настоящее время у человечества есть две возможности — либо коммунизм, либо его уничтожение. В случае победы над материальными желаниями, изменения ценностных ориентиров человечество сможет избавиться от угрозы уничтожения. В противном случае в результате непрерывно увеличивающихся материальных желаний будет невозможно избежать разрушения земного шара и уничтожения человечества. Подобная ситуация, с одной стороны, подтверждает правильность учения Маркса, а с другой стороны, налицо также обращение к Достоевскому. Ибо, как говорил Достоевский, для уничтожения зла в душе необходимо обратиться к внутреннему миру человека, направлять усилия на повышение уровня морали, очищать душу. Конечно, силой, которая способна изменить душу человека, может быть религия и может быть светское воспитание. Однако, как бы то ни было, неопровержимым свидетельством являются те идеи Достоевского, которые и сегодня имеют реальную значимость: развитие производительных сил не может автоматически ввести человечество в царство свободы. «Вопросы Булгакова» не относятся к разряду тех, где тонко, там и рвется.

Взгляды Маркса — правильны, в идеях Достоевского также содержится рациональное зерно. Наш вывод: сегодня человечество должно обращать внимание не только на внешний мир, но и на свою душу. Мы должны настойчиво стараться найти точки соприкосновения идей Маркса и Достоевского и объединить их.

39 ВОСХОД И ЗАКАТ СОВЕТСКОГО ОРФОГРАФИЧЕСКОГО АТЕИЗМА

I. «Орфографический атеизм», как я его называю, является узаконенной с середины 1920-х гг. и просуществовавшей до середины 1980-х гг. советской практикой в написании слов «Бог» как «бог», «Господь» как «господь», «Божий» как «божий» — практикой, распространявшейся также на соответствующее написание местоимений и прилагательных.

Эта весьма наивная антирелигиозная тактика, по-видимому, должна была выполнять, по замыслу ее изобретателей, две функции.

Первая функция должна была внушить впечатлительным молодым людям то, что такая практика является совершенно естественной, даже неизбежной. Анекдотические свидетельства подтверждают, что эта функция была эффективной. Приведу два примера. Я знаю одну весьма образованную женщину, которая, будучи рожденной в Советском Союзе, поведала мне, что до того, как она стала в эмиграции верующей, она воспринимала практику советского орфографического атеизма как нечто совершенно нормальное и естественное. Другой, еще более характерный случай приоткрывает практику самиздата 1960-х гг. Один советский еврей, создававший свои тексты без какого-либо давления советской цензуры, всегда писал сокращенное «б-г», а не «Б-г», тогда как в том же тексте регулярно употреблял термины «Народ» и «Государство» с прописной буквы.

Вторая функция, очевидно, предназначалась для того, чтобы унизить и оскорбить верующих. Поначалу это выражалось в грубых театрализованных постановках многих ранних советских антирелигиозных кампаний. Например, на Рождество или на Пасху актеры облачались в рясы и появлялись на подмостках в роли пьяниц с бутылками водки и раздутыми животами, актрисы изображали полуобнаженных проституток, сидящих у них на коленях. Эта функция, вероятно, давала ограниченный эффект, по крайней мере после 1943 г., отчасти под влиянием «приостановки» орфографического атеизма в ряде церковных публикаций. Наиболее важные из них содержались в Журнале Московской патриархии, основанном в 1943 г. в качестве одной из уступок верующим. Тогда же были вновь открыты духовные семинарии и духовная академия, что Сталин предпринял с целью обеспечить поддержку советского режима Русской православной церковью во время войны. В Журнале

орфографический атеизм постоянно смягчался, что давало возможность нормального употребления терминов «Бог» и «Господь». В 1946 г. начала публиковаться протестантская газета «Христианское слово». (Изданий Римской католической церкви не было за все время существования Советского Союза.)

Два журнала и одна газета выходили на протяжении всего советского периода ограниченным тиражом, не более 30 тыс. экземпляров, что приблизительно соответствовало числу православных и евангелических баптистских церквей, существовавших в Советском Союзе. Во всех этих изданиях орфографический атеизм постоянно смягчался на основе того, что можно было бы назвать конфессиональной чувствительностью. Но их тиражи были очень малы по сравнению с тиражами тех изданий, которые вели регулярную советскую антирелигиозную кампанию, а также по сравнению с научными изданиями, посвященными так называемому научному атеизму. Их тиражи нередко насчитывали сотни тысяч экземпляров.

Самый ранний пример орфографического атеизма, который я обнаружил, относится к 1904 г. Всегда риторически напористый, а порой и вербально агрессивный Лев Троцкий в одной работе, опубликованной в Женеве, предвосхитил советскую практику следующего поколения, когда передал содержание книги Бытия 1.3 следующими словами: «И сказал **бог**: да будет свет. И стал свет». Троцкий продолжает далее перефразировать книгу Бытия 1.10 и 1.14: «И отделили мы [sic] небо от земли, день от ночи и [произвольно переходя с языка теологии и космологии на язык политики и полемики] буржуазную демократию от социалистической демократии»[1]. Книга Троцкого была опубликована в типографии социал-демократической партии эмигрантской организацией, не находившейся под властью царской цензуры, которая блокировала бы подобное словоупотребление, появись оно в какой-либо книге или журнале на территории Российской империи. Интересно, что в 1907 г. после существенного ослабления царской цензуры, последовавшего вслед за Первой русской революцией 1905 г., Троцкий смог добавить в арсенал орфографического атеизма выражение «**божьей** милостью» в книге, которая была опубликована на территории Российской империи[2].

Советский указ, утвердивший орфографический атеизм в 1918 г., допускал исключения для ряда частных издательств, которые продол-

---

[1] *Троцкий Л.* Наши политические задачи. Женева : Типография Партии, 1904. С. 14. Во всех цитатах на русском, польском, латинском и испанском языках в нашей книге примеры орфографического атеизма будут выделены полужирным шрифтом (например, **бог, господь**), а примеры его смягчения — курсивом (*Бог, Господь*).

[2] Наша революция. СПб. : Книгоиздательство М. Глаголева, 1907. С. 38.

жали функционировать в период нэпа. По крайней мере в четырех значительных научных работах этого периода отсутствует какое-либо употребление орфографического атеизма, поскольку все они были изданы в частных издательствах. В 1921 г. Густав Шпет опубликовал небольшую, но важную книгу «Философское мировоззрение Герцена» (М. : Колос), а в 1922 г. объемную и также важную работу «Очерк развития русской философии. I» (М. : Колос). (Шпет был сослан в Томск и расстрелян по ложному обвинению в 1937 г.) Появились также две важные научные публикации, которые были продолжением изданий, вышедших незадолго до 1917 г. Первая — заключительный четвертый том научного собрания писем Владимира Соловьева под редакцией Э.Л. Радлова, который был опубликован петербургским издательством «Время» в 1923 г.[1], вторая — последние тома 22-томного собрания сочинений Герцена под редакцией М.К. Лемке. Все эти тома содержали правильное написание слов «*Бог*», «*Господь*» и т.д., которое было обычным для публикаций до 1917 г.

Даже в 1930 г., два года спустя после принятия первой сталинской пятилетки, было дозволено по крайней мере одно исключение из общего правила. Хотя оно было обозначено как «Издание автора», автор этой книги А.Ф. Лосев рассказал мне во время наших встреч в Москве в конце 1950-х–начале 1960-х гг., что этот том в действительности был опубликован Госиздатом. Он отмечал, что данная книга включала много цитат на древнегреческом, латинском и немецком языках, что удорожало печатание этих (некириллических) включений, без которых невозможно было обойтись[2]. Но из-за религиозной приверженности Лосева, особенно очевидной в последней главе книги, ответственный редактор Госиздата в последний момент проявил бдительность и выпустил книгу в свет как «Издание автора».

Вот яркая цитата из заключительной главы книги: «Если *Бог* есть, то *Он* должен как-нибудь являться, несмотря ни на какую свою непознаваемость по существу. Если *Он* никак не является, то невозможно и говорить об *Его* бытии... Однако *Бог* идеально вмещает в себя всё. Следовательно, *Он* должен являться во всем. Отсюда диалектическая необ-

[1] Первые три тома были опубликованы петербургским издательством «Общественная польза» в 1908, 1909 и 1911 гг.

[2] В действительности, хотя «*Диалектика мифа*» содержала ряд немецких названий в сносках, в ней не было цитат на немецком, древнегреческом и латинском языках. В ней было лишь 268 страниц. Множество цитат и названий книг на всех трех языках на самом деле содержала книга «*Очерки античного символизма и мифологии*». Этот том насчитывал более 900 страниц и также был опубликован как «издание автора» в 1930 г. и *действительно* был крайне дорог для опубликования.

ходимость, например, *иконы*. Но как же *Он* должен являться? Допустим, что *Бог* и мир — одно и то же (пантеизм)»[1].

В результате такой смелости в критике советских властей и в демонстрации своих явно религиозных и даже явно русских православных симпатий Лосев, тайно принявший монашество в 1929 г., был арестован и заключен на три года в ГУЛаг. Его голос не был слышан на протяжении более чем целого поколения. Ниже, в V разделе, я расскажу также о его монографии 1983 г., посвященной Владимиру Соловьеву, и о ее втором, посмертном издании, вышедшем в 1994 г.

Историческая ирония заключается в том факте, что в 1920-е гг., в период, когда советские авторы, редакторы и издатели занимались агрессивным распространением орфографического атеизма, русские мыслители о. Павел Флоренский и А.Ф. Лосев активно развивали философскую и богословскую доктрину имяславия. В своей греческой версии, которую предпочитал Лосев, данная ономатодоксия («почитание Имени Бога») достигла кульминации в опубликованной как «издание автора» книге «Философия имени» (1927), замаскированное название которой на самом деле было «Философия Имени Бога». Официально орфографический атеизм с полной силой был выражен в первом издании (так же как во втором и третьем изданиях) Большой советской энциклопедии, первые тома которой были опубликованы в 1926 г.

II. Наряду со «смягчением орфографического атеизма на основе конфессиональной чувствительности», упомянутым выше, существует практика, которая может быть названа «смягчение орфографического атеизма на основе научной добросовестности». Это тот случай, когда советский автор, пишущий на философские или религиозные темы, использовал орфографический атеизм только в своем тексте, но смягчал его в цитатах из досоветских или иностранных авторов, а также в библиографических списках, содержащих слово «Бог» или его иностранные аналоги. В целом такая научная добросовестность чаще проявлялась в 1920-х гг. и особенно в конце 1980-х гг. (в период гласности).

Вот показательный пример 1970 г. не только типичного орфографического атеизма в авторском тексте, но и полного несоблюдения научной добросовестности в цитировании терминов, как оригинальных (на английском языке), так и переводе на русский язык. В энциклопедической статье, посвященной американскому философу Уильяму Эрнесту Хокингу, читаем: «Согласно Хокингу, без признания **бога** не может нормально функционировать... человеческое общество, ибо, отказываясь от

[1] *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. М. : Издание автора, 1930. С. 260.

бога, оно неизбежно обожествляет волю отдельных лиц»[1]. Название центральной работы Хокинга «The Meaning of God in Human Experience» (1912) переведено на русский язык как «Значение **бога** в человеческом опыте». Аналогичным образом название книги Хокинга 1944 г. представлено в статье как «Science and the idea of **god**» («Наука и идея **бога**»).

Отдельные примеры смягчения орфографического атеизма на основе научной добросовестности встречались даже в 1970-е гг., например в статье Виктора Ерофеева о Льве Шестове, где в основном тексте преобладал орфографический атеизм[2], но в цитатах из Шестова он обычно смягчался[3]. Но если учитывать симпатии по отношению к Шестову, выраженные в статье Ерофеева и в моем разговоре с ним, то я сильно подозреваю, что (*a*) орфографический атеизм его собственного текста был навязан ему редакторами и что (*b*) он настаивал на его смягчении во многих цитатах из Шестова.

Можно было бы ожидать смягчения орфографического атеизма на основе научной добросовестности в советских изданиях прежних религиозных авторов или по крайней мере не-атеистов. Но, как правило, этого не было. Приведу в качестве анекдотического примера издание поэзии Александра Пушкина тиражами по несколько десятков тысяч экземпляров, ряд тиражей из них изымался из-за того, что в некоторых стихотворениях было неожиданно обнаружено смягчение орфографического атеизма.

Советское издание работ Феофана[4] Прокоповича (1681–1736) также демонстрирует странную противоречивость. В латинском тексте сочинения Прокоповича «De arte poetica», изданном и переведенном Г.А. Стратановским, орфографический атеизм смягчен как в латинском тексте, так и в русском переводе, очевидно, по причине научной добросовестности переводчика. Например, выражение «*Dei* nostril opus» переведено как «дела нашего *Бога*», «versa personas *Dei*» — как «истинные ипостаси *Бога*», а «*Dei*, angelorum&daemonum fingere vestes, arma» — как «измыслить одежды *Бога*, ангелов и бесов, оружие»[5].

[1] *Луканов Д.* Хокинг Уильям Эрнест // Философская энциклопедия. М. : Сов. энциклопедия, 1970. Т. 5. С. 439–440.

[2] *Ерофеев В.* Остается одно: произвол (Философия одиночества и литературно-эстетическое кредо Льва Шестова) // Вопросы литературы. 1975. № 10. С. 167, 183, 185.

[3] Там же. С. 167, 174, 180, 183.

[4] В старой орфографии это имя писалось «Теофан» — от греческого «теофания», эквивалент восточно-христианского слова «епифания», т.е. богоявление.

[5] *Прокопович Ф.* Сочинения ; под ред И.П. Еремина. М. ; Л. : изд-во Академии наук, 1961. С. 288 (латинский текст). С. 403 (русский перевод). Оригинал текста Прокоповича, так же как и Сковороды (см. далее), был написан в «старой» орфографии, принятой до 1917 г., которую я не стремился представить здесь.

По контрасту, все другие тексты, включая несколько прозаических произведений, пьесу и 24 стихотворения, подготовленные к печати И.П. Ереминым, главным редактором тома о Прокоповиче, демонстрируют полный орфографический атеизм. Единственным, относительно скромным движением в сторону его смягчения на основе научной добросовестности, является фотокопия первой страницы длинной поэмы Прокоповича «Epinikion», где при внимательном рассмотрении обнаруживается нормальное написание словосочетаний «О *Боже* всесильный» и «*Бог* всемогущий»[1]. Но в самом тексте Еремин изменяет их написание на «О **боже** всесильный» и «**бог** всемогущий»[2].

Контраст между собственной авторской нормальной орфографией и орфографическим атеизмом его текста, представленного в советском издании, также очевиден в публикации 1973 г. произведений Григория Сковороды (1722–1792). В отчетливой фотокопии рукописи Сковороды читаем: «Они в своем освобождении благодарили *Богу*»[3], но в тексте читаем: «Они о своем освобождении благодарили **богу**»[4]. В рукописи Сковороды ясно читается: «Человек зрит на лице, а *Бог* зрит на сердце»[5]. Как и следовало ожидать, в тексте написано: «Человек зрит на лице, а **бог** зрит на сердце»[6]. Другая рукопись Сковороды содержит такую стихотворную строчку: «Ты, святый *Боже*, и веков *Творец*»[7], но в тексте читаем: «Ты, святый **боже**, и веков **творец**»[8].

Строчка из написанного по латыни эпиграфа к письму Сковороды Я. Правицкому от 1782 г. читается «Pax tibi in Domino nostro»[9]. Это нормальное написание сохранено в тексте (2:360); однако украинский перевод демонстрирует орфографический атеизм: «Мир тобі в нашому **бозі**»[10].

Даже в 1986 г., в начале периода гласности, русские переводы ряда французских текстов Чаадаева демонстрируют последовательный ор-

[1] Там же. С. 211.

[2] Там же. С. 209.

[3] *Сковорода Г.* Повне зибрання творив у двох томах. Киев : Наукова думка, 1973. Т. 1. С. 194.

[4] Там же. С. 193.

[5] Там же. С. 166.

[6] Там же. С. 167.

[7] Там же. С. 412.

[8] Там же. С. 411.

[9] Там же.С. 361.

[10] Там же. С. 360.

фографический атеизм в написании слов «**бог**» и «**божество**»[1]. Однако странным образом орфографический атеизм здесь был смягчен по отношению к одному слову — «*Провидение*»[2].

Далее. В таком столь уважаемом издании, как 30-томное советское собрание сочинений Федора Достоевского, опубликованное в 1972–1988 гг., орфографический атеизм представлен, к сожалению, в своем полном виде. Возьмем отрывок из «Братьев Карамазовых» в нормальном эмигрантском издании (где правописание продолжает досоветские русские издания) и тот же отрывок из 30-томного советского издания. «Ибо сами прокляли себя, прокляв *Бога* и жизнь. Злобною гордостью своею питаются... Но ненасытимы... и прощение отвергают, *Бога*, зовущего их, проклинают. *Бога* живого без ненависти созерцать не могут и требуют, чтобы не было *Бога* жизни, чтобы уничтожил *Себя Бог* и все создание *Свое*»[3].

А вот советская версия: «Ибо сами прокляли себя, прокляв **бога** и жизнь. Злобною гордостью своею питаются... Но ненасытимы... и прощение отвергают, **бога**, зовущего их, проклинают. Бога живого без ненависти созерцать не могут и требуют, чтобы не было **бога** жизни, чтобы уничтожил **себя бог** и все создание **свое**»[4].

Толстому в этом отношении повезло гораздо больше. В 24-м томе его собрания сочинений, опубликованном в 1957 г., в почти 800-страничном тексте «Соединение и перевод четырех евангелий» представлено единое нормальное написание терминов *Бог*, *Божий* и *Царство Божие*[5].

III. Джеймс П. Скэнлан в ответ на использованное мной выражение «орфографический атеизм»[6] определил соответствующую советскую практику как «орфографический пантеизм»[7]. Он подразумевает под этим

[1] *Чаадаев П.Я.* I. Афоризмы и разные заметки. II. Отрывки и разные мысли // Вопросы философии. 1986. № 1. С. 122, 125, 128, 134.

[2] Там же. С. 135.

[3] *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. P. : YMCA-Press. 1946. С. 423.

[4] *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. М. : Наука, 1976. Т. 14. С. 293. Я не выделил жирным курсивом слово *Бога* перед *живого*, поскольку это не смягчение орфографического атеизма, а просто написание первого слова предложения.

[5] *Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений. М. : Худлит, 1957. Т. 24. С. 7–798. 90-томное полное собрание сочинений Толстого было опубликовано в 1928–1958 гг.

[6] В моей книге: Religious and Anti-Religious Thought in Russia. Chicago : University of Chicago Press, 1968. P. 112–114.

[7] *Scanlan J.P.* Marxism in the USSR: A Critical Survey of Current Soviet Thought. Ithacaand London : Cornell University Press, 1985. P. 82–88. Для того чтобы провести различие между орфографическим пантеизмом, орфографическим атеизмом и его смягчением, все буквы в словах типа «Вселенная» и т.п. должны быть прописными.

термином написание с прописных букв слов «Вселенная», «Природа» и «Космос». Я обнаружил четыре примера такой практики.

(1) В советском издании выдержек из «Исповеди» Блаженного Августина мы находим высказывание: «должны мы повиноваться во всем **богу**, **царю** небесному, господствующему над всей **ВСЕЛЕННОЙ**»[1].

(2) Известная формула Бенедикта Спинозы «Deus sive natura» (Бог или природа), очевидно, должна была восприниматься в качестве прямого приглашения к соединению орфографического атеизма с орфографическим пантеизмом советскими «научными атеистами», выдвигавшими тезис «**бог** или **ПРИРОДА**». Как в двухтомном советском издании его работ[2], так и в советских книгах о нем (которые одинаково интерпретировали Спинозу как атеиста) преобладал орфографический атеизм[3]. В книге Беленского орфографический атеизм иногда смягчался на основе научной добросовестности, а иногда — не смягчался. Первая позиция проявляется в цитировании Гоббса, где слово «Бог» повторяется шесть раз, а вторая — в цитировании Введенского, где это слово повторяется четыре раза[4].

(3) В советской энциклопедической статье, посвященной исламу, говорится об «активной воле **аллаха**», а об Аллахе утверждается далее как о представленном «в виде демиурга, **творца ВСЕЛЕННОЙ**»[5].

(4) В работе 1970 г., посвященной Тейяру де Шардену, представлено похожее смешение орфографического пантеизма и орфографического атеизма. Слова «Вселенная» и «пункт Омега» здесь постоянно пишутся с прописной буквы в таких словосочетаниях, как «религия **ВСЕЛЕННОЙ**», «эволюция **ВСЕЛЕННОЙ**», «развитие **ВСЕЛЕННОЙ**», «точка **АЛЬФА**», «пункт **АЛЬФА**» и «пункт **ОМЕГА**». На протяжении всей книги слова «**бог**», «**бог-творец**» и «**господь бог**» постоянно пишутся со строчной буквы[6].

Распространенной советской практикой было написание с заглавной буквы слов *Народ* и *Государство*. Может ли такая практика называться

[1] *Бл. Августин.* Исповедь // Антология мировой философии. М. : Институт философии АН СССР. 1969. Т. 1, ч. 2. С. 584. В переводе Августина 1911 г. использовано словосочетание «всею Вселенною» (лат. universae creaturae Suae).

[2] *Спиноза Б.* Избранные произведения. В 2 т ; под ред. В.В. Соколова. М. : Госполитиздат, 1957.

[3] Спиноза о религии, боге и Библии ; под ред. М.С. Беленского. М. : Мысль, 1977. С. 35.

[4] Там же. С. 33, 34.

[5] Статья Е. Беляева в Философской энциклопедии. М., 1962. Т. 2. С. 335.

[6] *Бабосов Е.М.* Тейярдизм: Попытка синтеза науки и христианства. Минск, 1970. С. 90, 91.

соответственно орфографическим национализмом и орфографическим этатизмом? По-видимому, может. Во всяком случае Солженицын выступил против того, что он назвал орфографическим бюрократизмом, когда объявил в 1974 г., что решил опубликовать свой роман «Август четырнадцатого» в Париже, потому что, даже если бы советские цензоры разрешили ему опубликовать в московском издании книги то, что он написал, он никогда не согласился бы с требованием писать слова «**бог**» и «**господь**» со строчной буквы, при том что различные советские бюрократизмы пишутся с прописной.

Солженицынский пример несколько неточен, например, в отношении ЗАГСа (отдела записи актов гражданского состояния). Так называется учреждение, которое регистрирует рождения, бракосочетания, разводы и смерти. Ведь можно сказать, что «ЗАГС» пишется с прописной буквы не потому, что олицетворяет советскую бюрократию, но скорее потому, что это название просто является акронимом, буквенной аббревиатурой наподобие генсека или госиздата. Во всяком случае замечание Солженицына можно оценить двояко: (1) нельзя отрицать возможность написания заглавными буквами словосочетания «Высшая Творческая Сила Вселенной», (2) было бы совершенно не исторично навязывать советское словоупотребление роману, события которого относятся к 1914 г.[1]

Мне встречался один курьезный случай, который можно было бы определить «орфографический профессионализм». В ноябре 1991 г., за месяц до развала Советского Союза, мне попался некролог, посвященный советскому марксисту-ленинцу В.С. Готту, в котором он упоминался как *Учитель*, который верно служил своей *Отчизне*. Это уже соединение орфографического профессионализма с орфографическим национализмом. Более того, автор некролога назвал Готта «Учителем от бога»[2], соединив орфографический профессионализм с орфографическим атеизмом.

IV. В период с 1920-х по 1980-е гг. орфографический атеизм распространялся на публикации, выходившие на всех многочисленных языках многонационального Советского Союза, кроме немецкого языка. На этом языке написать «**gott**» (**бог**) или «**der herr**» (**господь**) означало бы не орфографический атеизм, но просто орфографическую безграмотность — нарушение основного правила немецкой орфографии о том, что «всякое имя существительное должно писаться с прописной буквы». После того как ряд стран Восточной Европы попал под советский контроль в 1948–1949 гг., орфографический атеизм распространился и на них, за

[1] К сожалению, в английском переводе «Августа четырнадцатого» отсутствует это важное замечание.

[2] Философские науки. 1991. № 11. С. 93, 97.

одним очевидным не-идеологическим исключением, которое представляла Германская Демократическая Республика (Восточная Германия).

Польша представляла частичное исключение. В этой восточно-европейской стране была сильна католическая традиция, включая не один католический университет. В опубликованных этими университетами польских, латинских и английских текстах, по крайней мере с 1953 по 1974 г., преобладала нормальная орфография. Например, мы находим ссылки на образы «*Matki Boskej*» (Матери *Божией*) и «Glowa Matki *Boskej*» (главы *Божьей* Матери) в соборе Парижской Богоматери[1]. Другой текст упоминает о «glows zeniu slowa *Bozego*» (звучании слова *Божьего*)[2]. В статье о св. Франциске говорится о «любви к *Богу*», «мобилизующей всю энергию человека» в «духе социального сострадания»[3].

Другая публикация того же университета содержала выражения в нормальной орфографии как на польском языке, так и на латинском. Так, мы читаем здесь о том, что нечто осуществилось «przy *Boskej* pomocy» (с *Божьей* помощью). В другой статье содержится ссылка на «sermonem patrium *Deo* juvante» (молитву к святым отцам о помощи *Божией*). Другая статья (датированная 1792 г.) содержит ссылки на «Tractatus Theologicus de *Deo* Ejusque divinis Attributis» (теологический трактат о *Боге* и Его Священных аттрибутах), «Tractatusde *Deo Trino*» (трактат о *Божественной Троице*) и на «Tractatus de *Deo Creatore*» (трактат о *Боге Создателе*)[4].

В польских книгах, опубликованных государственным издательством, орфографический атеизм преобладал в основном тексте, но в цитатах он обычно смягчался на основе научной добросовестности. По крайней мере это было так в докторской диссертации Лешека Колаковского о Спинозе, опубликованной в качестве монографии в 1958 г. Здесь мы находим следующие выражения: согласно томистской традиции, «познание **бога** человеческими существами может быть только относительным», а также «сущность **бога**», «образ **бога**» и «условие существования **бога**»[5].

В цитатах из Мейстера Экхарта орфографический атеизм смягчался. Польское слово «*Бог*» дважды использовалось в творительном падеже — *Bogiem* и один раз в родительном падеже — *Boga*[6]. Цитата из Бей-

[1] Roczniki humanistyczne. Lublin : The Catholic University. 1953. Vol. 4, № 2. P. 60.

[2] Ibid. Vol. 4, № 4. P. 3.

[3] Ibid. Vol. 4, № 2. P. 147.

[4] Archiva bibliothecae et musea ecclesiastica. Lublin : The Catholic University, 1974. Vol. 28. P. 235, 240, 253.

[5] *Kolakowski L.* Jednostka I nieskonczonosc: wolnosc I antynomie wolnosci w filozofii Spinozy. Warsaw : Panstwowe Wydawnictwo Naukowe, 1958. P. 130.

[6] Ibid. P. 131.

ля (Dictionnaire histori queet critique. Amsterdam, 1740) воспроизведена следующим образом[1]:

> «Таким образом, если бы это было верно, как считает Спиноза, что люди являются модусами *Бога*, то некто говорил бы ложь, утверждая: Пьер отрицает это, он желает этого, он утверждает нечто; поскольку в действительности, согласно его системе, это именно *Бог* отрицает, желает и утверждает нечто... Из чего следует, что это *Бог* ненавидит и любит, отрицает и утверждает, одни и те же вещи и в то же самое время».

По мнению Колаковского, писать слово **бог** со строчной буквы не было «официально обязательным правилом». Однако орфографический атеизм был принят среди членов Польской коммунистической партии (в которой Колаковский состоял ранее, до исключения в 1966 г.). Тем не менее, подтверждая впечатление о цитированных выше текстах, он добавил: «Я уверен, что даже во время сталинизма [орфографический атеизм] не распространялся на католические журналы». Наконец, он заметил, что не существовало какого-либо формального акта «отмены или прекращения орфографического атеизма, он просто вышел из употребления»[2].

Этот «выход из употребления» виден уже в одной из многих книг Колаковского, опубликованной в 1966 г. тем же издательством, что опубликовало его исследование о Спинозе. Там мы читаем, что последователи Сен-Симона «предвидели поворот к истинной религии с истинным *Богом*». По отношению к философам-позитивистам с прагматистским уклоном Колаковский пишет под влиянием Уильяма Джеймса, что «присутствие *Бога* убеждает нас в существовании гармонического порядка мира морали»[3].

V. Начало заката советского орфографического атеизма опередило горбачевскую гласность на несколько лет. В 1982 г. Светлане Семеновой, преданной и энергичной исследовательнице Федорова, удалось благодаря поддержке советских космонавтов (которые, вероятно, рассматривали Федорова в качестве «дедушки» советской космической программы, тогда как Константин Циолковский выступал в качестве ее «отца») опубликовать том избранных текстов из работ Федорова. В этих текстах орфографический атеизм был полностью смягчен и федоровские заглавные буквы были сохранены повсюду. Но, как объяснила мне Семенова, ей удалось сделать это только ценой почти полного сохранения орфографического атеизма в ее обширном и подробном предисловии к тому.

[1] *Kolakowski L.* Jednostka I nieskonczonosc: wolnosc I antynomie wolnosci w filozofii Spinozy. P. 350–110.

[2] Письмо Колаковского автору от 05.12.2002.

[3] *Kolakowski L.* Filozofia pozytywisticzna (Od Hume'a do Kola Wiedenskego). Warsaw : Panstwowe Wydawnictwo Naukowe, 1966. P. 76, 178.

Приведем пример из ее предисловия, который соединяет орфографический атеизм с его смягчением (в прямом цитировании) на основе научной добросовестности: «Вершина развития... религиозной идеи из ее древнейшего зерна — "культа предков" представлена как "единый **бог, бог-отец**" Недаром Федоров... называет христианского **бога** не иначе как "*Бог* отцов"»[1].

По контрасту, приведем отрывок из характерного для Федорова текста, где орфографический атеизм сознательно смягчен (на основе того, что можно назвать соединением «конфессиональной чувствительности с научной добросовестностью»): «...могли быть подобными *Сыну* и *Духу Святому*, не имея другого *Отца*, кроме *Бога Триединого*... Евангелие Иоанна есть проповедь *Сына Божия* о *Боге Отце*... Единство *Бога* возможно при том лишь условии, если люди питают к *Богу* сыновнюю любовь»[2].

Несмотря на поддержку советских космонавтов, книга Семеновой вызвала у марксистско-ленинских авторов[3] настоящую бурю жесткой критики по причине как демонстрации очевидной приверженности Федорова русскому православию, так и последовательного смягчения орфографического атеизма на более чем 600 страницах избранных текстов мыслителя.

В том же году Е.Б. Рашковский опубликовал важную статью о Владимире Соловьеве, одну из тех, где орфографический атеизм был полностью смягчен[4]. Рашковский был один из небольшого числа советских ученых, кто в этот и предшествующий периоды стремился сохранить репутацию Соловьева как крупного мыслителя после многих лет советских марксистско-ленинских атак на него как на «буржуазного идеалиста», «мистика» и даже политического реакционера (причем последнее обвинение совершенно не соответствовало истине).

С конца 1950-х и до конца 1970-х гг. о Соловьеве было опубликовано около 20 статей, преимущественно в журналах, а также в главах советских изданий по истории философии. Все эти работы, даже неожиданно

[1] *Федоров Н.Ф.* Сочинения. М. : Мысль, 1982. С. 42.

[2] *Федоров Н.Ф.* Указ. соч. С. 126–127 (это отрывок из работы Федорова «Вопрос о братстве, или родстве...» [1878–начало 1880-х]).

[3] См., например, разгромную рецензию С.Р. Микулинского в: Вопросы философии. 1982. № 12. С. 151–157.

[4] *Рашковский Е.Б.* Владимир Соловьев: Учение о природе философского знания // Вопросы философии. 1982. № 6. С. 81–92.

неразгромные и симпатизирующие Соловьеву, поддерживали последовательный орфографический атеизм[1]. Но, как представляется, небольшая группа интеллектуально независимых и смелых ученых и мыслителей сыграла важную роль не только в сохранении репутации Соловьева, но и в прекращении орфографического атеизма, который сопровождал редкие публикации его работ и все дискуссии о нем вплоть до 1982 г. Однако после бури, поднятой федоровским томом Семеновой, а также после «малого» исследования Лосева о Соловьеве (1983) их усилия в этом направлении были приостановлены вплоть до периода гласности. Наряду с Семеновой, Лосевым и Рашковским я бы упомянул здесь В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыгу, Р.А. Гальцеву, И.Б. Роднянскую и С.С. Хоружего.

Период гласности (приблизительно с 1986 по 1990 г.) ускорил упадок орфографического атеизма. Два прекрасных двухтомных издания работ Соловьева вышли в 1988 и 1989 гг.[2] В течение последующих нескольких лет появилось много других изданий сочинений Соловьева, включая его поэзию и литературную критику. Во всех этих публикациях сохранялось нормальное написание (слова *Бог*).

Первый яркий пример смягчения орфографического атеизма в перепечатывании известного произведения дал выход в свет в 1988 г. романа «Доктор Живаго» Пастернака в четырех номерах советского журнала «Новый мир», тираж которого превышал 1 млн экземпляров.

Однако даже во время пика гласности закат орфографического атеизма не был чем-то неизбежным. С одной стороны, газета «Известия» от 04.12.1988 опубликовала замечательную статью об Иосифе Бродском, ленинградском поэте, который в 1964 г. был обвинен в тунеядстве и приговорен к пяти годам ссылки на Север, в Архангельскую область. Эта статья вышла из печати вскоре после того как Бродский получил в 1987 г. Нобелевскую премию по литературе, а некоторые его стихотворения были опубликованы в декабрьском номере «Нового мира». В статье была помещена прекрасная фотография Бродского, снятая в Ленинграде как дань уважения его отцу-фотографу. Автор статьи выражал восхищение Бродским и одновременно чувство стыда за то, как советское правительство обошлось с ним. Известный пересказ кафкианского суда над Бродским, столь часто публикуемый за границей, был также здесь воспроизведен, впервые в советской прессе.

[1] Это проявилось также в честной и симпатизирующей Соловьеву статье в «Философской энциклопедии» (М., 1970. Т. 5. С. 50–56), подписанной Асмусом, Рашковским, Роднянской и Хоружим, где слово «бог» появляется несколько раз.

[2] *Соловьев В.* Сочинения. В 2 т. ; под ред. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги. М. : Мысль, 1988 ; Сочинения. В 2 т. Предисловие В.Ф. Асмуса, примечания Е.Б. Рашковского. М. : Правда, 1989.

Однако самое известное место в этом пересказе — ответ Бродского советскому судье, который спрашивал, почему молодой поэт не учился в советском университете для того, чтобы «выучиться на поэта», — содержало тот же знакомый, возможно, совершенно автоматический орфографический атеизм: «Я думаю, что это... от **бога**», хотя сам Бродский, очевидно, написал бы «...от *Бога*».

Но в ряде стихотворений Бродского, которые были опубликованы тремя месяцами ранее в советском журнале «Иностранная литература», орфографический атеизм был совершенно устранен[1].

В том же году журнал «Наука и религия» представил похожую комбинацию орфографического атеизма и его смягчения. Стих из Нового Завета (1 Тим. 2.5) процитирован в правильном написании: «Ибо един Бог... между Богом и человеками...»[2]. Другая статья содержит несколько вариантов слов «Бог», «Господь» и «Господь Бог»[3]. Но в этом же номере журнала в других местах мы находим выражения «Дай **бог**», «**божьей** воли» и «**божья** благодать».

Курьезный и на моей памяти единственный в своем роде казус имел место в новой публикации 1994 г. «малой» книги Лосева о Соловьеве, которая первоначально была опубликована в 1983 г.[4] Приведем одно и то же место из нее, демонстрирующее полный орфографический атеизм (в первом издании) и совершенно правильное написание (во втором издании).

> «Когда в ранней патристике возникла потребность дать новое учение о **боге**, то, несмотря на полную противоположность монотеизма пантеизму, полагали, что и монотеизму тоже свойственно это учение об иерархической разноценности бытия. Думали, что и в **боге** тоже наличествует эта разносторонность и разнокачественность, так что одно в **боге** считали более высоким и более совершенным, — таков был **бог-отец**; другое считали в **боге** менее совершенным, таков был **бог-сын**; и третье, а именно животворящая сила божества, **бог-дух святой**, считалось еще менее совершенным»[5].
>
> «Когда в ранней патристике возникла потребность дать новое учение о *Боге*, то, несмотря на полную противоположность монотеизма пантеизму,

[1] Иностранная литература. 1988. № 9.

[2] Наука и религия. 1988. № 3. С. 19.

[3] Там же. С. 36–39.

[4] Его «большая» книга о Соловьеве, как и второе издание его «малой» книги, вышли посмертно. См.: *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М. : Прогресс, 1990.

[5] *Лосев А.Ф.* Вл. Соловьев. М. : Мысль, 1983. С. 64.

полагали, что и монотеизму тоже свойственно это учение об иерархической разноценности бытия. Думали, что и в *Боге* тоже наличествует эта разносторонность и разнокачественность, так что одно в *Боге* считали более высоким и более совершенным, — таков был *Бог Отец*; другое считали в *Боге* менее совершенным, таков был *Бог Сын*; и третье, а именно животворящая сила божества, *Бог Дух Святой*, считалось еще менее совершенным»[1].

VI. Было бы интересно проследить, жив ли орфографический атеизм в тех коммунистических странах, которые сохранились после падения Советского Союза, — в коммунистическом Китае, Северной Корее и на Кубе. Будучи совершенно несведущ в китайском и корейском языках, я могу коснуться этого вопроса только в случае с Кубой. Кажется, в этом отношении Куба больше походит на Польшу, чем на Советский Союз, т.е. сохраняет ограниченную католическую традицию на том уровне, который позволяет оказывать сопротивление орфографическому атеизму.

По крайней мере мои ограниченные познания на этот счет не дают примеров написания слова «*Dios*» (*Бог*) как «**dios**» и связаны лишь с несколькими случаями нормального правописания.

Наш ограниченный отбор текстов, опубликованных в коммунистической Кубе в 1976, 1981 и 1990 гг., по крайней мере указывает на то, что орфографический атеизм не пустил корни в этой стране и что нормальное написание таких слов, как «Бог» и «Господь», сохранялось на протяжении всего долгого пребывания у власти Фиделя Кастро. Следовательно, нет оснований полагать, что Куба могла бы быть источником продолжающегося распространения орфографического атеизма, хотя сомнения на этот счет остаются в отношении Китая и Северной Кореи, которых у меня нет данных, а потому и определенного мнения.

Однако из того, что мы знаем о шатающемся монолите идеологического и политического контроля над своей страной Ким Чен Ына, кажется, по крайней мере, возможным, что если орфографический атеизм где-либо еще сохраняется, то, возможно, лишь в Северной Корее[2]. Где бы в мире он ни появлялся — в большой или малой стране, он всегда затем изживался и отправлялся на позорную марксистскую «свалку истории».

[1] *Лосев А.Ф.* Вл. Соловьев. М. : Мысль, 1994. 2-е изд. С. 71. Это издание не только сохраняет правильное написание, но также восстанавливает ряд пропусков, которые были сделаны советской цензурой в первом издании.

[2] Специалисты проинформировали меня, что специальных правил написания заглавных букв в корейском языке не существует и что такие правила могут применяться только в латинской транслитерации корейских слов.

40 МАРКСИСТСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ Д.Ю. КВИТКО О ФИЛОСОФИИ ЛЬВА ТОЛСТОГО

Примечательной, хотя и мало известной иронией в толстоведении является то, что первое обобщающее критическое исследование философских взглядов великого писателя, опубликованное на его родине в 1928 г., было в действительности переводом на русский язык англоязычной книги, изданной в Соединенных Штатах Америки годом ранее. Автором обеих книг был Давид Юрьевич Квитко, марксист и беженец из царской России, изучавший философию в Соединенных Штатах, затем вернувшийся на родину и ставший в Советском Союзе первым и единственным в своем роде специалистом по Толстому как философу.

Квитко родился в 1889 г. в городе Брацлаве на Подолии (Украина)[1]. Советские и постсоветские справочные издания сообщают мало сведений о его жизни. Известно, что с 15-летнего возраста он участвовал в «революционном движении» и в 1913 г., опасаясь ареста, перебрался в Соединенные Штаты. Он обосновался в Нью-Йорке, устроился работать на фабрику, быстро вступил в Социалистическую партию, в ее радикальное крыло, которое откололось от нее в 1919 г. и образовало Коммунистическую партию Америки. По-видимому, он учился в Нью-Йоркском университете (вероятно, заочно) в 1915 г., а с 1920 по 1921 г. (источники расходятся) в течение года обучался в Гарвардском университете. В 1921–1922 гг. он продолжил свое образование в Колумбийском университете, получил степень магистра в 1923 г., а через четыре года защитил докторскую диссертацию «Философское исследование Толстого»[2].

Марксистские убеждения Квитко обнаруживаются в ряде кратких статей, опубликованных в 1925–1927 гг. в русскоязычной газете «Новый мир», основанной в Нью-Йорке в 1911 г. в качестве органа рабочей социалистической (впоследствии коммунистической) партии[3]. Его хвалебная статья «Ленин как теоретик» показывает, что Квитко, который переводил «Материализм и эмпириокритицизм» Ленина на английский

[1] Брацлав (Браслав, Браславль) — уездный город Подольской губернии, после 1923 г. — поселок Винницкой области. — *Примеч. перев.*

[2] *Kvitko D.* A Philosophic Study of Tolstoy. N.Y., 1927.

[3] См.: Квитко Д.Ю. //Философская энциклопедия. М., 1962. Т. 2. С. 488.

язык, полностью разделял философию диалектического материализма и считал Ленина величайшим революционером. Другие статьи Квитко, за исключением серии «Психология революции», поднимали главным образом вопросы, ориентированные на американского читателя: о расовых отношениях в Соединенных Штатах, о капиталистическом господстве в американском высшем образовании (Квитко называл заслуженного президента своего собственного университета Николаса Мюррея Батлера «коварный агент банкирского дома Морганов»[1]), а также о всевозможных глупостях разных леваков в Америке. Вывод одной из статей 1926 г., по форме пророческий и вызывающий, иллюстрирует мечту Квитко о победе коммунизма: «Еще не везде слышен голос коммунистов, но он раздается все громче и громче... и т.д.»[2].

В 1927 г., после того как укрепилась его политическая и академическая репутация, Квитко последовал за своей путеводной звездой в ту страну, которую он покинул 14 лет назад. Через год он стал членом коммунистической партии и старшим научным сотрудником Коммунистической академии в Москве. Переработанная версия его американской диссертации была опубликована как книга Коммунистической академией в 1928 г. под названием «Философия Толстого», а позже в том же году он опубликовал идеологическое эссе «Толстовство как мировоззрение» в журнале «Под знаменем марксизма», в то время главном теоретическом органе коммунистической партии. Эта статья вместе с другими текстами стала основой для второго, расширенного русского издания 1928 г., опубликованного Коммунистической академией в 1930 г.

После 1930 г. Квитко обратился к другим философским исследованиям на основе полученного им американского образования. В 1933 г. он начал читать лекции по истории англо-американской философской мысли в Московском университете и Московском институте истории, философии и литературы. Он стал профессором МГУ в 1934 г. и получил степень доктора философских наук в 1936 г. на основе монографии о современной англо-американской философии. Книгу Квитко о Толстом продолжали цитировать на протяжении всего сталинского времени как единственное обобщающее исследование о философии русского писателя. В 1972 г. исследователь Толстого Константин Ломунов с сожалением констатировал, что «книга Квитко является единственной (!) монографией, посвященной философским взглядам Толстого», и ни одной другой подобной работы дор сих пор не опубликовано[1]. Появившиеся тогда монографии, подобные работе Ломунова, затрагивали лишь отдельные аспекты толстовской мысли, но не его философскую «систему» в целом. Начиная с 1960-х гг. библиографические ссылки на Квитко стали более редкими, отчасти потому, что его интерпретация Толстого стала восприниматься как ориентированная больше на Плеханова, чем на Ленина, и как недостаточно учитывавшая «прогрессивные» стороны творчества великого русского писателя.

[1] *Квитко Д.* Американский университет и его представители // Новый мир. 1927. 15 янв. С. 6.

[2] *Квитко Д.* Демократический осел или республиканский слон // Новый мир. 1926. 23 окт. С. 8.

Во время Второй мировой войны философский факультет Московского университета был эвакуирован в Ашхабад (Туркмения). Квитко умер там в феврале 1942 г., причины и обстоятельства его смерти в его кратких биографиях в справочной литературе не разъяснены[2].

Работы этого ныне забытого исследователя-коммуниста представляют для нас определенный интерес. Во-первых, его американская диссертация является одной из первых попыток специалиста, профессионально подготовленного в области философии, дать системную оценку философского творчества Толстого. Как таковая она заслуживает внимания, и одна из наших целей заключается в том, чтобы представить свежий взгляд на ее современную ценность. Во-вторых, если учесть искреннюю преданность Квитко марксизму, а также его уникальную двойную карьеру, то само собой напрашивается вопрос о сравнении его работ[3].

Дело в том, что Квитко представил свои исследования Толстого в двух совершенно различных интеллектуальных и институциональных обрамлениях. С одной стороны, как докторант-философ Колумбийского университета он, очевидно, должен был представить рационально обоснованные суждения о философии Толстого, без каких-либо ссылок на Маркса, Ленина или их последователей, суждения, далекие от политических или идеологических установок, для того чтобы удовлетворить комиссию с ее высокими академическими стандартами, состоявшую из профессоров (Джон Якоб Косс, Ирвин Эдман, Герберт Шнейдер и Джон Кули), которых он благодарил во вступлении к диссертации. С другой стороны, публикуясь в Советской России, он был волен открыто выразить свои марксистские убеждения, при этом люди, которых он должен был бы благодарить, не были эстетиками, подобно Эдману, или логиками, подобно Кули, но были партийными деятелями нового большевистского режима.

[1] *Ломунов К.Н.* Эстетика Льва Толстого. М., 1972. С. 189.

[2] Краткую биографию Д.Ю. Квитко см. в кн.: *Алексеев П.В.* Философы России XIX–XX столетий. Биографии. Идеи. Труды. М., 2002. С. 426.

[3] Написанных в Америке и в России. — *Примеч. перев.*

Другая наша цель заключается в том, чтобы определить, произошли ли какие-либо изменения в публичных оценках философии Толстого, сделанных Квитко после его возвращения из Америки в Россию. Сравнив отношение Квитко к Толстому сначала в отрыве от прямых идеологических установок, а затем в тесной связи с ними, можно получить достоверное представление о его реальном вкладе в исследование Толстого как мыслителя.

Квитко начинает свою диссертацию 1927 г. с рассуждения о том, что, хотя известность философских идей Толстого продолжает расти, до сих пор никто не дал «цельное объяснение и интерпретацию его философии»[1]. Декларируя намерение устранить этот недостаток, он выдвинул ряд тезисов, причем ни один из них не выглядит как-то экстравагантно, ни сейчас, ни в 1927 г. Во-первых, тезис о том, что, несмотря на многочисленные внутренние противоречия, в мировоззрении Толстого обнаруживается «существенное единство», происходящее из его глубокой сосредоточенности на поиске «смысла жизни», концентрации на особом понимании Бога, свободы, а также братства или любви. Во-вторых, тезис о том, что «духовный кризис» Толстого не подразумевал фундаментальный поворот в его философской ориентации, поскольку после него он опирался на те же «морально-религиозные принципы», что и до кризиса, хотя и в менее развитой форме. В-третьих, тезис о том, что мировоззрение Толстого представляло собой уникальный синтез христианства и буддизма, причем элементы последнего были включены в его состав по большей части косвенным образом под влиянием Шопенгауэра и выразились в искаженном психологическом восприятии пессимизма и квиетизма[2].

Основное современное значение диссертации Квитко состоит не столько в его защите трех названных выше тезисов, которые сами по себе достаточно расплывчаты, но в систематическом и в целом точном описании философских воззрений Толстого, а также в приемах критики этих воззрений. Эта критика исходит из существования внутренних противоречий в мировоззрении Толстого, его отклонения от рационализма.

Квитко описывает философию Толстого посредством пяти основных рубрик, каждая из которых охватывает широкий круг философских проблем. В главе 1 «Религиозная проблема» рассматриваются религиозный поиск писателем смысла жизни, его критика традиционного христианства и церкви, природа религиозного познания и его методы, а также его идея Бога, доказательства его существования, проблема бессмертия. В главе 2 «Моральная проблема» поднимаются не только собственно моральные вопросы, такие, как этика ненасилия Толстого, его концепция морали, но рассматриваются также его христианский анархизм, отрицание частной собственности и монетарной системы. Глава 3 «Проблемы истории» делает акцент на романе «Война и мир» и проблеме фатализма, свободы и детерминизма в истории. В главе 4 «Проблемы культуры» оцениваются выпады Толстого против науки, технологии, медицины и практики образования. В главе 5 «Проблема искусства» рассматриваются эстетические теории, представленные в трактате «Что такое искусство?» и других произведениях Толстого. В заключение Квитко оценивает конкретные философские воззрения в качестве производных от его общей метафизической концепции.

Интересная черта подхода Квитко (в которой можно предполагать влияние его научного руководителя) заключается в том, что каждая из пяти глав включает подразделы, сравнивающие Толстого с различными мыслителями или философскими школами. В главе 1 это буддизм. В главе 2 — Шопенгауэр. Глава 3 содержит неожиданные параллели с английским писателем и поэтом Томасом Харди, подкрепленные длинными поэтическими цитатами. Главы 4 и 5 содержат более очевидные параллели с Руссо и Платоном. Этот прием используется довольно эффективно для того, чтобы подчеркнуть специфику взглядов Толстого и вместе с тем представить его взгляды критически, что и сделано в «критических заметках» каждой главы.

В целом Квитко представил вполне достоверную, хотя и упрощенную картину философских воззрений Толстого в указанных областях, основанную на всех его произведениях, как художественных, так и философских. Местами его оценки ошибочны, повторяют известные критические штампы в адрес Толстого. Например, в главе об эстетике Квитко не принимает во внимание толстовское различение искусства как такового, которое включает способность к выражению *всякого* чувства, доброго или злого, от подлинного искусства, которое предполагает способность передачи позитивных моральных ценностей. В результате Квитко усматривает несуществующую «непоследовательность» теории искусства Толстого, используя определения «истинное искусство» и «настоящее искусство» и не поясняя, выдвигал ли сам Толстой оппозицию «искусство, имеющее моральную ценность», и «не-искусство».

Возможно, лучшим свидетельством объективности и точности в оценках Квитко философских взглядов Толстого является его обращение к вопросам, относящимся к марксистской идеологии. В главе 2

[1] *Kvitko D.* A Philosophic Study of Tolstoy. P. 5.

[2] До Квитко вопрос о влиянии на философию Толстого христианства и буддизма рассматривала в своей диссертации о Толстом, защищенной в Берне в 1902 г., Л.И. Аксельрод-Ортодокс, известная соратница Г.В. Плеханова. Однако Квитко в диссертации не сослался на работу своей русской предшественницы.

«Моральная проблема» Квитко вполне точно оценивает толстовскую концепцию моральной основы социальных отношений, причем делает это, открыто симпатизируя позиции Толстого. Как и следовало ожидать, он особо высвечивает толстовское осуждение современного капиталистического общества — осуждение, которое названо наиболее влиятельным, учитывая огромный моральный авторитет Толстого в России. Квитко с видимым одобрением описывает нападки Толстого на частную собственность, наемный труд и т.п.

В соответствии со своими собственными радикальными взглядами Квитко подчеркивает, что Толстой был не «умеренный реформатор», но «революционер»[1]. Это означает, что он не верил (подобно американским социалистам и профсоюзным лидерам, которых Квитко критиковал в «Новом мире»), что сокращение рабочего дня и повышение оплаты труда могло бы существенно улучшить положение рабочих. По мнению Квитко, однако, Толстой был убежденным противником *насильственной* революции.

Переходя от констатирующей к критической стороне диссертации, мы обнаруживаем у Квитко весьма негативную оценку толстовства. Вопреки своему в целом положительному, хотя и расплывчатому замечанию относительно возрастания значения Толстого как философа, Квитко находит множество материала для критики практически каждого аспекта его философии, одновременно разделяя толстовскую критику буржуазного общества и государства. Критика Квитко может быть разделена на два типа, которые условно можно определить как критику логическую и психологическую. Логическая критика относится к отклонениям от стандартов рациональности — это непоследовательность, слабость или отсутствие доказательств, нежелание принимать критические замечания, опора на интуицию, а не на разум. Психологическая критика направлена на то, что Квитко считает подрывающим репутацию Толстого как мыслителя.

Представляя в своей диссертации противоречия Толстого основной целью своей критики, Квитко следует марксистской традиции, в которую внесли свой вклад как Плеханов, так и Ленин. В ряде случаев Квитко просто привлекает внимание к противоречивым пассажам из различных работ Толстого или из разных частей одной и той же работы. Например, в одном месте Толстой пишет, что искусство должно быть понятно и доступно всем, а в другом месте он в противоположность этому утверждает, что для оценки произведений искусства требуется определенный уровень понимания[2]. Эти обвинения в противоречивости сам Толстой вполне мог бы отвести, поскольку они основываются на ложном истолковании его взглядов. Так, по утверждению Квитко, слова Толстого, что веселье, вызванное танцем, вполне может рассматриваться как проявление искусства, противоречат его собственному подходу относительно того, что «искусство обязательно должно включать в свой состав религиозно-моральную идею»[1]. Такая критика основывается на непонимании толстовской концепции моральной ценности искусства, представляющей такое искусство, которое соединяет все человечество на основе заразительности переданного им чувства. Такое искусство, как разъясняет Толстой в XVI главе трактата «Что такое искусство?», является не только специфически «религиозным» искусством, но и тем, что он называет универсальным искусством, или произведениями, передающими даже самые тривиальные и простые чувства, если только они доступны для всех людей без исключения и объединяют их.

[1] *Kvitko D.* A Philosophic Study of Tolstoy. P. 38. В советских изданиях своей книги о Толстом (1928 и 1930 гг.) Квитко опускает эту оценку. Вместо этого он утверждает, что Толстой был «революционером наоборот», стремившимся «вернуться в прошлое».

[2] *Kvitko D.* A Philosophic Study of Tolstoy. P. 102–103.

В то же время некоторые противоречия, к которым привлекает внимание Квитко, нельзя игнорировать ввиду их значимости в рамках философии Толстого. Квитко отмечает, что в своих рассуждениях о природе Бога или «Целого» Толстой критикует тех, кто разделяет антропоморфные представления о сверхъестественном; однако сам Толстой приписывает личностные атрибуты, такие, как сознание, разум и воля, этому «Целому», что фактически означает подчинение и служение стремлениям и желаниям не «Целого», но «части», т.е. отдельным индивидам[2]. Равным образом Квитко отмечает непоследовательность во взглядах Толстого на свободу и детерминизм, особенно в его фаталистической теории истории в романе «Война и мир», где Толстой отрицает, что свободная воля «великих личностей» определяет ход истории, но признает, что действия и дух одного-единственного солдата могут определить исход сражения и что совокупная воля людей действительно оказывает значительное влияние на ход истории[3]. Квитко утверждает также, что Толстому не удалась попытка поставить барьер между сферой свободы, т.е. внутренней, духовной жизнью, и сферой детерминизма, т.е. внешней, социальной жизнью, поскольку в действительности эти две сферы находятся в состоянии взаимодействия. Как замечает Квитко, «в своем логическом основании его теория самопротиворечива»[4].

Наиболее убедительны оценки Квитко «гносеологической непоследовательности» Толстого, что выражается в его колебаниях между признанием и отвержением разума как фундамента человеческого познания[5].

[1] *Kvitko D.* A Philosophic Study of Tolstoy. P. 103.

[2] Ibid. P. 19–24.

[3] Ibid. P. 65–66.

[4] Ibid. P. 67.

[5] Ibid. P. 15.

В одном случае он превозносит разум как единственное средство для человеческого существа познать мир и самого себя и использует это средство для критики церковной догмы, мистицизма и церковных таинств. Но в других текстах он отвергает разум ученых и философов, называет его «ложным» и вместо разума руководствуется только собственными религиозными установками. Разум кажется «истинным» для Толстого, утверждает Квитко, «когда ведет к существованию Бога, как он понимает его, и ложным, когда он поддерживает теории ученых и философов»[1].

Квитко отмечает замечательный пассаж в работе «Религия и нравственность», где Толстой описывает то, что у Квитко получает название «интуитивного разума», на котором основывается его мировоззрение. Толстой, характеризуя такой род познания скорее как «религиозный» чем научный или философский, не только утверждает, что он является основой для всех других видов познания, но и приравнивает его к озарению и мистическому ви́дению — к тем самым средствам познания, которые в других работах он отвергает как противоречащие разуму. Если познание не является ни философским, ни научным, то какое же оно? Чем оно определяется? На эти вопросы можно ответить только так: если религиозное познание определяет всякое другое познание и предшествует ему, то мы не в силах определить его, поскольку для этого не существует какого-либо инструмента. На теологическом языке такое познание называется откровением. Это название, если не приписывать слову «откровение» какое-либо мистическое значение, является совершенно правильным, поскольку познание такого рода осуществляется не отдельными индивидами или индивидом, но лишь через приобщение отдельной личности или личностей к проявлениям безличного разума, который постепенно открывает себя людям[2]. Несмотря на разъяснения Толстого, этот тип познания можно определить только как «мистический».

Квитко рассматривает эти высказывания Толстого в качестве обнажающих фундаментальную слабость толстовской гносеологии, базирующейся на религиозном основании. «Уберите религиозное основание из его системы, и вся эта философская пирамида зашатается»[3]. Более того, Квитко утверждает, что толстовская система полностью субъективна. Если мы интуитивным образом воспринимаем «проявления безличного разума», то каким образом мы можем быть уверены, что не находимся в плену у «ложного разума»?[4] Разумное познание не может быть не чем иным, кроме как личностным познанием, основанным на достоверных

[1] *Kvitko D.* A Philosophic Study of Tolstoy. P. 16.

[2] Ibid.

[3] Ibid. P. 117.

[4] Ibid. P. 47–48.

данных логики. В результате можно сделать вывод, что, по Квитко, философская система Толстого не только неминуемо зашатается, но и рухнет.

Квитко далее утверждает, что «безличный разум» Толстого, как и в целом его философия, в действительности основана не на рациональных процедурах, но на «рационализации» неких психических потребностей[1]. Здесь он апеллирует к авторитету американского философа Уильяма Джеймса, особенно к его мысли о «воле к вере». Квитко утверждает, что доктрина Толстого основывается скорее на «волении», чем на рационализации: ее источником является «настойчивое желание», а не «последовательное мышление»[2]. Апеллируя и далее к Джеймсу, Квитко заявляет, что в целом философия Толстого подтверждает то, что американский философ говорил о психологических корнях всякой философии. По словам Квитко, «мысль Уильяма Джеймса о том, что всякая философия определяется темпераментом ее создателя», полностью применима к Толстому[3].

Таким образом, в первоначальной американской версии своей работы Квитко утверждает, что характер философствования Толстого определяется психологическими качествами его собственной личности или, если говорить кратко, «его философия коренится в психологии»[4]. Апелляция к Джеймсу позволила Квитко отойти от серьезного логического разбора философской позиции Толстого. Ведь вместо того, чтобы критиковать взгляды Толстого как логически противоречивые или недостаточно обоснованные, он мог свести их к некоему психологическому основанию или «темпераменту».

Самое важное, что привлекает внимание Квитко в его анализе этического основания учения Толстого, — доктрина непротивления злу. Совершенно очевидно, что он отвергает эту доктрину, но, кроме некоторых частных замечаний против нее, он не приводит никаких существенных возражений. Квитко лишь ссылается на спорные аргументы Толстого против насилия, распространяющиеся на защиту от бешеной собаки, или на каннибала, покушающегося на то, чтобы съесть ребенка. В качестве аргумента Толстого в защиту ненасилия Квитко приводит письмо его американскому последователю Эрнесту Кросби от 1896 г., в котором Толстой утверждает, что утилитарный расчет не может быть использован для оправдания убийства некоего человека, покушающегося на убийство, поскольку мы не можем предвидеть будущие прямые или косвенные последствия этого акта насилия. В ответ Квитко заме-

[1] *Kvitko D.* A Philosophic Study of Tolstoy. P. 117.

[2] Ibid. P. 114.

[3] Ibid. P. 23.

[4] Ibid. P. 48.

чает только то, что аргументацию Толстого «нетрудно опровергнуть»[1], и этим ограничивается.

В сущности Квитко отвергает доктрину ненасилия не потому, что она содержит что-то ложное с логической или рациональной точки зрения, но потому, что она является своеобразным выражением толстовского темперамента, который он находит в общем неприемлемым и который выражен в присущих ему чувствах пассивности, равнодушия или безысходности. Согласно Квитко, а равным образом, Аксельрод и Плеханову, эти чувства сближают Толстого с Шопенгауэром и буддизмом и ведут его к таким глупостям, как аскетизм, стремление к нирване, а не к сознательному отношению к жизни. Этическая доктрина ненасилия, считает Квитко, выражает негативизм и пассивность, поскольку здесь «каждый индивид просто отстраняется от того, чтобы не творить самому зло»[2]. Разумеется, такое описание теории ненасилия — явное упрощение, однако Квитко отвергает какие-либо иные, более существенные аргументы против теории ненасилия. Поэтому Квитко определяет позицию Толстого как «квиетизм, коренящийся в пессимизме»[3].

Иначе говоря, теория ненасилия происходит естественным образом от различных отношений к проблемным жизненным ситуациям, причем эти отношения являются предосудительными, заранее неприемлемыми. Однако в диссертации 1927 г. Квитко специально не разъясняет, почему они предосудительны, ограничиваясь указанием на пассивность, равнодушие или безысходность.

В целом диссертация Квитко, написанная в 1927 г., не лишена определенной ценности. Она основана на достоверном в целом изложении философии Толстого, помогает сравнить взгляды Толстого и других мыслителей, поднимает некоторые проблемные вопросы относительно логического и эпистемологического содержания учения Толстого. Но в целом Квитко не идет дальше констатаций в духе Уильяма Джеймса относительно «темперамента» Толстого, особенностей его психологии и не дает объяснения, как именно психология Толстого определяет его мировоззрение.

* * *

Два последующих издания книги Квитко (в 1928 и 1930 гг.), опубликованные после его возвращения в СССР, включают полный текст диссертации 1927 г. с некоторыми изменениями и значительными дополнениями. В то же время общий тон этих работ, дополнения и изменения радикально трансформировали общую направленность диссертации 1927 г.

[1] *Kvitko D.* A Philosophic Study of Tolstoy. P. 41–42.

[2] Ibid. P. 47.

[3] Ibid. P. 48.

Некоторые дополнения усилили книгу в чисто философском, неидеологическом смысле, так что парадоксальным образом советские издания содержат в определенном смысле более полную и более убедительную критику философии Толстого по сравнению с американской диссертацией.

Квитко по-прежнему отмечает «волю к вере» Толстого и по-прежнему ссылается на особенности темперамента писателя, но в то же время он не ссылается на авторитет Джеймса и дистанцируется от него, исключает какие-либо указания на то, что теория Джеймса зависимости философии от темперамента «полностью применима к Толстому». Работы Квитко о Толстом, опубликованные в Советском Союзе, подчеркивают то качество мировоззрения писателя, на которое в 1927 г. он лишь намекал, а именно: то, что оно выражает материальные обстоятельства русской жизни. Карс Маркс заменил Уильяма Джеймса в качестве главного авторитета.

Ленин представил образец такого экономического редукционизма в ряде своих статей о Толстом, написанных в 1908–1911 гг. В своей наиболее известной статье «Лев Толстой как зеркало русской революции» (1908) Ленин обращает внимание на «кричащие противоречия» во взглядах Толстого, подразумевая при этом не какие-либо логические противоречия, но противоречия, не совместимые между собой, — «беспощадную критику капитализма» и «странную проповедь смирения». При этом Ленин замечает, что данные противоречия не случайны, поскольку отражают противоречия русской жизни последней трети XIX в. Квитко в новых советских изданиях своего текста 1927 г. разделяет ту же общую стратегию и использует тот же язык, что и Ленин. Как и Ленин, он утверждает, что «противоречия» во взглядах Толстого отражают «противоречивые условия, в которых существовало русское общество того времени»[1].

Однако, оперируя марксистскими оценками в духе Ленина, Квитко одновременно представляет совершенно иное объяснение того, каким образом мировоззрение Толстого определяется его классовой идентичностью и социоэкономическими условиями его жизни. В своих работах, написанных после 1927 г., Квитко не сомневается, что тот класс, который представляет Толстой и чьи идеи он выражает, является классом дворянства. Но в чем тогда источник противоречий его мировоззрения? Согласно Квитко, они порождены противоречиями исторической ситуации, в которой оказалось русское дворянство того времени: дворянство являлось классом, осужденным историей на уничтожение, «уходящим

[1] *Квитко Д.Ю.* Философия Толстого. М. : Изд-во Коммунистической академии, 1928. С. 11.

классом». Исходя из этой «объективной» ситуации Квитко утверждает, что неопределенность положения Толстого, включая его якобы прокрестьянские воззрения и критику капитализма, объясняется следующим: правящий класс в процессе своего распада цепляется за сумбурное сочетание интересов, противоречащих друг другу, и замечает, что «идеология уходящего класса не может быть единой», поскольку этот класс включает реакционные и прогрессивные группы и «элементы, в которых эти взгляды переплетаются, а также те, которые противостоят всем этим группам». Квитко относит Толстого к последнему, наиболее сложному «элементу», который «бессознательно» соединяет такие взгляды, как ненависть к поднимающейся буржуазии, оппозицию к царскому режиму и духовенству, а также квазипопулистскую идеализацию прошлого[1]. Даже крестьянские интересы, столь акцентированные Лениным, должны будут интерпретироваться в этом сложном мировоззрении, как выражение «тесной взаимосвязи» между крестьянством и помещиками-землевладельцами[2]. Порой Квитко даже говорит о принадлежности взглядов Толстого и к дворянству, и крестьянству, когда он пишет, что «его идеи являются отголоском барина-класса, который себя потерял, и мужика-класса, который себя еще не нашел»[3]. Но все же он ближе всего к тому, чтобы определить Толстого более определенно как барина.

Это барин особого типа, которому присуща модель «расколотой психологии умирающего класса»[4], модель, которая особым образом отражает надежды и страхи всего разнообразия представителей своего класса — от наиболее консервативных до наиболее либеральных. Квитко в отличие от Ленина считает, что такое мировоззрение едва ли заслуживает одобрения. Толстой отражает крестьянские интересы, однако это отражение не более чем «мираж, но не реальность». Он критикует все то, что является «прогнившим, рабским, невежественным», но у его критики нет никакой ценности в качестве руководства к действию, что до Квитко признавал Ленин. Подчеркивая зависимость мировоззрения Толстого от специфической психологии класса без будущего, Квитко неизменно рисует его негативный портрет.

На основе этих выводов можно сформулировать два основных пункта критики Квитко мировоззрения Толстого в его работах советского периода. Первый пункт заключается в том, что в целом это мировоззрение является объективно ложным: оно не представляет картину мира, соответствующую действительности. Это мировоззрение ложное, поскольку порождено классом, предназначенным быть на свалке истории, но неспособным осознать это, так как интересы данного класса рождают представления, искажающие реальность. Второй пункт состоит в том, что такое мировоззрение опасно, поскольку противоречит тому, что необходимо для формирования лучшего будущего.

Советские работы Квитко отказываются от прежнего американского представления о Толстом как индивидуальном искателе истины, его мировоззрение трактуется как выражение классовой борьбы против неумолимого хода истории. Это радикальный отказ от понимания толстовства как «воли к вере» (согласно Уильяму Джеймсу). В издании 1930 г. Квитко продемонстрировал собственную модернизацию «воли к вере» в марксистском духе: «У Толстого было “превратное миросознание”, ибо он, сын класса, обреченного историей, должен был лелеять “превратный мир”. Его религия поэтому и была общей теорией того мира, его логика духа должна была противопоставиться духу, который-де от условной жизни не зависит. Этот “духовный мир” нуждался в моральной санкции, как всякий мир, всякое общество в ней нуждается. Но реальное общество, которое живет реальными интересами, имеет свою моральную санкцию. Там, где царствует классовая борьба, классовая победа угнетенного класса — нравственный идеал этого класса. “Идеальное общество”, созданное воображением идеолога пораженного класса, нуждается в такой основе, которая дала бы ему утешение и оправдание. Аскет, дошедший до отрицания плоти (сиречь экономическое господство), потому что плоть его отрицает, находит утешение в духовном мире, не знающем плоти. Класс, обреченный на действительную нищету, протестует против нищеты не мерами борьбы, а религиозным упованием. Свое счастье и утешение он может найти только в религии, и так как иллюзии — было все, что его классу осталось, поэтому спиритуалистическое исповедание, царство “духа” оказалось единственным убежищем Толстого»[1].

* * *

В 1927 г. определение философских взглядов Толстого в качестве личных исканий в духе Уильяма Джеймса было для Квитко доступным ему способом дать критический анализ мировоззрения Толстого, не раскрывая собственных марксистских убеждений. Однако марксисту Квитко Джеймс мог дать лишь частичное объяснение идей Толстого. Можно объяснить философию посредством психологии, подобно Джеймсу, но

---

[1] *Квитко Д.Ю.* Философия Толстого. М. : Изд-во Коммунистической академии, 1928. С. 11–12.

[2] *Квитко Д.Ю.* Толстовство как мировоззрение // Под знаменем марксизма. 1928. № 9–10. С. 192.

[3] *Квитко Д.Ю.* Философия Толстого. М. : Изд-во Коммунистической академии, 1930. С. 57.

[4] *Квитко Д.Ю.* Толстовство как мировоззрение. С. 191.

[1] *Квитко Д.Ю.* Философия Толстого. М. : Изд-во Коммунистической академии, 1930. С. 52.

как объяснить психологию? В России Квитко завершил свое объяснение Толстого посредством отыскания социоэкономических корней всех поисков и противоречий во взглядах писателя.

Два центральных критических выпада против Толстого были выдвинуты Квитко в его марксистских работах советского периода. Первый — то, что учение Толстого ложно, а второй — то, что оно опасно. Тогда, когда Квитко не отстаивал марксистский экономический материализм и детерминизм, он и не утверждал, что толстовство является «извращенной формой сознания». Однако эти критические выпады «зашатаются», если использовать термин Квитко, без своего марксистского обоснования, подобно тому, как взгляды Толстого «зашатаются» без своих религиозных первооснов. По отношению к своей марксистской аргументации после 1927 г. Квитко оказался не в лучшей позиции, чем Толстой: его позиция была чем-то вроде мистики, замаскированной под рациональность.

Однако такая позиция отличается от «логических» аргументов, выдвинутых Квитко против толстовства в его диссертации 1927 г., — аргументов, акцентирующих его противоречивость, слабость доказательной базы, игнорирование противных доводов. Эти аргументы имеют рассудочный характер, они логически независимы от каких-либо марксистских установок. По этой причине Квитко не только мог развивать их в 1927 г., не отходя от своих идеологических принципов, но и не собирался отказываться от них и тогда, когда они были тесно связаны с марксистской идеологией в его поздних публикациях.

В этом отношении работы Квитко демонстрируют гибкий стиль многих советских работ в области гуманитарных наук при Сталине и после него: их марксистская основа не была всеохватывающей. Многое определялось ссылками на Маркса, Энгельса и Ленина, но не всё. Даже такой убежденный марксист, как Квитко, мог наполнить свою американскую докторскую диссертацию по философии адекватной логической аргументацией, связанной с главными марксистскими принципами, но не основанной на них. Аргументация в таком случае выглядела вполне целостной — и даже более целостной в философском отношении — наподобие матрешки, вставленной в марксистское основание и не ломающей его.

Обе критические версии философии Толстого, данные Квитко, — американская и советская — сегодня заслуживают определенного внимания. Первая представляет философский интерес как марксистский анализ мировоззрения Толстого, осуществленный отчасти с опорой на Уильяма Джеймса. Вторая наряду с философским имеет также исторический интерес в качестве бескомпромиссной марксистской реконструкции и деконструкции мировоззрения Толстого.

Раздел V

Воспоминания

41 МИХАИЛ МАСЛИН. В ПАМЯТЬ О ДЖЕЙМСЕ СКЭНЛАНЕ

Память человека коротка. Но главные воспоминания не пропадают, они касаются тех людей, которые оставили след не только в моей памяти, но и в памяти разноликого сообщества историков русской философской мысли. Это сообщество полидисциплинарное, объединяющее философов, историков идей, филологов и других гуманитариев, весьма далеких друг от друга по своим исследовательским мотивациям. Тем не менее такое сообщество объективно существует как некое трансграничное русско-европейско-американское интеллектуальное образование, а с недавнего времени и азиатское, поскольку соответствующие специалисты ныне имеются в Китае, Японии, Индии. Внутри этого сообщества не так много настоящих профессионалов, у которых изучение истории русской мысли стало делом жизни, экспертов, чьи труды получили международное признание. Среди этих знатоков — Джеймс Патрик Скэнлан, ученый и человек, память о котором достойна сохранения.

То, что русская философия интересует не только самих русских, но и многих иностранцев, я понял в аспирантские годы, когда почти все свободное время проводил в «спецхранах» «Ленинки» и ИНИОНа. Только там по специальному допуску можно было читать работы западных и эмигрантских авторов – «современных фальсификаторов истории русской философии» (название советской пропагандистской монографии) — советологов, кремленологов, «белогвардейцев», монархистов, ревизионистов и проч. Понятно, почему я с таким интересом воспринял первую встречу с Джеймсом Патриком Скэнланом на кафедре истории философии народов СССР в 1969 г. (так она называлась тогда). Американский советолог оказался приветливым и доброжелательным интеллигентом, худощавым, довольно высокого роста, слегка сутуловатым, хорошо говорившим по-русски с небольшим акцентом. Меня представил Скэнлану после его лекции, посвященной философии П.Л. Лаврова, профессор И.Я. Щипанов, тогдашний бессменный заведующий кафедрой, который поощрял мои занятия западной историографией русской мысли. Тема лекции была не случайна: еще в 1967 г. Скэнлан осуществил полный перевод на английский всех 17 «Исторических писем» Лаврова с большим 50-страничным предисловием переводчика. Позже я перевез в Москву через океан эту книгу с дарственной надписью Скэнлана, датированной «3 апреля 1981. Колумбус, Огайо»[1]. (Его высококвалифицированный перевод был удостоен специальной премии Американской ассоциации литературных переводчиков.) В этой книге отразились главные черты профессионального подхода Сканлана к описанию истории русской мысли: во-первых, максимальное привлечение всех источников для раскрытия темы и, во-вторых, акцент на индивидуальное своеобразие интеллектуальной биографии исследуемого мыслителя (в отличие от принятого в советской традиции подхода, акцентировавшего социально-классовую детерминированность философских идей). Будучи знаком с работами русских дореволюционных и эмигрантских авторов по истории русской мысли, я воспринял стиль Скэнлана как продолжение именно такого личностно-ориентированного историографического подхода, который С.Н. Трубецкой называл воссозданием «живой истории философии».

Советологов я видел «живьем» и до встречи со Скэнланом, ибо на кафедре в годы моей учебы в аспирантуре (1965–1970) их перебывало много. Это было prime time для философской советологии. Практически ежегодно философский факультет МГУ посещали иностранные стажеры в области Russian studies, большей частью из США, один был даже из Австралии. Скэнлан выделялся свободным знанием русского языка, высокой общефилософской квалификацией, прекрасным знанием первоисточников (он был философом по образованию в отличие от славистов, составлявших большинство специализировавшихся в области Russian studies). Его русский язык был с оттенком некоторой «старорежимности», например он говорил мне, что его учительница русского в Америке была из «бывших» и учила его так: «Говорите “огромный”, но никогда не говорите “громадный”. Это слово придумали большевики». Я нашел со Скэнланом, как говорится, «общий язык», потому что тогда в поле моих научных интересов была народническая философия. Как известно, изучение народничества было фактически запрещено Сталиным после опубликования «Краткого курса истории ВКП(б)» (1937) и возобновилось в СССР лишь в 1960-е–1970-е гг., но, к сожалению, было оттеснено затем на периферию ввиду ставшего приоритетным интереса к религиозной философии. Взгляд Скэнлана существенно отличался от тогдашней советской трактовки, делавшей акцент в изучении народничества главным образом на поиски «правильной революционной теории». Скэнлан смотрел на народничество совершенно иначе, он считал, что именно народники оказали решающее влияние на формирование

[1] *Lavrov P.* Historical Letters. Translated with an Introduction and Notes by James P. Scanlan. Berkely and Los Angeles : University of California Press, 1967. 371 p.

интеллигентской ментальности, а их формальной заслугой было то, что они одними из первых (и Лавров среди них) поняли, что вся социальная теория должна строиться на примате человеческой личности (в отличие от Маркса и формационной марксистской теории).

Скэнлан, как и его старший друг Джордж Клайн, считал, что русский философский радикализм и материализм XIX в. имеют первостепенную важность для западной науки, если она хочет понять генезис большевизма. Собственно говоря, эта мысль принадлежала Николаю Бердяеву, считавшему, что XIX в. в России был «веком Чернышевского», тогда как XX в. суждено было стать «веком Вл. Соловьева». В состав «русской идеи», по Бердяеву, входит не только наследие Вл. Соловьева и русского религиозного идеализма, но и русское народничество, нигилизм и анархизм. Надо сказать, что последние поколения русских студентов и аспирантов, воспитанные в духе неприятия марксизма, с трудом понимают былой менталитет русской интеллигенции и зачастую не могут взять в толк, чем мог привлечь марксизм молодых Бердяева, Франка, Булгакова, которых они изучают прежде всего как религиозных мыслителей. Однако Клайн и Скэнлан хорошо усвоили упомянутую выше бердяевскую мысль. Отсюда — публикация первой в своем роде 3-томной англоязычной антологии по истории русской философии, где Скэнлану принадлежат переводы сочинений В.Г. Белинского, Н.Г. Чернышевского, Д.И. Писарева, П.Л. Лаврова, Н.К. Михайловского, Л.Н. Толстого[1]. Скэнлан совместно с Клайном опубликовали также около 30 статей по истории русской философии для 8-томной философской энциклопедии, преимущественно на темы, связанные с мировоззрением интеллигенции[2].

Статьи Скэнлана выделялись своей историографической достоверностью. Например, для доказательства того, что «Чернышевский, несомненно, был философским материалистом»[3], в своей статье «Николай Чернышевский и философский материализм в России» он проанализировал студенческие дневники Чернышевского, его основные философские сочинения — «Эстетические отношения искусства к действительности», «Очерки гоголевского периода русской литературы», «Антропологический принцип в философии», «Июльская монархия», «Критика философских предубеждений против общинного владения», «Предисловие и заметки к книге “Энергия в природе” Карпентера», а также философские письма сыновьям Чернышевского из Сибири,

[1] Russian Philosophy. III vols ; ed. by J.M. Edie, J.P. Scanlan, M.B. Zeldin with the collaboration of G.L. Kline. Rnoxville, 1976 (Previous eds.: Chicago, 1965, 1969).

[2] Encyclopedia of Philosophy. 8 vols. N.Y. ; L., 1968.

[3] *Scanlan J.P.* Nicholas Chernysevsky and Philosophical Materialism in Russia // Journal of the History of Philosophy. 1970. Vol. VIII, № 1. P. 67.

редко упоминавшиеся и в советских работах. Не хватало лишь семинарских сочинений Чернышевского, но они не имели отношения к теме. Скэнлан представил в одной работе наиболее широкий охват первоисточников — философских сочинений Чернышевского, когда-либо осуществлявшийся в западной литературе. Что касается интеллектуальной биографии Лаврова, то Скэнлан для ее реконструкции применил своеобразный психолого-социологический подход, стремясь возможно более полно представить мировоззрение русского мыслителя, опираясь на все доступные ему источники, включая воспоминания Н.С. Русанова, Н.К. Фирсова, М.А. Антоновича, Г.А. Лопатина, Л.Ф. Пантелеева, М.П. Негрескул, дневники Е.А. Штакеншнейдер и, наконец, донесения агентов Третьего отделения.

Очевидно, что у Скэнлана была выраженная склонность к историографическим и источниковедческим методам освоения истории русской мысли, включая составление аннотированных библиографий, посвященных отдельным персоналиям. В этом отношении едва ли не образцовой представляется его статья «Джон Стюарт Милль в России. Библиография», содержащая подробные библиографические описания 57 источников, посвященных Дж. Ст. Миллю на русском языке в различных изданиях, в том числе в Журнале Министерства народного просвещения, «Отечественных записках», «Современнике» и др., а также анализ русских переводов сочинений Милля и монографий о нем[1]. Не менее репрезентативны выпущенные под редакцией Скэнлана ежегодники «Американская библиография славянских и восточно-европейских исследований за 1970, 1971 и 1972 гг.»[2].

Знакомство со Скэнланом продолжилось во время моей стажировки в университете штата Огайо (г. Колумбус, США), куда я прибыл в марте 1981 г. на стажировку по линии договора о сотрудничестве между МГУ им. М.В. Ломоносова и MUCIA (Консорциумом университетов Среднего Запада США по международному сотрудничеству). Хотя в программе моей стажировки не числилось чтение лекций, тем не менее по предложению Скэнлана, который был моим научным консультантом, я согласился прочитать небольшой курс по истории русской философии для студентов философского факультета и для тех, кто учился в местном Центре славянских и восточно-европейских исследований. Привлеченные университетскими объявлениями «Get the Soviet

[1] *Scanlan J.P.* John Stuart Mill in Russia: A Bibliography // The Mill News Letter. 1968. Vol. IV, № 1, Fall.

[2] The American Bibliography of Slavic and East European Studies for 1970, 1971 and 1972 ; ed. by James P. Scanlan. Columbus: American Association for the Advancement of Slavic Studies, XIII. 306 p.

View of Russian Philosophy» («Получите советский взгляд на русскую философию») ко мне на лекции приходили студенты из разных подразделений Университета штата Огайо. Курс состоял из пяти двухчасовых лекций-дискуссий, читавшихся один раз в неделю, и был равен трем кредитам. Переводы русских текстов я давал студентам по трехтомной антологии «Русская философия». Однако поначалу я не мог рекомендовать студентам какой-либо адекватный учебник по читаемому курсу на английском языке, поскольку таковых в то время не было. Работа Фредерика Коплстона «Философия в России. От Герцена до Бердяева и Ленина» вышла позже, в 1986 г. Правда, имелись английский перевод двухтомника «История русской философии» В.В. Зеньковского, осуществленный Джорджем Клайном в 1953 г., а также одноименная книга Н.О. Лосского, вышедшая еще в 1951 г., но для начинающих американских студентов эти работы были слишком сложными. Поэтому на первых порах я мог предложить американским студентам для ознакомления с русской мыслью не очень подходящую в качестве учебного пособия книгу Джеймса Биллингтона «Икона и топор. Интерпретированная история русской культуры»[1].

Вскоре, однако, по рекомендации Скэнлана я нашел в университетской библиотеке изданную в Стэнфордском университете монографию польского автора Анджея Валицкого «История русской мысли от Просвещения до марксизма». Мне сразу понравилась эта большая монография, написанная со знанием дела и без излишних авторских «выкрутасов», что и нужно для руководства по изучению истории философской мысли. Таким образом, англоязычную источниковую основу курса составляли трехтомная клайновско-скэнлановская антология и книга Анджея Валицкого, которого я «открыл» для себя в Колумбусе. С выдающимся польским ученым, встречавшимся в свою очередь и со Скэнланом, я познакомился позже в Москве и продолжаю с ним сотрудничать по сей день. В Колумбусе я пользовался определенными правами как лектор и «член факультета»; так, в моем распоряжении, по инициативе Скэнлана, были две ассистентки, одна из которых, миловидная еврейка, уроженка Бруклина Tamar Rudavsky начинала учить русский язык и постоянно со мной общалась. То же можно сказать и о «полных профессорах», среди которых я не встретил русофобов, хотя антикоммунистами были практически все. Местный советологический центр, очевидно, благодаря лидерству Скэнлана был ориентирован на науку, а не на пропаганду. Я регулярно встречался с профессором Скэнланом, посещал его лекции. В том весеннем семестре он читал курс «Философия марксизма»;

[1] *Billington J.H.* The Icon and the Axe. An Interpretive History of Russian Culture. N.Y., 1966.

к следующему семестру Скэнлан подготовил курс «Экзистенциализм», программу которого он мне дал для ознакомления.

Курс основывался на анализе философского наследия «пяти мыслителей-экзистенциалистов»: Сёрена Кьеркегора, Александра Герцена, Федора Достоевского, Льва Шестова и Симоны де Бовуар. Приведу перевод части текста программы:

> «Руководствуясь различными мировоззренческими, национальными и историческими установками, все эти пять мыслителей были нацелены на центральную экзистенциальную тему — раскрытие роли и природы человеческого выбора в раскрытии или создании моральных ценностей. Курс нацелен на раскрытие внутреннего содержания их философского мышления с особым акцентом на проблематику свободы и морали».

Уже из этой краткой аннотации понятно, что общий подход Скэнлана к освещению русской мысли характеризовался не противопоставлением, а сравнением философии России и Запада.

Мне приходилось бывать в собственном доме Скэнлана в престижном районе Колумбуса — German Village, 113 East Beck Street, где нас приветливо принимала его жена — Мэрилин, которая вела домашнее хозяйство (детей у Сканланов не было). Кабинет Сканлана был декорирован русскими пейзажными акварелями, и, помнится, там был карандашный портрет Льва Толстого неизвестного художника. Мы быстро упростили общение: «Джим — Миша». Я получал от Скэнлана любую помощь по части установления научных контактов и накопил много материалов по теме «Русская философия за рубежом». По рекомендации Скэнлана я познакомился с Джорджем Клайном — знаменитым переводчиком «Истории русской философии» В.В. Зеньковского и установил контакты в Стэнфорде и Колумбийском университете. Стажировка предполагала поездку в Стэнфордский университет для работы в библиотеке и архиве Гуверовского института войны, революции и мира. Но для моего посещения была доступна только богатая библиотека в Hoover Tower, а в архивы я не был допущен, хотя пытался попасть за соответствующим разрешением на прием к главному архивисту, экс-коммунисту Милораду Драчковичу, но так и не был им принят. Тем не менее Скэнлан компенсировал этот пробел, предоставив мне фотокопию довольно большой, около 1,5 а.л. неопубликованной рукописи П.Л. Лаврова «История и русские революционеры», датированной 31 июля 1889 г., взятой им самим из того же источника. Разумеется, он вовсе не обязан

был делиться со мной архивными материалами, с его стороны это было дружественным актом.

Поездка в Нью-Йорк была более продуктивной, мне удалось поработать в Русском (Бахметьевском) архиве, переданном в Колумбийский университет после смерти Бориса Александровича Бахметьева, последнего посла Российской империи в США. Интересно заметить, что в каталоге я встретил описания неопубликованных писем В.И. Ленина разного времени (август 1909 г., январь 1911 г., июль–август 1914 г., февраль 1918 г., март 1918 г. и др.). По прибытии в Москву я написал заявление об этих письмах в сектор произведений В.И. Ленина Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС, но никакого ответа, к своему удивлению, не получил. По окончании стажировки я по рекомендации Н.Е. Покровского написал для журнала «Коммунист» статью, посвященную американской философской советологии, где высказал мысль о необходимости дифференцированного отношения к специалистам по Russian studies, поскольку наряду с примитивными русофобами среди них есть и такие квалифицированные ученые, как Скэнлан, с которыми необходимо вести диалог. Однако статья не была опубликована из-за позиции сторонника «жесткой линии» главного редактора журнала Р.И. Косолапова, не разбиравшегося ни в русской философии, ни в советологии.

Перебирая бумаги, данные мне Скэнланом, я нашел машинописный лист за его подписью, датированный 14 февраля 1973 г., который являлся, очевидно, тестовым заданием для студентов-философов и назывался «Оценка интеллектуальной (или «логической») структуры философской позиции в истории философии». Эти методические указания, хотя и не имеют самостоятельной научной ценности, тем не менее, будучи ориентированы на образовательный процесс, дают представление о том, какими общими принципами руководствовался в преподавании профессор Скэнлан. Текст разделен на две части. В первой части содержатся следующие «вопросы, имеющие прямое и непосредственное отношение к оценке философской позиции»:

1. В чем именно заключается данная позиция? Что она утверждает? Сформулируйте ее ясно и точно. (Это задание включает уточнение содержания позиции в тех терминах, в которых она выражена.)
2. Если данная позиция включает ряд положений, как эти положения логически связаны между собой?
3. Существуют ли неявные предположения, на которых данная позиция основывается логически (не психологически)?
4. Какие логические следствия вытекают из данной позиции? Если Вы разделяете эту позицию, что еще в ее логическое развитие Вы могли бы добавить?

5. Какие аргументы выдвигает автор в защиту данной позиции? Соответствуют ли эти аргументы его выводам? Каковы они? В каком направлении они могут быть подвергнуты критике?
6. Существуют ли иные аргументы, не сформулированные автором, которые могли бы логически поддержать его выводы? Каковы они?
7. Какие аргументы могут быть представлены против данной позиции? Как бы вы отнеслись к критике такого рода позиции?

Вторая часть опросника содержит вопросы «второстепенного» характера, тем не менее имеющие отношение к оценке тех или иных философских позиций:

1. Где данный автор «получил» свои идеи? Кто «влиял» на него?
2. Какие психологические (или иные) объяснения могут быть даны для обоснования авторской позиции? Какой личностью он был?
3. Какие исторические последствия имела позиция данного автора?
4. Является ли позиция автора истинной? (Это может быть определено только после тщательного изучения интеллектуальной структуры данной позиции.)
5. Согласуется ли позиция автора с моей позицией?

Очевидно, вопросник Скэнлана указывал на использование им логико-аналитического подхода в преподавании истории философии, где нет специального указания на какое-либо национальное своеобразие того или иного философского построения. Однако это не означает, что Скэнлан отрицал существование русской философии как таковой. В моем домашнем архиве есть работа Скэнлана, которая представляет собой текст доклада «Что русского в русской философии?», прочитанного им в 1976 г. на восьмой конференции Американской ассоциации содействия славянским исследованиям, где в полной мере признается факт бытия своеобразной русской философии. Для того чтобы «заставить замолчать скептика», отрицающего сам факт существования русской философии, писал Скэнлан, достаточно указать на «Философические письма» П.Я. Чаадаева или на цикл статей «Теоретическая философия» Вл. Соловьева. Если бы эти работы были обнаружены как неопубликованные и неподписанные в каком-то воображаемом английском переводе, могли бы мы сказать, что они принадлежат перу русских мыслителей? Едва ли. То же можно сказать, например, о философских работах П.Л. Лаврова, которые ничем особым не отличаются от произведений английских или французских мыслителей.

Признавая несомненный факт существования русской философии, Скэнлан задается вопросом: «Что русского в русской философии?» От-

вечая на этот вопрос, он последовательно критикует ряд «некритических и неопределенных критериев», к которым зачастую прибегают для ответа на поставленный вопрос. Среди них такие штампы: «русская философия — это философия, происходящая из России» или «написанная русскими и на русском языке». Эти штампы не соответствуют действительности, так как русская философия создавалась отнюдь не только этническими русскими, не только в России и не только на русском языке.

Далее он ставит вопрос о национально своеобразной терминологии, которая часто приводится как доказательство существования оригинальной русской философской мысли. В связи с этим он замечает, что слово «правда», которое часто представляют в качестве примера особой национально-русской философской терминологии, в действительности не является каким-то специфически русским понятием. Рассуждая и на чисто семантическом уровне, можно сказать, что и в других европейских языках содержатся такие же слова, которые соединяют понятия теоретической и практической истинности, аналогично русским «правда-истина» и «правда-справедливость» (например, немецкое «Recht» или английские «Right» и «Law»). Таким образом, русский язык не содержит каких-либо семантических средств для выделения этих двух элементов: понятия «истина» и «справедливость» так же различаются в русском, как и в других европейских языках.

Маловероятно, заключал Скэнлан, что семантические или лингвистические соображения сами по себе могли бы многое дать в определении сущности сочетания понятий в русской философской культуре. Отсюда следует, что настаивание на какой-то «непохожести» специфически русской философской мысли является неверным путем для ее исследования. Абстрактные суждения дедуктивного типа, утверждающие некую «самобытность» русской философии, несостоятельны. Вопрос о своеобразии философских построений решается конкретным образом. Если обнаруживается, что в работах русских философов определенные проблемы присутствуют более часто, решаются более плодотворно или более самостоятельно, чем в иных национальных философиях, мы определенно будем иметь право представлять присутствие таких принципов у данного философа как специфически русское явление и рассматривать доминантное положение их внутри данной традиции как отличительную черту русской философии. Такие примеры могут быть найдены, считал Скэнлан, в философских произведениях П.Л. Лаврова и Н.К. Михайловского. Их своеобразие выявляется не вопреки тесной связи с философией Канта, Гегеля, Конта, Милля, Спенсера, Прудона, а благодаря ей. В сущности Скэнлан констатировал то, что В.В. Зеньковский ранее назвал «нравственной напряженностью» русской философии, выраженной в тенденции сглаживать различия между нормативными и дескриптивными интересами, между идеалом и реальностью, между фактом и ценностью.

Мое сотрудничество со Скэнланом продолжалось и в 1990-е гг., и в начале XXI в. Скэнлан был автором статей о П.Л. Лаврове и Д.С. Мережковском в словаре «Русская философия» под моей общей редакцией. К ним добавилось его участие в расширенном издании словаря-энциклопедии «Русская философия», где Скэнлан написал статью о Д.Ю. Квитко (авторе первой советской монографии, посвященной философии Л.Н. Толстого), основанную в том числе на анализе эмигрантского периода творчества этого философа, защитившего в Колумбийском университете докторскую диссертацию по философии Толстого[1]. Квитко в качестве участника «революционного движения» эмигрировал в США в 1913 г., получил там высшее образование и в 1927 г. вернулся в СССР. Квитко нельзя назвать крупным исследователем философии Толстого, интерес скорее представляет сравнение его американской диссертации и советской монографии, где «Карл Маркс заменил Уильяма Джеймса в качестве главного авторитета». Джим Скэнлан сразу согласился участвовать в качестве автора в коллективной юбилейной монографии, посвященной 70-летию создания кафедры истории русской философии, где он бывал и выступал неоднократно. «Толстовская» тема статьи Джима не случайна: последние годы его жизни были посвящены исследованию философии Льва Толстого и в свойственном ему духе он стремился охватить все источники, относящиеся к теме своего исследования.

Весьма символично, что в этом же сборнике опубликована статья старшего друга Джеймса Скэнлана — Джорджа Клайна, также с энтузиазмом откликнувшегося на мое предложение участвовать в данном издании. Их уже нет с нами, но их вклад в философское россиеведение в России не забыт.

[1] *Скэнлан Дж.П.* Лавров Петр Лаврович ; пер. с англ. М.А. Маслина // Русская философия : Словарь ; под общ. ред. М.А. Маслина. М., 1995. С. 252–253; *Он же.* Мережковский Дмитрий Сергеевич ; пер. с англ. М.А. Маслина // Русская философия : Словарь. М., 1995. С. 294–296; Он же. Квитко Давид Юрьевич ; пер. с англ. М.А. Маслина // Русская философия. Энциклопедия ; под общ. ред. М.А. Маслина. М., 2014. С. 273–274.

42 АНДЖЕЙ ВАЛИЦКИЙ О ДЖЕЙМСЕ СКЭНЛАНЕ

Джеймс Скэнлан остался в моей памяти как человек больших заслуг и в то же время удивительной скромности, которая часто казалась мне преувеличенной.

Заслуги Скэнлана как знатока русской философской культуры не ограничиваются его научным творчеством. Вместе со своим старшим другом Джорджем Клайном он стал одним из «отцов-учредителей» американской «философской советологии» — академической дисциплины, пользующейся заслуженным уважением в научных кругах. Необходимым условием этого важного культурного предприятия было, конечно, издание основных текстов на английском языке. Реализация проекта началась с пионерской трехтомной антологии дореволюционной русской философии (Chicago, 1965, новые издания 1969 и 1976 гг.), указывающей в хорошо подобранных текстах на удивительное разнообразие русского философского наследия — от столь разных ее основоположников, таких, как Радищев и Чаадаев, до классиков религиозного идеализма (включая его развитие в условиях эмиграции), с одной стороны, и русского марксизма с Лениным и его марксистскими критиками — с другой.

Идейным инспиратором этой антологии был, по-видимому, Клайн — знаменитый переводчик классической «Истории русской философии» В.В. Зеньковского. Скэнлан, специализирующийся на истории материалистического течения русской мысли, позаботился о включении наиболее репрезентативных философских текстов представителей секулярной и революционной традиции — от Герцена, Бакунина и Чернышевского до марксизма включительно. В результате возникла книга, не укладывающаяся в стандартные представления о России и русской философии.

Следующим шагом было ознакомление американцев с современным состоянием и развитием философской мысли в России. Главную роль в этой не всегда благодарной задаче взял на себя Скэнлан как spiritus movens специального «журнала переводов» Soviet Studies in Philosophy, публикующего переводы несокращенных текстов советских философов. В условиях холодной войны легко было превратить эту идею в орудие идеологической борьбы с советским противником — достаточно было переводить статьи партийных «руководителей философского фронта» с их деревянным и в то же время непревзойденно агрессивным языком, скрывающим полное отсутствие творческой мысли. Однако издатели Soviet Studies избрали противоположный путь, переводя главным образом статьи наиболее (относительно) оригинальные, показывающие советскую философию с наилучшей стороны.

Такой же подход характеризовал авторскую книгу Скэнлана «Marxism in the USSR: A Critical Survey of Current Soviet Though» (Ithaca, N.Y. : Cornell University Press, 1985). Несомненно, заслугой книги было указание на тот факт, что философская культура сохранилась в России в условиях марксистско-ленинской идеологической диктатуры. Слабостью этого анализа была только недооценка возможности полного провала псевдомарксистской идеократии и появления на ее месте преувеличенных надежд на возрождение России путем возврата к великим традициям русского религиозного идеализма.

Однако пора перейти к моим личным воспоминаниям о Скэнлане. Некоторая трудность состоит в определении начала нашего знакомства. В отношении Клайна все было просто. Хорошо помню летний день 1960 г. в Нью-Йорке, когда секретариат исторического факультета Columbia University передал мне известие (тогда я жил в Нью-Йорке, будучи стипендиатом Фонда Форда), что меня хочет видеть известный специалист по истории русской философии. Встреча вскоре состоялась и была для меня очень интересной: приятно было узнать, что Клайн горячо симпатизировал польской «оттепели» и очень интересовался моим старшим другом Лешеком Колаковским, который в то время был мне очень близок. Наконец, Клайн удивил меня и обрадовал вопросом о моей недавно опубликованной книге[1], показывающей актуальную важность многих русских мыслителей XIX в., которая совершенно не зависела от мертвящих схем, навязываемых советскими учеными.

Вскоре после этой встречи я отправился в прекрасное путешествие на Запад, завершившееся приездом в Калифорнийский университет в Беркли. Гость из-за «железного занавеса» был тогда большой редкостью, особенно поляки возбуждали живой интерес, поскольку Польша после 1956 г. пользовалась заслуженной репутацией самой открытой и относительно свободной страны «советского блока». В таких условиях я быстро установил многие ценные контакты, особенно близкие с профессорами русской истории — Николаем Рязановским и Мартином Малиа. Последний очень заинтересовался моей интерпретацией русского славянофильства как важной части общеевропейского консервативного романтизма и славянофилов — мыслителей, которые в своей критике за-

[1] *Walicki A.* Osobbowos'c' a historia. Warszawa, 1959.

падного рационализма сумели предвосхитить многие центральные идеи немецких классиков социологии — Фердинанда Тённиса, Макса Вебера и Карла Мангейма.

В октябре накануне отъезда из Беркли я произнес на эту тему свою первую публичную лекцию на английском языке «Личность и история в идеологии русских славянофилов». Успех лекции, организованной моими новыми друзьями, превзошел все ожидания. Она была сразу принята в печать и появилась на первом месте очередного тома California Slavic Studies вместе со статьями таких знаменитостей, как М.М. Карпович и новый профессор университета в Беркли Чеслав Милош[1].

Все это было для меня радостным сюрпризом. Но еще более радостным оказалось то, что некоторые мои слушатели, совсем мне неизвестные, запомнили меня и начали внимательно следить за моей научной карьерой. Это были студент, будущий профессор русской истории Terence Emmonce, который в 1976 г. пригласил меня на полгода в Стэнфордский университет; японский студент Теугуо Тогава, впоследствии известный славист, который позднее пригласил меня в Саппоро; третьим же, о чем я узнал только в январе 2006 г., на небольшой конференции, организованной по поводу моего 75-летия университетом Нотр Дам, был неизвестный мне в 1960 г. Джеймс Скэнлан! К моему удивлению, он рассказал на упомянутой конференции, что он также был в числе слушателей моей калифорнийской лекции 1960 г. и с того времени считал меня образцом для подражания («role model») в изучении истории русской философии. В подобном духе говорил мой старый друг, профессор Абботт Глисон (Gleason), а мало известный мне профессор Джонатан Бичер (Beecher) из Калифорнийского университета назвал меня даже «абсолютно центральной фигурой для американских исследований русской интеллектуальной истории»[2].

Я принимал это «cum grano salis», прекрасно зная, что некоторое преувеличение всегда присутствует на конференциях «в честь», особенно если они организованы в честь действительного или мнимого окончания чьей-то творческой деятельности. Но настоящей загадкой был для меня Скэнлан. После моего переселения в США в 1986 г. в связи с принятием профессуры в университете Нотр Дам, я регулярно встречал его на ежегодных многолюдных конференциях American Association for the

[1] *Walicki A.* Personality and Society in the Ideology of Russian Slavophiles. A Study in the Sociologyof Knowledge. California Slavic Studies. Ed. by Nicholas Riasanovsky and Gleb Struve. Berkely ; Los Angeles, 1963. Vol. II. P. 1–20.

[2] См.: Ideas and Power in Modern Europe. A Conference in Honor of Andrzej Walicki, January 20–21, 2006 // Dialogue and Universalism. 2006. Vol. XVI, № 1–21. Warszawa, 2006. P. 115–117.

Advancement of Slavic Studies (AAASS), довольно часто разговаривал в свободное время на темы общего интереса. Мы участвовали также в деятельности Transnational Institute — организации, созданной американским бизнесменом Клинтоном Гарднером, энтузиастом русской религиозной философии, желавшим использовать горбачевскую «перестройку» для создания интеллектуальных мостов между Западом и новой Россией. Но Скэнлан никогда не упоминал, что знал меня уже с 1960 г. Почему? Не знаю. Это только курьез, может быть, достойный упоминания.

Период частых встреч и интенсивного обмена мыслей со Скэнланом начался для меня в драматическом августе 1991 г., через несколько дней после так называемого «путча Янаева».

В начале года я посетил Россию индивидуально как «fellow» фонда Гуггенхейма — много увидел, кое-что сделал и горел желанием поскорее вернуться. В этом мне помог упомянутый выше Транснациональный институт, быстро организовавший нечто вроде «делегации» американских ученых, чудесным образом преодолевшей бюрократические препятствия. В составе мнимой делегации оказались, конечно, Клайн и Скэнлан, а также Бернис Глатцер Розенталь и Кэрил Эмерсон. Самолет прилетел с опозданием (с посадкой в Финляндии), после трех дней, которые решили судьбу России в пользу Ельцина, что означало близкий конец Советского Союза и триумфальный возврат к так или иначе понимаемой русской национальной идентичности.

Радостное чувство энтузиазма по поводу приближающегося возврата утраченного национального отечества абсолютно преобладало на большой философской конференции, которая являлась официальным поводом нашего приезда. Конференция «Возвращение русской философии», заседавшая целую неделю в двух городах (7–9 сентября в Петербурге, 11–14 сентября в Москве), не вмещалась в рамки научных докладов, выливаясь в спонтанный, эмоциональный обмен мнениями на религиозные и политические темы. Однако впечатление хаоса было поверхностным, поскольку все участники этих прений концентрировались на самом деле на одной теме: русская судьба, русская трагедия, необходимость нового осмысления мира через возврат к потерянным традициям. Никто не оспаривал слов председателя общества «Открытое христианство», который, открывая первую часть конференции, сказал: «Вы ищете спасения в русской религиозной философии».

Понятно, что мои американские коллеги не считали себя призванными включаться в эти дискуссии. Интенсивно обменивались мнениями в гостинице во время ужина, но интересовались преимущественно политическими и человеческими последствиями увиденного. Моя позиция была несколько иной. Имея за плечами тяжелый опыт сталиниз-

ма, я глубоко симпатизировал освободительным стремлениям русской интеллигенции и поэтому не стеснялся принимать активное участие в конференции.

В марте 1993 г. группа американских ученых примерно в том же составе снова приехала в Москву в связи с конференцией «Русская философия и современная Россия», организованной Институтом философии РАН. Мы надеялись многому научиться, в том числе на работах по критике советских фальсификаций философского наследия, не только отечественного, но и мирового. Эти ожидания были, по-видимому, преждевременными и не могли привлечь должного внимания людей, желавших прежде всего найти какой-то смысл в трагических судьбах «русской идеи». Скэнлан на этот раз реагировал на это обвинением русских коллег в «неврозе уникальности», правильно увидев, что необходимым условием возбуждения вне России философского интереса к русской религиозной мысли является умение переводить ее на язык универсальных, строго философских проблем. Я почувствовал необходимость конкретизировать эту мысль указанием на то, что рефлексия о «русской идее» считается на Западе отраслью широко понятого «россиеведения», интересной для многих, но не принадлежащей философии. Думая, что четкое осознание этой разницы в понимании предмета философии будет полезно русским коллегам в период расширяющихся философских контактов, я даже написал об этом небольшую статью (По поводу русской идеи в русской философии // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 68–72). Но мне и в голову не приходило, что мои слова могут быть поняты как отход от исторически культурного контекста, в частности от драматических судеб национального самосознания. Ведь я всегда определял себя как представителя интеллектуальной истории, а не чистой философии, именно поэтому принял в Нотр Дам кафедру при департаменте истории, а не философии. И я всегда желал возрождения русской религиозной философии, говорил о близости ее триумфального возврата уже в 1995 г., на важной международной конференции «The Soviet Union and the Challenge of the Future», а также в разных статьях, опубликованных на русском языке.

Скэнлан, насколько мне известно, попытался методологически отделять историю философии от интеллектуальной истории, но тем не менее посвятил почти всю жизнь изучению философии в одной стране, стараясь соединять объективность с доброжелательностью. Так случилось, что во время описываемой конференции он уже подготовил к печати сборник статей, приветствующих «возвращение» русской религиозной философии и уход со сцены марксизма-ленинизма. Этот сборник, посвященный Клайну, открывался переводом статьи Станислава Джимбинова, торжественно провозгласившего в 1992 г. победу религиозной русской философии над долголетними попытками полного устранения ее из русской духовной жизни. Скэнлан, редактор и один из главных авторов книги, не мог бы согласиться со столь радикальной «переоценкой всех ценностей», но хорошо понимал, что она выражала справедливый протест против идеологического насилия, и поэтому воздержался от каких-либо критических замечаний. Авторский состав сборника и подбор тем — как российских авторов, так и иностранцев — не включал противников русской религиозной философии. Наоборот! «Русская идея» критиковалась Скэнланом только в версии Е. Троицкого, которого трудно назвать религиозным мыслителем.

На московской конференции подобные имена вовсе не упоминались. Несмотря на это, известный философ Арсений Гулыга в книге «Русская идея и ее творцы» (М., 1995) представил Скэнлана и меня как людей, враждебных русскому национальному возрождению. В отношении Скэнлана это было большой несправедливостью, а в моем случае просто абсурдом, противоречащим всем надеждам, которые я выражал в эти годы, в том числе в статьях, опубликованных на русском языке.

В том же 1995 г. в США появился сборник, подготовленный Скэнланом, являющийся в сущности первой и единственной антологией текстов русских и западных авторов, симпатизирующих идее возвращения России великого наследия ее религиозного идеализма[1]. Моя статья «Русские философы Серебряного века как критики марксизма» вписывалась в эту программу, но в то же время (что Скэнлан и Клайн отметили с удовлетворением) молчаливо дистанцировалась от взглядов Джимбинова, некритически говорившего, что нерелигиозные «прогрессивные» мыслители дореволюционной России были такими примитивными, как представляли их советские идеологи.

Получив скэнлановский сборник, я сразу прочел его от начала до конца и на следующей конференции AAASS поделился с редактором важным общим замечанием. На мой взгляд, читатель книги должен найти в ней хотя бы беглое указание на то, что «возвращение русской философии» было только частью более широкой задачи, состоявшей в искоренении глубокой фальши в представлениях обо всей русской философии, как религиозной, так и нерелигиозной, навязываемых многолетней индоктринацией тоталитарного государства. Следовало указать на необходимость «возврата» не только религиозных философов, но и «революционных демократов», немилосердно убиваемых втискиванием их

[1] *Scanlan J.P.* (ed.) Russian Thought after Communism. The Rediscovery of a Philosophical Heritage. N.Y. ; L., 1995.

мысли в постылые казенные формулы. Тем более, что Соловьев ценил эстетику Чернышевского, Булгаков испытал глубокое влияние «душевной драмы Герцена», а Бердяев посвятил Белинскому, Герцену и Чернышевскому (не говоря уже о народниках и анархистах) много внимания в своей классической книге «Русская идея».

Скэнлан, конечно, согласился со мной, но трезво добавил, что в первой половине 1990-х гг. — в период нестабильности нового строя защита исторической справедливости была гласом вопиющего в пустыне. Однако теперь появились симптомы изменений к лучшему.

Моя последняя встреча со Скэнланом (о чем уже упоминалось) произошла на январской конференции, организованной университетом Нотр Дам в связи с моим отъездом в Польшу. Трогательным эпизодом этой встречи была импровизированная речь моего давнего друга Аббота Глисона (любимого ученика Джеймса Биллингтона), в котором он вспоминил время нашей молодости, когда (по его мнению) часть молодых специалистов из стран, таких далеких, как США и Польша, живо чувствовала объединяющую их неформальную связь, вырастающую из общего чувства симпатии и благожелательности по отношению к предмету своих исследований. Скэнлан и Клайн с радостью подтвердили существование такого чувства связи и часто вспоминали в этом контексте свое многолетнее знакомство со мной.

Недавнюю смерть Джеймса Скэнлана я принял с большой грустью, а также с чувством ностальгии по связанному с его именем периоду расцвета философской русистики в моем втором отечестве. Помню его как доброго человека, удивительно преданного своему делу, работавшего с чисто американской эффективностью, всегда готового помогать другим и не ожидающего многого для себя. Для людей, знавших Скэнлана, уход его надолго останется большой потерей.

43 ДЖОРДЖ КЛАЙН И ДЖЕЙМС СКЭНЛАН: ЛИЧНЫЕ ВОСПОМИНАНИЯ ФИЛИПА ГРИЕРА

Впервые я встретился с Джеймсом Скэнланом почти полвека назад (в начале 1969 г.) в Москве, в зоне В студенческого общежития МГУ, где мы оба проживали, будучи участниками официальной программы культурного обмена между СССР и США. Мы — два американских философа — приехали с целью провести исследования и ознакомиться с отдельными аспектами советской марксистско-ленинской философии тех времен. Его интересовали философские подходы к трактовке проблем эстетики, а меня — этики. Я был американским аспирантом на стажировке в СССР, куда приехал в августе 1968 г. на весь академический год. Он — на 15 лет старше меня — в то время уже занимал пост профессора философии и директора Программы славяноведения и советологии в Университете Канзаса в г. Лауренс, куда он незадолго до этого перешел из колледжа Гаучер в г. Балтимор.

Джим Скэнлан приехал в Москву с женой Мэрилин в самом начале весеннего семестра. Ранее он уже провел полный академический год (1964/1965) в МГУ, тоже в рамках программы культурного обмена, поэтому был хорошо знаком с повседневной московской жизнью, ко всему относился достаточно спокойно и чувствовал себя уверенно. В свой предыдущий приезд он был первым профессиональным американским философом, принятым в программу культурного обмена, познакомился с преподавателями, сотрудниками и порядками на философском факультете МГУ, что позволило ему немедленно приступить к исследованиям по интересующим его темам. Я же, попавший в Москву впервые, к этому времени (зима 1969 г.) в основном освоился со студенческой жизнью в Москве и более или менее выяснил порядок работы (по крайней мере официальный) на кафедрах этики в МГУ и в Институте философии.

Тем не менее встреча с американским философом в этих несколько необычных обстоятельствах меня весьма подбодрила в значительной степени потому, что Джим оказался спокойным, общительным, добродушным и всегда готовым прийти на помощь. Его участие в программе обнадежило меня и профессионально, потому что в те годы американских

философов, вышедших не из иммигрантской среды и проявивших интерес к изучению советской версии марксизма-ленинизма, можно было пересчитать по пальцам одной руки. Мое желание участвовать в программе культурного обмена с целью проведения исследований теоретических проблем этики было воспринято моими научными руководителями в аспирантуре с искренним удивлением, даже с каким-то беспокойством. (Ларчик открывался просто: ранее я познакомился с русской девушкой, которая потом стала моей женой. В рамках программы обмена я провел значительные исследования, защитил диссертацию и опубликовал книгу по заявленной теме.) Тот факт, что я мог порой провести вечер с Джимом в зоне В, обсуждая отдельные возникшие во время дневных исследований вопросы с известным американским ученым, работающим в смежной области, оказался для меня серьезным стимулом.

Эта серия бесед, состоявшихся давным-давно, весной 1969 г., ознаменовала начало нашего коллегиального сотрудничества, продлившегося 47 лет. В течение этих лет мы более или менее постоянно поддерживали контакты, хотя не всегда лицом к лицу, так как жизнь разбросала нас по стране. Мы общались в основном по почте и изредка по телефону. С появлением персональных компьютеров в конце 1980-х гг., электронные письма с приложениями постепенно заменили переписку по почте. Но все это время мы находили возможность побеседовать наедине в ходе различных конференций. В течение прошедших десятилетий не прекращалась переписка между Джимом Скэнланом, Джорджем Клайном и мной. Несмотря на то что у каждого из нас были и другие направления интеллектуальных и творческих интересов и мы, безусловно, занимались не только русской и/или советской философией, каждый из нас так или иначе возвращался к исследованиям в области русской и советской интеллектуальной истории и публикациям результатов этих исследований. Мы делились рабочими версиями наших работ (пересылая друг другу иногда по нескольку версий), тщательно изучая полученные замечания и комментарии.

Не помню, слышал ли я это высказывание непосредственно от Джима, но Джордж Клайн не однажды упоминал, что Джим Скэнлан называл нас «три мушкетёра», подчеркивая тот факт, что, кроме нас троих, в то время не было других американских философов, работающих над вопросами русской или советской философии периодически или постоянно в течение своей творческой жизни. (Несомненно, я был младшим членом этой троицы как по возрасту, так и по положению.)

Когда мы с Джимом встретились в Москве в 1969 г., я уже был хорошо знаком с его работами, так как он был одним из главных редакторов великолепной трехтомной антологии, состоявшей из оригинальных

переводов на английский язык текстов, отражавших историю русской философии от Сковороды (XVIII в.) до раннего периода советских марксистов (Russian Philosophy ; ed. by J.M. Edie, J.P. Scanlan и M.B. Zeldin, с участием G.L. Kline. N.Y. : Quadrangle Press, 1965; пересмотренное издание выпущено в 1969 г.; стереотипное издание выпущено Университетом штата Теннесси в 1976 и 1984 гг.). Каждый переведенный на английский язык текст (в описываемый период) сопровождался подробным введением редакторов. Опубликованная в 1965 г., эта антология сразу стала основным учебным пособием, используемым практически в каждом курсе обучения в американских вузах и в англоговорящих странах, затрагивающем вопросы русской философии. Антология перепечатывается по сегодняшний день, и ни одна другая публикация в этой области не может сравниться с ней по своему вкладу в общее понимание истории русской философии.

В течение 40-летней преподавательской деятельности (с 1970 г. до выхода на пенсию в 2010 г.) я периодически читал курсы лекций по истории русской философии в трех разных вузах, и в основе каждого курса лежала эта антология. Каждый раз мне хотелось поблагодарить Джима Скэнлана и остальных редакторов за их кропотливую работу над скрупулезно выполненными переводами и тщательно составленными введениями, включенными в данные три тома.

Центральным в исследованиях Джима Скэнлана в области русской мысли был, конечно, XIX в. Например, в 1967 г. он опубликовал собственный перевод на английский язык «Исторических писем» П.Л. Лаврова, а затем перевод работы М.О. Гершензона «История молодой России», опубликованный в журнале Russian History в период с 1974 по 1979 г., а в 1986 г. изданный отдельной книгой. В 1990-е гг. он опубликовал серию статей, посвященных Достоевскому как философу; эти работы вошли в высоко оцененную книгу «Dostoevsky the Thinker» (Ithaca : Cornell UP, 2002), которая позже была переведена на русский язык (Достоевский как мыслитель ; пер. с англ. Д. Васильева и Н. Киреевой. СПб. : Академический проект, 2006). Закончив работу над темой Достоевского, Скэнлан обращается к творчеству Толстого с намерением провести параллельные исследования его философской мысли. Он продолжал работать над этой темой до самой смерти.

Но помимо этого он внес выдающийся вклад в изучение как советской философии, так и философии постсоветского периода. В начале 1980-х гг. он выполнил беспрецедентный обзор, опубликованный в виде книги, всех основных официальных направлений марксистско-ленинской философии, изучавшейся в то время в СССР. Этот систематический обзор философских исследований в СССР в рамках материалов,

доступных из опубликованных источников, открывался главой по современным в то время попыткам определить природу философии как таковой в рамках марксизма-ленинизма. Последующие три главы книги были посвящены диалектическому материализму, а следующие за ними четыре главы — историческому материализму.

Как я отметил в рецензии на эту работу (Slavic Review. 1986. Vol. 45, № 2. P. 394–395), Скэнлан «неотступно следовал своему заявленному намерению представить имманентный критический разбор советской философской мысли, при этом четко сохраняя в поле зрения различия между мыслью и догмой, отмечая случаи, когда догма явно определяла границы мысли, но всегда при этом пытаясь выявить "живую" мысль и проследить множество тонких подходов, с помощью которых она всячески старается избежать или выйти за пределы диктатов отмирающей догмы».

На практике эта попытка отделить установившиеся пределы официальной теории, господствующей в рамках каждой темы, от круга спорных вопросов выявила неожиданные различия между картинами, сложившимися в отдельных направлениях советской философской школы. Например, исследования Скэнлана выявили, что даже основные постулаты диалектического материализма тогда подвергались широко различающимся толкованиям в работах различных советских авторов. В то же время в его исследованиях в области научного коммунизма не отмечено значительных разногласий, выходящих за пределы предписаний строгой ортодоксальности. В противоположность этому, по мнению Скэнлана, в области истории философии каждый отдельный элемент официального учения ставился под вопрос одной или другой группой исследователей или вообще не рассматривался.

В то время, т.е. в 1985 г. — год публикации книги Скэнлана или в 1986 г., когда была опубликована моя рецензия, у меня не было ни малейшего подозрения, что идеологическая система, очертания которой мы подробно обсуждали, через короткое время полностью распадется, попав в котел исторических событий мирового значения 1989–1991 гг. Нет сомнений, что это справедливо и для Джима Скэнлана. Если бы кто-либо мог серьезно предположить, что вся выстроенная система советского марксизма-ленинизма может в ближайшем времени рухнуть, не было бы никакого смысла вкладывать огромный труд в исследования для такой книги.

Неважно, насколько непредвиденными были эти события, Джим Скэнлан немедленно на них прореагировал, не только приступив к описанию быстро протекающих изменений в постсоветской русской философии в серии новых публикаций, предназначенных для англоговорящего

читателя, но и приняв личное участие в этих событиях, по крайней мере в одном примечательном случае. Начало 1990-х гг. характеризовалось активным продвижением концепции неославянофилов «Русская идея», стремящихся связать судьбу русской философии в будущем с ростом своеобразного русского национального самосознания. Данное толкование целей и задач русской философии предусматривает, что она выступит как выразитель уникальности русской национальной культуры и ее исключительного характера и предложит обоснование этого пути. При этом авторы русской национальной философии будут подчеркивать различия и несовместимость русской философии с другими философскими учениями (особенно относящимися к западноевропейской цивилизации).

На международной конференции «Русская философия и Россия сегодня», состоявшейся в Москве весной 1993 г., Скэнлан прочитал доклад, оспаривающий это широко распространенное мнение, приводя доводы в пользу того, что единственно возможное успешное будущее русской философии связано с изучением *схожести* и *связей* русской философии с философией других наций и уходом от тенденции славянофилов настаивать на уникальности и исключительности любой подлинно русской философии. Случилось так, что накануне отъезда Джима в Россию на эту конференцию я связался с ним по какому-то другому вопросу и он поделился со мной планами касательно своего выступления. Он понимал, что многие участники конференции не воспримут его выступление положительно, но был уверен в справедливости и важности того, что он собирался сказать аудитории, и в какой-то степени с удовольствием ожидал интеллектуальных дебатов. Как и ожидалось, его выступление вызвало бурную полемику, которая была продолжена в прессе, так как его доклад в скором времени был напечатан в «Вопросах философии» (1994. № 1).

В это же время (1994) Джим Скэнлан опубликовал важную антологию статей «Русская мысль после коммунизма: восстановление философского наследия» (Russian Thought after Communism: The Recovery of a Philosophical Heritage ; ed. J.P. Scanlan. Armonk, N.Y. : M.E. Sharpe, 1994). В нее вошли статьи широкого круга философов и исследователей, занимавшихся вопросами интеллектуальной истории, включая представителей России, Европы и США, которые поделились своими взглядами на развитие философской мысли в постсоветский период. Важные статьи, опубликованные в антологии, включили более подробную трактовку Скэнланом общей истории славянофильства в контексте дореволюционного периода, изучения славянофильства в советский период, приведшего к возникновению неославянофильства в период распада СССР. Эта статья более подробно поясняет предпосылки заключений, предложенных в докладе на конференции в Москве.

Так как Джим знал, что я уже несколько лет работал над переводом книги Ивана Ильина, представляющей собой комментарий философии Гегеля, он попросил меня дать краткий обзор жизни и творчества И.А. Ильина для включения в эту антологию, на что я сразу согласился. В то время Ильин был практически неизвестен в среде американских исследователей русской интеллектуальной истории, более того, у меня создалось впечатление, что и Джим относился к важности работ Ильина с некоторым скептицизмом. Тем не менее когда я в конце концов отправил ему первую версию статьи, он согласился, что утрата памяти об этом мыслителе — историческая несправедливость, и немедленно включил мою статью в антологию. (Отмечу, что его редакторский подход был лучше моего, так как он в нескольких случаях приглушил мои отдельные всплески иронии в этой статье, чем, несомненно, улучшил мою прозу.)

Приведу еще один пример того, насколько важным было мнение Джима Скэнлана и как исследователя, и как редактора. В 2002 г. меня попросили написать вводную главу для антологии «Russia and Western Civilization» («Россия и западная цивилизация» ; ed. R. Bova. Armonk, N.Y. : M.E. Sharpe, 2003), которая стала учебным пособием для студентов колледжей. Моей задачей было представить общий обзор русской мысли в области истории и философии (особенно по сравнению с Западом) от Чаадаева до начала постсоветского периода. Я намеревался дать по возможности всеохватывающий и существенный обзор. В окончательном варианте эта глава достигла 50 страниц — плачевно короткая с моей точки зрения, но слишком длинная с точки зрения редактора книги. Для того чтобы сжать длинное и сложное повествование в такой короткий текст, сохранив при этом его содержательность, я решил прибегнуть к использованию серии довольно неожиданных, с отголоском драмы и, возможно, упрощенных заключений по каждому отдельному интеллектуальному течению, подчеркивая наиболее важное и интересное в каждом учении, опуская при этом широко известные сведения и тонкости.

В какой-то момент приступ интеллектуальной совести заставил меня обратиться к Джиму Скэнлану и попросить его высказать свое мнение по поводу моей работы. Понимая, что его знание многих событий в русской интеллектуальной истории было намного глубже моего, я не сомневался, что он меня раскритикует за упрощенность изложения. К моему удивлению, прочитав черновик, он посоветовал мне ничего не менять, так как, с его точки зрения, живой язык текста захватывает внимание читателя, а само повествование ведется в хорошем темпе, т.е. текст довольно успешно справляется со своим предназначением. Получив одобрение от такого специалиста, как Джим, я устоял перед напором редактора, который напечатал статью в полном виде, не выбросив и не изменив ни единого слова.

Последний раз, когда мы с Джимом много общались, был связан с печальным событием — кончиной нашего дорогого общего друга и коллеги Джорджа Клайна в октябре 2014 г. Дочь Джорджа обратилась к Джиму с просьбой отследить процесс размещения некролога и статей, посвященных памяти Джорджа, в соответствующих научных журналах. Меня попросили написать три такие статьи. В каждом случае я прежде всего отправлял черновик Джиму, запросив его замечания и комментарии, и только после его одобрения преступал к подготовке окончательных текстов для размещения в журналах. В данных обстоятельствах мнение Джима перевешивало, с моей точки зрения, мнение всех остальных друзей и коллег. Эта совместная работа, посвященная памяти Джорджа Клайна, длилась несколько месяцев и включила значительную переписку.

К сожалению, почти два года спустя после смерти Джорджа Клайна после продолжительной болезни скончался и Джим Скэнлан (в октябре 2016 г.). Мы глубоко чтим жизнь этого замечательного ученого и великолепного человека, сожалея, что он от нас ушел, и одновременно благодаря его за множество достижений в исследованиях, которым он посвятил свою продолжительную жизнь. Мы особенно помним его доброту и искренность, которыми отличались все его многочисленные личные отношения с окружающими, будь то дома или за границей, в контексте научных связей или просто дружбы.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

АНЬ ЦИНЯНЬ — профессор Института философии Китайского народного университета (Пекин, Китай)

БУРОВ Владлен Георгиевич — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

ВАЛИЦКИЙ Анджей (Walicki Andrzej) — действительный член Польской академии наук (Польша, Варшава), заслуженный профессор университета Нотр Дам (Саут-Бенд, штат Индиана, США)

ВАНЧУГОВ Василий Викторович — доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова

ВАНЬЧЫК Даниель (Wanczyk Daniel) — аспирант Института философии Ягеллонского университета (Краков, Польша)

ВОРОЖИХИНА Ксения Владимировна — кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН

ГРЕГОВА Елена (Gregová Elena) — доктор философии и нравственной теологии, профессор кафедры этики и нравственной философии Трнавского университета (Трнава, Словакия)

ГРИЕР Филип Т. (Grier Philip T.) — почетный профессор философии и религии колледжа им. Дикинсона (Карлайл, штат Пенсильвания, США)

ДЕБЛАСИО Алисса (DeBlasio Alyssa) — профессор колледжа им. Дикинсона (Карлайл, штат Пенсильвания, США)

ДЕНН Мариз (Dennes Maryse) — доктор философии, профессор университета Бордо 3 имени Мишеля Монтеня (Бордо, Франция)

КЛАЙН Джордж Л. (Kline George L.) [1921–2014] — ведущий американский специалист по русской философии (Брин Мор, штат Пенсильвания, США)

КОЗЫРЕВ Алексей Павлович — кандидат философских наук, доцент кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова

КУСЕНКО Ольга Игоревна — кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН

КУССЕ Хольгер (Kusse Holger) — доктор философии, профессор Дрезденского технического университета (Дрезден, Германия)

МАСЛИН Михаил Александрович — доктор философских наук, заслуженный профессор Московского университета, заведующий кафедрой истории русской философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова

МЕДЕНИЦА Владимир (Medenica Vladimir) — философ, литературовед, главный редактор сербского издательства «Логос» (Белград, Сербия)

МЕЛИХ Юлия Биляловна — доктор философских наук, профессор кафедры философии естественных факультетов Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова

МИЛЬЧАРЕК Михал (Milczarek Michał) — PhD, преподаватель Института восточнославянской филологии Ягеллонского университета (Краков, Польша)

МОТОРИНА Любовь Евстафьевна — кандидат философских наук, профессор кафедры философии Московского авиационного института (национального исследовательского университета)

НИЖНИКОВ Сергей Анатольевич — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов

ПАНТЕЛИЧ Благойе (Pantelić Blagoje) — философ, богослов, издатель (Белград, Сербия)

СКЭНЛАН Джеймс П. (Scanlan James P.) [1927–2016] — ведущий американский специалист по русской философии (Колумбус, штат Огайо, США)

ШЛЁЦЕР Борис (Schloezer Boris de) [1881–1969] — французский писатель, философ, литературный критик и переводчик (Париж, Франция)

ЭМЕРСОН Кэрил (Emerson Caryl) — PhD, профессор славистики и компаративистики, заведующая кафедрой славистики Принстонского университета (штат Нью-Джерси, США)